

**Doctorado en Español y su Cultura:
Investigación, Desarrollo e Innovación**

AL PARTIR, UN BESO Y UNA FLOR.

LA MEMORIA DE ESPAÑA EN EL SAHARA

Tesis doctoral



Directora:

Dra. JOSEFINA DOMÍNGUEZ MUJICA

Doctoranda:

Lcda. NADIA KROUDO

Anexo I

Dña. M^ª DEL CARMEN MARTÍN SANTANA, SECRETARIA DE LA FACULTAD DE TRADUCCIÓN E INTERPRETACIÓN DE LA UNIVERSIDAD DE LAS PALMAS DE GRAN CANARIA

CERTIFICA

Que la Comisión de Asesoramiento Docente del Doctorado en Español y su Cultura: Investigación, Desarrollo e Innovación, en su sesión de fecha de seis de julio de 2015 tomó el acuerdo de dar el consentimiento para su tramitación, a la tesis doctoral titulada "*AL PARTIR, UN BESO Y UNA FLOR. LA MEMORIA DE ESPAÑA EN EL SAHARA*" presentada por la doctoranda Dña. NADIA KROUDO y dirigida por la catedrática acreditada de Geografía Humana Dña. Josefina Domínguez Mujica.

Y para que así conste, y a los efectos de lo previsto en el Artº 73.2 del Reglamento de Estudios de Doctorado de esta Universidad, firmo la presente en Las Palmas de Gran Canaria, a 14 de julio de 2015.


FACULTAD DE TRADUCCIÓN E INTERPRETACIÓN
UNIVERSIDAD DE LAS PALMAS DE GRAN CANARIA

**DOCTORADO EN ESPAÑOL Y SU CULTURA:
INVESTIGACIÓN, DESARROLLO E INNOVACIÓN**

***AL PARTIR, UN BESO Y UNA FLOR.*
LA MEMORIA DE ESPAÑA EN EL SAHARA**

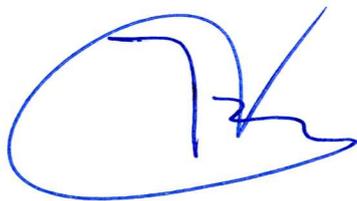
Tesis doctoral presentada por:

Nadia KROUDO

Dirigida por la Catedrática acreditada en Geografía Humana

Dña. Josefina DOMÍNGUEZ MUJICA

La Directora



La Doctoranda



Las Palmas de Gran Canaria, a 14 de julio de 2015

**DOCTORADO EN ESPAÑOL Y SU CULTURA:
INVESTIGACIÓN, DESARROLLO E INNOVACIÓN**

***AL PARTIR, UN BESO Y UNA FLOR.*
LA MEMORIA DE ESPAÑA EN EL SAHARA**

Tesis doctoral presentada por:

Nadia KROUDO



Las Palmas de Gran Canaria, a 14 de junio de 2015

A mis padres
A mis hermanos
A mi marido
A mi suegra

Agradecimientos

Redactar el agradecimiento significa que hemos llegado al final de un proceso complicado y laborioso, pero no cualquier final es definitivo, porque tras el final de los ríos, mares y océanos comienzan. No hubiera pensado que redactar el agradecimiento fuera la parte más difícil y emotiva de todo el proyecto de investigación, porque temo olvidar a algunas personas que me ayudaron, de lejos o de cerca e, igualmente, temo no poder agradecerse de forma que les complazca.

En primer lugar, he de agradecer profundamente a mi profesora y directora Josefina Domínguez Mujica, quien me ayudó, incondicionalmente, en toda mi carrera de Máster y ahora de Doctorado, sea a nivel humano, administrativo, cultural y hasta económico. Tengo una deuda infinita hacia mi querida profesora Josefina Domínguez Mujica. Sus numerosos favores se atascan en mi mente al intentar extraerlos. No se puede olvidar su acogida calurosa desde que pisé la tierra insular, su recepción en el aeropuerto, en su casa, en su oficina... Son muchas las virtudes y modales de mi profesora, que no se pueden acumular sino en una persona virtuosa en su pensamiento y en su comportamiento.

Agradezco a mi profesora y tutora Ángela Castellano Alemán por todo el esfuerzo, la comprensión, el cariño y la confianza que me otorgó desde mi primer día en la Universidad Las Palmas de Gran Canaria. Agradezco profundamente, su ayuda, con todo el significado que lleva la palabra. Si hay algo en este momento que deseo, es encontrar una manera de compensarla, aunque nada en el mundo le pueda valer.

También me gustaría expresar mi agradecimiento a la profesora y coordinadora del Doctorado en Español y su Cultura: Investigación, Desarrollo e Innovación, la profesora María Teresa Cáceres González, por sus esfuerzos para llevar a cabo este proyecto.

A la profesora Ana Ruth Vidal, por sus útiles recomendaciones y por su asistencia durante los días de junio de 2013, del II Coloquio Internacional Marruecos-Canarias, bajo el lema “La construcción de los espacios atlánticos”.

Al Cónsul General del Reino de Marruecos en las Islas Canarias Ahmed Moussa, por su simpatía, disponibilidad y colaboración en cualquier eventualidad que surja.

A los profesores y coordinadores del Máster “Interculturalismo Atlántico: Marruecos-Canarias-Iberoamérica”, los profesores Hassan Bagri y José Antonio Samper Padilla, que sacrificaron mucho tiempo y energía para garantizar a los estudiantes marroquíes un Máster bilateral entre la Universidad Las Palmas de Gran Canaria y la Universidad Ibn Zohr de Agadir, sin el cual no hubiera podido seguir mis estudios de doctorado.

También agradezco la simpatía, paciencia y ayuda de Tanausú Pérez García en asuntos infográficos.

Agradezco, igualmente, a todos los informantes que aceptaron compartir sus recuerdos, nos abrieron sus casas y nos recibieron generosamente afirmando, una vez más, la legendaria acogida de los saharauis, especialmente a los poetas Baba Mohamed Salem Erray y Mohamed Cheikhi, por su recibimiento, su generosidad cultural, su paciencia, y por explicarnos la métrica de la poesía saharauí.

Finalmente, agradezco mucho a mi padre Mohamed Kroudo, que me ha animado en el transcurso de mi vida, por apoyar mis pensamientos, por

enseñarme cómo decidir y asumir la responsabilidad de mis decisiones y por hacerme lo que soy ahora.

A mi madre Fatima El Baoui, por su cariño, ternura y su apoyo, por enseñarme cómo ser constante persiguiendo la realización de mis sueños.

A mi marido y amigo Nouredine Touballi por su confianza, su comprensión, su paciencia, sus críticas y sugerencias.

Y un agradecimiento muy especial a mi suegra El Ghalya Atifi, que tanto me ayudó en la realización de las entrevistas y a la que considero una segunda madre.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	13
METÁFORA DE LA INVESTIGACIÓN	19
I-ESTADO DE LA CUESTIÓN, FUENTES Y METODOLOGÍA	21
1- MARCO CONCEPTUAL E HIPÓTESIS DE LA INVESTIGACIÓN	23
2- OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN.....	31
2.1. OBJETIVO GENERAL.....	31
2.2. OBJETIVOS ESPECÍFICOS.....	32
3. FUENTES DE LA INVESTIGACIÓN.....	34
3.1. EL ACOPIO DE LA BIBLIOGRAFÍA	34
3.2. LA CONSULTA DE FONDOS DOCUMENTALES.....	44
3.3. LOS TESTIMONIOS ORALES.....	46
3.4. CRÍTICA DE LAS FUENTES.....	48
4. METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN.....	54
4.1. TRATAMIENTO DE LAS FUENTES ESCRITAS	57
4.2. LAS DISTINTAS MODALIDADES DE LA INFORMACIÓN ORAL...60	
4.2.1. La observación participante.....	60
4.2.2. La entrevista cualitativa.....	63
4.2.3. Datos biográficos del entrevistado.....	65
4.2.4. Crónica de la vida en el Sahara hasta 1975.....	67
4.2.5. La memoria de la cultura y lengua españolas.....	71
4.4. LA TRIANGULACIÓN DE FUENTES.....	76
4.5. TÉCNICAS DE ANÁLISIS CUALITATIVO.....	79
4.6. LA INTERPRETACIÓN DE RESULTADOS.....	86
II- HISTORIA Y LENGUA	87
1. APROXIMACIÓN HISTÓRICA Y ÉTNICA AL SAHARA.....	89

1.1.LA POBLACIÓN DEL SAHARA ANTES DE LA PRESENCIA ESPAÑOLA.....	89
1.2. LA COLONIZACIÓN DEL TERRITORIO.....	97
2. LA LENGUA ESPAÑOLA EN EL SAHARA ¿UN VEHÍCULO DE COLONIZACIÓN?.....	104
2.1. LA ENSEÑANZA DE LA LENGUA ESPAÑOLA DURANTE LA COLONIZACIÓN.....	107
2.1.1. Características de la educación española durante el Franquismo.....	107
2.1.2. La educación española en la antigua provincia sahariana.....	110
2.1.3. Las huellas de la educación española en la identidad saharai.....	122
2.2. EL USO DE LA LENGUA ESPAÑOLA EN LA VIDA COTIDIANA DE LA COLONIA.....	126
 III- LA MEMORIA DE LA CULTURA ESPAÑOLA.....	133
1. ‘TIEMPO PASADO SIEMPRE ES DESEADO’.....	135
2. UN PROCESO COLONIAL TAMIZADO POR EL RECUERDO. SENTIMIENTOS Y ACTITUDES HACIA ESPAÑA.....	136
3. LA EXPERIENCIA DE LA COLONIZACIÓN DESDE LA PERSPECTIVA DE LOS COLONIZADOS.....	144
3.1. LA VIDA COTIDIANA EN LA COLONIA.....	144
3.2. LA PRÁCTICA RELIGIOSA.....	166
3.3. LAS CANCIONES ESPAÑOLAS.....	179
3.4. LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN.....	193
3.4.1. La Radio.....	193
3.4.2. El Cine.....	204
3.4.3. La Televisión.....	214
3.4.4. La Prensa.....	223
4. LOS CANARIOS EN LA MEMORIA SAHARAUI.....	229
 IV- LOS VESTIGIOS DE LA CULTURA ESPAÑOLA TRAS LA DESCOLONIZACIÓN.....	245
1. LA HERENCIA COLONIAL.....	247
2. LA LENGUA Y CULTURA ESPAÑOLAS COMO PATRIMONIO INMATERIAL DE LOS SAHARAUIS.....	248

2.1. REMANENTES LINGÜÍSTICOS HISPÁNICOS EN EL HABLA HASSANÍ.....	248
2.1.1. Sistema fonético y fonológico español y árabe.....	252
2.1.2. Léxico español en el habla hassaní.....	264
2.1.2.1. Administración.....	265
2.1.2.2. Ámbito militar.....	266
2.1.2.3. Medios de transporte y tráfico.....	267
2.1.2.4. Construcción, herramientas y materiales.....	268
2.1.2.5. Establecimientos y actividades profesionales.....	268
2.1.2.6. Material escolar.....	269
2.1.2.7. Sanidad.....	269
2.1.2.8. Pesca.....	270
2.1.2.9. Mecánica.....	270
2.1.2.10. Juegos y tiempo de ocio.....	271
2.1.2.11. Vivienda.....	272
2.1.2.12. Muebles y utensilios domésticos.....	272
2.1.2.13. Ropa y calzado.....	273
2.1.2.14. Alimentación.....	274
2.1.2.15. Adjetivos y apelativos de persona y relaciones sociales.....	275
2.1.2.16. Topónimos.....	276
2.1.2.17. Otros.....	277
2.1.2.18. Formas verbales.....	277
2.1.3. Análisis fonético, morfológico y semántico.....	278
2.1.3.1. Análisis fonético y morfológico.....	278
2.1.3.2. Análisis semántico.....	293
2.2. LA POESÍA HASSANÍ Y LAS INTERFERENCIAS DE LA LENGUA ESPAÑOLA.....	303
1.2.1. La poesía hassaní popular y sus metros.....	303
1.2.2. Expresiones poéticas hispano-hassaníes.....	311
1.2.2.1. Versos de amor.....	312
1.2.2.2. Versos de sabiduría y consejos.....	316
1.2.2.3. Versos de aprendizaje del español.....	318
1.2.2.4. Versos en torno a la imagen del ‘moro’ o saharai.....	320

1.2.2.4. Versos en torno a la liberación femenina.....	322
1.2.2.5. Versos que documentan eventos inmediatos.....	323
2.3. INFLUENCIA MUSICAL ESPAÑOLA EN EL CANTO SAHARAUI.....	326
2.3.1. Rasgos de la identidad musical española durante la Dictadura.....	327
1.3.2. Características musicales del canto saharai.....	331
1.3.3. Aspectos de la influencia musical española en el canto saharai.....	334
2.4. PLATOS ESPAÑOLES EN LA COCINA SAHARAUI.....	341
3. LOS VESTIGIOS MATERIALES DE LA COLONIZACIÓN ESPAÑOLA.....	350
2.1. LOS DOCUMENTOS ADMINISTRATIVOS.....	350
2.2. EL PATRIMONIO MONUMENTAL.....	378
2.3. RECUERDOS.....	402
CONCLUSIONES.....	411
BIBLIOGRAFÍA.....	423
ÍNDICE DE FIGURAS.....	443
DESCRIPCIÓN AUTOBIOGRÁFICA DE LOS ENTREVISTADOS.....	447

“Fue Aureliano quien concibió la fórmula que había de defenderlos durante varios meses de las evasiones de la memoria. La descubrió por casualidad. Insomne experto, por haber sido uno de los primeros, había aprendido a la perfección el arte de la platería. Un día estaba buscando el pequeño yunque que utilizaba para aminor los metales, y no recordó su nombre. Su padre se lo dijo: «tas». Aureliano escribió el nombre en un papel que pegó con goma en la base del yunquecito: tas. Así estuvo seguro de no olvidarlo en el futuro. No se le ocurrió que fuera aquella la primera manifestación del olvido, porque el objeto tenía un nombre difícil de recordar. Pero pocos días después descubrió que tenía dificultades para recordar casi todas las cosas del laboratorio. Entonces las marcó con el nombre respectivo, de modo que le bastaba con leer la inscripción para identificarlas. Cuando su padre le comunicó su alarma por haber olvidado hasta los hechos más impresionantes de su niñez, Aureliano le explicó su método, y José Arcadio Buendía lo puso en práctica en toda la casa y más tarde la impuso a todo el pueblo.”

Gabriel García Márquez, *Cien años de soledad*, Versión digital, pp.21-22

INTRODUCCIÓN

Un siglo de presencia española en un territorio africano de naturaleza desértica, cual es el del Sahara atlántico, ha pasado casi invisible y marginado en las áreas de investigación sociológica, sociolingüística, geográfica, cultural o antropológica. Creemos que ha llegado el momento de desvelar esta realidad histórica, la de la presencia española durante ese largo periodo que transcurre entre 1884 y 1975. Pese a que se trata de una dilatada etapa, sus huellas no han sido estudiadas, manteniéndose en esa situación de invisibilidad tanto la influencia de la lengua como de la cultura españolas en las zonas de Saguia El Hamra y Río de Oro. Debemos a la historia y a las generaciones de personas que vivieron en aquella etapa una explicación.

A pesar de la abundancia de los documentos escritos sobre los aspectos políticos e históricos en torno al Sahara, éstos no representan una completa descripción social, cultural, antropológica y humana de esta sociedad nómada, en su esencia, peculiar en sus tradiciones y costumbres, y, sobre todo, inaccesible a extranjeros. Una excepción en este panorama es el libro del antropólogo Caro Baroja *Estudios Saharianos*, que tiene un gran interés académico, pero carece de contrastes y discrepancias debido a la corta duración que pasó su autor en la zona estudiada (casi dos meses entre 1952-1953). También abundan las informaciones orales sin contrastar su veracidad¹ y el hecho de que se remonta a más de medio siglo atrás el propio proceso de colonización.

¹ SABA, M. (2013). قراءة تاريخية في التراث الإستعماري الإسباني بالصحراء. [Estudio histórico del patrimonio colonial español en el Sahara]. En Abdati Chemsdi (Coord.) *الصحراء: مدارات الهوية والمعنى ثقافتة*. [Cultura del Sahara : órbitas de identidad y de sentido] (pp.33-44). Publicaciones de la Casa de la Cultura Marroquí: Dar Al Manahil, p.37

El interés por la cultura y la identidad del nómada saharauí crece paralelamente con los cambios en la política colonial desde 1947. De esta fecha data el descubrimiento de las minas de fosfato en Bocraï², de forma que el interés por la explotación de dicho mineral multiplica la presencia de la población española en esta zona desértica³, lo que demuestra el comienzo de una interacción sociocultural hispano-saharauí profunda y palpable. A consecuencia de ello, ya no se puede reducir la identidad del nómada saharauí a objetos que tienen cabida en un escaparate o en un museo, tampoco resumirla en presentaciones o exposiciones folclóricas bajo forma de una mujer saharauí vestida a lo tradicional y un hombre vestido de túnicas largas con turbante, preparando los tres téis bajo la jaima, sino que debemos estudiar la naturaleza de las relaciones que mantuvieron los colonizados con los colonizadores, y la densidad de las mismas, para poder desvelar los cambios en la mentalidad, en el estilo de vida y en la actual identidad saharauí.

Para lograr nuestro objetivo, se hace necesario rescatar dicha influencia, apelando a la Memoria de los saharauís que vivieron en ese territorio durante el periodo colonial. Resulta indispensable aproximarse a la realidad social y cultural de aquella época y a sus vestigios. Sólo así será posible saldar una deuda con la historia e interpretar aquel pasado a la luz de las vivencias, emociones y recuerdos de las personas que vivieron en el Sahara atlántico durante la etapa colonial, lo que nos conduce, intrínsecamente, a la importancia del legado de la cultura y lengua españolas.

Esta investigación tiene como pilares fundamentales el análisis de la huella de la lengua española y de otras manifestaciones culturales. Desde el

² GAUDIO, A. (1978). *Le dossier du Sahara occidental*, Paris: Nouvelles Editions Latine, p.12

³ GONZÁLVEZ, V. (1996). Descolonización y migraciones desde el África española (1956- 1975), *Investigaciones Geográficas*, 12,45-84, pp.46-47 <http://rua.ua.es/dspace/handle/10045/496> [Consultado 12-11-2013]

punto de vista de la lengua, nuestra tarea consiste en intentar medir la solidez, el impacto y la transitividad del español, por una parte y, por otra, la permeabilidad de la lengua hassaní ante la lengua de la potencia colonial. Desde el punto de vista de la cultura, nos interesan los vestigios y las manifestaciones materiales e inmateriales que nos informan de la presencia de los españoles en el Sahara. Ello lo hacemos mediante un análisis multidisciplinar y multifocal. Nos interesa la reelaboración del rol de género de las mujeres saharauis en su contacto con los colonizadores, la enseñanza y el papel de la educación española en la colonia, las costumbres culinarias, las manifestaciones arquitectónicas y sus derivaciones, la música, la poesía oral, ..., en síntesis, todo aquello que supuso una cierta interferencia y originó una simbiosis cultural, perviviendo en la memoria de la población saharauí, cuando no en sus usos y costumbres.

Nuestra tesis de investigación se compone de cuatro capítulos principales. El primer capítulo se titula *Estado de la cuestión, fuentes y metodología*, se trata de un preámbulo a la tesis doctoral en el que exponemos nuestros objetivos, nuestra justificación y motivación académica y personal por la elección del citado tema, las distintas fuentes de información sobre las que nos hemos servido para la realización de este trabajo (fondos documentales, bases de datos, archivo personal, asociaciones, testimonios orales, ...), así como una crítica a las mismas que asimismo no está inmune a otras críticas. Explicamos igualmente la manera y la metodología adoptadas para el desarrollo de la investigación, que se realiza a partir de un procedimiento de análisis cualitativo, el único capaz de situar a las personas en el contexto de sus mundos vividos y percibidos. La amplia tradición de las técnicas cualitativas en la recuperación de la memoria y de su significado las convierte, por tanto, en el eje metodológico de nuestra investigación.

En el segundo capítulo, titulado *Historia y lengua*, es en el que introducimos las características geográficas, etnográficas, históricas y lingüísticas del marco geográfico de nuestra investigación. Y, dada la importancia del idioma imperial impuesto en el Sahara, como lengua oficial, que facilitaba y aseguraba las interferencias e interconexiones sociales, administrativas y culturales entre los habitantes del Sahara, sea nativos o colonizadores, hemos afrontado la tarea de descubrir, describir y rastrear, a partir de los recuerdos escolares de nuestros entrevistados, las características del sistema educativo español durante la colonización, así como descodificar el papel de la lengua española en la vida cotidiana y corroborar su estado de uso en el siglo XXI.

El tercer capítulo, denominado *La memoria de la cultura española*, representa la ‘pulpa’ de nuestra tesis doctoral, a partir de la experiencia y los recuerdos contados por los cincuenta informantes, de origen saharauí, que vivieron, al menos sus primeros diez o quince años, en el Sahara colonial. Gracias a ellos, hemos podido reconstruir y revivir el pasado colonial a partir de los sentimientos y recuerdos emocionales que despierta en ellos. Primero describimos la naturaleza de los sentimientos y actitudes que los saharauis entrevistados conservan hacia España y hacia los españoles, después tratamos de explicar la experiencia colonial desde la perspectiva de los colonizados, es decir, contar y describir el mundo y la etapa colonial según los ojos de los colonizados, y no desde el punto de vista de los colonizadores. Dicha experiencia la hemos clasificado en vida cotidiana, práctica religiosa, las canciones españolas, los medios de comunicación, así como, dada la presencia significativa de los canarios en el Sahara, el recuerdo concreto en relación con este grupo de españoles.

Por último, en el cuarto capítulo, *Los vestigios de la cultura española tras la descolonización*, presentamos un esbozo de los vestigios de la cultura

española tras el proceso de descolonización a nivel lingüístico, detectando los remanentes lingüísticos españoles en el dialecto hassaní; es decir, el léxico español que está hassanizado y forma parte del habla cotidiano hassaní. Para ello, nos vemos en la obligación de hacer explícito el sistema fonético y fonológico adoptado, ante la diversidad actual de los sistemas de transcripción del alfabeto árabe a la grafía latina. De igual modo, desvelaremos la influencia de la cultura española en el canto, en la gastronomía y en la poesía saharauí. Desde un punto de vista urbano, hemos tratado de fotografiar los vestigios urbanos que atestiguan la presencia colonial española en el Sahara y que luchan por seguir en pie.

Esperamos poder tratar el presente tema con la seriedad, fidelidad y dedicación que merece, acompañado con nuestro deseo de lograr aceptar esta investigación como expresión literaria y como deber histórico hacia las generaciones que han vivido esta etapa colonial peculiar.

METÁFORA DE LA INVESTIGACIÓN

Para un mejor entendimiento de nuestro presente trabajo de investigación, hemos tratado de resumir y ‘fotografiar’ las cuatrocientas páginas de nuestra tesis doctoral en una sola imagen, que describiremos enseguida.

En esta imagen aparece una persona saharauí sentada en el suelo y delante de ella hay una mesa sobre la cual se sitúan cinco vasos de distintos colores y contenido. A dicha persona la vemos probando el líquido de un vaso tras el otro. Todos los sabores de estos vasos e incluido nuestro actor se remontan a la época de la colonización española. Nosotros, pasados cuarenta años, hemos tratado de observar, medir y estudiar el efecto de cada vaso en dicha persona. Entonces, notamos que al beber el primer vaso, nuestro actor muestra alegría, gusto, felicidad y dinamismo desmedido, entonces nos hemos percatado de que este vaso representa los medios de diversión españoles (el baile español, la música española, el folclor, los desfiles, las ferias...). Unos instantes después, al beber el segundo vaso, mostró repugnancia y rechazó su contenido tajantemente, entonces hemos comprendido que se trata de las expresiones físicas, del vestido estival español, de las comidas hechas a base de jamón, del vino, de la religión cristiana,... Después, al descansar, toma el tercer vaso y, al beberlo entero, se nota que se sintió renacer, abriendo los ojos de una manera distinta y empezando a ver las cosas de modo diferente, entonces hemos pensado que seguro que se trata del cine, de la radio y de la televisión españoles, que les abrieron los ojos sobre otras culturas y civilizaciones, y despertaron en él la conciencia política y la diferencia cultural. El cuarto vaso, respecto al que no tenía opciones, estaba obligado a beberlo y, aunque nadie estaba cerca de

él, aún sin decirlo, se presumía que no tenía más remedio que beberlo, entonces hemos supuesto que tenía sed y que por eso lo bebió entero, pero después nos hemos dado cuenta de que este vaso representa la vida cotidiana, porque estaba obligado a vivirla, porque no tenía otra, este vaso se le impuso por el comercio, por la administración, por la asistencia sanitaria... El último vaso, decidió guardarlo para sus hijos, sobre todo los masculinos, porque sentía que él era demasiado mayor para beberlo; se trata simplemente de la enseñanza española, que era destinada a los niños y niñas saharauis, la generación que estudió en escuelas españolas, y consiguió trabajo en empresas españolas y que, a consecuencia de ello, mostró más apertura y disponibilidad a su asimilación e integración en la vida cotidiana española....

Esta fotografía sintetiza nuestra tesis, en la que hemos tratado de analizar e interpretar, en la medida de nuestros conocimientos y razonamientos, el efecto y la influencia material e inmaterial de la presencia española en el Sahara, tanto sobre el territorio como sobre las personas.

Capítulo I:

ESTADO DE LA CUESTIÓN, FUENTES Y METODOLOGÍA

1. MARCO CONCEPTUAL E HIPÓTESIS DE LA INVESTIGACIÓN

El interés por la temática de nuestra investigación comenzó cuando obtuve una plaza como profesora de español en la ciudad de Laayoune (ex capital del Sahara Español). No podemos negar que fue precedida por nuestra dedicación a los Estudios Hispánicos desde los estudios secundarios. Nuestra motivación y habilidad por los Estudios Hispánicos se vieron mejoradas cuando la Facultad de Letras y Ciencias Humanas Ibn Zohr de Agadir firmó un convenio con la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria con el fin de ofrecer a los estudiantes marroquíes un Máster con alto grado de calidad internacional en Estudios Hispánicos titulado “Interculturalismo Atlántico: Marruecos-Canarias-Iberoamérica”, en el bienio 2008-2010.

Fue definitivo el contacto con los profesores de la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria que impartieron dicho Máster, sobre todo, con mi profesora y tutora del trabajo de investigación de Máster: la doctora Josefina Domínguez Mujica, quién no tardó en facilitarme los trámites administrativos y hasta económicos de matriculación en el programa de Doctorado en Español y su Cultura que brindaba dicha Universidad. Aprovecho la ocasión para expresarle mi profundo agradecimiento por dar alas a nuestro sueño de seguir estudios de doctorado.

Mi destino profesional me familiarizó con la historia y las tierras del Sahara marroquí, y así empecé a interesarme por una temática de investigación insuficientemente abordada en los estudios de lengua, literatura, geografía cultural e historia sobre la influencia lingüística y cultural del español en la sociedad nómada saharauí. En consecuencia, nuestra formación académica y nuestra vinculación profesional y personal (miembro de una familia saharauí a través del matrimonio) a las tierras de

Sagua El Hamra y Río de Oro se convierten en las herramientas más apropiadas para realizar una investigación que pretende rescatar del olvido la influencia española en la sociedad saharauí.

No es una tarea fácil definir cuándo empezó a configurarse el andamiaje de nuestra tesis doctoral. Los retoques finales se completaron después de resolver una serie de preguntas que volaban a su libre albedrío en nuestra mente. En cada paseo que damos por la antigua ciudad de El Aaiún, los techos ovalados y las paredes corroídas nos cuentan la historia de un pasado lleno de dolor, felicidad, fantasía y vida. Dolor, porque el Sahara fue para algunos un Dorado de oportunidades, convirtiéndose en el oro buscado en el vuelo de luciérnagas y la riqueza en una fantasía pasajera. Felicidad, porque como se suele decir “tiempo pasado siempre es deseado”. La colonización española en El Sahara fue totalmente peculiar a todos los niveles: sociales, humanos, culturales, religiosos, lingüísticos, educativos y hasta urbanos, a pesar de lo que supuso la ocupación del territorio desde un punto de vista colonial y, especialmente, la explotación de los recursos. Fantasía, por las características geográficas y culturales del desierto y de la población saharauí, con un horizonte de dunas, jaimas de nómadas y camellos que vivían en armonía con el colonizador occidental. Y vida, porque no cesamos de preguntarnos por el tipo de relaciones que mantuvieron los colonizados con los colonizadores, dudas que sólo entrevistas con personas que vivieron aquella etapa colonial, pudieran resolver, responder y, con ello, paliar nuestra curiosidad y dudas.

Somos conscientes de que tratamos de estudiar, revivir y reconstruir un pasado que describe un choque de culturas extremadamente diferentes; una considerada oriental y otra occidental. Vemos conveniente marcar la visión occidental hacia los territorios colonizados considerados orientales, generalmente:

“por medio de la cual el Occidente “produjo” el Oriente a base de un sistema de conocimientos que enfatizaba las diferencias entre los dos. Tanto el motivo como el resultado de este discurso es categorizar el Oriente como atrasado, primitivo e inferior en comparación con el Occidente y representado como tal, queda justificada la “misión civilizadora” del último.”⁴

Dicha visión nos permite poder comparar y dejar explícita la verdadera naturaleza de la colonización española del Sahara vista del revés, desde el otro lado del espejo, es decir la visión oriental hacia el Occidente, en nuestro caso la de los saharauis hacia los españoles.

A pesar de lo que supuso la descolonización oficial, militar o física del territorio y el cambio del triple criterio postcolonial descrito por Ashcroft, Griffith y Tiffin, según el cual:

“la poética postcolonial se concibe examinando el triple criterio: ‘lugar,’ ‘lengua,’ y ‘sujeto,’ porque estos son los puntos de los mayores desafíos posibles. En un ambiente (post)colonial el lugar podía haber sido destruido, o el sujeto podía haber sido desplazado y sentirse fuera de lugar (dépaysement), o bien el contexto cultural podía haber sido alterado por la imposición de valores extranjeros que dio por resultado una actitud ambivalente del sujeto hacia sí mismo. El idioma, también es problemático, porque la imposición de lenguas imperiales durante el proceso colonizador ha causado una disposición ambigua en el sujeto hablante con respecto a su idioma”⁵

Es cierto, el territorio colonial saharauí conoció profundos cambios e importantes transformaciones urbanas. Algunos de los vestigios materiales

⁴ NAGY-ZEKMI, S. (2003). Estrategias postcoloniales: la deconstrucción del discurso eurocéntrico, *Revista Cuadernos Americanos*, 1, 1-11, p.4

<http://www19.homepage.villanova.edu/silvia.nagyzekmi/postcol.pdf> [Consultado 15-08-2014]

⁵ *Ibid.*, p.5

de dichos cambios permanecen vivos, otros desaparecieron para siempre, otros están en vías de extinción. El español ya no se considera idioma oficial, hasta el punto de que se produjo una interrupción total en la enseñanza del español en el Sahara desde 1975 en El Aaiún y desde 1979 en Villa Cisneros hasta 2006... tema que desarrollaremos, pausadamente, donde convenga. En cuanto al desplazamiento de los sujetos colonizados, es una realidad clara, como es sabido, después de la retirada española, los pobladores del Sahara conocieron una dispersión espacial con tres dimensiones y orientaciones geográficas, una parte permaneció en las regiones desérticas o se estableció en las ciudades del norte de Marruecos, otra se encuentra en los campamentos de Tinduf, y la última parte, se encuentra en distintos países europeos y no europeos, fuera de Marruecos. Sin embargo, a pesar de todos estos cambios y transformaciones producidos a nivel demográfico, urbano y lingüístico, después de la descolonización del territorio, compartimos la convicción y las creencias con Isnard de que “qué es realmente la descolonización, ante el hecho de que desaparezca la colonización queda su **herencia**, la que traza sus características”⁶.

A base de este fragmento, Isnard piensa que a partir de la herencia de la colonización se pueden deducir las características de la colonización. Cabe señalar que dicha herencia no sólo es material, sino emocional, igualmente, una carga emocional que las personas que vivieron durante la etapa colonial, todavía asumen como responsabilidad individual de conservarla, y parcialmente, de transmitirla:

*“Cuando se pretende que la descolonización
está terminada no sólo se olvida que los
sentimientos de origen colonial se prolongan*

⁶ MARTÍNEZ CARRERAS, J. (1981). La Descolonización como problema histórico a través de la reciente bibliografía, *Revista: Cuadernos de historia moderna y contemporánea*, Vol. 2, 339-354, p.6 <http://revistas.ucm.es/index.php/CHMC/article/viewFile/CHMC8181110339A/1305> [consultado 20-08-2014]

más allá de la independencia formal, y cuyos límites pueden fijarse por los trazos profundos que la colonización ha dejado tras sí, sino que es preciso considerar otro tipo de límite, de naturaleza diferente, como son los problemas que plantean los microestados ante la descolonización, fenómeno ambiguo, de límites imprecisos, la descolonización compromete al historiador a hacerse explorador del futuro, y aunque no le corresponde proponer soluciones, no le está prohibido pensarlas.”⁷

Por este motivo, nos hemos permitido estudiar y rescatar del olvido dicha herencia, tanto material como inmaterial, y dedicar un apartado especial a ella en el capítulo *La memoria de la cultura española*. Consideramos los sentimientos y actitudes saharauis hacia España como una herencia emocional retrospectiva, que nos ofrece las visiones del otro pasado desde el presente. Aunque no podemos presentar soluciones ni conclusiones, nos contentamos con describirlos, extraerlos y ponerlos al alcance de los futuros interesados por esta temática, como modelo de análisis postcolonial, que rompe a la vez las teorías postcoloniales. No se trata de que nuestro deseo de presentar al lector un trabajo de investigación peculiar nos domine y nos vuelva subjetivos, sino que se trata de una realidad impuesta por una investigación seria de campo, en la que se revelan las memorias coloniales de los sujetos que vivieron aquella etapa, una etapa que sigue unos patrones coloniales peculiares y diferentes al ensayado en otros procesos de colonización por España en América Latina o Guinea.

Si bien, quedan muchas preguntas que necesitan respuestas académicas y científicas con fundamento empírico y no con trasfondo ideológico, político o subjetivo. Las circunstancias profesionales me obligaron a reflexionar sobre el pasado y sobre sus vestigios: los materiales de carácter

⁷ *Ibid.*, p.11

inmueble o monumental, los inmateriales o lingüísticos y hasta los culinarios, que se resisten a la fuerza del paso del tiempo y al olvido. No podía privarme de pensar ¿España hubiera podido ‘hispanizar’ más a la población saharauí si su permanencia en el Sahara hubiera sido más dilatada en el tiempo? ¿Hubiera logrado una asimilación total de los colonizados? ¿Hubiera podido legarnos unas mejores obras arquitectónicas, como lo hizo su homóloga Francia? ¿Cómo influyeron las circunstancias históricas, sociales, políticas y económicas que apresuraron su retirada? Tampoco se puede ignorar preguntarse, dado el pálido panorama de los vestigios urbanos, sobre la naturaleza de la colonización española en su ex colonia sahariana ¿Fue una colonización militar, política, económica o todas a la vez o ninguna de ellas? ¿Fue sólo la búsqueda de prestigio ante otras potencias extranjeras o el mero interés geopolítico y económico los que empujaron a España a poner su mano en el Sahara atlántico? ¿Por qué hubo una ausencia de política oficial de evangelización de los saharauís a diferencia de las demás colonias españolas de ultramar? También cabía preguntarse sobre el estado actual de la cultura y lengua españolas en el Sahara: ¿permanecen vivas la cultura y lengua españolas o agonizan? o sobre el estado de la descolonización lingüística, cultural y educativa en el Sahara marroquí.

Tampoco podíamos dejar pasar por invisible otro eje principal de la construcción social de los *bidan*, la mujer saharauí. Nos preguntamos si la cultura española pudo influir en la mujer saharauí, si pudo integrarla en la sociedad o simplemente permaneció como un baluarte inaccesible al colonizador español, que la dejó al margen de la sociedad, por la tradicional causa de que las mujeres son portadoras y garantes de la continuidad de las tradiciones y costumbres saharauís. Todas estas preguntas nos condujeron a configurar la pregunta vertebral de nuestra tesis doctoral ¿hasta qué punto la cultura y lengua españolas pudieron influir en la sociedad saharauí? Y a otra,

directamente relacionada con ella, ¿Qué vestigios quedan de dicha influencia?

En consecuencia, nuestra misión en esta investigación consiste en intentar medir la solidez, el impacto y la transividad de la cultura y lengua españolas, por una parte, y por otra, la permeabilidad de la cultura saharauí y la lengua hassaní. Ello lo hacemos mediante el análisis de cada área de la sociedad saharauí (la mujer saharauí, la enseñanza, la gastronomía, la poesía, el dialecto hassaní, la vida cotidiana,...), desde la memoria histórica de la población saharauí y mediante una metodología de investigación cualitativa.

Nos propusimos averiguar si los cambios y las transformaciones actuales en la sociedad *bidan* son fruto de la globalización o ecos de la influencia española durante la colonización, que duró casi un siglo en las zonas de Saguia El Hamra y Río de Oro. En otras palabras ¿por qué Francia pudo integrar a la población marroquí en el sistema universal político, económico y cultural y España fracasó en esta empresa en el sur de Marruecos? En otro orden de cosas, aclarar los malentendidos culturales, sociales y políticos sobre el pasado colonial español en el Sahara. Y, rescatar, específicamente, la influencia española en la literatura hassaní, una literatura de transmisión oral tanto en prosa como en poesía, que ha conocido importantes cambios en su sentido y su estructura, sobre todo, en lo relativo al fragmento, a consecuencia del uso de la lengua española y que se convierte en una tarea urgente porque se está produciendo una pérdida de datos y de detalles en este tipo de transmisión.

Además, consideramos que es necesario reforzar la participación, aunque sea de forma parcial, en el fomento de la cooperación política, económica, cultural y social entre las sociedades de ambos territorios. Los canarios deben ser conscientes de que el litoral saharauí es la tierra más cercana de acceso a África y al mundo oriental y los saharauís, por su parte,

deben recordar que las Islas Canarias constituyen el ámbito geográfico más próximo a Europa y a occidente. Estos hechos pueden fomentar dicha cooperación y un entendimiento cultural y social recíproco. De ahí que el papel de esta investigación pueda ser el de acercar y hacer posible dicho entendimiento y conocimiento llenando un vacío, el de hacer aflorar los vestigios de la influencia española en ese sector del continente africano y en sus gentes.

Entre los motivos que nos animaron a seguir adelante en esta investigación está el hecho de que hemos consultado bastantes artículos escritos en español, incluidos los saharauis del Frente Polisario, sobre algunos aspectos históricos, literarios y poéticos de la cultura saharauí, pero estos estudios se han realizado en un clima y ambiente distintos a los nuestros. Primero, la sociedad saharauí en los campamentos próximos a Tinduf ha mantenido el contacto con la lengua y cultura españolas de forma continuada, aunque se ha visto influida también por otros contactos como los mantenidos con Cuba. Segundo, en sus producciones literarias predomina el clima y la reivindicación política más que las temáticas tradicionales de los poetas y escritores hassaníes. Además, frecuentemente, cuando tratan de documentar la cultura oral saharauí, muy raras veces hablan de la época colonial. Todo esto singulariza nuestra investigación a nivel geográfico y social. Geográficamente, nuestra investigación se ubica en el ex Sahara español y no en los campamentos de Tinduf. Socialmente, tratamos de estudiar la sociedad saharauí que permaneció en su tierra natal, y que conoció una ruptura con la cultura y lengua españolas desde 1975 en El Aaiún, y desde 1979 en Villa Cisneros, a consecuencia de las reformas y estrategias docentes marroquíes, de claro predominio francofónico.

Aparte de todas las justificaciones antes citadas, nuestra motivación principal y personal es la de hacer realidad nuestro deseo de perfeccionar

nuestros conocimientos del español y su cultura y nuestro anhelo por la felicidad que crea el sol de la ciencia cuando ilumina la oscuridad de la ignorancia. Esperamos alcanzar, algún día, el goce mental y la emoción que sintió Arquímedes al salir a la calle desnudo y gritando ¡Eureka!⁸

2. OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN

2.1. OBJETIVO GENERAL:

2.1.2. Reconocer la huella de la lengua y cultura españolas en la población saharauí

Cuando empezamos a interesarnos por el presente tema de investigación, nos encontramos ante una situación bivalente. Por una parte, algunos saharauíes afirman que la cultura y lengua españolas son un componente integrante de la personalidad saharauí. Sin embargo, otros niegan la presencia de la influencia española u occidental en la sociedad saharauí, y dicen que si la hubiera sería una leve influencia que el paso del tiempo suprimió y que no hay nada que escribir sobre estos aspectos. Por eso, hemos decidido tratar de responder a esta cuestión de una manera académica y científica precisas, adoptando una metodología de investigación cualitativa para alcanzar la realidad y, si no fuera realidad absoluta, sería casi-realidad, y desafiarles demostrando que hay mucho que decir y escribir sobre la influencia española en la sociedad saharauí.

2.2. OBJETIVOS ESPECÍFICOS:

2.2.1. Apelar a la memoria como herramienta de investigación sociocultural y sociolingüística.

⁸ Palabra griega que significa ¡Lo he hallado!

A través de nuestra investigación, hemos tratado de sopesar la importancia de la memoria humana en la investigación sociocultural y sociolingüística. Tratar de saber ¿hasta qué punto se puede depender de la memoria en la investigación académica? ¿Hasta qué punto es objetiva? Y ¿cómo sacar de la memoria lo que enriquezca nuestra investigación y discriminar todo lo que es subjetivo y sentimental, cuando convenga, y que nos pueda desembocar en prejuicios personales y subjetivos? Si bien, la selección de los sentimientos y herencia emocional del pasado colonial la analizamos, por separado, en un apartado dedicado exclusivamente a los sentimientos y actitudes saharauis, supuestos colonizados, hacia España, presentándolos como una nueva visión del colonizador tamizada por la influencia del recuerdo y por la experiencia personal.

2.2.2. Desvelar la potencialidad de la lengua española en la transmisión oral.

A través de este objetivo, intentaremos definir ¿hasta qué punto la lengua española fomentó la comunicación entre el colono y el nativo saharauí?, máxime si se tiene en cuenta que era la lengua oficial impuesta en la ex provincia sahariana y el único medio de comunicación de transmisión oral de la cultura, valores y civilización occidental en general.

2.2.3. Rescatar los vestigios de la lengua española en las distintas modalidades de su transmisión: la poesía oral y el léxico en el lenguaje cotidiano.

En este objetivo específico tratamos de descubrir el grado de infiltración de hispanismos en la poesía saharauí oral. Se trata de un fenómeno que goza de dos opiniones dentro del ambiente de los poetas saharauis. Una parte sostiene que el uso de extranjerismos en la poesía saharauí es signo de carencia léxica de su autor, porque en teoría, cada cosa

tiene su nombre en el dialecto hassaní, aunque se perdieron algunas palabras que se iban reemplazando por extranjerismos impuestos por los cambios socioculturales, sociolingüísticos e históricos inexorables. Otra parte de los poetas considera este fenómeno como innovador y creativo.

En la actualidad, la lengua española representa un porcentaje significativo del dialecto hassaní, pero ¿este fenómeno se reduce a una mera comunicación oral o fomenta todavía la transmisión oral de la cultura española? Por lo cual, trataremos, igualmente, de introducir un inventario de los vocablos españoles clasificados por campos semánticos y que se volvieron un componente integrante del habla hassaní. Los hemos recopilado a partir de la escucha, comunicación, y de la observación participante en la vida cotidiana.

2.2.4. Descubrir la memoria de la cultura española en la población saharauí más allá del uso de la lengua.

Con este objetivo, pretendemos rescatar la influencia, más allá del uso de la lengua, de la cultura española en la construcción de la personalidad saharauí. Es decir buscar en esta última los valores, imágenes y representaciones culturales (arte, gastronomía, indumentaria, estilo de vida, protocolo,...) que se transmitieron al hombre y a la mujer saharauí en los espacios de comunicación intercultural: la calle, los comercios, la escuela, el trabajo, etc.

2.2.5. Analizar los vínculos culturales como instrumentos de interacción social en el proceso de colonización.

Trataremos de observar y analizar la contribución de las actividades culturales o sociales al intercambio intercultural entre los españoles y los saharauís durante la colonización.

2.2.6. Rastrear el impacto cultural de la colonización desde la memoria histórica de la población saharauí.

Sopesar la influencia de la cultura española en la población saharauí, mediante la acción de exhumar en la memoria nativa cualquier cosa que apela, de lejos o de cerca, a la cultura española, considerada como puente de paso y apertura al mundo exterior y, sobre todo, de apertura hacia la cultura occidental. También estrechar estos vestigios mnemónicos en distintas áreas (administración, gastronomía, música, lugares, escuelas,...) y buscar la causa que convirtió a algunos aspectos de la cultura española en un recuerdo colectivo de notable fortaleza, mientras que otros aspectos permanecieron agazapados en la memoria individual y personal.

3. FUENTES DE LA INVESTIGACIÓN

3.1. EL ACOPIO DE BIBLIOGRAFÍA

El guion del trabajo de investigación condiciona, sin duda, la búsqueda y selección de la bibliografía como fuente de información escrita, siempre bajo el lema *cuánto más sabes mejor*. La escasez de referencias bibliográficas directas y profundas sobre la aportación lingüística y cultural española en el Sahara, por no decir su ausencia casi total, tiene dos justificaciones a nuestro parecer, la primera, la de que el tema no interesó a los investigadores, que no vieron en él un campo fértil y válido de investigación, con el prejuicio de que no hay nada que rescatar ni valorar allá. La segunda justificación, la que nos gustaría creer, es la de que este campo de investigación ha sido marginado durante muchos años, por la naturaleza geográfica inclemente, por el conflicto político y por el desconocimiento o bien del árabe o bien del español. Esto último hubiera sido necesario para poder estudiar y conquistar las memorias de los saharauis

árabes, y para leer e investigar en referencias bibliográficas españolas de carácter literario, lingüístico y social, que hubieran podido rescatar la herencia española en el Sahara tras la descolonización. Esta ausencia de bibliografía escrita nos obligó a hacer un imprescindible estudio de campo en la zona de Saguia El Hamra y Río de Oro, utilizando el método de observación participante y las entrevistas. Estos mecanismos nos sirvieron, sumamente, para comprender y entender la estructura social, las tradiciones y costumbres y el modo de asimilación de la vida cotidiana entre los pobladores del Sahara, métodos que comentaremos en detalle en capítulos posteriores,

Sin embargo, con el objetivo de hacer un estudio interdisciplinario y holístico del tema estudiado, y para dar conclusiones con fundamento empírico y académico, hemos recurrido a distintas modalidades de obtención de información oral y, por supuesto, hemos consultado las distintas fuentes de información teóricas, para entender mejor las características históricas, económicas y sociales actuales de la geografía y de la sociedad saharauí, sea bajo forma de libros, monografías, tesis doctorales, revistas, vídeos, música o documentos. Además, no podemos ignorar la aportación de la prensa, como fuente de datos inmediatos, con respecto a eventos históricos, económicos, culturales o sociales ya que:

“...la prensa diaria, semanal o mensual, etc., que se publica en un determinado lugar proporciona, al menos, otros dos tipos de información igualmente valiosa. De una parte determinados artículos, y columnas pueden ser entendidos como “ensayos” en los que las ideas y opiniones de sus autores cabría que fuesen tan valiosos como los artículos publicados en revistas científicas; lo más importante, sin embargo, es, sin duda, la información relativa a noticias y

acontecimientos de la actualidad política, social y cultural.”⁹

A este respecto, retrospectivamente hablando, en la época de la colonización española se publicaban artículos en el legendario periódico *África Occidental Española* (1945-1968), editado en Sidi Ifni (Marruecos) sobre los acontecimientos oficiales dependiendo de las actividades del General Franco, y de las noticias internacionales. Pero el diario que nos ha sido más útil en nuestra investigación es *La Realidad: diario bilingüe de Sahara*, editado en El Aaiún (18/06/1975 - 24/10/1975), cuyo director fue Pablo Ignacio de Dalmases. Dadas las circunstancias políticas de España en el Sahara en los años setenta, así como las demandas sociales de la población nativa, por integrar la lengua nativa en la enseñanza¹⁰ y por la independencia, que surgieron a raíz de la sublevación de Zemla en 1970, la iniciativa idiomática española optó por el bilingüismo como solución para calmar a los manifestantes y demostrar su respeto a la lengua nativa. Por ello, a la luz de estos cambios sociales, pasados cuatro años, se editó de forma bilingüe el diario *La Realidad*, que documentaba los eventos cotidianos, los pensamientos y las preocupaciones de la sociedad española y saharauí en árabe y español. Dada la importancia de los medios de comunicación en la configuración de la personalidad saharauí y en la creación de la conciencia cultural y política de sus receptores, hemos dedicado a este tema un bloque textual en el que describimos en detalle los medios de comunicación disponibles en la época, incluida la prensa, para tener una idea y una visión más amplia.

⁹ ALCINA FRANCH, J. (1994). *Aprender a investigar: Métodos de trabajo para la redacción de tesis doctorales*, Madrid: Compañía Literaria S.L., p.141

¹⁰ AWAH BAHIA, M. & MOYA, C. (2010). *El porvenir del español en el Sahara Occidental: la diversidad lingüística, aspectos antropológicos, sociales y literarios*, España: Bubok Publishing S.L., p.22.

En otro orden de cosas, aunque es imposible consultar todas las publicaciones registradas en la ‘biblioteca universal de la humanidad’, hemos intentado, en la medida de lo posible, sopesar, seleccionar y valorar la bibliografía que creemos que nos puede aportar la información necesaria para enriquecer nuestra investigación.

Durante el tiempo de estudio del tema de nuestro trabajo, hemos podido conseguir diferentes tipos de referencias bibliográficas sobre distintos componentes de la zona y sociedad saharauí, que hemos clasificado por temas en función del guion de la investigación. Es obvio que cualquier tipo de estudio lingüístico, cultural o social sobre el ex Sahara español debe empezar por el acercamiento histórico a la sociedad saharauí, para poder entender y explicar su problemática y configuración sociolingüística y cultural. A pesar de todas las dificultades de interpretación y de las pasiones que desata el fenómeno de la colonización, en ocasiones, una oscura y negra era en la historia de una nación, se hace necesario estudiar ese proceso, porque constituye un interesante peldaño de la memoria local de las sociedades colonizadas¹¹. Por ello, se hace necesaria la lectura de las obras de Historia escritas sobre el proceso de colonización y descolonización del Sahara, independientemente de la posición ideológica que las inspire (Martínez Milán, Diego Aguirre, Hernández Moreno, de Dalmases, Gaudio, García Pérez, etc.) También conviene sumar a ellas la bibliografía de la historia nacional marroquí. Se trata en su mayor parte de obras escritas en árabe o en francés, de autores marroquíes como el historiador Mohamed Ben Azzouz Hakim, Abd El Krim El Fassi, Bichr Ahmad Haidar, Mohamed Cheikh Rguibi, Mohamed Abih Saddouq, etc.

La descolonización ha levantado muchas preguntas por si es una descolonización física militar o cultural, por eso es importante recurrir a

¹¹ SABA, M. (2013). *Ibid.*, p.33

obras que describen el panorama y las fisuras de la descolonización española del Sahara que para algunos autores es una empresa inconclusa como para Jaime De Piniés:

“La descolonización de El Sahara Occidental no se ha llevado a cabo y sólo concluirá cuando el territorio se autodetermine en condiciones tales que sean aceptables para la Comunidad Internacional.”¹²

De la misma opinión son los historiadores Neila Hernández, Algueró Cuervo y Martínez Milán con su obra *España en el Sahara Occidental: de una descolonización tardía a una descolonización inconclusa 1885-1975*. También resulta interesante, para tener una visión al revés, el documental de Somaya Dghoughi titulado *Sahara: vraies guerres, fausses paix* الصحراء حروب حقيقية و سلم مزيف difundido en el canal nacional marroquí 2M en árabe en 2010.

No cabe duda de que es muy numerosa la bibliografía que versa sobre los aspectos históricos del Sahara marroquí o el Sahara colonial. Tras concluir su lectura, nos hemos encontrado con informaciones repetitivas y con una aproximación al objeto de estudio diferenciado de nuestra perspectiva, la de carácter lingüístico, geográfico-cultural, etnológico y social. Por ello, pese a una serie de títulos fundamentales consultados, somos conscientes de que faltan otros muchos y de que, al mismo tiempo, sólo pueden ser considerados de forma tangencial en nuestro estudio.

Nuestra investigación apela a la memoria de los nativos saharauis. Nos interesa saber cómo transcurría su vida cotidiana en la etapa de la colonización española y, especialmente, la de aquéllos que vivieron una parte importante de su infancia o juventud en la antigua provincia española del

¹² DE PINIÉS, J. (1990). *La descolonización del Sahara: un tema sin concluir*, Madrid: Espasa-Calpe S.A., p.11

Sahara. La memoria es la columna vertebral de nuestra investigación, sobre todo ante la enorme ausencia de estudios académicos sobre la influencia y las interferencias sociolingüísticas y socioculturales entre los nativos saharauis y los colonos. En esta línea de investigación nos hemos encontrado con literatura militar española que emana de la memoria y la experiencia de sus autores en La Tropa Nómada o en La Policía Territorial, como Mariano Fernández Aceytuno y José Belles Gasulla en sus respectivas obras *Siroco: Recuerdos de un oficial de Grupos Nómadas* y *Cabo Jubi-58: memorias de un teniente de infantería en la campaña Ifni-Sahara*. Pero dado el tinte ficticio con el que los autores de literatura militar pintan sus obras, desechamos estas obras de nuestra investigación, que se basa en hechos reales y, en ningún momento, artificiales. No obstante, consideramos importantes los artículos sobre la memoria del cine, a pesar de ser una manantial de ficción, pues constituyó un medio de civilización de los nativos y de transmisión de valores y de apertura hacia otras civilizaciones, fundamentalmente occidentales (españolas y americanas), pero también orientales (hindúes y chinas). El cine desempeñó un gran papel en la creación de una conciencia sociocultural con respecto a otras civilizaciones- con todo lo que conlleva de imágenes sobre tecnología moderna, artes marciales, edificios altos, gastronomía-, en suma, formas de vida diferentes a la nativa.

Y, puesto que nuestra misión en esta investigación es medir el grado de influencia española en la sociedad saharauí, en los distintos aspectos de su vida cotidiana, es primordial reconocer, a priori, las otras influencias ajenas, sea de los *sanhaja*, de los países africanos, de la Península Arábiga o de otros países europeos. A pesar de que no dediquemos a este tema un espacio textual en nuestra investigación, consideramos útil saber esto y conocerlo, aunque sea de forma tangencial, e ir distinguiendo los vestigios españoles de los europeos, en general, y muy en particular de los canarios pues, a saber,

la comunidad canaria tuvo una importante presencia en la provincia del Sahara. En su mayor parte se trataba de colonos, trabajadores (albañiles, comerciantes, pescadores,...) y no militares, que habían llegado al Sahara en busca de oportunidades económicas, para mejorar su nivel de vida y poner en marcha sus pequeños negocios. Generalmente, los canarios ocupaban una posición social secundaria con respecto a la jerarquía militar, por lo que se hallaban en una posición más próxima a la de la sociedad saharauí. Por ello, se pueden rescatar los vestigios de la modalidad del habla de Canarias, por ejemplo, los topo-léxicos o geolingüismos, que todavía se hallan vigentes en el dialecto hassaní y que comentaremos posteriormente. Esta distinción de interferencias e influencias culturales nos puede dar una idea acerca de la aportación de cada cultura, sea a nivel lingüístico, cultural, culinario, social o hasta técnico, en las zonas de Saguia el Hamra y Río de Oro.

Para este propósito nos han servido las reflexiones del investigador Saba Mohamed en su artículo o, mejor dicho, en su ensayo *Estudio histórico del patrimonio colonial español en el Sahara*, que insiste en la necesidad de rescatar del olvido la influencia española en la sociedad saharauí. Según este autor, es fundamental reconocer el patrimonio español, sea escrito o monumental, que testifica la presencia política, militar, económica y social de la antigua potencia colonial, para poder comprender y explicar los cambios que introdujo en la identidad y en la vida cotidiana de la población saharauí¹³.

Como hemos mencionado anteriormente, nuestra investigación estriba en un imprescindible estudio de campo en la zona de Saguia El Hamra y Río de Oro, acompañado de las indispensables referencias teóricas sobre la literatura, la cultura y la sociedad hassaní. Consideramos el libro *Estudios Saharianos* del etnólogo Julio Caro Baroja una fuente de información

¹³ SABA, M. (2013). *Ibid.*, p.36

esencial y primordial para nuestra investigación, ya que describe con mucho detalle la vida y la tribu del nómada saharauí en los años cincuenta del siglo pasado (1952-1953), pero como es evidente han sucedido muchos cambios durante los sesenta años siguientes a su investigación, cambios y transformaciones en algunas de las características de la población saharauí o bien identificada como no existente o bien en vía de extinción. Así sucede con el *frig* (campamento de jaimas, generalmente de una sola cabila nómada), las leyes interiores de las cabilas que reglamentan institucionalmente la multa de herida, la matanza entre las cabilas, las multas que se abonaban en número de cabezas de animales que, dependiendo de la gravedad y la naturaleza del caso, se decidía si serán cabezas de cabras o camellos... Se ha de tener en cuenta que la mayoría de los saharauís han abandonado la vida en el desierto en busca de las nubes y pasto para su ganado camellar, ovino o caprino, y se han sedentarizado o estabilizado en los centros urbanos, lo que justifica el abandono paulatino de las multas bajo forma de cabezas de ganado remplazándolas con otras de naturaleza variopinta,... Además, ya no existe la esclavitud ni hay esclavos de las cabilas, pero sí sigue existiendo una jerarquía social en función de la pertinencia tribal, el color, la profesión, aunque ahora con distinta configuración y valores. Si bien, para el estudio de la cultura saharauí, además de la honrosa obra de Julio Caro Baroja, nos hemos basado también en otras referencias escritas en árabe y francés.

En cuanto al estudio de la cultura hassaní la hemos dividido en los siguientes géneros; poesía saharauí, música saharauí, dialecto hassaní, y la enseñanza del español. Nuestro propósito no es una traducción literal de estos géneros sino una descripción de sus características, al mismo tiempo que identificamos los elementos extranjeros, y examinamos la interferencia presente con la lengua, literatura y cultura españolas. Por ejemplo en la

poesía saharauí, no nos va a interesar la poesía saharauí en sí, porque es abundantísima, más que la poesía hispano-hassaní que introduce, mezcla y usa vocablos españoles; fenómeno presente en la poesía oral saharauí. La métrica de la poesía saharauí ha sido suficientemente abordada por poetas, investigadores y literatos árabes, por lo cual casaremos la información escrita con la información oral obtenida a través las entrevistas.

Dado que nuestro estudio es lingüístico, hemos podido reunir, a través de la observación participante y de las entrevistas realizadas, un número significativo de palabras españolas que forman parte del dialecto hassaní; en este aspecto nuestra aportación no es la primera, ya que Mahfoud Lafquir hizo un monografía de licenciatura sobre el léxico español en el habla hassaní en la ciudad de El Aaiún en 1993, un estudio serio bajo la tutela del profesor Bartolomé Pérez. Eso nos facilita el que, pasados unos veinte años, podamos hacer un análisis comparativo y ver qué palabras resisten al tiempo y qué palabras están en vías de extinción.

Dicha herencia lingüística en el habla hassaní no hubiera sido posible si no hubiera habido un contacto directo con la lengua y la cultura española durante la colonización y aún más con la enseñanza del español en el ex Sahara español, apartado que cobra una enorme importancia en nuestra investigación. Cabe subrayar que conviene diferenciar en la actualidad entre los vestigios del español de los territorios de la antigua provincia española del Sahara y el español que conserva la población de los campamentos de Tinduf, porque, como es sabido, los profesores que enseñaban en éstos, a partir de los años setenta del siglo XX, son de origen cubano y no español y, por otra parte, los saharauis de dicha procedencia que han podido seguir sus estudios universitarios, los han realizado ora en países hispanos como Cuba, en países árabes como Libia y Argelia o en Rusia, y no en España o, al menos, no de forma significativa. Por este motivo, cabe distinguir el acento

y los matices lingüísticos latinos del español castellano en el ex Sahara español y del español latino en los campamentos de Tinduf, a pesar del contacto que han representado las estancias de niños saharauis con familias españolas, durante los meses de verano a lo largo de muchos años.

Por otro lado, no podemos esquivar la aportación lingüística de los canarios en el habla hassaní, ya que en el dialecto hassaní todavía siguen vivos algunos diatópicos canarios como *gofio*, *guagua*, *alcorde*, etc. que han sufrido cambios fonéticos y hasta semánticos que, en el estudio de las entrevistas y en los apuntes de observación directa, analizaremos en detalle.

El acopio de bibliografía ha sido muy laborioso. Hemos debido esforzarnos y desplazarnos para consultar fuentes muy dispersas, porque a pesar de que algunas de ellas son publicaciones nacionales, no se han vuelto a reeditar; unas las hemos encontrado en el archivo personal de algunos de los informantes o de algunos conocidos y otras obras sólo se encuentran en ciudades específicas vinculadas de alguna manera al tema, a la geografía o bien al origen de su autor.

3.2. LA CONSULTA DE FONDOS DOCUMENTALES

Como complemento a las consultas bibliográficas hemos intentado investigar en fondos documentales y en bases de datos digitales. Hemos consultado tres fondos documentales; el primero de ellos, el de la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria (Biblioteca de Humanidades y Biblioteca General), donde tuvimos contacto por primera vez con el libro de Julio Caro Baroja *Estudios Saharianos*, que tomamos como padre cultural de nuestra investigación, y con otros libros sobre la historia del Sahara que nos han servido como instrumentos de aprendizaje de la historia, geografía, cultura, antropología, tribalismo o economía del Sahara. Desde luego, hemos

dirigido la brújula de nuestra investigación hacia libros, monografías, artículos de revistas, ensayos o periódicos sobre la composición tribal saharauí, la cultura y lengua saharauí durante la colonización. Cabe subrayar que el campo de la poesía hassaní goza de una difusión considerable pero, desgraciadamente, no refleja la época colonial objeto de nuestro estudio. Sin embargo, nuestro afán y gusto por describir una época esencial en la historia del Sahara y que nos puede explicar algunas peculiaridades de la identidad de la población saharauí actual, así como los cambios sociales, culturales y sociolingüísticos que ha conocido, nos animó a buscar en otros lugares y a perseguir con ansia nuestro objetivo en la ciudad de Casablanca, donde hemos consultado el archivo documental de la biblioteca central Fundación del Rey Abdul Aziz, conocida por el nombre de آل سعود [A:l Safo:d]. Esta biblioteca ofrece a sus lectores más de 610.000 documentos (2007), este número aumenta a una media de 20.000 volúmenes cada año y contiene lo esencial que se publicó sobre el Magreb en todas las lenguas, así como las mejores obras editadas en árabe, francés e inglés sobre el mundo árabe, sobre el Islam, sobre las teorías de la metodología y sobre la metodología de investigación en ciencias sociales y ciencias humanas. Esta biblioteca nos sirvió como proveedor principal de las obras escritas en árabe sobre la cultura, lengua y poesía hassaní, en general.

Después de Casablanca, paramos en Rabat, donde hemos consultado la Biblioteca Nacional del Reino de Marruecos creada en 1924; no tenemos estadísticas exactas sobre el volumen de su archivo, pero probablemente es mayor que el de Casablanca, ya que almacena documentos desde 1924. Ahí pudimos acceder al archivo hispano-marroquí que, bajo forma de microfilm, el Rey Juan Carlos donó al Reino de Marruecos durante la visita que hizo al país en 2013. Este archivo consta de cerca de 2.000 documentos, que tratan la época andalusí con su literatura, poesía, sintaxis del árabe, etcétera.



Figura 1. Visita a la Biblioteca Nacional del Reino de Marruecos, Rabat en enero de 2014.

Hemos aprovechado nuestra estancia en Rabat para concertar una cita con el director del Centro de Estudios Saharianos Don Rahal Boubrik, pero no siempre el viento sopla tal como desea el capitán. En este caso, el director se disculpó por motivos fuera de su voluntad.

La investigación de los fondos documentales no puede concluir sin la consulta de las bases de datos electrónicos con acceso restringido, como la del Consejo Superior de Investigación Científica (CSIC: ISOC), Academic Search Complete (EBSCO), Modern Language Association (MLA) International Bibliography, JSTOR... y otros con acceso público como DialNet, PubMed,... Estas bases de datos son escasas en cuanto a las referencias bibliográficas sobre la cultura, lengua y literatura saharauí en la época colonial española. Por ese motivo, la esperanza de encontrar documentos escritos sobre nuestro tema de investigación nos empuja a hojear aún más los lugares menos esperados, como las asociaciones y archivo personal de saharauís o españoles que residieron en el Sahara durante la etapa de colonización.

3.3. LOS TESTIMONIOS ORALES

Ante la escasez de fuentes documentales escritas sobre el patrimonio social, antropológico, cultural y lingüístico del ex Sahara español, nos dimos cuenta de la importancia, del valor y de la utilidad de las fuentes orales.

Se consideran los testimonios verbales una forma sonora de las fuentes orales junto a las disertaciones académicas, discursos o monólogos. Estas fuentes parten sobre todo de la experiencia personal del informante y del recuerdo ya que:

“No hay Historia ni historias sin memoria [...] el fruto, por lo tanto, de la memoria es el recuerdo. ¿La memoria humana puede conservar eternamente el recuerdo?”¹⁴

Basta saber de la existencia de la vertiente internacional del *archivo de palabra* en la base de datos Seminario de Fuentes Orales y Gráficas (SFOG) del Instituto Universitario de Investigación de la UNED-Madrid, para darse cuenta de la importancia que se otorga a las fuentes verbales en la Historia¹⁵. Según Teresa Pereira Rodríguez, este archivo supone un 25% sobre las relaciones hispano-magrebíes, pero no hace ninguna referencia al Sahara, quizá debido a la fecha de creación de SFOG, que data de 1985.

Nuestra misión como investigadores académicos descansa en la documentación de las costumbres, tradiciones, artesanía, en general, del patrimonio cultural y no dejarlo como ornamento en museos. Nuestra

¹⁴ PÉREZ HERRERO, E. (2007). El documento textual y el documento oral en la historiografía: Aproximación sintética a los documentos relativos a la Historia del noroeste de África en el AHPLP, en V. Morales Lezcano & F. J. Ponce Marrero (Coords.) Canarias y el noroeste de África: Historia de una frontera, *Cuadernos de Estudios Canario-Africanos*, vol. 1, 39-48, p.44.

¹⁵ PEREIRA RODRÍGUEZ, T. (2007). Fuentes orales para el estudio de las relaciones hispano-africanas en el SFOG (UNED-Madrid), en V. Morales Lezcano & F. J. Ponce Marrero (Coords.) Canarias y el noroeste de África: Historia de una frontera, *Cuadernos de Estudios Canario-Africanos*, vol. 1, 49-58, p.48

aportación consiste sobre todo en conservar este patrimonio cultural oral para garantizar su evolución y transmisión a generaciones futuras y porque:

“La Sociedad que no conserva sus documentos, producto y remembranza de la actividad realizada, se puede calificar de sociedad desmemoriada, sin experiencia, sin actividad pretérita que la justifique, por lo que no pasará a la Historia, salvo como algo incierto, ignoto, dubitativo y misterioso.”¹⁶

En otros lugares, los filólogos prefieren el estudio del documento oral más que el escrito, porque el documento oral les provee de “captar los anacolutos del habla, la pronunciación de las silbantes, la entonación y el énfasis del que habla, etc.”¹⁷

Sin embargo, el testimonio oral cuenta con una desventaja, ya que se basa en la memoria, y la memoria puede fallar. Antes, ante la ausencia de técnicas para extraer de la memoria el recuerdo, con imagen y sonido, “surge el mito y la leyenda, la fábula y la ficción, la quimera y el cuento, que remplazan a la Historia y a la información, a la realidad y a la verdad”¹⁸, pero nuestra tarea como investigadores consiste en hacer muchas entrevistas para asegurarnos de la información conseguida, y para someterla después a un proceso de análisis e interpretación sin descontextualizarla.

Generalmente, hemos intentado proveer nuestra investigación de la materia prima oral, a pesar de todas las dificultades que supone el trabajo de campo. En este momento nos encontramos en una etapa crítica de la investigación, ya que han transcurrido casi cuarenta años desde el momento en que España se retiró del Sahara (1975), lo que dificulta la búsqueda de informantes saharauis que vivieran durante los años de la colonización

¹⁶ *Ibid.*, p. 39

¹⁷ *Ibid.*, p.42

¹⁸ *Ibid.*, p.37

española. Por otro lado, el trabajo de campo requiere de una energía, paciencia y voluntad enormes y continuas, para alcanzar los objetivos diseñados para la investigación.

3.4. CRÍTICA DE LAS FUENTES

Nuestra investigación adopta la metodología cualitativa, que se basa en fuentes orales y teóricas. Una de las características pertinentes de las fuentes orales es la subjetividad. En ocasiones, consideramos que la subjetividad es excesiva, sobrada y exagerada cuando supera la dosis permitida por la lógica investigadora. Éste es un fenómeno con el que nos topamos frecuentemente, especialmente en lo que se refiere a las expresiones espontáneas de nuestros informantes.

La subjetividad, por lo tanto, encamisa y pinta el relato oral de manera continua y significativa, por lo cual, la decisión y opinión del entrevistado emana de su experiencia personal y de su mundo cognitivo, influido por distintos factores (lugar de nacimiento, tribu, analfabeto o no, practicante del islam o no, profesión, sexo, edad,...). Es decir, la visión del entorno, opinión personal, configuración y valoración del ambiente de la vida cotidiana saharauí están condicionadas por criterios personales y por la naturaleza geográfica, económica y social de la zona. Por lo tanto, no podemos tomar los testimonios de nuestros entrevistados como realidad histórica definitiva, sino que hay que situarlos en el contexto histórico, social, económico, antropológico del entrevistado y de la zona, es ahí donde se revela la importancia de las fuentes escritas, la de averiguar los testimonios orales, sobre todo los que mencionan acontecimientos históricos, eventos sociales o lugares especiales. Por lo cual, nuestro papel como investigadores académicos, es apelar a la Memoria para descubrir la realidad histórica, social y cultural de la época colonial sin descontextualizarla. No nos sorprenderá, entonces, si un nómada saharauí que nació en el desierto, creció

en la jaima, y que pasó su vida trasladándose con su ganado, valore de manera mitológica a los bolígrafos, a la televisión, a la radio usados por los colonizadores españoles, al hablar de la aportación tecnológica de España en el ex Sahara español....

Un ejemplo concreto, que consideramos relevante sobre la subjetividad condicionada por factores de edad, sexo y nivel de estudio, consiste en la opinión de los saharauis acerca del uso de la lengua española en el habla cotidiana. En donde encontramos que los mayores de edad, los juristas y los alfaquíes se aferran al uso de la lengua árabe y consideran el colonialismo español, a pesar de todas las ventajas que otorgó a la población saharauí (libertad religiosa y cultural, enseñanza, urbanización, comercio,...), como una invasión en su sentido negativo, que obstaculiza su consecuente elogio y valoración por dicha categoría de muestras.

En cuanto a la muestra que corresponde a los saharauis jóvenes, sobre todo, a los que asistieron a las escuelas y aprendieron de los libros y manuales españoles confiesan que todavía se sienten españoles y están orgullosos por su hispanofonía. Este fenómeno, ha sido previamente estudiado en la época de la provincia española sahariana por los autores Gaudio y De Dalmases en sus respectivos libros *Les populations du Sahara occidental* y *Los últimos de África: crónica de la presencia española en el continente africano*, en los que aluden a la tesis oficial de ciudadanía común en las provincias consideradas españolas. Dichos jóvenes saharauis consideran esta etapa de su infancia como la mejor, se inclinan a expresarse en español cuando se presenta la menor oportunidad y no son muy practicantes del islam.

En cuanto a las mujeres saharauis, incluidas las que asisten a las escuelas españolas, intentan negar cualquier relación o contacto con el colono español. Esta negación puede derivar, a nuestro parecer, de dos hipótesis contrapuestas; la primera hipótesis consiste en que la mujer

saharai se desenvuelve en una sociedad donde el hombre toma la responsabilidad de las relaciones exteriores de la casa y con los extranjeros, por lo cual, a estas mujeres no se les ofrecía la oportunidad de tratarse con el colono español. Además, suelen reducir el contacto con los españoles a relaciones impuestas por necesidad, sea comerciales o en los hospitales. La segunda hipótesis consiste en el intento de alejar la sospecha de sus personas de un fenómeno que se intenta ocultar en las entrevistas, el de que en aquella época hubo cierta prostitución y moralidad disoluta.

En el segundo calco de crítica de fuentes orales, se nos presenta el olvido, sea voluntario o involuntario, inconsciente u organizado, pertinente en la memoria de nuestros informantes, ya que tratamos de hacer un *flash back* en el pasado y rescatar del olvido la descripción de la vida cotidiana en la ex provincia española sahariana. En otro orden de cosas, está presente igualmente el miedo político, el miedo de hablar del Frente Polisario o del estado político del Sahara en general. A pesar de que nuestra investigación es puramente lingüística, antropológica, geográfico-cultural y social, la situación administrativa y política del Sahara influye mucho en algunos entrevistados, lo que disminuye, desde luego, el valor de sus testimonios. A ello, hay que sumar la dificultad de encontrar informantes saharauis que respondan a nuestros requisitos. Además, la característica escurridiza de los saharauis de las situaciones comunicativas académicas nos obligó a buscar la intermediación de personas de su confianza, sin lo cual no hubieran aceptado realizar la entrevista. Aprovechamos la ocasión para agradecer de nuevo a todos los que han colaborado, de cerca o de lejos, en la realización de dichas entrevistas sea en Laayoune o Dakhla.

En cuanto a las fuentes escritas, no se pueden tomar sus conclusiones como definitivas, sino que hay que tomar en consideración la ideología de sus autores y las hipótesis que defienden. Creemos en la libertad de expresión

pero no en los prejuicios personales. Si por ejemplo, Attilio Gaudio¹⁹ confirma que está prohibido a los saharauis acceder a las universidades en general hasta el año 1968, no podemos darle el visto bueno y aceptar pasivamente esta conclusión, sino que hay que ubicarla en el contexto histórico que caracteriza los primeros años de la educación nacional franquista, que generaron una cierta discriminación social de los propios niños españoles, según los recursos económicos de que disponían y su estatus social... tema que desarrollamos en el apartado *La lengua española en el Sahara ¿un vehículo de colonización?*

Grosso modo, existen otros casos que han sido interpretados de manera dicotómica por algunos autores, por ejemplo, Gaudio considera que las patrullas de las fuerzas armadas, policía territorial y jeeps que recorrían sin parar las calles y plazas de El Aaiún constituían una forma de opresión, sin embargo, según los saharauis entrevistados había seguridad, paz, tranquilidad y ausencia de casos de robos y agresiones, excepto en los últimos años de la vida de la colonización española, desde fines de los sesenta, en que se suceden manifestaciones a favor de la independencia y la consiguiente represión política. Por lo cual, tomamos la prevención adecuada de análisis de los textos escritos para compararlos con nuestros resultados empíricos, basados en las entrevistas, para salir con conclusiones con fundamento académico, científico, profesional y empírico, lejos de los circuitos ideológicos y políticos.

También, y por qué no, debemos someter los libros, las revistas o artículos a los criterios de calidad establecidos por las bases de datos. La evaluación de calidad de una revista o libro se mide por la internacionalización, indización en las bases de datos, citas que cobran sus artículos o autores o el prestigio de la editorial. Para ello han surgido

¹⁹ GAUDIO, A. (1993). *Les populations du Sahara occidental*, Paris: Éditions KARTHALA, p.40

bases de datos que se encargan de calificar a las revistas como nacionales o internacionales y que definen su factor de impacto en distintas disciplinas.

Fundamentalmente, se recurre a las bases de datos de la Web of Science (WoS) del grupo empresarial norteamericano Thomson-Reuters (Science Citation Index- SCI-, Arts & Humanities Citation Index –AHCI- y Social Sciences Citation Index –SSCI), pero también se utiliza la base de datos Journal Citation Reports (JRC) elaborada por Institute for Scientific Information ISI que valora las revistas según las citaciones recibidas.

La valoración de las revistas, sobre todo marroquíes, no es una tarea fácil, independientemente del factor ‘internacionalidad’, porque muchas veces esta nomenclatura se vincula a la presencia versus ausencia de dichas revistas en las bases de datos, generalmente anglosajonas, al mismo tiempo que es difícil de definir su interés en el ámbito de las Ciencias Sociales y Humanidades²⁰. Asimismo, existe una polémica sobre cómo valorar un artículo independientemente del factor de impacto o factor de prestigio de la revista, porque la calidad de un artículo no debe evaluarse sólo por el impacto que tiene la revista en la que se publica²¹.

Desde luego, la base de datos European Reference Index for the Humanities (ERIH) ha podido recoger la diversidad cultural europea y dar mayor visibilidad y proyección a la investigación en Humanidades. Ante las limitaciones de ERIH han aparecido recursos a nivel nacional (España) que han propuesto diversos índices y bases, tales como DICE (Difusión y Calidad Editorial de las Revistas Españolas de Humanidades y Ciencias Sociales y

²⁰ ALIAGA, F. M., ALMERICH, G. & SUÁREZ RODRÍGUEZ, J. M. (2013). El European Reference Index for the Humanities (ERIH) como criterio de calidad de las revistas académicas: análisis de la lista revisada de educación, *Revista Española de Documentación Científica*, Vol. 36 (2). <http://redc.revistas.csic.es/index.php/redc/article/view/797/944> [Consultado 28-03-2014]

²¹ BUELA CASAL, G. (2003). Evaluación de la calidad de los artículos y de las revistas científicas: propuesta del factor de impacto ponderado y de un índice de calidad, *Psicothema Universidad de Granada*, Vol. 15 (1).

Jurídicas), complementario de RESH (Revistas Españolas de Ciencias Sociales y Humanidades), In-RECS, LATINDEX, etc.

En cuanto a la consulta del prestigio de las editoriales nos hemos servido de la base de datos Scholarly Publishers Editors (SPE) que nos ha suministrado el ranking de las editoriales españolas y extranjeras clasificados por The Indicator of Quality of Publishers according to Experts (IQPE).

En otros lugares, nuestra propia investigación se fundamenta sobre distintos campos cognitivos, sea lingüísticos, sociales, religiosos, musicales, gastronómicos, ... Por más que sea interesante la investigación que nos ocupa, su carácter holístico corre el riesgo de quitarle el verdadero valor e importancia a cada campo semántico, sin embargo, asumimos este riesgo porque han pasado cuarenta años sin que este tema interesara a algún investigador académico, y por ello hemos deseado aportar a la biblioteca de la humanidad una investigación de conjunto que ofrezca una imagen, aunque no completa pero aproximada, en torno a la naturaleza de la colonización española y el estado cultural, lingüístico, educativo, social, etc. del español en el Sahara después de la descolonización. Puede que esta investigación no palie la curiosidad del lector, pero nos contentamos con insistir sobre la importancia del tema y con participar en el intento de llenar este vacío semántico, el del estudio de la herencia e influencia de la cultura y lengua españolas en la sociedad saharauí, después de una colonización que duró un siglo y después de unos cuarenta años de descolonización.

En conclusión, en esto consiste nuestra crítica a las fuentes orales y escritas que, sin duda alguna, está influida por nuestros antecedentes o trasfondos culturales, religiosos, étnicos, etc. y, por ende, es vulnerable a reparos de muy diverso tipo, porque no podemos negar nuestra subjetividad en el presente trabajo.

4. METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN

Hemos recurrido a la metodología de investigación cualitativa porque es la recomendada para las investigaciones sociales, étnicas, sociolingüísticas o antropológicas, cuya finalidad consiste en comprender, explicar e interpretar la realidad social de la zona estudiada mediante técnicas que pretenden analizar las interrelaciones e interferencias entre los sujetos de la sociedad. En nuestro caso, nos interesa la interacción entre la sociedad *bidan* o saharauí y la población española que se trasladó para servir al ejército o para vivir y trabajar en el Sahara atlántico, durante los años de la colonización. Para ello, nos basaremos en las fuentes orales, como la observación participante, la entrevista, el relato de vida y la experiencia cotidiana, que comentamos en detalle más adelante. Y, por supuesto, nos basaremos también en fuentes documentales que describen la cronología de la penetración española en el África Occidental y la cultura de la sociedad saharauí, ya se trate de libros, monografías o periódicos, que hemos comentado anteriormente.

Así que, en función de la naturaleza de nuestra investigación sociocultural y sociolingüística hemos optado por dicha metodología no sólo por su flexibilidad sino por su perspectiva holística, por su carácter interpretativo y por el uso de múltiples estrategias interactivas y humanísticas. Además, porque se desarrolla en contextos naturales²² y porque no se limita a explicar cada situación en cada lugar, sino que también explica las interacciones entre sus autores sin descontextualizarlos. De esta forma, puede funcionar como una metodología descriptiva:

²² FOLGUEIRAS BERTOMEU, P. (2009). Métodos y técnicas de recogida y análisis de información cualitativa, Universidad de Barcelona, Curso celebrado en Buenos Aires, p.3.
http://www.fvet.uba.ar/postgrado/especialidad/power_taller.pdf [Consultado 01-05-2014]

*“al utilizar las propias palabras, habladas o escritas, de las personas y sus comportamientos directamente observados. Para ellos (Taylor y Bogdan, 1986) la metodología cualitativa es inductiva, por lo que el diseño de la investigación es flexible. El investigador no reduce las personas, el escenario, los hechos a variables, sino que los considera como un todo, con una clara perspectiva holística. La investigación cualitativa supone la interacción entre el investigador y las personas que son objeto de su estudio.”*²³

Y dado que nuestro objetivo de estudio es social, antropológico, cultural y sociolingüístico, cada enunciado pronunciado por nuestros entrevistados es importante, nuevo y susceptible de análisis, pues se formula desde la memoria histórica y proporciona una visión única y valiosa, una perspectiva subjetiva representada como una realidad absoluta para el entrevistado:

*“Asimismo, los investigadores cualitativos tratan de comprender a las personas dentro de su propio marco de referencia, identificando empáticamente con ellas. Por ello el investigador cualitativo debe de acercarse a la realidad suspendiendo sus propias creencias, no dando nada por sobreentendido y considerando que todo puede ser tema de investigación. Así, considera que las perspectivas de todas las personas son valiosas”.*²⁴

Cabe subrayar el carácter humanista de la metodología cualitativa, que nos permite conocer las personas y experimentar lo que sienten en su vida cotidiana. Por eso, consideramos que todos los escenarios visuales y personas son dignos de estudio cualitativo²⁵, para intentar descubrir “la

²³ GARCÍA BALLESTEROS, A. (1998). Métodos y técnicas cualitativas de investigación en geografía social, en A. García Ballesteros (Coord.) *Métodos y técnicas cualitativas en geografía social*, 13-26, Barcelona: Oikos-tau, p.19

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, p.20.

naturaleza del mundo social mediante la comprensión de la forma en que las personas actúan y dan sentido a sus vidas”²⁶.

En cualquier caso, con este marco de referencia, en este capítulo procede hablar del tratamiento de las fuentes escritas, de las técnicas de análisis en la investigación sociocultural y de las distintas modalidades de obtención de dicha información oral (la observación participante y la entrevista). También nos referiremos a la combinación o triangulación de fuentes y por último, a la metodología de tabulación e interpretación de los resultados.

4.1. TRATAMIENTO DE LAS FUENTES ESCRITAS

Hemos recopilado varias obras bibliográficas que creemos que nos pueden ayudar a entender mejor la tesis de nuestra investigación. Durante esta etapa de recopilación de información no hemos planteado preferencias por fuentes bibliográficas, hemerográficas, epigráficas o hasta orales, ya que consideramos que cualquier documento que habla de nuestro tema, sea de lejos o de cerca, es importante. Sólo la lectura y análisis de dicho documento o soporte de información condicionan la clasificación, catalogación y etiquetación de dicha bibliografía, ya sea como fuente primaria o fuente secundaria. Además, hemos planteado parámetros de validez, de correspondencia y de credibilidad para la selección y prelación de las fuentes escritas, así como respeto y fidelidad a las mismas.

Las fuentes escritas, como su nombre indica, nos sitúan ante un corpus textual que requiere que prestemos una especial atención a las características lingüísticas del texto, para poder codificar e interpretar el mensaje transmitido sin sesgos. Consideramos, pues, el texto como “la unidad

²⁶ EYLES, J. (1998). Los métodos cualitativos en la geografía humana: bases teóricas y filosóficas y aplicaciones prácticas, en A. García Ballesteros (Coord.) *Métodos y técnicas cualitativas en geografía social*, 33-44, Barcelona: Oikos-tau, p.33

lingüística más amplia con sentido completo [...] El texto es, pues, un mensaje lingüístico completo de un hecho de comunicación.”²⁷. Y en otras palabras “el hecho documental es un acto de comunicación lingüística [...] el hablar de los documentos se establece como actividad comunicativa social e intencional”²⁸, lo cual indica que nuestro tratamiento del texto es, antes de todo, semántico más que tratamiento de signos lingüísticos aislados. Sin embargo, en internet, con la abundancia de producciones científicas y sociales digitalizadas e indizadas, la exploración de dichos documentos se hace mediante palabras claves o palabras aisladas, sin tener en consideración su contexto o su significado. Si bien, la lingüística computacional intenta reducir las probabilidades semánticas del conjunto de signos lingüísticos, que se suele buscar de forma aislada en las aplicaciones construidas *ex profeso* y no como unidad lingüística y semántica, tal como los transmitimos o como hecho de comunicación con peso cognitivo, semántico y lingüístico. Por ejemplo, todavía en búsquedas digitalizadas, la pregunta de “¿Cuándo murió Cervantes?” no será atendida tal como deseamos, sino que hay que formular lo que pretendemos buscar de forma más mecánica, más lógica, sin embellecimientos literarios, ni contar con nuestros conocimientos cognitivos y comunicacionales porque no serán reconocidos por las computadoras. Por ello es mejor poner “muerte de Cervantes o autobiografía de Cervantes/España”... ahorrando a la vez gastos lingüísticos.

El análisis de los contenidos textuales consiste en recoger la información de la fuente documental, tal como su autor la moldea, y explorarla con una intención analítica y sintética y transferirla a los lectores interesados por el campo científico, artístico, literario, social, histórico, económico o lingüístico estudiado. Sin esta destreza de intermediación de la

²⁷ ELADIO PASCUAL, F. & REGINO ECHAVE D. (Coords.) (1994). *LAROUSSE: Análisis y comentario de textos*, Barcelona: LAROUSSE PLANETA S.A., pp.15-16

²⁸ MOREIRO GONZÁLEZ, J. A. (2004). *El contenido de los documentos textuales: su análisis y representación mediante el lenguaje natural*, Asturias: Ediciones TREA S.L., p.22

información documental, los conocimientos sobre la humanidad, que contienen, se verían amenazados por la pérdida²⁹ y por quedar enterrados en lenguajes caducados. Es interesante, igualmente, esta intermediación documental cuando se trata de la transmisión de datos científicos, culturales o históricos, escritos en una lengua madre y reformulados en otra lengua meta distinta. Como por ejemplo, recoger informaciones de obras escritas en árabe y transmitir las en lengua española a lectores finales, que desde luego componen su propia retroacción al mensaje documentado del autor original de la obra.

El análisis documental pasa por tres momentos esenciales según Moreiro González³⁰; primero, “Reconocimiento del documento mediante la lectura y comprensión individual de la información”. El tipo de lectura, si es pausada o rápida, completa o parcial, única o repetitiva, individual o en grupo, ... lo define el valor que otorga el analista documental a dicho texto y el objetivo que se espera de dicha lectura. Segundo, “Reducción de la información del documento tras ser interpretada de forma personal o colectiva” y, tercero, la “Representación mediante la expresión de la idea fundamental del texto y la redacción del resumen”. *Grosso modo*, para el análisis documental no hay que olvidar la ley de las tres erres; Reconocimiento, Reducción y Representación.

Finalmente, el modo, la manera y las técnicas de hacer el análisis documental son individuales y personalizados según cada investigador. Lo más habitual, es que al leer un artículo científico o un libro, seleccionemos algunos fragmentos, que según nuestro entender nos servirán en la investigación. Estos fragmentos textuales se llaman “citas”, y al margen ponemos las palabras claves, comentarios, observaciones, reflexiones o las

²⁹ *Ibid.*, p.23

³⁰ *Ibid.*, p.27

conclusiones que se pueden deducir del fragmento textual seleccionado. Estas reflexiones se llaman “memos”. En líneas generales, el análisis cualitativo de los recursos escritos se basa en citas y memos. Hay algunos investigadores, que paralelamente a la lectura toman apuntes en papeles, otros en documentos guardados en la computadora, otros hacen marcas en el mismo libro (aunque no aconsejamos este último hábito), otros clasifican las citas por códigos o temas... No obstante, la investigación y la forma de desarrollarla dependen, sin duda alguna, de la idiosincrasia particular de cada analista.

4.2. LAS DISTINTAS MODALIDADES DE LA INFORMACIÓN ORAL

4.2.1. La observación participante

Cualquier estudio y análisis cualitativo:

“comienza con la observación directa y detallada de los lugares y de los comportamientos de las personas en los mismos, para tratar de descubrir la estructura, los significados y los contextos de los hechos que allí se producen.”³¹

Durante esta pre-observación de la zona y de la interacción social, sea entre el observador y los sujetos observados o entre los actores sociales, el observador se familiariza con el ámbito y con el tema de la investigación. En esta etapa el investigador no necesita, obligatoriamente, tomar notas de campo, puede contentarse con la observación y la reflexión sobre los aspectos de la vida cotidiana y tratar de comprender el mecanismo y las tradiciones constitucionales de las relaciones humanas en la zona, en nuestro caso, en las regiones sureñas marroquíes: Saguia El Hamra y Río de Oro. La

³¹ GARCÍA BALLESTEROS, A. (1998). *Ibid*, p.20.

observación es más eficaz cuando el investigador se integra totalmente en la sociedad objeto de su estudio y:

“vivir lo más que pueda con las personas o grupos que desea investigar, compartiendo sus usos, costumbres, estilo y modalidades de vida. Para lograr esto, el investigador debe ser aceptado por esas personas, y sólo lo será en la medida en que sea percibido como “una buena persona”, franca, honesta, inofensiva y digna de confianza. Al participar en sus actividades corrientes y cotidianas, va tomando notas de campo pormenorizadas en el lugar de los hechos o tan pronto como le sea posible.”³²

Según Olabuénaga la observación científica comprende tres tareas principales:

“En primer lugar una tarea de Interacción social por la que el observador entra en contacto con un conjunto de personas humanas: los actores sociales, los informadores, los controladores, los legitimadores.

En segundo lugar una tarea técnica de Recogida de información por la que el observador combina la estrategia de captación de información con una técnica de observación y de registro de la misma.

En tercer lugar un ejercicio cuasi policíaco de Control de Calidad, a través del cual, los datos son sometidos a las exigencias que reclaman las condiciones de fiabilidad y de validez de cualquier dato que pretende ser captado como científico.”³³

Con la observación se presta especial atención a lo que el grupo observado considere conflictivo o problemático, y también a los matices del

³² MARTÍNEZ M. (2006). La investigación cualitativa (síntesis conceptual), *Revista IIPSI* 9, (1), 123-146, p.138 http://sisbib.unmsm.edu.pe/bvrevistas/investigacion_psicologia/v09_n1/pdf/a09v9n1.pdf [Consultado 01-05-2014].

³³ RUIZ OLABUÉNAGA, J. I. (2012). *Metodología de la investigación cualitativa*, (5ta edición), Bilbao: Universidad de Deusto, p.226

lenguaje porque, en primer lugar, el lenguaje no es inocente y, segundo, porque estos matices suelen revelar la naturaleza de su construcción social, que no aparece explícitamente³⁴. Un buen observador es como un periodista que no considera una exclusiva cuando un perro muerde a su dueño, sino cuando un dueño muerde a su perro. Por ejemplo, hemos observado que la mujer saharai en el día de celebración de su boda se viste con un traje de color blanco y negro, la pregunta es ¿por qué esa mezcla de blanco y negro? Una posible explicación estriba en la expresión de sentimiento dicotómico de alegría y tristeza a la vez; alegría porque se va a la casa de su marido, representada por el color blanco, y tristeza, porque va a separarse y alejarse de su familia representada por el color negro. En cuanto a la cuestión de taparse su cara con una tela negra, medio transparente, es para mantener oculto su esplendor, dejando como interrogante, en suspense, el aspecto de la novia ¿cómo es? ¿quién es?...

La observación es un instrumento y una técnica tradicional de obtención de datos, mediante la cual se pretende comprender la totalidad del comportamiento de un grupo, describir su estructura social y sus procesos. Y claro, hay que evitar el peligro de caer en aquello que coincide con nuestras hipótesis o prejuicios anticipados, o hasta influirse por la simpatía de algunos miembros de la comunidad observada; lo que puede conducir a una subjetividad excesiva e indeseable³⁵.

Definir y respetar las tareas de la observación no significa captación del significado. Se considera la observación un procedimiento de gran utilidad, pero su larga duración limita en muchos casos su utilización. Lo que se nos pueda reprochar en esta etapa de observación es la falta de observadores, en plural, y la falta de experiencia, pero tuvimos siempre muy claro que era

³⁴ ESCOHOTADO ESPINOSA, A. (1995). *Filosofía y metodología de las ciencias sociales*, (3era Edición), Madrid: TORAN S.A., p.585

³⁵ *Ibid.*, pp.584-585.

necesario pensar en términos de la psicología y la acción humana, e igualmente reflexionamos sobre los eventos, guerras, hambrunas, genocidios que suceden en el mundo, no por el acto en sí, sino porque los ejecutores son seres humanos, así que tuvimos que imaginar cómo era la infancia de estos líderes criminales, como tratan a sus familiares, cómo se comportan en sus vidas cotidianas e íntimas, tuvimos intereses personales en interpretar el lenguaje humano más allá de su representación fonética, porque la fisionomía, la mirada de los ojos, el movimiento de las manos, el movimiento del cuerpo, los gestos son los que reflejan la realidad no dicha.

Ahora bien, mi integración y participación en la vida cotidiana de los saharauis, desde 2011 hasta la actualidad, y mi vinculación e inmersión profesional y personal en las tierras de Saguia El Hamra y Río de Oro, me convierten en persona que está justo en el espacio y en el tiempo más apropiados para realizar una investigación socio-cultural y sociolingüística, que pretende rescatar del olvido la influencia de la lengua y cultura españolas en la sociedad saharauí, apelando a la memoria y a la observación prolongada. Así que esperamos que mi afición por el análisis interpretativo de los gestos humanos, la observación continua, mi intento de comprender lo no expresado: el mecanismo de las relaciones humanas, mi perspectiva etnográfica desde dentro de la zona y, sobre todo, mi integración personal y profesional en la región de Saguia El Hamra y Río de Oro, me hayan ayudado a cumplir mi misión sociocultural y sociolingüística, con calidad científica y académica.

4.2.2. La entrevista cualitativa

Se considera la entrevista cualitativa una de las técnicas más sobresalientes y tradicionales en las ciencias sociales, en general, y en ella se va definiendo el tipo y el guion adecuados para el desarrollo de la misma, en función de los objetivos y temas de la investigación.

Nuestra entrevista cualitativa pertenece al tipo de entrevistas semiestructuradas en las que disponemos de un guion interrogatorio sobre varios temas que nos interesa conocer, estudiar, explicar e interpretar. El orden y el modo de formulación pueden variar en cada caso, tanto por las distintas características de los informantes, como por las circunstancias, el ambiente y la personalidad, introversa o extroversa, solitaria o social de la persona entrevistada. Por ello usamos a menudo la técnica del embudo, partiendo de la pregunta mágica ¿habla usted español? y dejamos al entrevistado expresarse sobre lo que sabe y lo que nos interesa a la vez.

Entre los objetivos de nuestra investigación está el descubrir la memoria de la cultura española en la población saharauí, más allá del uso de la lengua, por eso la selección de la muestra ha sido determinada por tres requisitos imprescindibles; primero haber nacido antes de 1965, segundo haber convivido con los españoles en el ex Sahara español, tercero ser saharauí. Tres requisitos difíciles de encontrar en una persona, sobre todo después de haber pasado unos cuarenta años de la retirada española del ex Sahara español, por la dispersión espacial de los saharauís, por la continua llegada de inmigrantes a estas zonas y por buscar a esa muestra de informantes entre unos trescientos setenta mil habitantes de la ciudad de Laayoune y ciento cuarenta mil de la ciudad de Dakhla, de acuerdo con los resultados del censo de la población general y hábitat de 2014³⁶. Sin embargo, con la ayuda y colaboración de familiares saharauís, y también de los propios informantes, que nos indican otras personas que responden a nuestros requisitos, sean amigos o familiares suyos, hemos podido conseguir 50 entrevistas, 44 en la zona de Saguia El Hamra y seis en la zona de Río de Oro y, entre todas ellas, 23 de mujeres. Además de dos entrevistas abiertas, la primera con el poeta y

³⁶ Recensement Général de la Population et de l'Habitat 2014 du Royaume du Maroc [El censo general de la Población y Hábitat de 2014 del Reino de Marruecos]
http://rgph2014.hcp.ma/downloads/Publications-RGPH-2014_t18_649.html [Consultado 11-04-2015]

cantante Ennajm Mohamed Omar, vanguardista, líder y pionero en el cultivo y la creación de la canción saharauí moderna, desde 1970. Y la segunda con el poeta Mohamed Cheikhi que nos explicó la métrica de la poesía hassaní oral. No obstante, entre todos los informantes, hay poetas, historiadores y representantes de las cabilas, es decir Cheikh [šeix] شيخ, personas que por sus experiencias interculturales nos dieron permiso para nombrarlos en la tesis, cuando conviniera. Pero también hay otros informantes a los que si no les garantizábamos el absoluto anonimato no hablaban. Además de todas ellas, también nos servimos de un relato de vida de un saharauí que ha vuelto de los campamentos de Tinduf para integrarse en su solar natal, después de una larga trayectoria en las escuelas de Argelia y Mauritania.

La elaboración del guion vino presidida por la necesidad de que se respondiera y satisficiera nuestra curiosidad sobre la vida y la convivencia de los saharauis y españoles en la época colonial, y también sobre la memoria cultural y lingüística de los saharauis sobre España. Por lo tanto, lo hemos estructurado en tres categorías principales: datos biográficos del entrevistado, crónica de la vida en el Sahara hasta 1975 y la memoria de la cultura y lengua españolas; cada categoría contiene muchas subcategorías o unidades que identificamos a continuación.

4.2.3. Datos biográficos del entrevistado

1. *Nombre del entrevistado*
2. *Género*
3. *Año de nacimiento*
4. *Lugar de nacimiento*
5. *Si nació usted en el Sahara,*
6. *Tribu: fracción: subfracción:*
7. *¿Es usted de este lugar?*
8. *¿Cuándo se mudó a este lugar?*
9. *¿Por qué se mudó a este lugar?*

10. *¿Se desplazó a algún otro lugar antes de venir aquí?*
11. *Profesión*
12. *Profesión que desempeñó en el pasado*
13. *¿Tiene parentesco con algún español?*
14. *¿Tiene algún familiar en España?*
15. *¿Dónde reside dicho familiar?*

Aparte de los datos estadísticos que nos ofrece esta ficha técnica del entrevistado, se puede construir a base de ellas un perfil o relato de vida del informante. A veces, el entrevistado voluntariamente empieza a contar su historia de vida de ¿cómo? ¿cuándo? y ¿por qué? se trasladó a un nuevo lugar,... no obstante, otros eluden la respuesta a estas preguntas, considerándolas como personales e íntimas y que podrían reflejar su verdadera identidad, insinuándonos que sus datos biográficos no tienen nada que ver con el estudio lingüístico y cultural del que les habíamos hablado, el propósito de nuestra investigación y de la entrevista para el que se habían comprometido. Sin embargo, a través de dichas preguntas, pretendíamos, además de la descripción demográfica de los entrevistados, alcanzar otras conclusiones, como las de la relación entre fecha y lugar de nacimiento y la influencia de la cultura y lengua españolas, para tratar de responder a estas dudas ¿quién fue más vulnerable o abierto a la penetración de la cultura y lengua españolas? ¿Fue el hombre saharauí que nació en los centros urbanos de El Aaiún y Villa Cisneros, o el que nació en las zonas limítrofes de dichas ciudades? ¿Fueron las mujeres?... También podíamos averiguar si los que vivían en el litoral aceptaban la cultura española más que los que vivían en el interior (fase oriente), o solamente si se trataba de una cuestión de tiempo, es decir, de la duración del contacto con la cultura y lengua españolas. En este apartado se revela una hipótesis inicial, la de los factores que presentan una mayor fortaleza en cuanto a la permeabilidad de la cultura española: factores tribales, factores geográficos, circunstancias de género, etapa de la vida en que se produce el contacto, etc.

Por otra parte, estos datos biográficos y descriptivos del estado migratorio de los entrevistados nos podía servir de apoyo para interrelacionar la naturaleza de la visión que tenían sobre el otro, sobre el colonizador, es decir, si las relaciones mantenidas o interrumpidas con la tierra y con los españoles podían influir en los prejuicios, actitudes y sentimientos de los saharauis hacia España.

4.2.4. Crónica de la vida en el Sahara hasta 1975

Se puede dividir este apartado en cuatro subcategorías principales; la vida cotidiana hispano-saharai, incluyéndose en ella el mundo laboral, la enseñanza de lengua española, los medios de comunicación y, por último, las tradiciones, costumbres y religiones cristiana y saharai.

4.2.4.1. La vida cotidiana hispano-saharai

16. *¿Conocía a muchos españoles de los que vivían en el Sahara?*
17. *¿En qué lugares se relacionaba con ellos? (trabajo, calle, mercado, espectáculos, escuela...)*
18. *¿En qué colegio estudió usted (La Paz, escuelas coránicas, ambos?)*
19. *¿Trabajaba con españoles o para españoles?*
20. *¿Se sentía cómodo con ellos?*
21. *¿Se sentía considerado inferior o extraño por ellos?*
22. *¿Tenía amigos entre ellos?*
23. *¿Qué cosas sabía de España gracias a ellos?*
24. *¿Adquiría productos en tiendas regentadas por españoles?*
25. *¿Qué comercios eran los más frecuentados por los saharauis?*
26. *¿Qué cosas de la cultura española aprovechó usted?*
27. *¿Cambió sus hábitos de alimentación?*
28. *¿Cambió su vivienda?*
29. *¿Cambió sus horarios, su forma de hacer las cosas, su rutina?*
30. *¿Y su indumentaria y la confección de prendas de vestir?*
31. *¿Aprendió a utilizar la máquina de coser?*
32. *¿Participaba en las actividades que ellos organizaban?*
33. *¿Participaba o iba a presenciar espectáculos deportivos? (luchadas, fútbol...)*
34. *¿Recuerda algún juego de niños de la época de la presencia española?*

Reconstruir la vida cotidiana colonial saharauí no es una tarea fácil, sin embargo, intentamos con estas preguntas despertar y estimular la memoria prolongada almacenada, que se adquiere generalmente mediante las acciones y tareas repetitivas, es verdad que “hay ocasiones en las que un único estímulo es capaz de generar una memoria prolongada, tanto o más que la repetición de estímulos no significativos”³⁷, pero lo cierto es, científicamente hablando, que los estímulos debieron ser “altamente relevantes para el individuo que, por tanto, podrían activar los mecanismos celulares implicados en la generación de memorias de larga duración de forma aguda.”³⁸

Por tanto, consideramos estas preguntas repetitivas sobre la vida cotidiana, como preguntas pertinentes, como puntales para abordar, explicar y describir la convivencia colonizador-colonizado y la influencia de la cultura y lengua españolas en la vida cotidiana. Basta decir que si contamos con una personalidad abierta y extrovertida del entrevistado, cuanto más nos cuente su historia pasada, mejor tratamiento y visión panorámica obtendremos.

Este apartado, es un campo especialmente fértil y asequible a distintos tipos de análisis y conexiones de entidades. Por ejemplo, se puede deducir a partir de la escucha de los entrevistados, de forma espontánea que los saharauíes, incluidas las mujeres, que habían estudiado y jugado con los españoles son más hispanófonos, es decir, que fueron especialmente permeables los niños y jóvenes, mientras que los saharauíes a los que sólo les unió con los españoles el comercio y los intereses económicos reflejan una influencia lingüística superficial y pragmática, impuesta por la naturaleza

³⁷ MORA, F., DIERSSEN, M. & JESÚS, F. (2004). *El cerebro sintiente*, Editorial Ariel, p. 139

³⁸ *Ibidem*.

profesional, que no sobrepasó una mera actividad lingüística comunicacional y funcional.

Se puede explicar, igualmente, la naturaleza de los puestos ocupados por los saharauis, el tipo de trabajo ofrecido por el colono español a los nativos, y el tipo de trabajo que ocupan los españoles, canarios y peninsulares, ya que en las entrevistas realizadas detectamos diferencias en estos grupos de procedencia. También hemos querido aclarar la posible relatividad entre el tipo de puesto ocupado por los saharauis (trabajo con los españoles, pastoreo, libre comercio, ejército, construcción...) y el grado de influencia de la cultura española en ellos, o sea cuánto más cercanos a españoles, más influencia y más recuerdos hay, y cuánto más lejanos más pálida es dicha influencia.

4.2.4.2. La enseñanza de la lengua española

35. *¿Sabía usted español?*

36. *¿Aprendió con facilidad ese idioma?*

37. *¿Dónde lo aprendió?*

38. *¿Sabía hablar, leer o escribir en español o sólo lo entendía?*

39. *¿Utilizaba el español en su trato con los españoles?*

40. *¿Utilizaba el español con sus familiares y amigos?*

Mediante estas preguntas pretendemos conocer la política educativa española, el método de aprendizaje de la lengua española y su relación con la influencia de la cultura española. En esta sección podemos encontrar tres categorías de aprendientes saharauis; una primera categoría de saharauis la conforman los que aprendieron el español en las escuelas españolas y dentro del sistema educativo español. Esta categoría sabe, por supuesto, leer, escribir y hablar el español. La segunda categoría es la de los saharauis que aprendieron el español comunicacional de forma no-oficial, o sea en el trabajo o de los amigos españoles. En esta categoría se agrupan personas que, en su mayoría, sólo saben hablar el español y a veces leerlo. Y una tercera categoría es la de saharauis que aprendieron palabras sueltas de saharauis

mismos, o sea mujeres que aprendieron palabras de su cónyuge, sus hermanos, sus amigos, etcétera, por lo que podemos hablar, en este caso, de un español deformado y frágil, que no es fruto de una relación directa.

4.2.4.3.Los medios de comunicación españoles

41. *¿Iba a otros espectáculos como cine, bailes, reuniones festivas?*
42. *¿Oía la radio en español?*
43. *¿Había alguna emisora en el Sahara que retransmitiera en árabe y español?*
44. *¿Veía la televisión española?*

En esta subcategoría queremos conocer cómo se comportan los saharauis ante los medios de comunicación disponibles en aquella época, a saber la radio, el cine, la televisión y la prensa y cómo estos medios de comunicación contribuyeron a la interculturalidad y a la formación de la identidad saharai. ¿Actuaron estos medios como vehículo de modernización social? ¿Qué influencia tuvieron en el conocimiento y el uso de la lengua española?

4.2.4.4.Las tradiciones, costumbres y religión cristiana y saharai

45. *¿Le resultaban extrañas las costumbres españolas?*
46. *¿Qué cosas de los españoles le resultaban más difíciles de entender?*
47. *¿Qué cosas de los españoles le resultaron más interesantes?*
48. *¿Conocía usted las prácticas religiosas de los españoles?*
49. *¿Participaba en ellas?*
50. *¿Le resultaba difícil preservar sus costumbres saharauis en aquellos años?*
51. *¿Frecuentaba usted en esa época las mezquitas y practicaba sus creencias religiosas libremente?*
52. *¿Ha intentado inculcar en sus hijos algunos de los valores de la cultura española?*
53. *¿Cree que en su forma de vida se daba una síntesis entre la cultura saharai y la cultura española?*

Pretendemos conocer, estudiar y medir el grado de conocimiento de los saharauis en torno a las tradiciones, costumbres, prácticas religiosas y actividades de los españoles durante la colonización y, en consecuencia, medir el grado de integración, asimilación e interés por la cultura occidental. Pretendíamos averiguar si los colonizados, en el caso del Sahara, alaban y adoran todo lo occidental, considerado como bello y civilizado, o bien tenían un mecanismo de selección y filtración de la cultura española, y por tanto la pasaban por una criba, con criterios y dimensiones musulmanes y árabes, para decidir que trasmitían a sus hijos de los valores y cultura españoles y, desde luego, medir la transitividad de la cultura y lengua española y al mismo tiempo deducir la verdadera actitud e impresión saharauí hacia la cultura y lengua españolas. Nos interesaba saber si la consideraban como digna de ser transmitida o no la veían adecuada a sus condiciones culturales, expectativas profesionales o sus trasfondos religiosos.

A través de estas cuestiones pretendemos conocer, igualmente, si hubo una práctica libre de la religión islámica, si hubo una política de evangelización, directa o indirecta, para poder apreciar las diferencias con respecto a lo que había sucedido en otras etapas del imperialismo español (Edad Moderna) y en otros lugares (Filipinas, Latinoamérica, Guinea), o bien había habido un cambio radical en la política colonial española. Y por último, averiguar si la identidad saharauí actual es una síntesis de sólo la cultura árabe, africana y *amazigh* o también española.

4.2.5. La memoria de la cultura y lengua españolas

En realidad, toda nuestra tesis doctoral parte de la memoria de los cincuenta entrevistados que han convivido al menos sus diez o quince primeros años con el colono español, para construir y describir una realidad

social, cultural y lingüística del pasado. Es una tarea difícil y complicada, pero contábamos con que las preguntas de la presente entrevista nos iban a ayudar a estimular la memoria acústica, cultural, lingüística,... del entrevistado y, por consecuencia, a extraer la mayor información posible, para que desde luego se pueda utilizar donde convenga. Hemos estructurado este bloque en seis subcategorías esenciales, primero los sentimientos, actitudes y empatía saharauí hacia España, herencia léxica española en el habla hassaní, vestigios del patrimonio artístico español en la memoria saharauí, influencia de la gastronomía española en las costumbres culinarias saharauí, los recuerdos materiales de la época de la colonización española y, por último, el papel diferenciado que tienen los colonos canarios en la memoria de los saharauí.

4.2.5.1. Los sentimientos, actitudes y empatía saharauí hacia España

54. *¿Qué cosas son las que recuerda con más agrado del contacto con los españoles?*

55. *¿Qué cosas son las que recuerda con más pesar del contacto con los españoles?*

56. *¿Ha intentado olvidar los años del contacto con los españoles?*

57. *Cuando lee u oye noticias de España en los medios de comunicación ¿se interesa más por ellas que por las de otros países europeos?*

58. *¿Se alegra o entristece por lo que pasa en España hoy? ¿Más o menos que con cualquier otro país?*

Además de los vestigios materiales desarrollamos también aquello que hemos considerado ‘vestigios emocionales’, sentimientos y actitudes que guardan los saharauí que vivieron una parte de sus vidas en la época de la colonización española. Reflexionamos sobre su visión y percepción del otro, aún pasados cuarenta años. Esta visión permanece tamizada por el recuerdo y por la experiencia personal, y condicionada por los antecedentes intelectuales, culturales, religiosos o profesionales del entrevistado.

A través de nuestras entrevistas podemos decir que España dejó impresiones positivas en la memoria de los saharauis, siendo un caso raro de colonización en la historia de la humanidad. Pero esta hipótesis se puede confirmar o denegar después de hacer un análisis interpretativo final de las entrevistas.

4.2.5.2. La herencia léxica española en el habla hassaní

- 59. *¿Sigue entendiendo el español?*
- 60. *¿Sigue hablándolo?*
- 61. *¿Qué palabras recuerda del español?*
- 62. *¿Qué palabras sigue usando del español?*

Estas preguntas, combinadas con los datos personales de los entrevistados, nos permiten obtener ciertos datos estadísticos sobre la media relativa de los saharauis, incluidas las mujeres, que siguen hablando, leyendo y escribiendo en lengua española, aunque en algunas entrevistas saltamos estas cuestiones por haberse realizado la entrevista completamente en español. A pesar de ello, cuando lo vimos oportuno, planteamos estas preguntas como repetición; un informante me comentó “mejor usar ¿qué palabras te has olvidado del español?” [Mohamed, Laayoune, 2013] en lugar de ¿Qué palabras recuerdas del español?, puesto que hablaba el español como si fuera su lengua materna. Y es evidente que a través de dichas preguntas, y a través de la observación podemos hacer una relación de las palabras españolas que todavía se usan y se hallan integradas en el habla hassaní, así como describir los cambios fonéticos que han sufrido.

4.2.5.3. Vestigios del patrimonio artístico español intangible en la memoria saharai

- 63. *¿Recuerda canciones en español?*
- 64. *¿Recuerda poemas en español?*
- 65. *¿Qué canciones o poemas?*

66. *¿Recuerda canciones o poemas en los que se combinara hassaní y español?*

Con estas preguntas podemos conocer las canciones que se resisten al olvido en la memoria de los saharauis, y estudiar las características de estas canciones, si son tranquilas, ruidosas..., si luchan por permanecer vivas en la memoria colectiva y la relación que guardan con la personalidad e identidad de la población saharauí. Por otro lado, haremos un estudio de la música saharauí y si hubo casos en los que se combinara la lengua hassaní y la lengua española y también trataremos de identificar la influencia de la música española en el canto saharauí.

4.2.5.4. Influencia de la gastronomía española en la cocina saharauí

67. *¿Recuerda su gastronomía?*

68. *¿Hay alguna comida o forma de cocinar que haya conservado de la influencia española?*

Es importante saber el grado de influencia de la gastronomía española en la cocina saharauí. Si España permaneció casi un siglo en el Sahara, ¿pudo o no influir en la cocina saharauí?, en caso positivo nos preguntamos ¿en qué tipo de platos?, generalmente, la influencia en la cocina saharauí supone la interacción entre mujeres saharauis y españolas, si bien, si la influencia culinaria española en el Sahara es pálida, esto significa, por una parte, que la conexión e interacción entre las saharauis y españolas no se produjo profundamente, ni según el modo que imaginamos, sino de forma superficial y, por otra parte, puede ser que la comida española no interesara al nómada saharauí, que estaba acostumbrado a un estilo de comida monótono e invariado. Es probable que ello hiciera que su interés por nuevos platos fuera menor y también al prejuicio de reducir la comida occidental al vino y cerdo, elementos vedados por la religión musulmana.

Cabe subrayar que el carácter que consideramos monótono, el de comer carne de camello y los tres téis, no lo es para la persona saharauí, porque lo asumen como un tipo de compromiso con la herencia culinaria de sus antepasados. Para los saharauís un plato de carne de camello hervida en agua es mejor que un exquisito plato de fritura de mar o de ensaladas con caviar, pues no se trata del valor económico del plato, sino de una tradición ancestral.

4.2.5.5. Los recuerdos materiales de la época del protectorado español

69. *¿Guarda fotografías tuyas de los años de la presencia española?*

70. *¿Guarda alguna otra cosa que le recuerde el pasado de España en el Sahara?*

El ser humano suele guardar recuerdos materiales, a veces sin valor económico, pero que para él representan toda una historia, vida y experiencias personales. Este recuerdo puede ser un papel, una carta, un pañuelo, etc. que resguarda un pasado querido del paso del tiempo. Por tanto, estas preguntas nos permiten ver, en algunos casos, cómo estos informantes tratan los objetos o documentos de un pasado, de más de cuarenta años atrás, y de una experiencia de convivencia peculiar.

4.2.5.6. Los canarios en la memoria de los saharauís

71. *¿Recuerda usted a los canarios que conoció?*

72. *¿Qué recuerdo tiene de ellos?*

La cercanía geográfica a Canarias y los continuos vaivenes entre Canarias y el Sahara ¿son un mero resultado de circunstancias territoriales o son el resultado de relaciones humanas antiguas? La mayor proximidad de los canarios a la población saharauí, según algunas respuestas, ¿es signo de cierta estratificación social? Probablemente, durante la etapa colonial había una cierta jerarquía según la cual las posiciones más elevadas de la estructura social correspondían a mandos militares de alta graduación, a empresarios y

a técnicos muy cualificados; las posiciones intermedias a otros militares, funcionarios de grado medio y personal de las empresas; en una posición inferior se hallarían los obreros y trabajadores sin cualificación, en su mayor parte inmigrantes canarios y, por último, los saharauis. Por tanto, estas preguntas nos permiten plasmar la naturaleza de las relaciones canario-saharauis, a consecuencia de la posición social que guardan en la estructura colonial y que corroboran la impresión que tienen los saharauis de los canarios. Nos habría gustado poder contrastar estas imágenes con las que guardan los canarios de los saharauis.

4.3. LA TRIANGULACIÓN DE FUENTES

La riqueza de un trabajo cualitativo consiste en la diversidad de los datos consultados, informantes entrevistados y métodos usados. Esa diversidad de fuentes y teorías la llaman en la investigación cualitativa la triangulación. La triangulación no es más que una entre muchas herramientas, instrumentos, estrategias, métodos y procedimientos que avían la metodología adoptada para investigar, explicar e interpretar una cuestión dada, de manera holística. Originariamente, la triangulación es un vocablo “usado en los círculos de navegación por tomar múltiples puntos de referencia para localizar una posición desconocida”³⁹ de ahí convencionalmente su definición como la combinación de múltiples métodos y/o múltiples fuentes de datos en la investigación de un problema determinado.

Existen varios tipos de triangulación, es decir de multiplicación o combinación de más de un método de investigación, de una fuente de datos,

³⁹ ARIAS VALENCIA, M. M. (2000). La triangulación metodológica: sus principios, alcances y limitaciones, *Investigación y Educación en Enfermería*, Vol. XVIII (1), 13-26. <http://www.redalyc.org/pdf/1052/105218294001.pdf>
[Consultado 02-05-2014]

de una técnica de análisis, y/o de un observador en la investigación. Si se usa más de un tipo de triangulación, de las anteriormente mencionadas, entonces estaríamos hablando de una triangulación múltiple y podemos decir que nuestra investigación usa por excelencia la triangulación múltiple.

En primer lugar, triangulación de métodos, a saber, método hermenéutico; método que cualquier investigador usa “consciente o inconscientemente y en cualquier momento, ya que la mente humana es, por su propia naturaleza, interpretativa”⁴⁰; método etnográfico, que tiende a conocer un grupo étnico con todas sus peculiaridades especiales, formas de vida y realidades sociales; y método sociolingüístico, por querer descubrir la herencia léxica española en el habla hassaní actual, pasados cuarenta años de la colonización española. En segundo lugar, la triangulación de fuentes de datos que están tomados en diferentes tiempos; puesto que la realización de nuestras entrevistas, historias de vida u observaciones tiene una duración de más de dos años (el cuarto de mi estancia en la zona). En diferentes áreas geográficas o espacios, puesto que investigamos lo mismo en la región de Saguia El Hamra y Río de Oro; y por parte de personas de estratos social y tribal saharauis, diferentes en género, edad, profesión y pertenencia territorial. Y por último la triangulación o el casamiento de estrategias de análisis sean cualitativos o cuantitativos.

Pero ¿por qué triangular? Según Olabuénaga:

“La triangulación es un intento de promoción de nuevas formas de investigación que enriquezcan el uso de la metodología cuantitativa con el recurso combinado a la cualitativa y viceversa. La razón básica de este recurso estriba en la convicción de que ambos estilos no sólo son

⁴⁰ MARTÍNEZ M. (2006). *Ibidem*.

compatibles sino que el uno puede enriquecer al otro, con lo que se logra una calidad mejor del producto final.”⁴¹

Lo cierto es que el uso de la técnica de triangulación múltiple no lo hemos subrayado en nuestra investigación desde el principio, sino que se ha ido imponiendo paulatinamente por la naturaleza de nuestra investigación sociocultural y sociolingüística, y por nuestro afán y dedicación en tratar de lograr una visión panorámica del tema estudiado, intentando entender el carácter humano y sobre todo con el objetivo de hacer un estudio ecléctico, holístico, intercultural y completo de cada cuestión del tema de nuestra investigación. Todas estas razones promovieron y dibujaron los primeros síntomas de variedad de fuentes de datos, de métodos y de técnicas de análisis, adecuados para alcanzar los objetivos diseñados para la investigación. En otros términos, la triangulación es un tipo de control de calidad, que puede dar más fiabilidad, validez y credibilidad a los hallazgos. Pero el uso de la triangulación múltiple no significa que vayamos a aplicar todos los tipos de triangulación a cada problema con que nos encontramos al mismo tiempo, sino que dependiendo de la necesidad y compatibilidad de cada caso con los distintos métodos de investigación, de las técnicas de análisis e interpretación y de la naturaleza de fuentes de datos, hacemos uso de la flexibilidad, inteligencia, conocimiento y familiarización que requieren del investigador los diferentes métodos y técnicas de investigación cualitativa y cuantitativa. En un momento dado, decidimos la combinación más fructífera e idónea para el desarrollo de cada elemento de la investigación. Por ejemplo, al someter una misma entrevista transcrita a varias técnicas y métodos cualitativos y cuantitativos, mediante preguntas cualitativas, podemos percatarnos de la forma de entendimiento de la realidad social del sujeto, de sus creencias, de sus pensamientos, su estilo de

⁴¹ RUIZ OLABUÉNAGA, J. I. (2012). *Ibid.*, p.327

vida, etcétera, y mediante estrategias cuantitativas se puede combinar esta información con datos estadísticos... Se trata, por tanto, de una triangulación parcial, sucesiva o alternativa, que nos permite “alcanzar un *verstehen*⁴² más rico, más denso y más garantizado de la realidad social”⁴³.

4.4. TÉCNICAS DE ANÁLISIS CUALITATIVO

Para lograr mejores resultados, académicos y científicos, hemos usado técnicas de análisis de los datos cualitativos, pero antes *¿qué es un dato cualitativo?* Para el investigador cualitativo, cualquier interacción de los sujetos entre sí o con el propio investigador se considera un dato cualitativo que convierte en información cuando lo transmite a un soporte físico (notas de campo, grabación en audio, vídeo)⁴⁴ o cuando hace, como lo denominó Gilbert Ryle, “Descripción densa”, o sea, “interpretación de las interpretaciones de los sujetos que toman parte en una acción social”⁴⁵. El cúmulo de estos datos representa un material bruto y virgen que hay que modelar para darle forma y significado, y no necesariamente requiere un modelo de análisis a seguir. Según Olabuénaga el método de recogida de datos llama al propio método de su análisis: “ambos se complementan, se condicionan mutuamente y se aplican simultáneamente”⁴⁶. A veces el tratamiento de los datos se convierte *per se* en un proceso intuitivo y flexible y, mientras tanto, la habilidad y pericia del investigador y la consistencia de las técnicas de análisis utilizadas sirven para ponderar la dirección e

⁴² Entendimiento, comprensión

⁴³ *Ibid.*, p.331

⁴⁴ RODRÍGUEZ GÓMEZ, G. GIL FLORES, J. & GARCÍA GIMENÉZ, E. (1996). *Metodología de Investigación Cualitativa*, Málaga: Aljibe S.L., p.198

⁴⁵ RUIZ OLABUÉNAGA, J. I. (2012). *Ibid.*, p.77

⁴⁶ *Ibid.*, p.78

interpretación de los datos, preservando la naturaleza textual de éstos y marginando en una parte las técnicas estadísticas.

La dificultad y la riqueza del análisis cualitativo consisten en la naturaleza y el carácter polisémico de los datos conseguidos, en su mayoría verbales⁴⁷ y, sobre todo, en la interpretación de las interpretaciones, o en la explicación de las explicaciones⁴⁸. Además, no estamos ante un contenido bien sistematizado, como pasa con el análisis cuantitativo, cuando las variables y variantes están bien definidas, cuando los números no equivocan y los métodos científicos son abundantes y precisos. Aunque, en parte, nuestra investigación es asequible a métodos cuantitativos, por si deseamos por ejemplo analizar la opinión de los saharauis acerca de los canarios a través de las variables grado de estudio, edad y sexo. También puede ser interesante medir el desconocimiento del propio lugar de nacimiento, un fenómeno frecuente para los mayores de edad que nacieron en el desierto, bajo la jaima, o en las zonas limítrofes de los centros urbanos, antes del proceso de sedentarización de los beduinos, de su reclutamiento en los servicios militares españoles y de la otorgación de “colomenas”⁴⁹ gratuitas, es decir de casas, a buena parte de ellos, ya fuera porque trabajaban para la administración española o porque eran pobres.

Una interpretación cuantitativa también puede hacerse en relación con el porcentaje de mujeres saharauis que estudiaron durante la etapa de colonización en el ex Sahara español ya que, dado el objetivo sociolingüístico de nuestra investigación, podría ponerse en relación este hecho con el conteo de las palabras españolas introducidas en la entrevista,

⁴⁷RODRÍGUEZ GÓMEZ, G., GIL FLORES, J. & GARCÍA GIMENÉZ, E. (1996). *Ibid.*, p.201

⁴⁸ RUIZ OLABUÉNAGA, J. I. (2012). *Ibidem*.

⁴⁹ Este término hace referencia a las viviendas construidas por una empresa llamada Colominas S.A. y que dio nombre a dos barriadas en El Aaiún llamadas Colominas Vieja y Colominas Nueva. En semejanza a los barrios de Dakhla que llevan los mismos nombres también. Cabe señalar que la persona puede encontrar los mismos topónimos de las escuelas, calles, barrios en las ciudades de Dakhla como en El Aaiún.

de manera espontánea o de manera pensada, corroborando a la vez la disponibilidad léxica de la lengua española... Así como, se puede distinguir entre los vocablos españoles que forman parte del habla hassaní vulgar y otros que forman parte de la memoria individual lingüística del informante.

Son muchas las preguntas que pueden ser objeto de tratamiento cuantitativo y que pueden surgir en la etapa de análisis en función del objetivo de la investigación. Por tanto, podemos decir que nuestra investigación combina entre estos dos tipos de análisis por excelencia, a pesar del predominio del análisis cualitativo sobre el cuantitativo.

La complejidad del análisis cualitativo descansa, sobre todo, en la propia complejidad del carácter del ser humano y en la peculiaridad de su persona y su entorno. Es verdad que nuestra concepción de la realidad tiende a regularizar, racionalizar y crear normas y leyes a seguir, pero, hay que prescindir de esta perspectiva en esta etapa, y tomar pasivamente las informaciones. Se debe apreciar toda interacción social que cruza nuestro camino de investigación cualitativa, dando oportunidad a la singularidad y creatividad, para que pueda crecer y desarrollarse sin límites.

Sin embargo resaltan algunas estrategias de análisis como la:

“estrategia de selección secuencial (Goetz y Le Compte, 1988) en las que la progresiva construcción teórica determina la recogida de datos. Entre las formas de selección secuencial se encuentran la selección de casos negativos, que refutan o contradicen un concepto y la selección de casos discrepantes que permiten modificarlos.”⁵⁰

Los casos discrepantes son frecuentes en nuestra investigación, sobre todo cuando algún informante niega tajante y verbalmente cualquier influencia de la cultura española, tanto en su indumentaria como en su

⁵⁰ RODRÍGUEZ GÓMEZ, G., GIL FLORES, J. & GARCÍA GIMENÉZ, E. (1996). *Ibid.*, p.203

comida, como en cualquier otra circunstancia y, mientras tanto, en realidad y a la hora de entrevistarle está vestido a lo europeo, y considera a la gastronomía española como sana, y expresa su gusto por las ensaladas, el pescado a la plancha, la pechuga de pavo asada, y que la comida saharauí contiene mucha grasa, no es variada, y que se basa siempre en carne de camello hervido en agua sin sal o, en los mejores casos, carne de camello con arroz blanco y una cebollita cortada o entera, a pesar de que, en la actualidad, las verduras, frutas y pescado son abundantes en el mercado.

También surge este tipo de discrepancia cuando declara que educa a sus hijos según las tradiciones puramente saharauíes, mientras que en realidad aconseja y anima a sus hijos a aprender y estudiar español y no cesa de elogiar cuán eran simpáticos, buenos, serios y serviciales en la época de la colonización española. O al contrario, elogia y alaba la cultura española, mientras que deniega transmitir los valores y las costumbres españoles a sus hijos, orientándolos al estudio y aprendizaje de la lengua francesa, por convicciones personales o intereses profesionales. Quizá el orgullo y el aprecio personal de la identidad, cultura y tradiciones saharauíes les impide confesar la posibilidad de que la cultura y lengua españolas pudieran influir en su persona y en su estilo de vida, aún sin desearlo.

En otros lugares, si partimos del concepto de que todo se debe comentar y anotar en la metodología cualitativa, tendremos entonces una excesiva información que hay que reducir y simplificar mediante la selección, codificación y categorización, pero existe una matriz propuesta por Miles y Huberman (1994) que “considera que puede darse una reducción de datos anticipados cuando focalizamos y delimitamos la recogida de datos”⁵¹, basta con saber que tendremos que analizar 3.600 respuestas abiertas, obtenidas de nuestros cincuenta informantes, sumadas a los apuntes

⁵¹ *Ibid.*, p.205

de observación participante, para convencernos de la imprescindible adopción de esta técnica no sólo en la recogida de datos orales sino en los escritos también, porque en nuestro caso no nos interesan las tradiciones y la cultura hassaní *per se*, más que las tradiciones y la literatura hassaní oral que reflejan una cierta influencia de la cultura española, como así demuestra el uso de vocablos españoles en producciones literarias hassaníes orales, fenómeno que se produjo en la poesía y en la música saharauí.

Esta preselección de datos nos facilita el proceso de codificación:

*“Mediante el cual se agrupa la información obtenida en categorías que concentran las ideas, conceptos o temas similares descubiertos por el investigador, o los pasos o fases dentro de un proceso (Rubin y Rubin, 1995) [...] los códigos son recursos mnemónicos utilizados para identificar o marcar los temas específicos en un texto. [...] existen tres tipos de códigos. Los descriptivos, que requieren poca interpretación [...] Los interpretativos que implican mayor interpretación y a su vez mayor conocimiento de los datos [...] y los códigos inferenciales [...] que suelen referirse a patrones, temas, vínculos causales.”*⁵²

La organización e indexación de estos códigos es una aplicación interna en función de los objetivos diseñados para la investigación. Por ejemplo, dentro del marco conceptual de la interacción social entre los saharauis y españoles surge la categoría ‘tipo de convivencia de los saharauis con los españoles’. Desde esta perspectiva, caben tres posibilidades o unidades; unidad 1: trato directo. Es el caso, por ejemplo, de los saharauis que trabajaron bajo dirección española o con los españoles. Unidad 2: trato indirecto. Es frecuente en el caso de las mujeres y hombres no hablantes del español y que necesitaban de un traductor para facilitar la comunicación

⁵² FERNÁNDEZ NÚÑEZ, L. (2006). ¿Cómo analizar datos cualitativos?, *Revista Butletí La Recerca*, 7. <http://www.ub.edu/ice/recerca/pdf/ficha7-cast.pdf> [Consultado 25-04-2014]

entre ambos en distintas modalidades de la vida cotidiana (hacer compras en tiendas regentadas por los españoles, en la administración, en el hospital,...) Unidad 3: ausencia de trato, como pasa con los saharauis que vivieron en el desierto y vieron a los españoles una o dos veces en sus vidas. Estas ocasiones corresponden a cuando los españoles desarrollaron la operación del censo del año 1964, o cuando procedieron a vacunar a todos los saharauis, un proceso de vacunación que los entrevistados dicen que no sabían qué era y que fue acompañado por preguntas simples sobre sus nombres y sus familias.

Las categorías pueden estar ya establecidas por el analista o, por el contrario, pueden surgir a medida que se analizan los datos, es decir, siguiendo un procedimiento inductivo. La operación de codificación, categorización o disposición fragmentada de las transcripciones en temas, conceptos, eventos o estados es el fundamento para construir un significado holístico, ecléctico y alcanzar resultados e interpretaciones cualitativas mediante la creación de relaciones entre dichas entidades.

En resumidas cuentas, en esta etapa de análisis los datos cualitativos pasan por una criba que filtra las transcripciones de las ‘malas hierbas’, sean transcripciones de entrevistas, relatos de vida u observaciones, y convierten el resultado en soportes textuales, reduciendo y simplificando así la gran cantidad de datos conseguidos bajo forma de categorías y unidades... Desde luego, esta enorme cantidad de texto tiene que pasar por una cinta de clasificación, de calidad y de confección, para darle significado y sentido... Y, para el análisis de esta multitud de respuestas cualitativas; se recurre a aplicaciones creadas para manejar y manipular las respuestas cualitativas. Según Nijburg:

“afirmaba que el número de paquetes estadísticos en el mercado anglosajón superaba la

cifra de 200. Si tenemos en cuenta el gran desarrollo de los ordenadores en los últimos años, con la ampliación de las capacidades técnicas y las mejoras en el manejo de los mismos, nadie duda que hoy en día esta cifra será mucho mayor.”⁵³

En cuanto a los paquetes de análisis cualitativo se estima que hay más de sesenta programas de computación para trabajar con “datos cualitativos”; los más utilizados son el Atlas.ti, el Ethnography, el Nud*IST⁵⁴, SPSS, QDA Miner, NVivo, y otros gratuitos creados en los últimos años como AQUAD Siete o versión QDA Miner4. Cada una de estas aplicaciones tiene la habilidad de perfeccionar una tarea más que otra. Por ejemplo, unos son idóneos para “explorar datos, otros para hacer comparaciones y otros para construir y probar modelos” pero ninguno de ellos lo hace todo⁵⁵. Algunos aconsejan hacer el análisis manualmente, puesto que los principios son los mismos. La necesidad de adiestrarnos en los programas de análisis cualitativo, así como sus propias peculiaridades, limita, de momento, el uso de dichos programas, por lo tanto, hemos decidido hacer nuestro análisis manualmente, sirviéndonos de herramientas cuantitativas, como las tablas cruzadas dinámicas disponibles en el programa Excel. Pero, eso no significa que no estemos buscando una aplicación eficaz y válida, para poder mejorar nuestro análisis cualitativo, de forma más científica, moderna y académica con respecto a los datos no estructurados, logrados mediante la observación participante y las entrevistas.

Al terminar esta operación de estructuración, categorización y teorización llega el momento tanto esperado y deseado en la investigación y que requiere una mayor experiencia del investigador, que se transparenta en

⁵³ DÍAZ DE RADA, V. (1999). *Técnicas de análisis de datos para investigadores sociales: aplicaciones prácticas con SPSS para Windows*, Madrid: RA-MA, p.42

⁵⁴ MARTÍNEZ M. (2006). *Ibidem*.

⁵⁵ FERNÁNDEZ NÚÑEZ, L. (2006). *Ibidem*.

la interpretación y obtención de resultados y conclusiones o informe de investigación que debemos presentar al lector final.

4.5. LA INTERPRETACIÓN DE RESULTADOS

Una de las características de la metodología cualitativa es el uso de múltiples materiales informativos, sea texto, audio o vídeo, por lo tanto, es obvia “la utilización de diversas técnicas interpretativas que permiten describir, decodificar, traducir y sintetizar el significado de los hechos (Van Maanen, 1983)”⁵⁶, o más bien hablar de diversas modalidades y tácticas interpretativas, porque no existen técnicas o un modelo único y definido para interpretar. Por ello, el uso de dichas modalidades depende de los objetivos trazados por el investigador.

La recogida de datos no es la parte más difícil en la investigación cualitativa, se pueden recoger abundantes informaciones durante el proceso de investigación, pero la dificultad estriba en cómo tratar y procesar estos datos y convertirlos en textos con significado; bien estructurados y clasificados para su posterior interpretación y, desde luego, para presentarlos al lector final. La interpretación de los datos obtenidos es la parte más fértil y más compleja a la vez en la investigación cualitativa, por la escasez de modelos de interpretación cualitativa a los que recurrir, que puedan orientar al investigador en su trabajo.

En una entrevista no se pueden tomar las enunciaciones del informante como un conjunto simple de respuestas a preguntas determinadas, sino que hay que ubicar y contextualizar su producción verbal en la situación social

⁵⁶ GARCÍA BALLESTEROS, A. (1998). *Ibid.*, p.20

que las condiciona⁵⁷. En general, en la fase de la interpretación hay que expresar los datos y extraer los significados porque “los datos no hablan por sí mismos, hay que hacerlos hablar”⁵⁸. A partir de la lectura y relectura de un texto (transcrito o auténtico social) se provee de sentido a lo que se lee y, por consiguiente, “interpretar una acción es una práctica de lectura que pone en relación acciones, lenguaje y vida cotidiana del sujeto”⁵⁹. El hecho de interpretar en la sociología consiste en cristalizar la “conciencia discursiva” del sujeto⁶⁰.

Lo que podemos prometer, en esta investigación, es que intentamos, en la medida de nuestros sentidos, interpretar la realidad vista y las acciones sociales con la mayor objetividad posible. Aunque solemos ver las cosas tal y como las deseamos, y no como son, en realidad, aún sin desearlo, el investigador cae en esta trampa de ilusión pictográfica, por lo que algunas teorías sociales tienden a sustituir el término “objetividad” por el de “intersubjetividad”, porque “los sentidos humanos no son reflejos fieles de la realidad, sino una interpretación de ella”⁶¹. Alcanzar la objetividad científica es una tarea difícil pero merece el intento.

⁵⁷ RUIZ OLABUÉNAGA, J. I. (2012). *Ibid.*, p.228

⁵⁸ *Ibid.*, p.232

⁵⁹ SCRIBANO, A. (2001). Investigación cualitativa y textualidad. La interpretación como práctica sociológica, *Revista Electrónica de epistemología de Ciencias Sociales*, 11, 104-112, p.109
<http://www.revistas.uchile.cl/index.php/CDM/article/viewFile/26302/27602> [Consultado 26-04-2014]

⁶⁰ *Ibid.*, p.110

⁶¹ ESCOHOTADO ESPINOSA, A. (1995). *Ibid.*, p.521

Capítulo II:

HISTORIA Y LENGUA

1. APROXIMACIÓN HISTÓRICA Y ÉTNICA AL SAHARA

Este apartado nos ha de servir para familiarizarnos con el espacio y la población del antiguo Sahara español. Puesto que nuestra hipótesis descansa en el estudio de la influencia de la cultura y lengua españolas en el territorio y en la población saharauis, conviene que nos aproximemos a las características de dicha población antes de la llegada de los españoles, para poder destacar en qué facetas de la vida cotidiana saharauí intervino la presencia de los colonizadores en la zona. No podemos sacar conclusiones ni tener prejuicios al hablar de la Colonización o de los cambios que pudo originar en las tierras colonizadas, porque según los estudios postcoloniales, el cambio, ciertamente, se produce en cualquier sociedad con el paso del tiempo, si bien la orientación, el ritmo, o el contenido del devenir histórico es indudable que fue alterado y condicionado por la intervención de factores extranjeros.

A este respecto, se hace necesaria una aproximación histórica al pasado, para comprender el presente. Por ello, si tratamos de reconstruir la vida cotidiana saharauí del pasado colonial, es imprescindible conocer el contexto, la cronología histórica y las estrategias políticas, económicas, educativas... de la empresa colonial española en el Sahara, e interpretarlas a partir de sus efectos en la población local.

1.1. LA POBLACIÓN DEL SAHARA ANTES DE LA PRESENCIA ESPAÑOLA

Es curioso saber que el Sahara era una de las zonas más fértiles y pobladas del norte de África hace unos once mil años, coincidiendo con una etapa de avance del monzón y de las borrascas templadas. Así lo señalan numerosos investigadores como José Ramón Diego Aguirre, para el que hace unos diez mil años que el Sahara era ya lugar de destino de numerosas corrientes migratorias:

“En época prehistórica el Sahara estuvo poblado por elementos sedentarios, que han dejado huellas suficientes de una cultura lítica, grabados en piedra y enterramientos. [...] Hace unos diez mil años el Sahara estaba verde, tenía bosques y los actuales cauces secos de los ríos fluían con aguas corrientes.”⁶²

Tras esa etapa húmeda se produjo un corto episodio árido, entre 4,5 y 4 mil años, que enfrentó a las poblaciones a una crisis ambiental. Los cazadores recolectores se convirtieron en ganaderos, lo que legó a la posteridad las representaciones rupestres del llamado estilo bovidiense.

“Una sutil pero imparable aridificación provoca el enrarecimiento de las poblaciones de pastores; del 4 al 2,8 ka se va produciendo un despoblamiento. Llegan pueblos del norte (protobereberes) con el carro y el caballo y quizás también con el cobre. El arte parietal nos muestra representaciones de carros, caballos y guerreros en el que se conoce como estilo equidiense”⁶³.

Esto hizo que su población emigrara hacia otros lugares, donde las condiciones de vida eran mejores y propicias. Sin embargo, algunas pequeñas aglomeraciones humanas resistieron, se adaptaron al nuevo clima y se convirtieron en tribus errantes de orígenes confusos. Según la interpretación étnica de Diego Aguirre, “tres tipos humanos habitaban entonces el Sahara: protobereberes del tipo mediterráneo, camitas o etíopes del tipo africano oriental y negroides antepasados de los pigmeos, hotentotes y bosquimanos de hoy”.⁶⁴

Según el geógrafo Constantino Criado Hernández:

“En torno a la Era [cristiana], el Sáhara está vacío. La creciente aridez va generando un abandono paulatino de la zona, demasiado seca para mantener los modos de vida que existían hasta esas fechas. Sin embargo, en torno al cambio

⁶² DIEGO AGUIRRE, J. R. (1988). *Historia del Sahara español: la verdad de una traición*, Madrid: Kaydeda Ediciones., p.65

⁶³ CONSTANTINO CRIADO, H. (2007). El Sahara y los cambios climáticos, *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, nº66, 103-114, p. 112

⁶⁴ DIEGO AGUIRRE, J. R. (1988). *Ibidem*.

*de Era se van a producir importantes transformaciones tecnológicas: la introducción del dromedario, que permitió la aparición del nomadismo, y la palmera datilera, que posibilitó el desarrollo de la agricultura de oasis. El arte parietal se manifiesta en el llamado estilo cameliense*⁶⁵.

La llegada del Islam, a finales del siglo VIII, forjó la Dinastía Almorávide de las tribus nómadas saharauis, llamadas sanhaja, de origen bereber, y se extendió desde Al Andalus, al norte, hasta el Río Senegal al sur y la ciudad de Argel al este. En la época de los *Benimerín* (a partir del siglo XIII), el Sahara conoció una inmigración masiva y continua procedente de la Península Arábiga; se trata de la inmigración de *Banu Hilal* بنو هلال, *Banu Salim* بنو سليم y después los árabes *Bani Ma'aqil* معقل, que suponen el origen de los beduinos nómadas *Banu hassan* بنو حسان, compuestos por amazighéis, árabes y africanos, que se desplazan en el Sahara en función del clima y del camello; único medio de transporte disponible en aquel entonces⁶⁶.

En lo que se refiere a la composición étnica del Sahara, su configuración es compleja, aunque podríamos coincidir en que se trata de un mestizaje de cabilas de origen árabe, beréber y africano. Esa mezcla étnica se caracteriza por una división interior en cabilas y en capas sociales, organizándose la continuidad de las cabilas gracias a un sistema de agnación. Ahora bien, las familias que constituyen una tribu no permanecen reunidas en un mismo espacio geográfico, lo que dificulta el esquema de un mapa étnico de la sociedad saharauí⁶⁷.

⁶⁵ CONSTANTINO CRIADO, H. (2007). *Ibid.*, p. 112

⁶⁶ DGHOUGH, S. (2010). الصحراء حروب حقيقية و سلم مزيف [Sahara: vraies guerres, fausses paix], (Vídeo), Marruecos: Cadena Nacional Marroquí 2M, http://www.2m.ma/Programmes/Des-Histoires-et-des-Hommes/Autres-Doc-HH/node_59385 [Consultado 01-02-2013]

⁶⁷ ALCOBÉ, S., PONS, J. & TURBÓN, D. (1994). *La población del antiguo Sahara español en el año 1944*, Barcelona: Romargraf S.A., p.9

Dichas tribus viven bajo un sistema beduino bien definido y organizado. El etnólogo Julio Caro Baroja nos dibuja, con mucho detalle, las diferentes capas sociales que convivían en el Sahara en el siguiente esquema⁶⁸ :

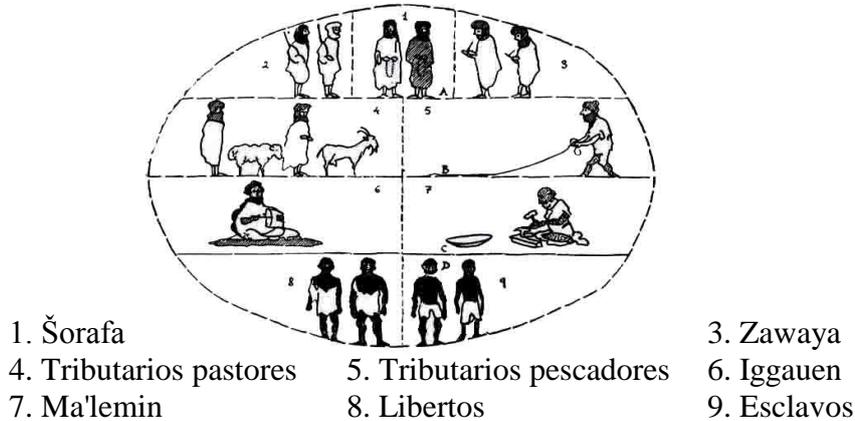


Figura 2. Esquema del orden social tradicional entre las cabilas del Sahara.

En todas las sociedades, a lo largo de la historia, siempre existió una jerarquía social, los nómadas saharauis no representaban una excepción y se organizaban dependiendo de la pertinencia tribal, la función y el color de piel. Pero lo más habitual era presentarlos en una pirámide social, y no en un organigrama circular. Esta última representación nos remite a la reflexión del sociólogo marroquí Abderrahim El Aatri, de que las escrituras coloniales no eran inocentes, al contrario, frecuentemente, obedecían a los intereses y las exigencias coloniales con el objetivo de realizar una colonización con menos gastos posibles, si bien, eso no evita el que hubiera otros estudios coloniales originales y fieles⁶⁹. Frecuentemente, a modo de ejemplo, los estudios coloniales franceses, se inclinaron por la división y separación de la sociedad marroquí (árabes /beréberes, Blad Siba/ blad makhzen, justicia

⁶⁸ CARO BAROJA, J. (1990). *Estudios saharianos*, Barcelona: Editorial Júcar, p. 51

⁶⁹ EL AATRI, A. (2010). "الثقافة الحسانية في المعرفة الكولونيالية: نقل "الغرائبي" وأطروحة التعارض" [La cultura hassaniya en el conocimiento colonial: el peso de lo "extraño" y la tesis de incompatibilidad], en M. El Bouzidi (Coord.) *الصحراء: فضاء للحضارة و الفكر و الإبداع* [El Sahara: Espacio de la cultura, pensamiento y creación], Bojador: Imprenta Al wataniya, p.29

chiránica/ consuetudinario,...) aunque estos conceptos no resistieron ante la formación cultural y social marroquí⁷⁰.

Lo que queremos aclarar son nuestras dudas en torno al organigrama social circular, que nos hacía suponer que quizá, la división y jerarquía social en el Sahara no era tan pronunciada como para ser dibujada en una pirámide social, sino que cada sección se sentía orgullosa de su pertenencia y de sus peculiares tradiciones y funciones, por lo que vivía en armonía con las demás clases sociales. Es probable que la clasificación o separación según rangos obedeciera a las exigencias e intereses de las conquistas europeas, basadas en la división cartográfica y social, que les facilitaba que pudieran intervenir y civilizar..., tema ampliamente desarrollado por muchos autores, entre ellos, Attilio Gaudio (1978). O bien, este círculo representa la organización social de cada cabila y no la de toda la sociedad saharauí, es decir, que cada cabila tiene esclavos, cantantes, majareros... o, es posible también, que fuera dibujado en función de la proporción de cada categoría social, de forma que, en realidad, los esclavos en el Sahara no fueran tan numerosos... No obstante, se trata de hipótesis que, al alejarse de los objetivos de esta Tesis, dejamos sin resolver, como tarea que han de acometer etnólogos, antropólogos, historiadores u otros investigadores sociales.

Para la descripción de las cualidades, apariencia y estilo de vida de los habitantes del Sahara antes de la colonización, nos basaremos en las observaciones y las opiniones de los viajeros y exploradores americanos y europeos. Cabe subrayar que las exploraciones españolas de la costa africana empezaron tardíamente en comparación con las de Inglaterra, Francia o Alemania... Ahora bien, entre otros, nos servimos de las notas de los viajeros americanos Robert Adams (1816) y Alexander Scott (1821) y de las de los viajeros españoles, Emilio Bonelli (1885-1886), Julio Cervera Baviera

⁷⁰ *Ibid.*, p.30

(1886) y Francisco Quiroga (1886),..., quienes expresaron sus observaciones y opiniones en relación con los saharauis, si bien no siempre coincidieron en sus pareceres; una realidad innata del ser humano.

Según Robert Adams (1816), los hombres del Sahara eran de color casi negro, pero el cabello era recto y largo, no llevaban vestimenta, excepto trozos de piel de oveja, o tela gruesa de lana y eran circuncisos, mientras que las mujeres iban con la cabeza cubierta con un precario trapo, si bien, ambos géneros andaban descalzos y habitaban tiendas hechas con tela tejida a base del pelo de las cabras⁷¹, y había otros que montaban sus jaimas empleando las velas de los barcos que capturaban o sacaban de navíos naufragados; de estas velas, fabricaban también algunas piezas de ropa y comían lo que pescaban del mar...⁷² De sus comentarios se desprende que los habitantes descritos eran musulmanes, debido a dos realidades pertinentes en la doctrina musulmana: las mujeres con velo y la circuncisión de los hombres.

En 1821, según el viajero Alexander Scott, los árabes que habitaban el Sahara iban con el cuerpo cubierto con un paño. A los hombres que llevaban turbante se les llamaba *Sidi*, ordinariamente, personas mayores de edad, pero también podían ser jóvenes⁷³. A saber, el apelativo *Sidi* se otorga a las personas que han completado la memorización del Corán.

Alexander Scott nos describió de forma sencilla y vista desde fuera, el matrimonio entre las tribus nómadas. A su parecer, quien deseaba obtener como esposa a la hija de su vecino, se dirigía a su padre y le daba un cierto número de camellos y así, ya la joven podía entonces mudarse a vivir con su marido⁷⁴. En la doctrina musulmana, esta donación de camellos, se denomina

⁷¹ Por la actualidad, la tela de las jaimas tradicionales saharauis se hacían a base de pelo del camello, y son más caras que las hechas con pelo de cabra o hasta tela artificial.

⁷² BARBIER, M. (1985). *Voyages et explorations au Sahara occidental au XIXe siècle*, Paris: Editions L'Harmattan, p. 34

⁷³ *Ibid.*, pp.87-88

⁷⁴ *Ibid.*, p. 88

la dote, y en realidad, es la mujer quien la recibe y puede hacer con su valor lo que mejor le parezca, su padre sólo actúa en su lugar ante los demás hombres.

Los funerales no iban acompañados con ninguna ceremonia particular, se lavaba el cuerpo y lo enterraban en el suelo en el mismo día y ponían piedras sobre su sepultura, para que los animales feroces no pudieran desenterrarlo.

En 1886, recién instaladas las compañías españolas, según Emilio Bonelli, “les habitants de notre Sahara [...] portent des pagnes en cuir et certains possèdent une espèce de cape faite de peaux de mouton, de génisse, de gazelle, d’antilope, de tigre, de panthère.”⁷⁵ Los niños de ambos sexos iban desnudos y pedían algo para comer. Su principal alimento se basaba en el pescado seco y harina de cebada. Vivían en condiciones precarias, por lo que no cesaban de pedir:

“Dés que nous avons débarqué et que fut renée chez ces sauvages la confiance détruite par plusieurs siècle de lutttes et d’animosité, nous nous sommes vus entourés par les indigènes et encerclés par des essaims de mouches qui menaçaient de nous étouffer.”⁷⁶

Mientras que los habitantes del interior, según Bonelli, iban mejor vestidos, delgados pero musculosos, tenían cabellos largos y eran arrogantes como las bestias salvajes. Y eran grandes desconfiados de los cristianos. Además, por suerte, las condiciones de higiene eran excelentes en estas regiones, pero sólo hasta Cabo Blanco. Dentro de este ámbito geográfico no

⁷⁵ *Ibid.*, p.211. Traducción propia: “Los habitantes de nuestro Sahara [...] usaban taparrabos de cuero y otros poseían una especie de capa hecha de piel de oveja, vaca, gacelas, antílopes, tigre, pantera.”

⁷⁶ *Ibid.*, p. 212. Traducción propia: “Desde que nos hemos desembarcado y renació en estos salvajes la confianza destruida por varios siglos de conflictos y animosidad, nos vimos rodeados de nativos y rodeados de enjambres de moscas que nos amenazaban con ahogarnos”

se reconocían casos de enfermedades endémicas ni epidémicas y las enfermedades de piel eran excepcionales⁷⁷.

Julio Cervera Baviera (1886) no se distancia mucho en sus observaciones de las de Emilio Bonelli, al contrario, confirma la fiereza de aquellos indígenas salvajes. En sus escritos expresa su deseo de que “aquellos desgraciados grupos pudieran regenerarse bajo la influencia española, gracias a una educación bien dirigida que formara elementos que fueran útiles para las futuras empresas en África”⁷⁸.

Según el mismo viajero, la mujer indígena no hacía absolutamente nada, y no se dedicaba a ningún trabajo doméstico, excepto beber mucha leche para engordar, que era lo ideal para una mujer que quisiera aparentar guapa. Pero aun así no lo conseguía, al menos, a los ojos de Julio Cervera:

*“J’ai lu, je ne me souviens plus chez quel auteur, que les femmes du Sahara occidental sont très belle : je n’ai vue aucune sorte de beauté, même en essayant d’enlever, par un effort d’imagination, la couche de crasse qui couvre les femmes les plus distinguées et les plus élégantes. Tout comme les hommes du désert, les femmes ne se lavent jamais. Pour se coiffer, elles graissent les tresses de leur cheveux, parfois avec une huile extraite du poisson, qui mélangée avec la sueur et du lait aigre et soumise à l’action directe des rayons du soleil, transforme les têtes de ces beautés en un foyer permanent de pestilence.”*⁷⁹

En sentido contrario se expresó, sin embargo, su compañero Francisco Quiroga que, a pesar de que no terminó el viaje con él, por las duras

⁷⁷ *Ibid.*, traducción propia. pp.212- 215

⁷⁸ *Ibid.*, p.260

⁷⁹ *Ibid.*, p. 262. Traducción propia “Leí, no recuerdo en que autor, que las mujeres del Sahara occidental son hermosas: Yo no he visto ningún tipo de belleza incluso tratando de quitar, con una forzosa imaginación, la capa mugre que cubre a las mujeres más distinguidas y más elegantes. Al igual que los hombres del desierto, las mujeres nunca se lavan. Para peinar el cabello, engrasan sus trenzas, a veces con aceite extraído de pescado, que se mezcla con el sudor y la leche agria y sometida á la acción directa de la luz solar, las cabezas de estas bellezas se transforma en un hogar de pestilencia.”

condiciones geográficas y climatológicas del desierto, publicó sus observaciones en una conferencia en Madrid en 1886. El doctor en ciencias y profesor de historia natural describió con mayor racionalidad la población saharauí y expresó su tímida admiración por la belleza y elegancia de la mujer saharauí, “a pesar de sus olores repugnantes, porque no se bañaban por la escasez aguda de agua”⁸⁰.

De igual modo, aprecia el hecho de que, cuando encontraba entre ellos, personas que sabían leer y escribir el Corán, a éstos no les interesaba, sin embargo, ningún otro libro⁸¹.

Generalmente, la visión occidental o mejor dicho colonial de estas tierras y sus poblaciones, no permite extraer las cualidades o elogiar el estilo de vida original. Por ello, hemos de partir de cero para estudiar el tipo de aportación o significado que tiene la presencia de europeos en África.

1.2. LA COLONIZACIÓN DEL TERRITORIO

Los estudios coloniales solían presentar al Sahara como territorio independiente del norte de Marruecos, como sucedió en toda África, a consecuencia de las exigencias y los intereses de las conquistas europeas, que transformaron las originales fronteras étnicas y culturales de los países africanos⁸². Los testimonios históricos confirman que el Sahara era una importante área abierta, de tránsito de las caravanas comerciales que une el norte de África y el Sahel, lo que permite justificar el desplazamiento del hijo de Cheij Maa El Aainain⁸³, Ahmed El Hiba, junto a los resistentes saharauís, con el objetivo de liberar Marrakech de la colonización francesa

⁸⁰ *Ibid.*, p. 268

⁸¹ *Ibid.*, p. 271

⁸² GAUDIO, A. (1978). *Le dossier du Sahara occidental*, p. 105

⁸³ Fundador de la ciudad de Smara en 1895 que fue destruida por el coronel francés Mouret en 1913.

en 1912⁸⁴, aunque fue vencido en la batalla de *Sidi Buatman*, cerca de dicha ciudad.

Nuestra investigación se reduce, geográficamente, al territorio llamado durante la colonización española Sahara Español, que se extiende desde el río Draâ al norte, Mauritania al sur, Argelia al este y el Océano Atlántico al oeste. Este ámbito desértico abierto conoció, a lo largo de la historia, contactos discontinuos con las potencias ibéricas, hasta finales del siglo XIX, con la instalación de empresas pesqueras bajo la dirección de Emilio Bonelli y, sobre todo, con la comunicación oficial del Gobierno español el 26 de diciembre de 1884. En ella, con el objetivo de legitimar su acción expansionista, el Gobierno informaba a las potencias extranjeras de que el territorio entre Cabo Bojador y Cabo Blanco (actual El Güera), territorio que iba a ser conocido, internacionalmente, con el nombre de Sahara Español, se encontraba bajo protectorado de España⁸⁵.

Si bien, antes de llegar a esta fecha, convendría saber fehacientemente la naturaleza de los contactos y relaciones ibéricos con la costa atlántica. El libro *España en el África atlántica*, de Antonio Rumeu de Armas, habla sobre todo, del sur de Marruecos, y la competencia aguda entre España y Portugal sobre la costa atlántica de África, aprovechándose de la debilidad del sultanato marroquí en la época de los *merinís*, y *watasseis*; firmando contratos comerciales, de forma pacífica, con la población local, y construyendo fortalezas con una doble función: militar y comercial a la vez⁸⁶.

⁸⁴ EL AATRI, A. (2010). p.37.

⁸⁵ GARCÍA FIGUERAS, T. (1941). *Santa Cruz de Mar Pequeña: Ifni Sáhara. La acción de España en la costa occidental de África*, Ediciones FE., p. 228

⁸⁶ SAADI, M. (2004). تأسيس اكادير من خلال الوثائق الاسبانية: نموذج كتاب اسبانيا في افريقيا الاطلسية. [Fundación de Agadir a partir de documentos españoles: ejemplo del libro España en el África atlántica], en H. Benhlina & M. Ben Attou (Coords.) *الذاكرة الكبرى: المدينة اكادير المستقبل وتحديات المستقبل* [Ciudad de la Gran Agadir: memoria y desafíos del futuro], 95-104, Agadir: Publicaciones de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas.

Los monarcas de los reinos ibéricos eran conscientes de la importancia de la Costa Sur de Marruecos, por su posición estratégica, y por ser el único lugar de paso de sus navíos, así como un enclave fundamental en las rutas hacia Tombuctú. La Corona de Castilla emprendió, entonces, un proceso de conquista de las Islas Afortunadas que llevó cien años, debido a los conflictos militares con su rival luso. En junio de 1480, Castilla y Portugal firmaron el Tratado de Paz, con el cual ambos se comprometieron a respetar la libertad comercial con la Costa Atlántica marroquí, la llamada *costa de berbería*⁸⁷.

A pesar del Tratado firmado, los españoles y los portugueses no respetaron este acuerdo y cada uno se apresuró a poner pie en la zona, haciendo contratos de protección y de comercio con la población local, y sembrando de fortalezas la costa atlántica del Sahara, que convirtieron en centros militares y comerciales. Los portugueses extendieron su autoridad sobre Marruecos, construyendo una fortaleza en el área de la tribu de Massa, que entró bajo su protección el 11 de enero de 1479. En el mismo sentido, los españoles, en 1478, construyeron en Ifni la primera y enigmática fortaleza castellana conocida con el nombre de Santa Cruz de Mar Pequeña, y sometieron a los pueblos de alrededor bajo su protección; entre ellos Ifni, Tmanart, Ifran y otros más⁸⁸.

El comercio conoció su auge en esta etapa, lo que empujó a España a pensar en construir fuertes en la costa para vigilar la zona y proteger esta actividad. Así que el gobernador de las Islas Canarias, en aquel entonces Alonso de Lugo, propuso la construcción de tres fortalezas, la primera en Cabo Bojador, la segunda en la desembocadura del Río Nun (actual Guelmim), y la tercera en la ciudad de Taksawt. Los ingresos crecieron de

⁸⁷ SABIR, A. (1990). تاريخ سانطا كروز [Historia de Santa Cruz-Agadir], en *مدينة أكادير الكبرى: المحور التاريخي* [ciudad de la gran agadir: parte histórica], 36-41, Casablanca: Najah Al Jadida.

⁸⁸ *Ibidem*.

forma notable en la primera década del siglo XVI, de forma que el éxito comercial español en el Cabo de Aguer (actual Agadir) avivó el deseo portugués de extenderse más hacia la costa sur del Sahara, precisamente desde el Cabo Bojador hasta la costa de Guinea⁸⁹. La relación entre los castellanos y lusos supuso una continua alternancia entre la paz exigida por la Iglesia católica y los conflictos militares sobre la llamada costa de *Berbería*⁹⁰.

Las conversaciones entre los reyes de España y Portugal llegaron al Tratado de Cintra el 18 de septiembre de 1509, con el que España perdía todos sus derechos sobre la costa atlántica africana, mientras que ampliaba su antigua división de Tordesillas (7 de junio de 1494) hacia el occidente, a este respecto José Ramón Diego Aguirre piensa que:

*“Quizá no se ha dado a este tratado la importancia que merece, porque resulta evidente que a partir de tal fecha, septiembre de 1509, cualquier presencia castellana en la costa sahariana con carácter definitivo carecía de base jurídica. Es por ello por lo que no se registran más intentos de fundación de establecimientos de carácter fijo sino solamente “entradas” y “cabalgadas” más o menos productivas”*⁹¹

La excesiva explotación del territorio del Sahara alimentó la reacción agresiva de su población, que no tardó en expulsar definitivamente a los extranjeros, tras muchos episodios de ataques y fracasos, y en poner fin a la presencia española en Santa Cruz de Mar Pequeña, en 1524, e hispano-portuguesa en Cabo de Aguer, en 1541.

Paralelamente, y ante el creciente interés económico por América, a finales del siglo XVI, la costa sahariana pierde su esplendor y empieza a caer

⁸⁹ *Ibidem.*

⁹⁰ *Ibidem.*

⁹¹ DIEGO AGUIRRE, J. R. (1988). p.105

en el olvido. A partir del siglo XVIII los numerosos naufragios de barcos de distintas nacionalidades que ocurrieron en las costas saharianas hacen recordar la existencia de un litoral peligroso para navegar, cuyas tribus nómadas capturan como esclavos a los marinos europeos, y no fue en vano que:

“Los navegantes lusos bautizaron [la península Dakhla (Villa Cisneros)] como Río de Oro, no porque hubiesen encontrado el preciado metal, sino por lo que pagaban como rescate de algunos compañeros suyos capturados por los moros de la zona”⁹²

Tras La batalla de Alcazarquivir o batalla de los Tres Reyes, en agosto de 1578, se inhibió el apetito portugués por las costas marroquíes y, después de cerca de dos siglos, de la aventura castellana de Santa Cruz de Mar Pequeña, “se despierta en Europa un nuevo interés por África”⁹³ y Francia, Inglaterra y Alemania envían viajeros y exploradores al continente, siendo pioneros en esta empresa. En el caso de España, “las primeras inquietudes por la costa africana y el territorio de África occidental se materializan bastante avanzado el siglo XIX”⁹⁴ a consecuencia del tratado firmado con Marruecos, después de haber sido derrotado en la guerra de Tetuán, en 1860. Con el objeto de buscar el antiguo enclave de Santa Cruz de Mar Pequeña⁹⁵ y también por motivos aventureros y personales, el catalán Joaquín Gatell emprendió el primer viaje explorador a la región de “Saguia El Hamra, hasta donde hay dos días de viaje, regresa hacia el norte”⁹⁶.

A finales del siglo XIX, sobre todo con el condicionamiento internacional del Reparto de África, e impulsada desde Canarias, por motivos

⁹² DE DALMASES, P. I. (2007). *Los últimos de África: crónica de la presencia española en el continente africano*, España: ALMUZARA S.L, p.64

⁹³ DIEGO AGUIRRE, J. R. (1988). *Ibid.*, p.135

⁹⁴ *Ibid.*, p.143

⁹⁵ *Ibidem.*

⁹⁶ *Ibid.*, p.147

comerciales y pesqueros, España puso de nuevo el pie sobre la orilla sahariana en 1884. Ese año supuso el comienzo de la colonización española del Sahara y el retorno y la recuperación de la imagen imperial española, tras la pérdida de muchas de las colonias de ultramar y ante el creciente clima de las oleadas antiesclavistas que amenazaban las pocas restantes (en 1898 España perdió las últimas colonias españolas en el ultramar).

No obstante, la penetración española efectiva en el Sahara comienza con la ocupación de la ciudad Santa en 1934 y de El Aaiún, en 1938. Reina Delgado (1998) dice que la ciudad de El Aaiún fue fundada por el capitán Antonio de Oro Pulido, quién estableció un fuerte junto al cobertizo que la tribu de los Izarguien tenía al borde de la Saguia El Hamra. Pero De Dalmasas añade que Enrique Alonso Marcili reclamó para su padre Enrique Alonso Allustante el mérito de la fundación de El Aaiún, quien en 1934 recibió la orden de desplazarse hacia Saguia El Hamra, donde construyó una casa de obra a la que dotó de un techo aislante en forma ovalada⁹⁷. Este tipo de techo fue popularizado en otras zonas del Sahara más tarde, y teniendo en cuenta su apariencia externa, fueron conocidos como “los huevos de Alonso”⁹⁸.

El Aaiún fue reemplazando poco a poco a Villa Cisneros (actual Dakhla), que había sido el primer asentamiento español y la capital inicial de la colonia, condición que perdió por falta de agua⁹⁹. Con la instalación de centros comerciales y administrativos y la construcción de núcleos urbanos, España empezó un proceso paciente de sedentarización de las tribus nómadas, para facilitar el control de dicha población. Así que El Aaiún, capital del ex Sahara Español, empezó a crecer, a paso lento, asegurando a

⁹⁷ Las condiciones naturales y climáticas del Sahara favorecieron la construcción de casas, cines, con esta forma de techo ovalado porque resulta práctico dejando resbalar la arena sin acumularla como pueda ocurrir con techos cuadrados.

⁹⁸ DE DALMASES, P. I. (2007). *Ibid.*, p.43

⁹⁹ *Ibidem*.

sus habitantes todos los servicios necesarios para la continuidad de su existencia: hospitales, escuelas, granja experimental de cultivos, plazas, etc. El proceso de construcción de dicha ciudad ha sido caracterizada por su escasa solidez y rápido deterioro, por dos razones principales, de un lado el elevado coste de los materiales y mano de obra, y por otro lado la exigencia de un transporte por vía marítima (Las Palmas-Cabo Juby) y por vía terrestre, desde Cabo Juby a El Aaiún. Esto supuso buscar soluciones intermedias, sustituyendo el hierro por el hormigón armado en la estructura de los edificios¹⁰⁰, contentándose con construcciones de uso inmediato y provisional y no duradero, como hizo su homóloga Francia en las ciudades bajo su protección en el centro de Marruecos.

Es indiscutible que España no invirtió tanto en la construcción como lo hizo en las excavaciones y exploraciones mineras en busca de probables riquezas, como minerales, petróleo y fosfatos, pues en este segundo caso, contó con la colaboración de empresas extranjeras, especialmente, estadounidenses, que tenían capital y tecnología. En cualquier caso, desde 1945 la metrópolis había iniciado el envío de expediciones científicas¹⁰¹, que terminaron con el descubrimiento de los fosfatos en 1947, lo que incrementó la importancia de esta zona y, en paralelo, multiplicó el interés por la identidad y la cultura de una población antes descartada del mapa político¹⁰².

Con la independencia de Marruecos en 1956 y las continuas operaciones del Ejército de Liberación marroquí, en Smara, Auserd..., el temor de Francia en Mauritania y de España en el Sahara aumenta, lo que planteó la necesidad de entrar en alianza para atacar la resistencia marroquí,

¹⁰⁰ MEANA PALACIO, J. M. (2006). El Aaiún de los pioneros: un poblado de los años 40, *Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales* 11 (627). <http://www.ub.edu/geocrit/b3w-627.htm> [Consultado 10-08-2012]

¹⁰¹ REINA DELGADO, J., L. (1998). La presencia española en el Sahara Occidental. Notas para una historia, *Ateneo de La Laguna*, 5, 43-48. <http://mdc.ulpgc.es/cdm/ref/collection/cateneo/id/174> [Consultado 04-03-2014]

¹⁰² GAUDIO, A. (1978). *Le dossier du Sahara occidental*, p.19

en lo que se denominó la operación Écouvillon¹⁰³ o ‘Teide’ por parte de las fuerzas españolas (febrero de 1958). Paralelamente a la resistencia marroquí, en octubre de 1957 Abdellatif El Filali, delegado de Marruecos en la ONU, reclamaba ante la Asamblea General de la ONU “como parte integrante del territorio marroquí Ifni, Sáhara español y Mauritania”¹⁰⁴. Las reivindicaciones de Marruecos, junto a la urgencia de Naciones Unidas de descolonizar el territorio, empujaron al Gobierno español a proceder a la provincialización del Sahara, mediante la cual “buscaría establecer una salida que favoreciera los intereses españoles en un territorio en el que recientemente se habían descubierto unos importantes yacimientos de fosfatos”¹⁰⁵.

Después de esta operación, sucedieron muchos eventos políticos, entre otros, el primer censo español de 1964, la sublevación de Zemla en 1970, la aparición del movimiento político llamado Frente por la Liberación de Saguia el Hamra y Río de Oro (Polisario) entre 1973 y 1974, la organización de la Marcha Verde en 1975, la firma del llamado Acuerdo Tripartito y la retirada o abandono del territorio por parte del ejército español en ese mismo año...

2. LA LENGUA ESPAÑOLA EN EL SAHARA ¿UN VEHÍCULO DE COLONIZACIÓN?

Según el análisis de las entrevistas, los saharauis pudieron aprender el idioma español a través dos fuentes, una sistematizada, a través la educación pública, y otra no sistematizada, es decir, pudieron aprender un español

¹⁰³ REINA DELGADO, J. L. (1998). *Ibidem*.

¹⁰⁴ HERNÁNDEZ MORENO, Á. (2006). *Guerra de banderas en el Sáhara*, Madrid: Entinema, p.24

¹⁰⁵ BENGOCHEA TIRADO, E. (2012). Las mujeres saharauis a través de la Sección Femenina, un sujeto colonizado, *Arenal: Revista de Historia de las Mujeres*, Vol.19 (1), 143-159, p.148
<http://roderic.uv.es/bitstream/handle/10550/33677/084455.pdf?sequence=1> [Consultado 09-04-2015]

comunicacional y funcional, a veces deformado, a veces correcto, a partir de distintos recursos, entre ellos la Sección Femenina, como nos comentó la entrevistada Fatma [Laayoune, 2014] “Estudié casi un año nada más en la Sección Femenina, porque era mayor para ir a la escuela, porque me casé... En la Sección Femenina nos enseñaban las letras españolas con imágenes, también nos enseñaban de todo: la costura, nos enseñaban cómo cocinar, cómo bordar, cómo asear a los niños, muchos hábitos de higiene, nos enseñaban también la hora, nos decían que tenéis que conocer el tiempo, cómo leer el reloj y nos enseñaban también cómo hacer pasteles y muchas cosas. Lo bueno era que había un *laguagua* que nos llevaba de casa a la Sección Femenina y nos devolvía cada día, desde las ocho de la mañana hasta las 12h, y de las 14h30 o 15 hasta las 18h, excepto los sábados y domingos.”

De igual modo, algunos entrevistados confesaron que aprendieron el idioma español a través de los amigos españoles en el trabajo, a partir del comercio, en la calle, generalmente, a partir del trato diario con los españoles en la vida cotidiana, sea en la administración, en los hospitales, en los mercados,... como lo atestiguaron muchos entrevistados: “Aprendí el español de los españoles, de la venta y compra de artículos alimenticios” [Yamna, Laayoune, 2014], “No lo estudié, sólo la aprendí de los españoles en el comercio” [Maymouna, Laayoune, 2013], “Aprendí el español a partir la comunicación y la práctica” [Salah Eddine, Dakhla, 2014], “Lo aprendí en el trabajo, en la fábrica de limonada en la que trabajaba desde las 7 de la mañana, hasta las 10 de la mañana, y cobraba 1200 pesetas,...” [Ayyad, Laayoune, 2013], “Denominábamos muchas cosas en casa en español, como *nevera, leche, pan,...*” [El Batoul, Laayoune, 2013]

Por su parte, los entrevistados escolarizados, nos confesaron que antes de aprender el español en las escuelas lo aprendieron en la calle, con los vecinos españoles, como lo explican algunos entrevistados que fueron

escolarizados: “Yo lo aprendí antes de entrar al colegio, porque vivíamos con españoles, teníamos vecinos españoles, amigos, encontrabas a los españoles por todas partes” [El Mehdi, Laayoune, 2013], “Es que, desde que tú naciste, en tu casa, con tu madre, con tu padre, con todos, la única escuela que había era la práctica del idioma... En muchas partes, en la vida cotidiana” [Ysalmo, Dakhla, 2014], “El español lo aprendí en el colegio La Paz, pero antes en la calle se hablaba español, si querías comprar algo usabas el español... el idioma español era el oficial, el dialecto hassaní era el oficial para los nativos, pero en las oficinas del Gobierno todo se trataba en español, aunque no quisieras hablar español, lo hablarías después, por necesidad...y cuando descubrí la lectura empecé a leer, desde entonces...” [Mohamed, Laayoune, 2013]

Según nuestra investigación, 28 de los entrevistados habían sido escolarizados, el resto no pisó las escuelas públicas españolas, pero algunos de ellos sí se educaron en escuelas coránicas, aunque estos últimos no representan objeto de análisis en este apartado. Cabe subrayar, que nuestra clasificación no se basa en el nivel o el tipo de español hablado por ellos, porque, por un lado, no todos completaron sus estudios académicos y, por otro, los certificados no siempre reflejan el verdadero nivel que alcanzaron los escolarizados. También es probable que la lengua se olvide y se pierda por desuso, ante la ausencia del ambiente que favorezca su práctica... Por lo tanto, nos hemos basado en su perfil académico, en si fueron escolarizados durante la época colonial o no y, en ningún caso, en su nivel de competencia lingüística.

El hecho de que la mayoría de los entrevistados aprendiera español en las escuelas españolas, parcialmente por ser jóvenes, o por nacer en familias que mantenían estrechas relaciones con el colono español (hijos de *chiuj* de cabilas, o personas notorias en la sociedad...), nos ha hecho indagar acerca

de las características de la educación española en la provincia sahariana y sus efectos sobre los escolarizados saharauis. También arrojaremos luz sobre los ámbitos, la intensidad y la frecuencia de uso de la lengua española en la vida cotidiana durante la colonización española.

2.1. LA ENSEÑANZA DE LA LENGUA ESPAÑOLA DURANTE LA COLONIZACIÓN

2.1.1. Características de la educación española durante el Franquismo

La historia de la política educativa española durante el franquismo, desde la ley Moyano (1857), ha sido bastante estudiada y desarrollada, aunque no lo suficiente en cuanto a los currículos educativos adoptados o a la formación del profesorado... Si bien, y dado que este tema no representa objeto de análisis en esta investigación, consideramos interesante conocer, de forma breve y resumida, las características de la historia de la educación española durante el franquismo, para poder comparar, analizar y comprender la política educativa española en su antigua provincia sahariana.

Según Manuel Puelles Benítez, analista e historiador de la política educativa en España, ex secretario general técnico del Ministerio de Educación y Ciencia y director general de Coordinación y Alta Inspección (enero 1982-octubre 1986) del mismo, tan sólo se aprecian tres importantes cambios en la estrategia de la política educativa española durante los últimos doscientos años. A pesar de la idea que circula de que España está en permanente reforma educativa, sólo se produjeron tres reformas educativas históricas: la reforma liberal de 1857, la reforma educativa de 1970 y la reforma educativa de 1990.

Primero, la reforma liberal de 1857, llamada ley Moyano, dio como resultado “un sistema educativo que impartía la enseñanza primaria a las

clases populares de un modo gratuito y las enseñanzas secundaria y superior a las clases medias y altas de la sociedad liberal, de manera onerosa.”¹⁰⁶

Segundo, con respecto a la reforma educativa de 1970 de Villar Palasí, entre sus mejores logros se halla la estandarización de una formación común de ocho años de duración, conocida como educación general básica, accesible a todas las capas sociales escolares:

*“Con esta educación básica terminaba una injusta y secular distribución de los saberes que condenaba a la mayoría de los niños españoles a una educación primaria pobre y desconectada del sistema, mientras que una pequeña minoría se beneficiaba de una educación, secundaria y universitaria, pensada sólo para ellos. Otro logro importante fue que contribuyó a poner la educación en el orden de prioridades de los gobiernos, aspecto desconocido hasta el momento entre nosotros.”*¹⁰⁷

El más significativo de sus defectos fue no contar con profesorado formado para atender a los objetivos diseñados¹⁰⁸, un inconveniente que fue superado en la tercera reforma educativa, la de 1990, que fue acompañada de una acertada formación de profesorado, además de la puesta en marcha de la escolaridad obligatoria y gratuita hasta los 16 años de edad, retrasando a esta edad la selección según mérito, como prueba de la equidad y democracia social¹⁰⁹.

En relación con nuestra investigación, sin embargo, nos interesa saber más sobre la pedagogía, las estrategias y los principios de la educación

¹⁰⁶ PUELLES BENÍTEZ, M. (2008). Las grandes leyes educativas de los últimos doscientos años, *CEE Participación Educativa*, 7, p. 9 <http://www.mecd.gob.es/revista-cee/pdf/n7-puelles-benitez.pdf> [Consultado 30-05- 2015]

¹⁰⁷ PUELLES BENÍTEZ, M. (2012). Evolución de la educación en España durante el franquismo, en A. Tiana Ferrer, G. Ossenbach Sauter & F. Sanz Fernández, *Historia de la educación: edad contemporánea*, 329-346, España: UNED - Universidad Nacional de Educación a Distancia, pp.343-344

¹⁰⁸ PUELLES BENÍTEZ, M. (2008). Las grandes leyes educativas de los últimos doscientos años, p.13

¹⁰⁹ *Ibid.*, p.12

española, sobre todo, después de la caída del fascismo europeo en la Segunda Guerra Mundial, hasta la retirada española del Sahara. En el contexto del nacionalcatolicismo, la enseñanza se convirtió en el eje de la política del franquismo, al menos hasta 1959.

La ley de 17 de julio de 1945 articulaba que la enseñanza de la religión pasaba a ser el principio fundamental de la enseñanza primaria, o sea que el principio de subsidiariedad, cultivado por la Iglesia jerárquica, va a convertirse en la idiosincrasia de la nueva política educativa. No obstante, una gran parte de la sociedad quedaba excluida y lejos de la educación institucional por motivos sociales, religiosos o básicamente económicos¹¹⁰.

La etapa de 1951-1956 marca la primera apertura del régimen, liderada por la obra de Joaquín Ruiz Giménez, ministro de Educación Nacional durante esos años. Se diseña la Ley de 1950, en aras de las mentalidades y tendencias europeas modernas, sobre todo, las que se enfocaban hacia el desarrollo del capital humano, “ideas difundidas en los trabajos de varios economistas, como Schultz, Denison o Becker”¹¹¹, aunque los principios del nacionalcatolicismo siguen guiando la enseñanza, como pone de manifiesto la siguiente cita:

“El discurso de Joaquín Ruiz Giménez plantea cada vez más cuestiones técnicas (construcciones, reformas, abrir a los jóvenes «todas las posibilidades»), pero sin abandonar la referencia a los «valores esenciales de España», la «concepción cristiana de la vida» o a Franco como sucesor de Fernando el Católico en su tarea de «ayuntar el cielo y la tierra». Incluso en ciertos medios como el SEU¹¹², el lenguaje del ministro

¹¹⁰ PUELLES BENÍTEZ, M. (2012). Evolución de la educación en España durante el franquismo, pp.337-338

¹¹¹ TIANA FERRER, A (2012). Reconstrucción de los sistemas educativos después de la Segunda Guerra Mundial, en A. Tiana Ferrer, G. Ossenbach Sauter & F. Sanz Fernández, *Historia de la educación: edad contemporánea*, 259-280, España: UNED - Universidad Nacional de Educación a Distancia, p.261

¹¹² Sindicato Español Universitario creada durante la Segunda República Española por Falange

adquiere dobles sentidos: el vocablo «lo universal» podría entenderse como un arcaísmo o como apertura al diálogo intelectual.”¹¹³

El paso del sistema educativo tradicional al tecnócrata sólo se produjo en los años sesenta, con el desarrollismo, que implicó la adopción de criterios pedagógicos y técnicos más modernos, transformando la escuela en un destino público, abierto y accesible a un grupo social cada vez más amplio.

Los objetivos de Lora Tamayo, ministro de Educación Nacional desde 1962 a 1968, se orientaron hacia la modernización de la enseñanza primaria a través la Ley de 29 de abril de 1964, que ampliaba la escolaridad obligatoria hasta los catorce años, “tratando de suministrar al potente desarrollo industrial en que está inmerso el país una mano de obra dotada de una mayor preparación cultural.”¹¹⁴ Por ello, paulatinamente, la educación nacional española fue adoptando criterios de democratización y liberación de los saberes, como pone de manifiesto la Ley General de Educación de 1970, impulsada, como ya se ha mencionado, por José Luis Villar Palasí, cuya vigencia se mantuvo durante los últimos años del franquismo y los de la transición democrática y que fue derogada y sustituida progresivamente por la LOGSE de 1990.

2.1.2. La educación española en la antigua provincia sahariana

La educación en el Sahara, desde siglos, consistía en la educación religiosa tradicional. La tarea de enseñar el Corán, la doctrina musulmana y el árabe forma parte de las misiones de los hombres de los libros conocidos por *Šorfa* الشرفاء, es decir pertenecientes a las cabilas *Šorfa*, conforme la clasificación social de las tribus saharauis del etnólogo Julio Caro Baroja.

¹¹³ CASTILLEJO CAMBRA, E. (2014). *Mito, legitimación y violencia simbólica en los manuales escolares de historia del franquismo (1936-1975)*, España: UNED - Universidad Nacional de Educación a Distancia, p.149

¹¹⁴ PUELLES BENÍTEZ, M. (2012). *Evolución de la educación en España durante el franquismo*, p.342

Los locales de aprendizaje varían entre jaimas, escuelas o monasterios religiosos islámicos conocidos por *zawaya* زوايا, sea cercanos a los *frigs* de los nómadas saharauis o lejanos. Si bien, la ciudad Santa de Smara, era y todavía es famosa por ser la capital cultural y religiosa del Sahara, a donde los jóvenes peregrinan para memorizar el Corán y aprender la doctrina musulmana bajo la supervisión de alfaquíes y eruditos, encabezados por el linaje Maa El Ainain.

Aun con el comienzo de la colonización española del Sahara en 1884, la educación para los saharauis permaneció siendo tal como era, es decir, enseñanza tradicional religiosa. Además, no todos los saharauis se beneficiaban de esta educación, sumado este hecho al de que algunas cabilas son más instruidas que otras, dependiendo de su pertinencia tribal (cada cabila es conocida por alguna tarea o actividad determinada: hombres de libro, hombres de fusil, comercio de dromedarios...)

Según la investigación de Bahía Mahmud Awah y Conchi Moya titulada *El porvenir del español en el Sahara Occidental*, la primera escuela española en el Sahara remonta a mediados de los años cuarenta del siglo pasado. “Hasta el curso 1944-45 no se fundó la primera escuela en El Aaiún. En el curso 1945-46 asistían a la Escuela 37 alumnos (8 de ellos nativos)”¹¹⁵. El bajo número de los alumnos nativos (8) en el dicho curso, pueda estar justificado por la introducción de un sistema educativo nuevo y estable a los que los nómadas saharauis no estaban acostumbrados y al aún incipiente desarrollo urbano.

A partir de las informaciones que hemos podido conseguir, y en función de la política educativa española (1945-1975), se puede dividir la enseñanza española en el Sahara en dos etapas principales. La primera etapa comienza

¹¹⁵ AWAH BAHIA, M. & MOYA, C. (2010). *Ibid.*, p.18

desde ese primer curso de 1945 hasta 1961, fecha en que se produce la aplicación efectiva del decreto de 1958 por el que el Sahara pasaba a ser una provincia española:

*“La aplicación en 1961 del decreto del 10 de Enero de 1958 determinará el paso de las colonias de Sáhara, Ifni, Rio Muni y Fernando Poo a un nuevo régimen de administración como provincias, [...] Este cambio significará la extensión en el Sáhara de los mismos órganos de gobierno imperantes en el resto de provincias españolas adaptados a las características de la población autóctona”*¹¹⁶

La primera etapa estuvo marcada por la instalación de las bases de una infraestructura escolar en los núcleos urbanos del Sahara, sea en Villa Cisneros, El Aaiún, Smara,... dedicada básicamente a la enseñanza primaria¹¹⁷. En 1959, el número de alumnos europeos (casi exclusivamente españoles) se reduce a tan sólo 105, frente a 139 nativos, contando con 6 profesores europeos (españoles) y uno nativo. Ya en el año 1961, se aprecia un aumento considerable en cuanto al número de alumnos nativos, alcanzando éstos los 1.135, mientras que también aumenta el número de europeos, aunque a un ritmo menor, pasando éstos de 105 a 273 alumnos, a consecuencia de la intensificación del proceso de colonización. En este momento, se produce la incorporación de 16 profesores árabes, lo que equipara su número al de los europeos¹¹⁸.

Generalmente, en esta primera etapa, predominaba una enseñanza que contribuía a la fragmentación de la sociedad, pues tan sólo era accesible a los niños de los grupos de población sedentaria, e ignoraba a los nómadas y al resto de los componentes de la sociedad. Hasta el curso 1960-1961, el

¹¹⁶ BENGOCHEA TIRADO, E. (2012). pp. 147-148

¹¹⁷ AWAH BAHIA, M. & MOYA, C. (2010). *Ibidem*.

¹¹⁸ *Ibid.*, p.20

Gobierno español no ofreció una enseñanza secundaria y sólo era posible seguir los estudios de bachillerato, de forma libre, desplazándose a la provincia de Las Palmas de Gran Canaria¹¹⁹ para ser examinados por un tribunal, lo que restringía estas posibilidades a la población capacitada económicamente.

La segunda etapa abarca el periodo comprendido entre 1962 y la retirada española de 1975, en correspondencia con el estatus administrativo de provincia española del Sahara. Si bien, cabría aclarar que el verdadero despegue de la acción educativa española en el Sahara comienza en 1964, fecha en que la estrategia de la educación nacional española alcanza, efectivamente, todas las edades y grupos sociales saharauis, sea mujeres, niños menores, mayores de edad, nómadas, jóvenes aptos para la formación profesional... Se trata de una acción educativa intensiva, que coincidió con la nueva Ley de 29 de abril de 1964, de Lora Tamayo, ministro de Educación Nacional, mediante la cual se ampliaba la escolaridad obligatoria hasta los catorce años y se tomaba en consideración la necesidad del mercado laboral español en cuanto a mano de obra profesional o, al menos, preparada culturalmente.

La política educativa adoptada en esta segunda etapa no sólo trataba de difundir y hacer accesible la enseñanza española a todas las categorías sociales, sino que también se emprendía como estrategia administrativa para trasladar las experiencias y los órganos de la estructura de funcionamiento del estado español a la nueva provincia sahariana. Por ejemplo, la Escuela Hogar de la Sección Femenina fue creada en España en 1934, sin embargo, no se inauguró en el Sahara hasta mayo de 1964.

¹¹⁹ Consejo Superior de Investigaciones científicas (1962). *Memorias Escolares de los Servicios de la Enseñanza Primaria de la Provincia del Sahara*, Madrid: Editorial IDEA, pp.3-4

En fin, en esta segunda etapa, el Gobierno español en el Sahara dispuso, para cada grupo social, de fuentes de instrucción, mecanismos y estrategias apropiados para alcanzar los objetivos diseñados. Primero, para formar a *las mujeres saharauis*, se fundó la Escuela Hogar de la Sección Femenina. Según los informes de la Delegación Provincial de la Sección Femenina del Sahara (1964 y 1975), sus objetivos en la colonia trataban de:

“Despertar en la mujer nativa, un sentido de utilidad en su vida, inculcándola la importancia que tiene el trabajo que sale de sus manos, y la participación en todas las cosas que se refieren a la familia.” y “El cuidado e higiene de los niños, y el incorporar a las niñas a un hábito de convivencia y estudio.”. Esta forma de formular el sujeto al que las mujeres saharauis deben responder justificó la intervención de la Sección Femenina en la colonia.”¹²⁰

A mediados de los años 60 se crearon dos escuelas de formación profesional, conocidas por Promoción Profesional Obrera, abreviadas por PPO, destinadas a *los jóvenes* que deseaban integrarse en el mundo laboral. La creación de los centros de formación profesional vino a atender, como ya hemos señalado, los objetivos del Plan de Desarrollo (1964-1967), durante la gestión del ministro Lora Tamayo:

“Los objetivos del programa eran principalmente la promoción social de los trabajadores y la satisfacción de la demanda de mano de obra cualificada. Se trataba de cubrir las nuevas necesidades de formación profesional de los trabajadores y para el mercado, haciendo posible el cambio de modelo productivo desde una mano de obra aún fuertemente vinculada al primario a otra con la cualificación requerida por la expansión de los sectores económicos

¹²⁰ BENGOCHEA TIRADO, E. (2012). *Ibid.*, p.150

secundarios y de servicios alentados por el Plan de Desarrollo”¹²¹

En 1964 se iniciaron, igualmente, las estancias de saharauis en la Península y en las Islas Canarias, para realizar estudios de especialización, sea de forma libre o mediante becas otorgadas por el Gobierno para los alumnos necesitados económicamente, a condición de “que acrediten poseer dotes intelectuales para superar los estudios”¹²².

En cuanto a *los menores que no estaban en edad escolar* en El Aaiún y Villa Cisneros “la metrópoli proyectó crear unos centros de acogida que se llamaban *Escuelas Hogar de la Infancia*, en ellas se les facilitaba una educación elemental impartida especialmente en la lengua española”¹²³. En el mismo sentido, el de fomentar y acercar la información y la enseñanza española a *los niños nómadas* se crearon *escuelas nómadas*¹²⁴ que cubrían las necesidades escolares en los rincones menos esperados del Sahara.

A finales de los años sesenta, y para alcanzar un mayor público y equiparar las oportunidades de enseñanza y aprendizaje de la lengua española, se inauguró la emisora ECCA en El Aaiún (1967), con el objetivo de, según el testimonio de José Enrique Alonso del Barrio, entonces jefe del Servicio de Enseñanza, elevar el nivel cultural de los saharauis, sobre todo de las mujeres saharauis y las personas adultas que quisieran aprender pero que, por sus compromisos familiares, laborales o por ser mayores de edad no podían asistir regularmente a ningún centro educativo. “El primer curso

¹²¹ Ministerio de Empleo y Seguridad Social, Archivo Central, Subdirección General De Informes, Socioeconómicos Y Documentación, *Programa De Promoción Profesional Obrera (1964-1978): Historia Institucional*, [Consultado 02-06-2015]

http://www.empleo.gob.es/es/sec_bep/ArchivoCentral/contenidos/Historia_Institucional_PPO_web.pdf

¹²² Consejo Superior de Investigaciones científicas (1962). *Ibid.*, p.3

¹²³ AWAH BAHIA, M. & MOYA, C. (2010). *Ibid.*, p.24

¹²⁴ *Ibid.*, p.20

comenzó en 1968, con 315 alumnos, llegando a matricularse hasta 500, de ellos 263 saharauis y finalizaron el curso 362 alumnos.”¹²⁵

La formación de los escolarizados se apoyaba y consolidaba con las actividades para-escolares, sea deportivas, como las excursiones organizadas por la OJE (Organización de Juventud Española), o culturales, como concursos y premios literarios; a modo de ejemplo, el premio "África" de literatura y periodismo, publicado en el Diario La Realidad, en junio de 1975:

*“La Dirección General de Promoción de Sahara ha convocado los Premios "Africa" de literatura y periodismo 1.975 por una resolución que publican los Boletines Oficiales. El mejor trabajo de carácter científico o literario será premiado con 50.000 pesetas, y será editado por dicha Dirección General. Por otra parte, la mejor colección de artículos publicados o radiados será dotada con: premio de 25.000 pesetas. Tanto en uno como en otro caso los temas elegidos por los autores harán referencia a la acción de España en África.”*¹²⁶

En este mismo sentido, un año antes, nuestra entrevistada M'barka Zarouali, ex funcionaria de Radio Sahara, cuando era estudiante de sexto de Bachiller Superior (Ciencias) en el Instituto General Alonso de El Aaiún, participó en un concurso de poesía que había sido organizado por la dirección, en 1974, con un tema sobre *La ciudad de El Aaiún* y otro libre. Nuestra entrevistada obtuvo el segundo premio con el siguiente poema, que describe, de forma sencilla, la vida cotidiana en la ciudad de El Aaiún en la época y la convivencia de los colonizados con los colonizadores, con sus dicotomías y contradicciones entre lo tradicional y lo moderno:

Mi ciudad

¹²⁵ *Ibid.*, p.25

¹²⁶ La Realidad: Diario Bilingüe de Sahara, director: DE DALMASES, P. I., Martes, 24 de junio de 1975, Aaiún, nº 7, p.2

Las léfas¹²⁷ y las ovejas,
Las *graras*¹²⁸, la arena clara,
la tierra seca, el siroco,
el sol que domina todo.

Las jaimas, el aeropuerto,
una base de helicópteros,
majareros, las dos plazas,
en que venden las dos razas.

En los dos zocos, la plata,
más arriba el cementerio, mas allá
unos cuantos *gualletes*, ojos negros,
jugando con otros niños de pelo rubio, trigueño

Un camello, una moto, un seat negro,
una cabra en torno a ellos.

Un instituto, una iglesia, la mezquita,
militares con estrellas y soldaditos sin ellas.

Es desierto, en su corazón abierto
y en el medio justo: El Aaiún, capital, centro.

M'barka Zarouali, El Aaiún, 1974

En cuanto al contenido del currículo educativo, aplicado en la provincia sahariana, era el currículo oficial español, que pregonaba una España católica y patriótica, y promulgaba una identidad nacional española, lo que quiere decir, desde un punto de vista postcolonial, que en la educación nacional española en el Sahara se respetaba, en primer lugar, la identidad cultural del alumno español, que se presumía, además, unívoca, y omitía la de los nativos. Por ello, el currículo educativo especial que, respetara las peculiaridades religiosas, culturales, lingüísticas o geográficas saharauis... quedaba circunscrito a la contratación de profesores de árabe y religión islámica, que impartían estas enseñanzas.

¹²⁷ Tipo de serpientes desérticas

¹²⁸ Oasis pequeño.

Según el testimonio de George Demerson, consejero cultural de la Embajada francesa en España durante su visita al Sahara en 1972

“...Lo que me asombró no poco es que todos estos estudiantes siguen el mismo programa que sus compañeros de la Península. Tienen que aprender español, idioma para ellos extranjero, latín y griego, amén del árabe y de las clases de religión coránica. También es idéntico al de la metrópoli el programa de estudios científicos.”¹²⁹

La enseñanza de unidades didácticas españolas y en idioma español, era difícil de captar para algunos alumnos nativos, a modo de ejemplo, la propia experiencia de nuestro informante El Mahjoub, [Laayoune, 2014] como alumno nativo árabe: “Se comportaban (los maestros españoles) muy bien con nosotros, el problema que hubo era que ellos no hablaban árabe, no había profesores bilingües... además usaban un currículo especial para sus hijos, orientado a los hijos de los españoles, no estaba adaptado a nosotros. Todo era en español, yo como árabe me costaba mucho aprender las lecciones...”

Ello justifica la adopción de la metodología mnemónica por los alumnos saharauis, como lo atestigua nuestro informante Mohamed Salem [Dakhla, 2014], que en las escuelas memorizaba las lecciones sin haber podido entenderlas, según sus propias palabras: “Estudiábamos el español y memorizábamos estas lecciones sin saber su significado y luego las leía sin comprenderlas [...] Los maestros nos escribían esto (las lecciones) en la pizarra, nosotros las copiábamos en los cuadernos y la próxima clase las memorizábamos; las memorizábamos aun sin saber su significado. [...] porque las escuelas que están en las afueras de la ciudad, no las inspeccionaban así que los maestros hacían lo que querían.”

¹²⁹ AWAH BAHIA, M. & MOYA, C. (2010). *Ibid.*, p.23

No obstante, cabría apreciar, varias acciones positivas paralelas al currículo educativo español y a la ausencia de profesores bilingües. Primero, la oportunidad, sin ninguna discriminación racial, de aprendizaje, de ir a la escuela, además del respeto de las creencias religiosas; prueba de ello es el hecho de garantizar clases de religión musulmana y árabe a los nativos, pero por lo demás, llevaban la misma “enseñanza sin discriminación racial, dando juntos sus clases cristianos y musulmanes, separados únicamente para el estudio de sus respectivas religiones”¹³⁰. Se trata de una acción educativa democrática, que desafía el discurso postcolonial, que reprocha a las potencias imperiales el privar a los indígenas del beneficio de una enseñanza pública igual a la de los colonos, como lo comentaba Albert Memmi en su artículo *Retrato del colonizado*; si bien, compartimos con él el hecho de que, al beneficiar de dicha enseñanza a la población saharauí, no garantizaran el que aprendieran su propia cultura e historia, sino la del colonizador:

*“Bien; pues la gran mayoría de los hijos de los colonizados está en la calle. Y aquellos que tienen la inmensa suerte de ser admitidos en una escuela no saldrán nacionalmente mejor librados: la memoria que se les forja no es ciertamente la de su propio pueblo. La historia que se les enseña no es la suya. [...] Los libros le hablan de un universo que no se parece en nada al suyo.”*¹³¹

Segundo, la existencia de comedores escolares en todas las escuelas infantiles, en los que se ofrecía, a todos los alumnos de forma gratuita, desayuno, almuerzo y merienda, además de ropa y material escolar. Entre las impresiones de nuestros entrevistados citamos: “Jamón no lo comíamos, en el comedor de alumnos comíamos comida de musulmanes y ellos comida de

¹³⁰ Consejo Superior de Investigaciones científicas (1962). *Ibid.*, p.3

¹³¹ MEMMI, A. (2011). *Retrato del colonizado*, Temuko:Wallmapuwen, p.13

cristianos; chorizo y jamón...” [Zina, Laayoune, 2013], “Nos daban todo el material escolar y había además un comedor” [Ali Salem, Dakhla, 2014]...

Tercero, se aprecia el hecho de garantizar asistencia médica a todos los escolarizados mediante el Servicio Médico-Escolar. Cuarto, contar con un régimen de internado. “En la Sección Femenina había internas y medio-pensionistas. Interna es alojarse toda la semana y medio-pensionista es alojarse todos los días excepto los sábados y domingos. A saber, la interna o medio pensionista no era sólo para los que tenían sus familiares lejos, sino también para las que deseaban quedarse como internas, estudiando y comiendo....” [Ennaguaia, Laayoune, 2014]. Y por último, quinto, el hecho de ofrecer becas a los alumnos con menores recursos económicos, que querían seguir estudios superiores.

A pesar de esto, varios autores coinciden en que España impedía a los alumnos nativos seguir sus estudios universitarios, o les distraía del camino universitario mediante la oferta de trabajo. La primera postura la manifiesta, Attilio Gaudio, que afirma que estaba prohibido a los alumnos saharauis acceder a la universidad hasta el año 1968¹³². La segunda la defienden Bahía Mahmud Awah y Conchi Moya, que opinan que:

“.... la política de la metrópoli que intentaba atraer a la administración a los jóvenes que hubieran terminado el bachillerato elemental y evitar el continuo ingreso de estudiantes saharauis en las universidades. A pesar del interés por el español, la metrópoli no permitió hasta los últimos años de presencia de la administración española que estudiantes saharauis iniciaran sus estudios superiores.”¹³³

¹³² GAUDIO, A. (1993). Les populations du Sahara occidental, p.40

¹³³ AWAH BAHIA, M. & MOYA, C. (2010). *Ibid.*, p.26

No obstante, según nuestras entrevistas, todos los informantes nos confirmaron que eran libres de hacer lo que veían mejor para sus vidas profesionales, estudiantiles y personales. Por ello, según sus medios y circunstancias personales y económicas, podían continuar o abandonar sus estudios; nadie les imponía nada. Incluso, a algunos de nuestros informantes se les ofrecieron oportunidades de trabajo en Las Palmas, pero pasado un año o un poco más, volvieron a su patria natal, por no poder integrarse y adaptarse a la nueva vida urbana, lejos de sus familiares y del medioambiente del desierto.

Algunas mujeres nos confesaron que les hubiera gustado seguir sus estudios, pero que se casaron y se quedaron en casa cuidando a sus niños. Otro entrevistado dice que abandonó sus estudios por obligación, porque era huérfano y su tío le obligó dejar los estudios para cuidar el ganado camellar, pero en ningún caso, ningún entrevistado aludió, ni aun de manera indirecta, a que la autoridad española les vedara seguir sus estudios universitarios...

Para concluir, se puede deducir que la pedagogía adoptada por España en su ex colonia sahariana subestimaba la cultura nativa, la consideraba atrasada y, por ello, fomentaba una cultura mixta que respondía a las necesidades económicas, comunicativas, sociales y nacionales de España. Se presumía, de igual modo, dado el currículo educativo español, impuesto en el Sahara, y la ausencia de acción instructiva efectiva en la primera etapa (1945-1961), que la educación española estaba destinada, principalmente, a los alumnos europeos, para garantizar su estabilidad en el territorio desértico, y de forma accidental, a los nativos. Si bien, el nuevo estatus administrativo del Sahara, las tendencias que apelaban a la necesidad de desarrollo del capital humano nativo y la propia política educativa española, en la segunda etapa, que trató de acercarse a un público más amplio, dieron importantes resultados, si bien tardíamente, concretamente en 1975, con la formación de

37 profesores nativos de Enseñanza General Básica, formados para dar clases de español, que asumirían la enseñanza en lugar de los profesores españoles¹³⁴. Sin embargo, el destino fue distinto, impidiendo el disfrute de este logro, con la Marcha Verde en 1975... y los acontecimientos políticos que rodearon la descolonización. Tras ésta, sólo se ha permitido continuar con su misión educativa oficial a la escuela primaria La Paz, que aún funciona en Laayoune como escuela de primaria, después de graduarse la última promoción del bachillerato español en 1981.

2.1.3. Las huellas de la educación española en la identidad saharauí

La idea de integrar a los nativos en la sociedad mediante el aprendizaje de la lengua castellana ha sido un proceso muy desarrollado en las colonias de ultramar, pero no se puede aplicar la misma teoría en el Sahara atlántico, porque se trata de dos épocas significativamente lejanas, y de dos culturas, creencias y saberes, extremadamente diferentes. Si en la cultura prehispánica en Latinoamérica y el Caribe predominaba la oralidad, la cultura árabe-saharauí contaba con un pasado muy distinto, en el que influía la herencia religiosa, cultural y lingüística de dinastías precedentes (omeyas, almorávides, etc.) Así que, la experiencia colonial de España en América Latina le sirvió, decididamente, en su gestión del Sahara ya que, consciente de los errores del pasado, convirtió ese territorio en una entidad administrativa y política más madura, y sus iniciativas a nivel religioso, cultural, lingüístico y educativo fueron menos impositivas e intervencionistas.

A largo plazo, se deduce que la pedagogía española pretendía, paulatinamente, borrar la identidad saharauí y presentar a la sociedad internacional un modelo de nómada saharauí-español sedentarizado, culto y

¹³⁴ La Realidad: Diario Bilingüe de Sahara, director: DE DALMASES, P. I., Domingo, 5 de octubre de 1975, Aaiún, nº 83, p.1

civilizado, que respondía a las normas estándares de una persona europea. Es ahí, en las escuelas, donde se puso la levadura castellana, para fomentar el uso de la lengua española en el futuro y sembrar la identidad nacional española. Era, aún más, una cuestión de espera, tanto de la desaparición de las generaciones mayores de edad, que no habían convivido en su niñez y juventud con la lengua y cultura españolas, como de la llegada a la madurez de los niños y jóvenes que se estaban formando en un nuevo contexto sociolingüístico.

Prueba de la fabricación de saharauis-españoles, la anécdota que cuenta De Dalmases sobre la eficacia de la enseñanza española en trabucar el sentido de la identidad de los nativos saharauis:

“Hasta entonces Tifariti (puesto español en el extremo nororiental y lindando con la frontera mauritana) había sido un puesto bastante tranquilo, por no decir extraordinariamente aburrido donde, eso sí, funcionaba una pequeña escuela. De vez en cuando giraba visita algún oficial superior o agente del gobierno y comprobaba el buen funcionamiento de los precarios pero útiles servicios existentes. Uno de los que cumplió tal función fue protagonista de una anécdota que recuerdo haber oído de sus propios labios. Comisionado por el gobierno general visitó Tifariti para constatar el buen orden de la oficina gubernativa y de los servicios dependientes de ella. Acudió a la escuela nacional, en la que sorprendió a un buen grupo de guayetes¹³⁵ en plena clase con su maestro.

Dialogó distendidamente con los alumnos y, puesto a comprobar la eficacia de la acción docente, hizo al vuelo algunas cuestiones sencillas, que fueron contestadas con rapidez. No pudiendo evitar el tópico, se dirigió a uno de los chavales preguntándole:

¹³⁵ Término que se usa en Canarias para referirse a niños que de una edad aproximada de entre siete y doce años.

-¿Sabes quién descubrió América?

Y aquel muchachito de rostro moreno, que jamás había oteado otro horizonte que la inmensidad del desierto y llevaba en sus venas sangre de tribus nómadas desde generaciones, contestó con aplomo:

-América la descubrimos los españoles en 1492.

Al oficial, según su propio testimonio, se le hizo un nudo en la garganta y aprobó la respuesta con un cariñoso palmetazo sobre la nuca del escolar. Todavía era la época de la provincia, cuando la tesis oficial era la de la ciudadanía común que luego, con el abandono, sería restringida e incluso negada cicateramente”¹³⁶.

En el mismo sentido, Attilio Gaudio nos comentó en su libro *Les populations du Sahara occidental* que los saharauis eran gente escurridiza y que no se atrevían a hablar con los extranjeros, lo que interpretaba este autor como signo de la represión que ejercía España en el Sahara, aludiendo a que cuando se les preguntaba por la etnia de pertenencia, la respuesta era asombrosa.

“Si nos aventuramos a solicitarles a qué población pertenecían, la misma respuesta seca nos regresaba: "Somos españoles", lo que hizo reír aún más al turista más ignorante que se enfrentaba a estos "españoles" vestidos en túnicas largas de color cielo azul y la cabeza con turbante”¹³⁷

Esta transferencia de identidades y de sentido lógico se debe a una política educativa sistematizada, mediante el uso de manuales importados de Madrid, lo que llevaba a los alumnos a recitar que su patria era España y que eran españoles¹³⁸. Lo curioso, es que no sólo estos dos autores reconocían la intención de la enseñanza española hacia la creación de una identidad

¹³⁶ DE DALMASES, P. I. (2007). *Ibid.*, pp.53-55

¹³⁷ GAUDIO, A. (1993). *Les populations du Sahara occidental*.

¹³⁸ *Ibidem*.

nacional española en todas las provincias bajo su soberanía, sino que otros jóvenes entrevistados confiesan que en su interior todavía sienten que son españoles, y que durante muchos años se han considerado españoles.

Nos sirve a este respecto el testimonio de Khayya [Laayoune, 2013] “Lo que los libros nos decían, su cultura, sus Reyes, su política, en realidad éramos españoles, antes del 75 [...] nos considerábamos españoles, los vecinos eran españoles, los profesores eran españoles, había más españoles que saharauis...” o Hassan [Laayoune, 2014] que, a partir de sus amigos españoles, estaba convencido de “Que España era la madre patria”, o Ysalmo [Dakhla, 2014] que lo que sabía entonces era que creció con españoles y se sentía igual que ellos: “Claro, hemos nacido bajo la bandera española, por lo tanto el ambiente era igual, cosa que había un respeto entre la gente, encontrabas a los españoles en la calle, en la escuela, la única diferencia que había era la religión: nosotros la musulmana y ellos la católica” [Ysalmo, Dakhla, 2014], o el caso de El Mahjoub [Laayoune, 2014] que hasta hoy en día vive al estilo español: “Soy un mal ejemplo a seguir, de todas formas no me gustan las tradiciones saharauis, mi raíz es que soy un hombre árabe musulmán, eso no puedo cambiar, pero en cuanto a la forma de vivir me gusta la cultura española”...

La intención de hacer desvanecer la identidad saharauí se manifiesta, primero, en la falta de un currículo educativo adaptado a la naturaleza religiosa, cultural, lingüística, antropológica o étnica de los saharauis, que toma en consideración los valores culturales de los autóctonos y los contenidos adecuados a las características y necesidades regionales. Lo que confirma nuestra hipótesis en aras de la construcción de un ideario de España, “una, grande y libre”, como rezaban los eslóganes del régimen de Franco. Segundo, la falta de maestros españoles bilingües, es posible que ante la urgencia y la necesidad de maestros para enseñar español, y la

dificultad de aprender árabe a corto plazo, hicieran que se omitiera este requisito, esto en el caso de que lo hubieran pensado y esto dificultaba, desde luego, el aprendizaje del español por algunos saharauis. Y finalmente, la carencia de estudios sociolingüísticos en aquella época. Así, por ejemplo, el trabajo titulado *Algo sobre el hasania o dialecto árabe que se habla en el Sahara atlántico* del Coronel De Oro, resulta ser tan sólo una traducción de situaciones comunicativas, una descripción fonética del alfabeto árabe y un esbozo gramatical de algunos verbos hassaníes.

Desde un punto de vista antropológico, sin embargo, se manifiesta el interés del régimen español por los saharauis y la cultura saharauí, a través de la promoción y financiación de un estudio de campo sobre la población saharauí; se trata de la honrosa investigación del etnógrafo Julio Caro Baroja y de otros científicos que lo acompañaron, dicha investigación incluía su conteo y el de sus ganados y sus jaimas y tiene, aún hoy, un enorme interés científico.

No obstante, la ambición de la enseñanza española, al desafiar una cultura fuerte y con sólidas raíces religiosas e históricas, tuvo un resultado relativamente tímido, cuanto no curioso, pues la semilla de dicha enseñanza germinó entre aquéllos, más cultos y educados, que enarbolaron la bandera de la independencia. Quizá si España se hubiera mantenido más tiempo en el Sahara, hubiera podido incrementar el nivel de “hispanización” de los saharauis, pero no creemos que hubiera podido evangelizarles o cambiar sus tradiciones y estilo de vida que, por lo demás, tampoco intentó.

2.2. EL USO DE LA LENGUA ESPAÑOLA EN LA VIDA COTIDIANA DE LA COLONIA

La yuxtaposición, a veces imposición, de la lengua del colonizador en sus colonias, viene justificada bajo el pretexto de integrar a los indígenas en

la sociedad civilizada. Sin embargo, los verdaderos orígenes de esta acción dialéctica arraigan en la diferencia de estatus social y en el balance de potencias. El colonizador, se considera potente, tiene armas, tiene autoridad y, por consiguiente, impone las leyes, normas y la gestión que considera adecuadas para administrar sus colonias, aún con el beneplácito de los jefes tribales saharauis, con los que alcanzó ciertos acuerdos. Ahora bien, en ningún caso intentó aprender, de forma reglada, la lengua del colonizado, excepto ante la necesidad de intérpretes...

Por ello, la desigualdad de derechos y la imposición de la cultura del colonizador forma parte de los temas desarrollados en los discursos postcoloniales, como lo explicaba Aimé Césaire en su *Discurso sobre el colonialismo*:

*“Igualmente, en la actualidad existen diferencias de nivel, de potencia y de valor entre las diferentes culturas, ya sean sus causas biológicas o históricas. Éstas acarrearán una desigualdad de hecho. No justifican de ninguna manera una desigualdad de derechos a favor de los pueblos llamados superiores, como lo desearía el racismo. Les confieren sobre todo cargas suplementarias y una responsabilidad acrecentada.”*¹³⁹

El caso de la colonización española del Sahara no era una excepción, al contrario, la lengua castellana, además de imponerse como la lengua oficial de la colonia, era la que se utilizaba en el trato diario con los españoles, en la calle o en las tiendas. Nuestros entrevistados nos han confirmado que usaban la lengua española para comunicarse con ellos, sea para los entrevistados escolarizados o no, porque se trataba de una necesidad inmediata, si no hablabas español no podías lograr un trabajo, como le pasó

¹³⁹ CÉSAIRE, A. (2006). *Discurso Sobre El Colonialismo*. Traducción de Mara Viveros Vigoya, Madrid: Editorial AKAL S.A, p.40

a la entrevistada Khira [Laayoune, 2013] que estaba dispuesta a trabajar por necesidad, pero no lo conseguía, porque no hablaba español, es más, ni siquiera podía tener amigos españoles. “Los amigos (eran) para las personas que hablaban el idioma español” [Brahim, Laayoune, 2013].

Para el caso de los escolarizados, era obvio que no encontraban obstáculos en tratarse con los colonos, mientras que para los entrevistados no escolarizados, la situación obligaba a otros métodos comunicativos. Hemos visto anteriormente otras fuentes no sistematizadas para el aprendizaje del español, por lo cual, la disposición léxica de cada sujeto condicionaba la calidad lingüística de sus conversaciones con los españoles. A veces recurrían a los gestos y, otras, a palabras árabes para lograr el objetivo de la comunicación como, por ejemplo, nos relata la entrevistada Mint Khwalha: “Usaba los gestos y algunas palabras españolas; cuando mi padre me enviaba a alguna tienda para comprar cosas, me nombraba las verduras y las frutas y todo lo que necesitaba comprar” [Laayoune, 2014]; y el entrevistado Essallami: “En general, yo era paisano, y pasaba todo mi tiempo en el desierto y no tenía contacto con ellos, en el trabajo, cuando surgía la necesidad, lo mezclaba con el árabe”... [Laayoune, 2013]

Cuando resultaba imposible aprender el idioma del colonizador y se trataba de personas notables de la sociedad, se recurría a otras alternativas a favor de éste, como en el caso de los jueces, en el que se les designaba un traductor para garantizar la tarea de la comunicación. Si bien, cuando se trataba de personas corrientes y, sobre todo en el caso de las mujeres, se les escribía en un papel lo que necesitaban y ellas se lo daban al comerciante español, como por ejemplo para la entrevistada El Batoul [Laayoune, 2013] “Me escribían en papeles lo que necesitaba y se lo daba a los españoles. Los (españoles) lo veían pero, por si acaso, venían a casa para preguntar o pedir alguna vajilla o cosa, los hombres hablaban con ellos, mi vecina hablaba un

poco de español, yo nada, y si necesitábamos algo del mercado, nos escribían lo que necesitábamos en papel, y se lo dábamos al tendero”...

A veces, el desconocimiento de la lengua española los llevaba a malentendidos, como le pasó a nuestro informante Abdslam [Laayoune, 2014] que, cuando era niño, “No hablaba muy bien el español, una vez estaba jugando con niños españoles, yo no sabía en ese entonces qué significaba *guapo* en árabe y le dije esta palabra a un niño español que se enfadó y nunca volvió a hablar conmigo”. Pues, así es como funcionaba la comunicación con los españoles durante la colonización y como transcurría la vida diaria.

A pesar de que el idioma castellano era la lengua oficial, este estatus no afectaba al ámbito doméstico de los nativos. Generalmente, los más cultos o con conciencia política, ya fueran jóvenes o mayores, trataban de no usar el idioma español, porque creían que España luchaba contra el uso del árabe en las escuelas y, por ese motivo, ellos también luchaban contra el uso del idioma español, al menos en sus casas. Sin embargo, los demás jóvenes nos confesaron que usaban el español en la calle, con sus amigos, con sus hermanos o con algunos familiares de su misma edad. Además, en un amplio sentido del uso de la lengua española en la vida cotidiana, toda la sociedad saharauí hablaba español. Así lo demuestran las palabras españolas integradas en el habla hassaní que, a la sazón, probablemente fueron muchas más de las que hoy se conservan. A saber, usaban vocablos en español para denominar cualquier cosa, vajillas, menaje, material electrodoméstico,... que antes desconocían, como lo comentaba nuestra informante Rabiaa [Laayoune, 2014] de forma natural: “Nuestro dialecto hassaní era y es tamizado por el español, era imprescindible el uso del español para denominar cualquier cosa nueva para nosotros, como *mesa, manta, lavadora, grifo, lavabo,...*” o Abdslam: “La sociedad saharauí entera hablaba el hassaní mezclado con palabras españolas”... [Laayoune, 2014], tema que

hemos desarrollado en el apartado *Remanentes lingüísticos hispánicos en el habla hassaní*.

Si no hablaran la lengua del colonizador, lo harían en el futuro por necesidad, porque:

“Toda la burocracia, la magistratura, los técnicos, solo entienden y emplean la lengua del colonizador, como los mojones kilométricos, los letreros de las estaciones, las placas de las calles y los pagarés. El colonizado, armado con su propia lengua, es un extranjero en su propio país.”¹⁴⁰

Para recapitular, la colonización lingüística española en el Sahara se manifiesta en la imposición de la lengua castellana en las administraciones públicas, en los documentos administrativos de los servicios públicos, en los medios de comunicación, sea en el cine, en la radio o en los periódicos. Además, la lengua castellana era la lengua del comercio; sobre todo entre los españoles y los saharauis, era la lengua de la calle, entre los jóvenes saharauis, y esto limitaba el dialecto hassaní a la esfera doméstica, social y familiar y entre los mayores de edad o entre los nómadas del desierto.

A pesar de todo, no podemos dramatizar la situación educativa en la provincia española sahariana, y hablar de una glotofagia, genocidio o exterminio lingüístico, en su sentido estrecho, del árabe. Se trató, más bien, de un intento de truncar el uso de la lengua materna, a largo plazo, en la Administración, en las tiendas, en la calle, invirtiéndose en la enseñanza de los jóvenes saharauis mediante la creación de escuelas móviles, en las áreas más apartadas del Sahara, para fomentar la sedentarización de los saharauis, por un lado, y acercar el conocimiento de la lengua española a una gran gama

¹⁴⁰ MEMMI, A. (2011). *Ibid.*, p.14

de la población saharauí, por otro. Pero, además, como vehículo para fomentar la ciencia y el conocimiento.

Sin embargo, el considerado por los investigadores postcoloniales, bilingüismo colonial o *drama lingüístico*, es más evidente en los países subsaharianos cuando, después de la colonización, la lengua del colonizador sigue siendo lengua oficial, en parte por la necesidad de encontrar un vehículo de comunicación común, que supere la multiplicación de lenguas de las distintas etnias que conforman la estructura social de algunos de los antiguos países coloniales. En otros, como sucede en Marruecos o Mauritania, se ha optado por mantener como lengua materna el árabe como lengua oficial y complementarlo con otras lenguas, de origen colonial, como secundarias, en este caso del francés porque, después de la descolonización, estos países empezaron un proceso inmediato de arabización de la educación, de los sistemas y servicios de la vida cotidiana...

En el Sahara pasó lo mismo, después de la descolonización del Sahara, Marruecos procedió a la arabización de los sistemas administrativos, la educación, o sea, de todos los servicios de la vida diaria, limitando y restringiendo el uso de la lengua española al círculo de las personas que antes la hablaban, lo que supuso la interrupción de la enseñanza del español en Laayoune desde 1975 y en Dakhla desde 1979, con la excepción del colegio La Paz, que imparte cursos de español de forma oficial...

Hablamos de una desconexión lingüística que ha durado hasta 2006, fecha desde la que se ha intentado conciliar sociedad y pasado colonial, empezándose a enseñar el español en los colegios e institutos públicos. Sin embargo, el hecho de que la lengua española se presente como lengua extranjera opcional, compitiendo con otras, encabezadas por el inglés, -ya que la lengua francesa se enseña en las escuelas públicas desde el tercer año de enseñanza primaria-, ha hecho que haya regresado la lengua española al

Sahara atlántico pero, al mismo tiempo, que esté perdiendo popularidad día tras día, lo que entristece a la autora de esta Tesis, como Licenciada en Filología Española y profesora de español que es.

Capítulo III:

LA MEMORIA DE LA CULTURA ESPAÑOLA

1. 'TIEMPO PASADO SIEMPRE ES DESEADO'

Es indudable la importancia de la memoria humana en la conservación del patrimonio inmaterial cultural y garantizar su transmisión a las generaciones futuras. Qué es la persona sino un conjunto de creencias, convicciones, cultura y recuerdos. Una canción, una comida, la lluvia o un nombre, seguro, no tienen el mismo significado y valor para todas las personas, porque cualquier cosa, por muy simple que sea, tendrá una referencia mnemónica para alguien. Además, la historia de la humanidad no puede arrancar de la nada, sino fuera de un pasado y de una historia común, sobre los que se basa para forjar un mundo mejor, superando los errores del pasado, e intentando marcar o dejar su huella en el presente, para que sea recordado en el futuro... Durkheim fue pionero en desarrollar esta idea, la de que la sociedad necesita un sentido de continuidad con el pasado:

“En su opinión (Durkheim, 1982), los lazos con el pasado, se cultivan mediante ritos periódicos de conmemoración, los cuales tienen la función de reproducir el pasado, de hacerlo revivir tal como fue. Edwards Shils expresa la misma idea mediante su concepto de tradición haciendo notar que la imagen de una época no se concibe y elabora de nuevo en cada generación, sino que se transmite según un patrón guía que dota a las diferentes generaciones de una herencia compartida (Middleton y Edwards, 1992).

[...]En fin, la memoria colectiva es la novela memorial de pueblos, familias, localidades, etnias, naciones y organizaciones, abriendo espacio al fortalecimiento de las identidades, de los sentidos sociales y a los puntos de referencia en el tiempo y en el espacio para el desarrollo de su quehacer político y cultural.”¹⁴¹

¹⁴¹AGUILAR MEJÍA, O. M., & QUINTERO ÁLVAREZ, M. X. (2005). Memoria colectiva y organizaciones. *Pontificia Universidad Javeriana, Vol. 4 (3)*, 285-296, p. 5

Conscientes de la importancia de la memoria y del pasado de una sociedad, que le servirá de referencia y de base en el presente, hemos tratado de indagar, rescatar del olvido y conservar la memoria cultural, social y lingüística de España en el Sahara colonial, basándonos en la memoria de los colonizados. Nuestra misión en este capítulo, es conservar y garantizar la transmisión de un pasado cultural, social y lingüístico, que unas décadas después, se enterraría en el olvido, porque las personas que lo vivieron podrían morir, sin haber sido entrevistadas. Baste con saber, que ya han pasado cuarenta años después de la retirada española del Sahara, y que algunos de nuestros entrevistados han muerto después de haberlos localizado y entrevistado.

2. UN PROCESO COLONIAL TAMIZADO POR EL RECUERDO. SENTIMIENTOS Y ACTITUDES HACIA ESPAÑA

En realidad, son más numerosos los proverbios que aconsejan olvidar el pasado que aquéllos que sugieren recordarlo porque, generalmente, el pasado se suele relacionar con experiencias tristes, tragedias, separaciones, muertes... en general, con acontecimientos dolorosos. Sin embargo, el pasado que tratamos, aún bajo la colonización, ha sido revivido y descrito por los informantes, en nuestras entrevistas, de dos modos distintos. El primer modo lo representan 33 informantes, que recuerdan el pasado de una manera emotiva y sentimental, mientras que los otros 17 informantes lo evocan de una manera fría, más lógica y racional, aludiendo a que el pasado es pasado, que forma parte de nuestra historia y de nuestra vida, y que el que fuera un pasado bajo la colonización española es un hecho constatable, que no se puede cambiar.

O sea que, en función de las respuestas, en torno a la posibilidad de olvidar el pasado, podemos clasificar a nuestros informantes en las categorías de aquéllos que sienten nostalgia o añoranza y aquéllos que sienten una cierta indiferencia, con un amplio grado de matices en ambas posturas. Tan significativo como esto es también el hecho de que en los discursos no se aprecia rencor, ni referencias a episodios dramáticos; no hemos reconocido actitudes de desprecio o de odio. Es significativo a este respecto que no se refieran a la necesidad de olvidar el pasado, o a que quieran borrarlo de sus mentes, si acaso, cierta indolencia o desinterés por evocarlo. En síntesis, un 66% de los entrevistados se expresan a través de sus sentimientos, mientras que el otro 34% lo hacen desde una reflexión más fría y calculada. Esta conclusión podemos apoyarla con otro tipo de indicios de su comportamiento, como el de su inclinación abrumadora hacia las canciones románticas y tranquilas del panorama musical español de los años de la colonización, más que a las ruidosas, como se ha demostrado en el apartado sobre las canciones españolas en la memoria saharauí.

Estos sencillos datos estadísticos nos hacen percatarnos de que lo que predomina en la actitud del ser humano en cuanto a su relación con el pasado es la vertiente sentimental y emocional, interiorizada como experiencia personal de cada uno. Claro que si este pasado estuvo relacionado con crímenes, matanzas, violaciones,... lo hubieran omitido, o hubieran deseado suprimir los años que lo atestiguan, no sólo de sus mentes, sino de sus edades y de su historia, como si fuera que nunca hubieran sucedido.

Desde un punto de vista postcolonial, la colonización supuso un sistema de discriminación y clasificación social inexorable, atribuyendo a los colonizados atributos negativos como malos, perezosos, torpes, atrasados, analfabetos, y muchos más, que la visión postcolonial trató de refutar:

“No hay manera de ver cómo el colonizado podría ser a la vez menor y malo, perezoso y atrasado. Hubiera podido ser menor y bueno, como el buen salvaje del siglo XVIII, o pueril y torpe en el trabajo, o perezoso y astuto. Más aún: los rasgos atribuidos al colonizado se excluyen unos a otros, sin que ello importe al retratista.”¹⁴²

Cabe subrayar que la problemática de la clasificación social, la desigualdad, racismo o discriminación no son conceptos tradicionales ni reducidos a territorios colonizados, ni a estados considerados en vía de desarrollo o tercermundistas, sino que son realidades vividas cotidianamente, en los propios países considerados civilizados y desarrollados. A modo de ejemplo, en avión hay primera clase y económica, en el tren lo mismo, los supermercados, los relojes y los calzados están clasificados inconscientemente por categoría social y por marcas y, por esto, por defecto, viendo alguna tienda de alguna marca famosa, nos auto-respondemos “esto es para los ricos”.

Diciendo esto quiero afirmar que las clasificaciones o jerarquías sociales, al margen de los términos colonizado-colonizador, son un fenómeno permanente de la historia y hasta hoy en día, las asimilamos de forma automática e inconsciente, cambiando el término de discriminación por el de ‘categoría económica’. Por lo tanto, no vamos a estudiar en este apartado la problemática postcolonial sobre la discriminación ni el comportamiento estándar definido postcolonialmente del colonizador hacia el colonizado, sino que vamos a mostrar la actuación y el punto de vista del colonizado. Estudiaremos qué sentimientos conservan los colonizados sobre el colonizador, aun pasados cuarenta años después de la independencia y la descolonización física del Sahara, tratando de corroborarlos actualmente con las respuestas a la siguiente pregunta: ¿Cuál es la naturaleza de las relaciones

¹⁴² Memmi, A. (2011). *Ibid.*, p. 3

entre colonizado y colonizador después de la descolonización del Sahara?, porque, como hemos mencionado antes, “Cuando se pretende que la descolonización finalice, se olvida que *los sentimientos de origen colonial se prolongan más allá de la independencia formal...*”¹⁴³

La mayoría de los entrevistados (33/50) etiquetaron el pasado colonial como bello y mejor, a pesar de que esta conclusión no tiene fundamento lógico, porque, en la actualidad, su mundo y su situación económica son mucho mejores que las del pasado, pero aun así decían que “todo era abundante”, aunque si les ‘tiramamos de la lengua’ y profundizamos más en la conversación, encontramos que la mayoría de ellos vivían en jaimas, o en chabolas construidas con chapas; también nos percatamos de que había escasez de agua, de que no todos tenían acceso a los medios de comunicación, había estratificación social en cuanto a las labores otorgadas a los saharauis, los canarios y los peninsulares,... Además, es cierto que había abundancia de productos alimenticios en conserva, pero no de productos frescos y naturales. Su dieta era monótona, el comercio básico y, en realidad, no vivieron la comodidad de que hoy disfrutan aunque sí disfrutaron, probablemente, de mejores condiciones de vida que las de sus antepasados. Y, a pesar de todo, manifiestan que querían ese pasado.

En fin, esto es lo más natural en la personalidad humana, generalmente, cuando la persona fracasa en el presente, añora el pasado, pero es muy probable también que la felicidad de la persona no se mida por los utensilios y servicios que tiene a su alcance, sino por la densidad de los problemas cotidianos, por la tipología de las enfermedades, por el nivel de seguridad... Lo más natural, por tanto, es que prevalezca esa añoranza por el pasado, sobre todo cuando corresponde a los años de la infancia o de la juventud, años de plenitud, de ilusión, de bienestar, en los que se despierta al mundo y

¹⁴³ MARTÍNEZ CARRERAS, J. (1981). *Ibid.*, p.11

a la vida, que forman parte de la personalidad que construyeron y de la realidad que hoy viven, o sea, como lo ha descrito Essalk [Laayoune, 2014] “Era pequeño y había muchas fiestas y ocasiones felices, ahora la persona tiene muchas preocupaciones” o igual a Ennajm [Laayoune, 2013] “No se puede olvidar el pasado... la juventud no se puede olvidar, y mi juventud la pasé con España”, en el mismo sentido Mansoura [Laayoune, 2014] comentaba: “Una fase de mi infancia feliz no se puede olvidar fácilmente”, o Fatma [Laayoune, 2014] que con mucha razón me respondió con otra pregunta “¿Y tú has intentado olvidar tu infancia? No se puede olvidar la infancia”....

Según las cincuenta entrevistas realizadas, los sentimientos y actitudes de nuestros entrevistados hacia España se clasifican, a nuestro parecer, en cuatro categorías. La primera categoría todavía siente empatía con España y con la época colonial. Esta muestra la representan 18 entrevistados, ocho de ellos nos confesaron que intentaban educar a sus hijos según la cultura española en la medida de sus conocimientos; los diez restantes, filtraban la cultura española y transmitían sólo los valores que vieron adecuados y compatibles con la ética musulmana y con la cultura hassaní. Es decir, que los padres filtraban y cribaban, según sus propios criterios, la cultura española, y decidían, libremente, qué omitir y qué transmitir a sus hijos. Han sido generosos en especificarnos qué valores y qué costumbres inculcaban en sus hijos que consistían, generalmente, en los hábitos de limpieza e higiene, en la costumbre de despertarse temprano, de comportarse bien, en algunas comidas españolas, trataban de que sus hijos fueran simpáticos y amables como los españoles...

Algunos miembros de esta categoría, todavía guardan contactos con España, ya sea por razones migratorias o a través de los medios de comunicación, como la entrevistada M'barka [Laayoune, 2014] “Todavía

guardo contactos con España, y veo la televisión española”, la entrevistada Rabiaa [Laayoune, 2014] “Me interesa España, es ahí donde me curan, tengo la nacionalidad española, por supuesto que me interesara España”, la entrevistada Ennagua [Laayoune, 2014] “Siempre he tenido contacto con ellos, desde que salieron en el 75 hasta ahora”... Son muchos los casos que todavía se sienten vinculados a España de alguna manera, por ejemplo, a través los partidos de fútbol como nos cuenta el entrevistado Rachid [Laayoune, 2013] que todavía sigue las noticias deportivas y políticas españolas a través de sus cadenas televisivas o radiofónicas “Sí, me interesa España, sigo sus novedades en el deporte, en la actualidad, me entiendes, escucho las noticias y sigo hasta su política...” o Saydati [Dakhla, 2014] “Me importa España más que los demás países, al ver un partido de fútbol entre Real y el Barça es como si fuera que todavía vivíamos con España.”..., o sea que la evocación del pasado y el estímulo de los recuerdos pasados se produce, por la actualidad, a través de imágenes televisivas, de partidos de fútbol, de escucha de canciones españoles, o a partir de la audiencia del idioma español,...

La segunda categoría es la considerada contradictoria, la representan 15 informantes, resulta difícil fijar un perfil emocional lógico para ellos, porque confesaban que les gustaba la época colonial y que todo era bueno, sin embargo, decidían no enseñar a sus hijos ni el idioma ni la cultura españoles. O sea que, sí, les gustaba la etapa colonial y sienten empatía por España, pero no consideraban a la cultura y lengua españolas dignas de ser transmitidas a sus hijos. Dos entrevistados de entre estos fueron francos, pragmáticos, racionales y tienen justificaciones en la toma de sus decisiones, las de no transmitir u orientar a sus hijos hacia el aprendizaje de la lengua y cultura españolas, porque, simplemente, vieron que no tenía salida profesional y lucrativa en Marruecos para ellos. En palabras de nuestros

informantes “No inculcaba la cultura y lengua españolas en la cabeza de mis hijos ¿Sabes por qué? porque no tendrán salida, el Colegio La Paz está aquí pero no quise matricularlos en el colegio La Paz, porque al llegar a Octavo te decían ‘búscate la vida’, no hay salida, prefiero que estudien francés e inglés” [El Mahjoub, Laayoune, 2014], o Said [Laayoune, 2014] “La cultura y lengua españolas no les va a servir para nada”... Es verdad, sentimos la ausencia de centros Cervantes, Institutos de bachillerato españoles, la ausencia de un colegio español en Dakhla,... todos estos factores, sumados al nivel económico bajo de algunos entrevistados para poder asumir los gastos de educación española secundaria y universitaria de sus hijos en España o en el mismo norte de Marruecos, contribuyeron al desinterés por el aprendizaje y por fomentar la transmisión de la cultura española a las generaciones siguientes.

La tercera categoría es la que manifestó una cierta indiferencia hacia España y hacia la etapa colonial. Esta categoría la representan 14 informantes, en cuyas expresiones orales hemos observado el uso de términos generales y estándares, a modo de ejemplo: “Sigo las noticias para estar al tanto por lo que pasa en el mundo y nada más... la crisis en cualquier parte me duele, lo que duele a la gente me duele.” [Hassan, Laayoune, 2014] o “Para mí, España es igual a todos los demás países... Sabría después que era colonización” [Abdslam, Laayoune, 2014]. Muchos se mostraron indiferentes con sus expresiones gestuales, sin pronunciar palabras ni comentar sus sentimientos. Cabe señalar, que tampoco aludieron a sentimientos de rencor u odio, con la excepción de mencionar, en ocasiones, costumbres o comidas que no les habían agradado de los españoles.

Por último, la cuarta categoría, la que siente antipatía por España, la representan tres informantes, son las personas que consideraban y veían a España como potencia imperial colonizadora, y los españoles como

colonizadores. Nos confesaron, exclusivamente, muchos hábitos que no les habían gustado en los españoles, como por ejemplo el que fueran casi desnudos por la calle, el que se besaran en la calle, que bebieran vino y comieran jamón. Generalmente, expresaron las cosas que no les agradaron en el colonizador. Dos de ellos ya eran mayores de edad (1923, 1946), o sea que habían vivido los cambios en la política española desde sus inicios, que recibieron una educación tradicional musulmana y que no se integraron ni quisieron hacerlo. Los tres entrevistados expresaron que “Lo bueno para mí era que se fueran (los españoles) y ya está” [Abderrahman, Laayoune, 2013], “Eran colonizadores, nada más.” [Brahim, Laayoune, 2013] y “Me sentí feliz cuando se fueron.” [Mohamed, Laayoune, 2014]. Por supuesto, procuraron no transmitir o enseñar la cultura española a sus hijos.

De acuerdo con estos sentimientos y actitudes que hemos tratado de documentar y describir, sólo el 36% de los portadores de esta carga emocional trataron de transmitir la cultura y lengua españolas a sus hijos, aunque de forma parcial (18/50). Para el resto, estos sentimientos morirán con ellos, excepto en el caso de las personas que todavía mantienen relaciones con España, o sea a través la asistencia sanitaria, el comercio, las relaciones familiares, o a través los partidos de fútbol y las cadenas televisivas y radiofónicas... Son vías alternativas ante la ausencia del papel de las organizaciones culturales y educativas españolas para fomentar la cultura y lengua españolas en el Sahara y ante la invasión de la francofonía en Marruecos, a nivel administrativo y educativo.

3. LA EXPERIENCIA DE LA COLONIZACIÓN DESDE LA PERSPECTIVA DE LOS COLONIZADOS

3.1. LA VIDA COTIDIANA EN LA COLONIA

Se considera la vida cotidiana como la colmena donde se tejen, convergen, se entrecruzan, se distancian o se estrechan las relaciones e interferencias sociales entre los sujetos de la sociedad. El interés por la vida cotidiana y por la persona común o el individuo social, como base de datos dignos de análisis sociológico, nació en 1959, con la publicación del libro *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, del sociólogo Erving Goffman, en el que expone su teoría, su visión y su pensamiento, considerando la interacción social “como legítimo dominio de estudio sociológico”¹⁴⁴.

En nuestro caso, para aproximarnos a la vida cotidiana saharauí durante la colonización española hemos intentado hacer una reconstrucción histórica, cultural y social del pasado, bajo la forma de una descripción narrativa de la historia de dos familias saharauíes. A esta descripción se ha sumado lo señalado por nuestros cincuenta informantes, informaciones fabricadas a base de sus recuerdos y experiencias, que representan una aproximación a la interacción de la sociedad saharauí y el colonizador español. La experiencia vivida y narrada por las dos familias seleccionadas, por sus padres, hijos, vecinos o amigos, nos permite describir las interferencias e interacciones sociales entre los colonizadores y colonizados en la zona urbana del Sahara, ya que la vida de los nómadas del desierto, incluyendo las tradiciones y costumbres saharauíes, ha sido estudiada de forma independiente por varios autores. No obstante, sólo el libro de Julio Caro Baroja *Estudios Saharianos*

¹⁴⁴RIZO GARCÍA, M. (2011). De personas, rituales y máscaras: Erving Goffman y sus aportes a la comunicación interpersonal. *Quórum Académico*, Vol. 8(15), 78-94, p. 6

responde a todas las expectativas del lector a este respecto. Al margen de ello, nuestro análisis hará hincapié en los momentos de la vida cotidiana en los que se produjo un contacto e interacción social con el colonizador español en la ciudad, tratando a la vez el nivel de adaptación del nómada saharauí, recién sedentarizado, con los servicios y utensilios de la vida urbana.

La idea de hacer una descripción narrativa de la vida cotidiana se inspira en la teoría de Erving Goffman, que desarrolló una representación teatral o dramática para representarla. La metáfora teatral era una iniciativa innovadora en la época en que la propuso, porque no se trataba sólo de una escenificación, sino de un intento de construir y presentar al público una visualización de la vida cotidiana y de considerar, a la misma, como dominio virgen y válido de análisis en las ciencias sociales.

En 1976, Carlo Ginzburg, igualmente, publicó su libro *El queso y los gusanos: El cosmos, según un molinero del siglo XVI*, en el que reconstruye la biografía de Domenico Scandella, conocido por Menocchio, un personaje de las clases bajas que, en otras condiciones, hubiera sido enterrado en el olvido, sin dejar ninguna huella. Con esta reconstrucción histórica se proyectaba luz hacia las historias de las personas consideradas secundarias, siendo Carlo Ginzburg el padre de la microhistoria y Erving Goffman el de los procesos micro-sociales de interacción:

“Por la consideración de la interacción como base para la construcción de significaciones basadas en el sentido común en torno a las definiciones de la realidad social. [...] Así entonces, el interaccionismo simbólico pone énfasis en la interacción de los individuos y en la interpretación de estos procesos de comunicación en las situaciones inmediatas.”¹⁴⁵

¹⁴⁵ *Ibid.*, p.4

En el mismo sentido, enfocando la importancia de la narración de los hechos sociales en atribuir significados a lo vivido y a la vida, nos apoyamos en el siguiente fragmento:

“Al respecto Bruner (1990), resalta la importancia de la narración afirmando que “nuestra capacidad para contar experiencias en forma de narración no es sólo un juego de niños, sino también un instrumento para proporcionar significado a gran parte de la vida en una cultura...(p.56)” y así hacer de la realidad, una realidad más atenuada; del pasado, un pasado más dinámico, construido constantemente en la interacción y a partir de las nuevas experiencias, y con ello más fácil de asimilar y transformar.”¹⁴⁶

No disponemos, actualmente, de un modelo teórico de análisis y de transformación de los recuerdos orales en narración. Tampoco hemos podido aplicar el modelo de Erving Goffman por completo para la descripción de la vida cotidiana o realidad social en el Sahara durante la colonización española, porque se trata de una reconstrucción del pasado y no de una descripción u observación de un presente inmediato. De igual modo, no podemos aplicar el mecanismo de Carlo Ginzburg porque los actores que nos van presentar la vida cotidiana en la época colonial son personajes fabricados y modelados a base de las experiencias de unas cincuenta memorias. Por lo tanto, hemos adaptado las teorías disponibles a las peculiaridades y los contextos históricos, sociales y culturales de nuestra investigación.

Nuestra misión, en esta parte, no es nada fácil, porque tratamos de revivir y reconstruir la realidad de una sociedad en un espacio urbano y temporal de hace unos cuarenta años atrás. Se trata de una tarea arriesgada, pero tampoco creemos que introducir un inventario de las respuestas de los

¹⁴⁶AGUILAR MEJÍA, O. M., & QUINTERO ÁLVAREZ, M. X. (2005). *Ibid.*, p.5

entrevistados, por separado, paliara nuestra curiosidad y nuestra razón, a menos que logren entumecer nuestros sentimientos.

Para el estudio de la vida cotidiana en el Sahara durante el periodo colonial, sentimos la ausencia de referencias bibliográficas para apoyar nuestros testimonios. Es verdad, disponemos de las ediciones del diario *La Realidad: Diario Bilingüe de Sahara*, que se editaba en El Aaiún desde el 18 de junio de 1975 hasta el 24 de octubre del mismo año, pero como indican estas fechas, se trataba de un periodo en el que el conflicto político del Sahara ya había cuajado y se vivían momentos de gran tensión entre distintos actores: el PUNS, el Ejército de Liberación Marroquí y, a la sazón, el Frente Polisario. Hemos observado que, en muchas ocasiones, en la Rúbrica de *Sucesos* publicada en el diario *La Realidad: Diario Bilingüe de Sahara*, se hacía referencia continua a robos, pérdidas de DNI, accidentes, desapariciones, heridas, lesiones, etcétera, propias de una situación de incertidumbre política y, sin darse cuenta, el periódico, en lugar de potenciar la presencia española, sembraba el miedo entre los residentes y habitantes del Sahara. Diariamente se publicaban informaciones sobre sucesos y eventos que demuestran la inestabilidad política y social española en la colonia en aquel momento.

Igualmente, nuestros entrevistados, cuando mencionan los últimos años de la presencia española, reiteran que las cosas habían cambiado en los últimos años, porque los españoles se volvieron más nerviosos y más agresivos: “Mira, al principio, se comportaban (los españoles) muy bien, pero cuando se acercaba la Marcha Verde y oían en la calle “Fuera España” se enfadaban y se volvieron más agresivos, pero a las mujeres nunca las maltrataban” [Mint Khwalha, Laayoune, 2014]. También, como medida de seguridad, se les habían fijado horas de salida: “Había leyes como a tal hora no podías salir, había *toque de queda*, cuando había una fiesta o algo así nos

informaban de que a tal hora no podías salir, esto pasaba en los últimos años, antes de la retirada española” [Ennagua, Laayoune, 2014]. Son muchos los casos en los que los informantes comentaban los cambios que se produjeron en la vida cotidiana en los últimos años de la presencia española en el Sahara. Nuestra meta no consiste en describir este periodo, porque está condicionado por contextos y factores políticos que alteraban el andamiaje natural de la interacción social entre los sujetos de la sociedad que presidió una larga etapa de colonización.

En el caso que nos ocupa, podemos valernos de la obra *Siroco: Recuerdos de un oficial de grupos nómadas*, de Mariano Fernández Aceituno, en la que describe la vida cotidiana saharauí en aquella época, pero, a partir de nuestra lectura de dicha obra, hemos observado que se concentra en dos aspectos que no han requerido nuestra atención para los objetivos de nuestro presente análisis; por una parte, en la descripción de la vida del nómada saharauí en busca de las nubes, lejos de su interacción social con el ciudadano español en los ámbitos urbanos y, por otra, en las relaciones entre los militares españoles, franceses y reclutados saharauís, desde un punto de vista oficial, tratando de explicar las tras-escenas de la alianza hispano-francesa de 1958. A pesar de todo, las conversaciones mantenidas entre reclutados saharauís y sus jefes se reducen a frases cortas, formales y oficiales, simultaneando estos pasajes con la ficción, lo que le quita el valor histórico y verídico a la obra y la hace incompatible con nuestra investigación, basada en hechos reales. Como muestra de la retórica de la ficción de la obra, insertamos el siguiente texto:

“Feila oyó las palabras de Muley en silencio mientras le galopaba el corazón como el de una joven gacela en celo, porque su futuro se estaba poniendo en juego sin contar para nada con ella, [...] Feila que no se perdía sílaba tras la “benia”,

*cuando oyó hablar a su madre no pudo contener
unas lágrimas de felicidad.*”¹⁴⁷

Lógicamente, un observador o un invitado, no puede escuchar el corazón de la hija del dueño de la jaima que acoge a los invitados, y mucho menos si la joven estaba aislada de los hombres en la “Benia”¹⁴⁸, sumado esto al hecho de la confesión de su autor de que la obra se basaba parcialmente en la ficción. Nos hemos comprometido desde el inicio de nuestra investigación con la fidelidad y fiabilidad por la realidad histórica, social y cultural y por las fuentes bibliográficas escritas y orales disponibles. Esperamos haber justificado el por qué hemos descartado esta obra de nuestra investigación, a pesar de la visión militar peculiar que presenta, incluidas las costumbres y tradiciones saharauis que describe. También hemos despreciado por estas mismas razones las novelas publicadas por distintos autores con respecto a esta etapa.

Cabe subrayar que el texto que vamos a desarrollar más adelante no presenta una estructura narrativa tradicional, con Introducción – Nudo – Desenlace, sino que, para nosotros, es como ir a la “cinta” de la vida colonial y hacer un corte de la secuencia temporal de los acontecimientos. Este corte corresponde al de un día de diciembre de 1968. Es de señalar que todas las experiencias e historias, más adelante descritas, emanan de la experiencia vivida y declarada por nuestros informantes y que, en ningún momento, son fruto de nuestra imaginación. No obstante, nuestra aportación consiste en tejer, enlazar y ordenar dichas experiencias e interacciones sociales entre sí para darles un significado temporal, cultural y social.

¹⁴⁷ FERNÁNDEZ-ACEITUNO, M. (1996). *Siroco: recuerdos de un oficial de grupos Nómadas*, España: SIMANCAS EDICIONES, pp.27-29

¹⁴⁸ “Benia”, tiendaligera de tela o lona que puede montarse independiente o como tabique separador dentro de la misma jaima.

Descripción narrativa de la vida cotidiana colonial: un día de diciembre de 1968

La historia comienza en el amanecer de un día de diciembre de 1968, en la ciudad de El Aaiún, Barrio Casas de Piedra. La bandera española ondeaba sobre el edificio del Gobierno español; no le preguntamos si se alegraba de estar en el Sahara, o si consideraba que su existencia era una realidad impuesta. Tampoco le preguntamos a los nativos que andaban por la calle si se sentían satisfechos de verla o no, si eran conscientes de su significado o si les importaba saberlo. Sin embargo, hemos tratado de registrar un día de su vida cotidiana...

Maymouna, una mujer saharai casada, de 33 años de edad, tenía en ese momento siete hijos, cinco niñas y dos niños, sin contar los dos bebés que murieron al nacer. Los padres de Maymouna eran ya personas mayores de edad, vivían en Villa Cisneros y le solicitaron a su hija Maymouna que les diera alguna de sus hijas, para que les ayudara en las faenas caseras. Puesto que Maymouna no podía atender, por sí misma, a sus padres, por sus responsabilidades familiares en El Aaiún, pensó enviarles a la mediana de sus hijas. Claro, esta decisión la discutió mucho con su marido, quien tenía otros criterios para la elección. Cuando su esposo rechazó sus argumentos, Maymouna le dijo que había decidido viajar ella misma a Villa Cisneros, para ayudar a sus padres, porque sentía que era la hora de servir a sus padres, sobre todo, cuando lo solicitaban, y que dejaría a todos sus hijos en la casa de El Aaiún. Hasta el último momento, su marido resolvió apoyar el criterio de su mujer. Se decidió porque a sus dos hijas mayores las necesitaba, porque le ayudaban de vez en cuando en la tienda y porque las demás todavía eran pequeñas, así que envió a la mediana de sus hijas.

Maymouna, se despertaba cada día temprano, ponía los juegos de té, encendía el carbón del brasero y empezaba a preparar la sopa الحساء, una sopa

hecha a base de harina de cebada, agua y un poco de aceite, a la que, añadía azúcar, cuando la cocía. Su marido Mohamed Fadel, un hombre de 42 años de edad, tenía mucha experiencia de la vida; se despertaba temprano, al igual que sus dos hijas mayores, M'barka y Zina, de 10 y 9 años de edad, respectivamente. Mbarka y Zina vestían ropa europea, pero de un modo peculiar, se ponían pantalones y los vestidos encima, y se veían los pantalones, de color naranja, debajo del vestido multicolor. También llevaban camisas con mangas largas y rebecas. Ellas sabían que unos pocos años después iban a vestir, nada más, que ropa tradicional saharauí, por lo que ya se preparaban para ello, pues lo importante era que todo el cuerpo femenino estuviera cubierto, pero qué lástima... no les había sobrado tiempo para peinar sus cabellos. Después, Mohamed Fadel se iba a la mezquita para rezar la oración del amanecer y, a la vez, llevaba con él sus dos hijas a la escuela coránica. Ésta no era una escuela en su sentido moderno, sino que se trataba de una jaima en la que un alfaquí enseñaba Corán a los niños y niñas árabes...

Maymouna, mientras estaba a la espera del regreso de su marido y de sus hijas de la mezquita, limpiaba su casa, y lo hacía siguiendo al pie de la letra los consejos de su vecina Emilia, quien le había enseñado que, primero, se mojaba el suelo y, luego, se secaba con un trapo. También había aprendido que no debía echar tanta agua como solía hacer anteriormente y, después, mojaba la calle con poca agua y la barría.

Sobre las diez de la mañana, cuando terminaban los cursos religiosos, las dos niñas se reunían con su padre, que estaba esperándolas para regresar con ellas a su casa, y para desayunar todos juntos una جيرة [ži:ra] bola (recipiente redondo) de sopa caliente y, por supuesto, los tres vasos de té.

Sus dos hijos mayores son Mohamed Salem y Charaf Eddine. El primero, el mayor, tiene 16 años y, cuando obtuvo su Graduado escolar,

consiguió un empleo como traductor en una empresa de Seguros, en la que trabajaba bajo la supervisión de un jefe español, de origen peninsular, llamado Martín. El menor tiene 13 años, todavía estudia en el Grupo Escolar General La Torre. Ambos salían de la casa a las 8h de la mañana, cada uno a su destino. Las dos hijas restantes, una de 6 años de edad y la otra de 5 años, siempre se peleaban entre ellas y no tenían más preocupaciones que jugar en la calle. Lo habitual era que discutieran por las gafas y el bolso que su hermano mayor había ganado en una feria celebrada en septiembre; la menor quería las gafas, y la mayor también; a regañadientes, la mayor aceptó contentarse con el bolso, pero siempre intentaba convencer a su hermana para intercambiar estos objetos, además de una muñeca...

A Mohamed Salem le gustaban las ferias y solía ganar en ellas platos, vasos, y cacerolas... que le llevaba a su madre, pero como Maymouna le recomendó que no le trajera más utensilios de este tipo, porque tenía ya muchos, empezó a traer otro tipo de premios, pero desde ese malentendido entre sus dos hermanas, su madre le había ordenado no traer más cosas y, desde entonces, Mohamed Salem, que tenía mucha suerte, cuando ganaba algo en la feria, le solicitaba al organizador que le diera su valor en efectivo, en pesetas...

Lo importante era que ambas hermanas mantenían la tregua y jugaban juntas con María Carmen y Rosita, las hijas de la vecina canaria, Emilia, quien trabajaba en una pensión que se llamaba Sidi Ifni, y que estaba en el centro de la ciudad. Cualquiera vecino o paseante las podía ver jugando en la calle a la comba y gritando "*El pelotón que muchas son... si son muchas, que salga la otra... si son pocas, que entre la otra*". Ellas no entendían de otra cosa más que de sus juegos; jugaban a los cromos, al piso, a la comba y decían: "*pito, pito, gorgorito...dónde vas... al marino...pom pom...alé fuera*".

Eran tan estrechas las relaciones de las dos hermanas con María Carmen y Rosita que, a veces, su madre, Emilia, las dejaba dormir en la casa de Maymouna. Emilia tenía mucha confianza en Maymouna, desde cuando Ennajm, el hermano de Maymouna, dio sangre para una transfusión que le hicieron a José, el marido de Emilia. José había tenido un accidente grave hacía dos años y necesitaba sangre. Eso coincidió con la estancia en El Aaiún de un hermano de Maymouna, que estaba allí de vacaciones y que, cuando se dio cuenta de lo sucedido, fue al hospital y, por suerte, tenía el mismo grupo sanguíneo que José. Desde entonces, cuando José se encontraba con Maymouna, le preguntaba “¿Cómo está mi hermano Ennajm?” y añadía “Ya sabes, tengo su sangre corriendo por mis venas”. En la entrevista realizada a Ennajm [Laayoune, 2013], éste aún considera que aquella donación de sangre le otorgó parentesco con un español: “Yo lo tengo, di la sangre a un canario, y cada vez que se encontraba conmigo el canario, me llamaba ¡Hermano! y me decía *porque tengo tu sangre corriendo por mis venas.*”

Esta circunstancia hizo que, desde entonces, las relaciones entre Emilia y Maymouna se hicieran más fuertes. A pesar de que Rosita, todavía se orinaba por la noche, y siempre dejaba la cama mojada, eso no le molestaba ni a Maymouna ni a sus hijas. Lo importante, para ellas, era pasar buenos momentos y estar juntas...

La casa donde vivía la familia de Mohamed Fadel se componía de una sola planta y tenía un garaje, que aprovechaban para montar su propio negocio. En realidad, la casa no era suya, sino que la tenían alquilada, porque todavía su propia casa estaba en construcción, a dos parcelas de ésta. Paco, un canario muy simpático, era quien construía la casa de Mohamed Fadel. Cuando las dos hijas de Maymouna volvían de la escuela coránica, las dejaba en la tienda y aprovechaba para salir a ver cómo iban las obras de su nueva casa y, normalmente, se encontraba a Paco comiendo trozos de cebolla cruda

y preparando un caldo a base de carne de camello y verduras. Maymouna lo veía hervir la carne de camello en agua y, tras aquel primer enjuague, lo veía añadir las verduras. Paco le decía: “¿Por qué no lo coces tú también así? Mira, otra cosa, la cebolla es buena para la salud” pero a Maymouna, le parecía raro lo que comía y hacía Paco, y con un español deformado, le respondía que si preparara la carne de camello así el caldo le iba a salir soso.

Maymouna pudo aprender un poco de español a través del comercio, porque trabajaba en la tienda de su marido, y vendía productos alimenticios, verduras, electrodomésticos y un gran surtido de artículos. Su marido viajaba mucho a Las Palmas, a Mauritania y a Marrakech. En Las Palmas solía degollar una cabra, la lavaba y la cortaba y la ponía en una caja de cartón; desde allí traía, igualmente, productos alimenticios en conserva, linternas, baterías para radio, perfumes, ropa, sandalias marca Simar, dulces, cafés y chocolate marca Tirma,... De Mauritania traía trajes tradicionales saharauis ملاحف, tela, incienso,... Pero para viajar a Marrakech, trataba de conseguir primero una Autorización de Salida de 15 días y eso, en ningún momento, le preocupaba, porque la conseguía fácilmente. Pues bien, viajaba a Marrakech, y de ahí traía babuchas, alfombras rojas, ropa tradicional marroquí, juegos de té, pilones de azúcar. También traía de Marruecos verduras y frutas, porque salía más barato traerlas de Marruecos que en avión desde Las Palmas. También se servía, a veces, de los “anfibiaos”, pero éstos no podían transportar grandes cantidades de mercancía, a menos que quisiera traer cabras vivas, porque las cabras canarias son gordas y bonitas... pero lo que más le gustaba a sus hijos, era que les trajera la mejor ropa y los mejores juegos que había... Bueno, así, a partir de su trato con los españoles, aprendió los nombres de las verduras y frutas, así como a mantener sencillas conversaciones comunicativas y funcionales en el idioma español...

De vuelta, como lo habían concertado, las mujeres vecinas, cada día, desayunaban juntas en una casa, chabola o jaima de alguna de ellas, también los hijos si lo deseaban podían desayunar con ellas,... a menos que fuera lunes o jueves, porque en estos dos días las vecinas se reunían para hacer las trenzas y cuidarse de su higiene y belleza, olores... por lo que, siempre, aquellos días, tocaba desayunar en la chabola de Essahla. La familia de Essahla se había instalado en la ciudad de El Aaiún hacía un año y medio, antes nomadeaban por el desierto pero, por la sequía y la hambruna, no pudieron garantizar ni un bocado para su rebaño, sus hijas y sus personas, a pesar de que el Gobierno español les suministraba, de vez en cuando, víveres y aguas, pero, no era suficiente. Así, que decidieron construir una chabola en la ciudad y permanecer ahí cerca de sus familiares. El Gobierno español animaba a los nómadas saharauis a sedentarizarse en la ciudad, y cuando éstos así lo decidían, les brindaban facilidades para la construcción de sus casas y les arreglaban los papeles de la parcela de tierra donde deseaban construir. Pero en aquel entonces, la familia de Essahla, todavía no estaba dispuesta a meterse en proyectos de construcción, y se contentó con montar su chabola con chapas...

El espíritu de ayuda y colaboración era un clima común entre todos los saharauis, el que no tenía ningún recurso económico de subsistencia, sus familiares de la tribu o sus vecinos se reunían, y cada uno le traía dos o tres cabezas de ganado ovino o caprino, y se los prestaban durante un año. El marido de Essahla pastoreaba este ganado durante este año, y se aprovechaba de la leche de las ovejas y las cabras, recriaba el ganado y, después, las personas que contribuyeron en esta donación habrían de volver para recuperar su capital caprino y ovino. Las crías de estos animales también se repartían en función de la aportación de cada uno, entre todos. Así que la familia de Essahla, que en un inicio no tenía nada, volvía a tener sus propias

cabezas de ganado. Sin embargo, lo que quedaba era poco para ellos, y su marido se vio obligado a trabajar como peón caminero en la empresa Cubiertas y Tejados, que en ese momento estaba asfaltando la carretera, y que obligaba a desplazarse con el trabajo. Essahla se había quedado en su chabola, con sus hijas, para cuidar del ganado ovino y caprino que tenían. Las niñas no pisaban ni la escuela, ni la Sección femenina, porque su padre e incluida Essahla, les decían que una mujer no tenía nada que hacer ni con el trabajo ni con los estudios, y que al fin y al cabo, la mujer debe cuidar de su marido y de su propia familia. Así fue, que sus hijas la ayudaban en las faenas caseras, y en cuidar a los animales, en espera a que futuros primos suyos pidieran sus respectivas manos...

Mientras las mujeres del barrio charlaban y preparaban el té en la chabola de Essahla, oyeron en la calle “awa mulana”, “awa lhasi Faraji”. Essahla preguntó a Maymouna “¿Qué dice éste?” y Maymouna, con orgullo, le respondió, puesto que tenía contactos con los españoles y aprendió un poco de español, éste es el canario Fernando Tomás, que vende agua y la pregona diciendo *agua mulana, agua lhasi Faraji*, es decir, *agua de Dios y agua del pozo Faraji*; Faraji, como sabes, es quien perforó el pozo en Fum El Ouad. Essahla con carcajadas, comentó, “¡Mira!, ¿cómo que el español habla árabe?”. Maymouna le respondió que Fernando Tomás no hablaba el idioma árabe mejor que Minerva, “¿Te acuerdas de Essalk, que trabajaba en la empresa de Fosfatos, hijo de Hadhom; nuestra vecina...?” Essahla sin dejarla terminar le respondió que sí, “¿Fue quien se casó con una cristiana, no?”. Maymouna le confirmó que sí, que se casó con la canaria Minerva, que era muy guapa y hablaba muy bien el hassanía y que hasta se convirtió al islam, pero la pobre siempre se quejaba del maltrato de su marido Essalk. Ella tenía de él dos hijos pero aquél no le daba ni un duro para sobrevivir ella y sus hijos y, para colmo, se casó con una saharai y la abandonó. Essahla

con compasión preguntó “¿Y qué le pasó a Minerva?”. Maymouna le informó de que Essalk se había encontrado con su marido, y que le había contado que Minerva había vuelto a Canarias con sus dos hijos, y él no podía viajar ya a Canarias, porque temía que Minerva lo hubiera denunciado ante la Justicia en Canarias como bígamo, y que pudieran detenerlo y encarcelarlo si pisaba Canarias, porque el acta de matrimonio lo había hecho en Canarias y no lo había tramitado en Marruecos, por lo que allí no figuraba como su esposa y, por ello, pudo firmar otra acta de matrimonio musulmán con la saharai...

Después de desayunar, cada una de las invitadas se fue a sus respectivas casas e, igualmente, Maymouna, volvió a su vivienda para preparar el almuerzo. Ya son las doce y media, Charaf Eddine acababa de volver de la escuela con dos bocadillos en la mano, tiró la carpeta en el patio, su hermana mayor M'barka sacó sus libros y cuadernos de la carpeta y empezó a hojearlos y meditar las letras latinas. Le habría encantado aprender español, porque escuchaba las canciones en la Radio y le fascinaba la música y canciones españolas... Maymouna preguntó a Charaf Eddine de dónde había sacado los dos bocadillos, porque sabía que en la escuela les daban un solo bocadillo, y se preguntaba cómo trajo el segundo. Charaf Eddine, espontáneamente, respondió a su madre, “Se lo he quitado a un alumno español” y su madre, furiosamente, le dijo: “¡Cuidado con que tenga cerdo! No lo vuelvas a robar”. Charaf Eddine, sabiamente, le contestó “¡Tranquila, madre! Ya lo he averiguado, tiene mantequilla.”

Mientras de la olla salían burbujas de caldo, que olían a carne de camello, llegaba Mohamed Fadel desde fuera. Tenía que rendir visita a su amigo Ysalmo, en el hospital. Ysalmo era un familiar suyo que vivía en Bojador, pero cuando tuvo un accidente, sufrió lesiones y fractura en su pierna, tuvieron que trasladarlo al hospital de El Aaiún, donde tuvo que pasar

tres meses. Ahí las Hermanas enfermeras le trataban muy bien, hasta el punto de que la última vez, hacía dos días o tres, en la Navidad, lo habían forzado a bailar con su muleta, y le habían ofrecido regalos, así como a todos los enfermos que estaban allí. La realidad era que los españoles solían ofrecer regalos a todos en la Navidad. Por ejemplo, las dos hijas pequeñas de Maymouna recibieron regalos de clientes españoles de su negocio, que les ofrecieron una bicicleta de color rosa claro y diversos juegos y ropa. Además, una de las clientes habituales de Maymouna, le propuso a ella cambiarle los muebles de su casa...

Bueno, ya es hora de almorzar, y todavía su hijo mayor Mohamed Salem, no había regresado del trabajo, pero tampoco esto les preocupaba tanto, porque seguro que tenía sus razones. Por la tarde, cuando llegó Mohamed Salem a su casa, su madre le preguntó por la causa de su retraso y él les mostró la siguiente foto,



Figura3. Vida cotidiana, Fiesta del Patrón.

y les comentó que habían celebrado una fiesta del Patrón de uno de sus compañeros de trabajo, y la habían celebrado en la Piscina General Águila y

que había tenido que sumarse a la celebración puesto que formaba parte del personal de dicha empresa.

Maymouna tuvo que trabajar en la tienda esa tarde, porque su marido Mohamed Fadel estaba pensando ampliar el negocio y tenía la ambición de alquilar otra tienda y llenarla de nuevas mercancías en el Barrio Colominas Nuevo. De esa forma, cada uno de ellos podría trabajar, independientemente, a cargo de cada negocio, y también porque había pocas tiendas en esa zona, así que, aquella tarde se decidió a ir a reconocer la zona.

Por la tarde, la hija menor de Maymouna se puso majadera con su sonsonete: “Quiero una tarta con crema”, porque desde que había probado la tarta que preparaba Emilia, su vecina, por aquellos días festivos para los españoles, la pobre niña quería que su madre le hiciera la misma tarta. Maymouna apaciguaba su hija, y le recomendaba esperar, diciéndole que por la noche le iba a preparar la tarta.

Cuando ya sentía que era hora de cerrar la tienda, puso los juegos de té, hirvió el agua, puso *balghman* بلغمان (gofio hecho a base de cebada tostada y molida) en un gran recipiente metálico, le añadió agua hirviente, azúcar y un poco de aceite de oliva, lo mezcló con una cuchara, convirtiéndolo en una pasta espesa de color marrón, que se podía comer en bolas hechas a mano, y se lo presentó a sus hijos diciéndoles “Esta es la tarta, habéis visto la tarta de Navidad, pues es ésta” y todos empezaron a reírse a carcajadas. Eran buenos momentos. Después, Mohamed Salem, propuso a su hermano menor acompañarle para ver una película en el cine Las Dunas. Ese día se proyectaba, a las ocho y media de la noche, una nueva película apta para menores que se llamaba *Guerra a la italiana*¹⁴⁹, porque Mohamed Salem era adicto al cine, y tenía cita con sus amigos a las once de la noche, pero,

¹⁴⁹ ADEVA, F. Programa del cine Las Dunas de El Aaiún: última semana de diciembre de 1968 <http://www.lamiliensahara.net/person/padeva.htm> [Consultado 14-12- 2014]

mientras tanto, quería invitar a su hermano y disfrutar juntos en la sala mágica, donde veían y escuchaban a los actores hablando y moviéndose.

Cuando volvió Mohamed Fadel desde fuera, después de rezar la última oración del día en la mezquita, encendió la radio, y se quedaron juntos charlando, pero, se notaba que los hijos de Mohamed Fadel lo respetaban mucho, siempre cuidando sus conversaciones. Ninguno de ellos se atrevía a pronunciar ni una palabra en español, porque Mohamed Fadel, a pesar de que viajaba a Las Palmas, y tenía contacto con los comerciantes españoles, prohibía a sus hijos usar “el habla de los cristianos” en la casa, porque creía que España luchaba contra el uso de la lengua árabe en las escuelas, por eso, él también, luchaba contra el uso del idioma español, al menos dentro de su casa. Sin embargo, lo curioso era que las palabras de algunos utensilios domésticos, que no tienen equivalente en hassaní, las pronunciaban, sin darse cuenta, en español, como *mesa, cepillo, cuchara, alfombra, comedor, libro familia, enchufe, grifo, lavadora, lejía,...* Pero las pronunciaban con un sonido acústico hassanizado, omitiendo o aspirando algunas vocales o hasta letras, lo que las hacía sonar de un modo distinto...

Después, se quedaban preparando té y escuchando la radio, porque desde las siete hasta las diez de la noche, difundían programas en hassaní-árabe. Escuchaban canciones hassaníes en el programa *Discos dedicados*; se informaban de lo que pasaba a sus alrededores en el programa *El pueblo saharauí habla*, que era un comentario sobre la presencia de España en el Sahara, y también escuchaban el noticiero y comentario político *Informativo saharauí*. Pero también, disfrutaban con otros programas semanales que se difundían, como *Al compás del hogar, Nosotros los jóvenes, Anécdotas saharauis, Música religiosa saharauí,...*¹⁵⁰. Mientras escuchaban la radio,

¹⁵⁰ MONTES FERNÁNDEZ, F. J. (2013). Breve historia de Radio Sahara, *Anuario Jurídico y Económico Escurialense*, 46, 585-614, pp. 596-597. <http://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=186602>
[Consultado 15-12-2014]

Maymouna, se acordó de la solicitud de Essahla; su amiga y vecina. Ella quería adquirir un aparato de radio también, y le pidió a Maymouna que le dijera a su marido: “que en su próximo viaje a Las Palmas me traiga un aparato de radio, y que, desde luego, cuando mi marido cobre, se lo pagará...”

Pese a que ésta era la hora de mayor audiencia de la radio, en casa de Maymouna, el aparato, en realidad, se mantenía encendido todo el día y se escuchaba, tanto si entendían como si no lo que se decía. En cualquier caso, disfrutaban con la melodía y el ritmo de las canciones españolas, y que las niñas pequeñas tarareaban, al compás de los cantantes que repetían los estribillos sencillos de las canciones de verano.

Ya son altas horas de la noche, el silencio reinaba en el barrio, el cielo estaba iluminado por los destellos de las estrellas, la luna llena, hacía frío aquella noche, pero con el carbón a punto de apagarse en el brasero y las charlas familiares, ya no lo notaban. Se terminó el día. Es hora de decir adiós a Mohamed Fadel, Maymouna, Essahla, Emilia y sus respectivos hijos, y de volver al presente, en Laayoune 2015, para intentar analizar, aun parcialmente, esta imagen de un día más en el Sahara colonial.

En esta etapa, dependiendo de la edad de los nativos y de su contexto económico y cultural, había personas que se habían integrado, totalmente, en la vida urbana y cotidiana y en interacción con el colonizador español igual que Mohamed Salem, hijo de Maymouna, que estudió en una escuela española y trabajó con los españoles. Por eso, hasta ahora, en que ha cumplido sesenta años, se siente español, y vive al estilo español, en su indumentaria, tradiciones, costumbres, y en su comida.

Al mismo tiempo, había otras personas que tuvieron un escaso contacto con los colonizadores, como los nómadas saharauis del desierto,

que declararon, en las entrevistas, que habían visto a los españoles una sola vez en sus vidas, cuando los vacunaron, y que ni siquiera sabían de qué se trataba. Según nuestras investigaciones en la prensa de la época, un artículo periodístico habla, específicamente, de las vacunaciones contra el cólera y la viruela en 1970. En él se informaba a todos los ciudadanos del Sahara, en idioma español, que todos debían, a partir de los cuatro meses de edad, vacunarse:

“En los dispensarios, por la mañana, de nueve a doce, y en el hospital, de doce a una, se realizan todos los días, menos domingos, ambas vacunaciones, que no son incompatibles y pueden practicarse a la par.”¹⁵¹

La primera conclusión que hemos alcanzado en nuestras entrevistas con respecto a la vida cotidiana, es la de que había personas nativas que no se sintieron en la obligación de entablar amistad con los españoles o de conocer al colono español. Así lo manifiestan algunos entrevistados: “Vivíamos como si fuera que no existieran (los españoles)” [Abderrahman, Laayoune, 2013], “No teníamos conciencia de cultura o costumbres, no nos importaba nada” [Mohamed, Laayoune, 2014] o “Ellos tienen sus costumbres y nosotros las nuestras” [Echekha, Laayoune, 2013]. En estos casos se advierte que marcan una distancia y levantan una barrera psicológica y cultural entre ambos, como lo ha descrito Hassan [Laayoune, 2014] “Había una barrera psicológica a nivel cultural”. Pero la respuesta que consideramos más pertinente, lógica y que explica la razón de esta barrera psicológica consiste en el enunciado del mismo Hassan [Laayoune, 2014] “Era más fácil conservarla (la cultura y costumbres saharauis), porque eran dos culturas

¹⁵¹ Sahara: Semanario de la Provincia, n° 383, Aaiún, domingo 6 de diciembre de 1970, p.16. <http://www.lamilienelsahara.net/revistas/albumarticulos.htm> [Consultado 26/12/2014]

diferentes, tienes por un lado el habla hassaní y por el otro el idioma español; se trataba de dos caminos diferentes, era más fácil conservarla.”

La diferencia entre la cultura española y cultura hassaní fomentó que algunos nativos, que no tuvieron contacto u ocasión de encuentro con el colono español, conservaran sus costumbres y tradiciones saharauis, siempre encajando a la otra cultura europea como extranjera y lejana a los principios y a la ética musulmana. Sin embargo, en el mismo sentido, surge, entre los roles de la mujer saharauí durante la colonización, sobre todo la que se integró, aun parcialmente, en la vida cotidiana española, el rol de receptora y transmisora de la cultura española. A modo de ejemplo, la relación que mantenía Maymouna con su vecina Essahla y otras más, a las que cuenta historias vinculadas a españoles, les traducía algunas frases españolas, y seguro que les enseñaba cómo limpiar la casa y como preparar algunas comidas españolas si las hubiera conocido y si hubiera aprobado, consciente o inconscientemente, estos hábitos caseros y de higiene, que se habrían podido volver costumbres habituales que transmitirían a sus hijos y a las personas cercanas a ella...

En un sentido opuesto, las uniones matrimoniales pueden dar idea de una completa integración. Estadísticamente hablando, se celebraron algunos matrimonios entre hombres saharauis y mujeres españolas. 38 informantes, de los consultados, nos confirmaron la ausencia de lazos de parentesco con los españoles; ocho informantes nos informaron de que sus hermanos, sobrinos o padres, contrajeron matrimonio con españolas; y tres informantes nos indicaron que hubo lazos matrimoniales en sus tribus respectivas. O sea, en las familias del 78 por ciento de los entrevistados no se produjo ningún lazo de parentesco, frente al 22 por ciento de los casos en que sí se produjeron vínculos matrimoniales. Sin embargo, aunque sabemos que así sucedió, en

nuestra investigación no nos hemos encontrado con el caso de mujeres saharauis casadas con españoles.

Desde el punto de vista de la integración laboral en la colonia, nos parecen significativos los datos relativos a las trabajadoras. De las 23 mujeres entrevistadas, sólo tres de ellas trabajaban en la época colonial; una estaba empleada en Radio Sahara, otra era enfermera, aunque luego se convirtió en profesora de lengua española, y la tercera era vendedora en una tienda y, al mismo tiempo, ama de casa. La distribución de las demás mujeres era la siguiente, siete eran todavía escolares y trece eran amas de casa; dos de ellas aprendieron la costura, pero puesto que cosían sólo para su propia familia y no la ejercían como actividad remunerada, las hemos etiquetado como amas de casa. O sea un trece por ciento de las mujeres nativas estudiaron y se integraron en el ámbito profesional y el treinta por ciento iban a la escuela (en la actualidad, tres de ellas son funcionarias y una es comerciante).

El resto de las entrevistadas, o sea un 57 por ciento de ellas eran amas de casa. La conclusión que se puede deducir de estos datos, es el hecho de considerar a las siete mujeres escolares y las tres trabajadoras en la época colonial, como semejantes a los hombres en cuanto al nivel de recepción de una enorme cantidad de información cultural, lingüística, profesional, social, económica... recibida de los españoles, a través del trato y la interacción diaria, porque sea en el ambiente laboral o escolar, esta información cultural se recibe, se recicla y desde luego se vive y se transmite. En otras palabras, la vinculación económica y social de la mujer saharai durante la colonización, contribuyó al aumento de posibilidades de recepción de una mayor cantidad posible de informaciones sobre las tradiciones y costumbres españolas y por supuesto el idioma español...

En cuanto a los hombres, de los 27 entrevistados, 14 de ellos eran escolares (en la actualidad, once de ellos son funcionarios y los demás son trabajadores autónomos), cuatro eran funcionarios en la época colonial (agente sanitario, auxiliar administrativo, profesor de lengua árabe y traductor). Uno era juez, a saber, había sólo dos jueces en el Sahara, en la época colonial, que se dedicaban a solucionar y decidir en las sentencias de los tribunales entre los nativos saharauis, mientras que para los demás españoles o europeos, era el tribunal español, con funcionarios españoles, el que dirimía los asuntos judiciales. Seis eran obreros en la empresa Cubiertas y Tejados, o trabajaban a destajo o como autónomos (comerciantes, heladero...) Y uno más se dedicaba al pastoreo.

Somos conscientes de que nuestra aproximación y reconstrucción del pasado a través la memoria necesita de más informantes y de estudios e investigaciones más profundas, porque estamos hablando de un siglo de colonización española del Sahara (1884-1975) y no de un día. Nos gustaría, igualmente, saber cómo vivía la familia de Emilia, la vecina de Maymouna y también nos interesaría reconstruir la vida de otros españoles de la época en el Sahara, para casar esta información con la nuestra, y obtener una imagen más amplia y panorámica de la vida cotidiana en la época. Pero, hasta ahora, sólo hemos tenido la oportunidad de intentar rescatar del olvido la presencia cultural, lingüística y social de España en el Sahara a través la memoria de los colonizados, los saharauis entrevistados. Se trata de una fuente oral disponible y accesible para nosotros, que nos permite cumplir con un deber, para con la historia y para con las generaciones de personas que vivieron en aquella etapa, garantizando, a la vez, un legado a las generaciones futuras.

3.2. LA PRÁCTICA RELIGIOSA

Nuestra investigación sobre la práctica religiosa durante la colonización española la hemos fundamentado también en el discurso oral, tras evocar la memoria de los saharauis acerca de esta temática. Ello nos sitúa ante dos cuestiones esenciales: la práctica religiosa cristiana y la propia práctica religiosa musulmana de los nativos, siempre en la etapa colonial.

Para la primera cuestión: la práctica religiosa cristiana en la memoria saharauí, diríamos que 46 informantes manifestaron que no sabían nada sobre dicha práctica religiosa, si bien 20 de ellos eran conscientes de que los españoles tenían y tienen una religión distinta, de que son cristianos, de que también rezan y van a la Iglesia. De entre estos últimos, la mayoría corresponde a personas que fueron escolarizadas, y que cursaron estudios de primer o segundo grado. Su conocimiento de la religión cristiana se verbaliza del siguiente modo: “Ellos crucifican y decían *Jesús, por Dios* y no sé qué más, iban a la Iglesia” [Ayyad, Laayoune, 2013], “Éramos libres, hacías lo que querías. Ellos tienen la religión católica y nosotros la musulmana” [Ysalmo, Dakhla, 2014], “No sé nada de su práctica religiosa pero sé que ellos también rezaban e iban a la Iglesia” [Zina, Laayoune, 2013], “No había Iglesia en Dora, no sé,... sé que son cristianos, nada más” [Lhajja Laayoune, 2013], “Ellos tienen su religión y nosotros la nuestra” [Fatma, Laayoune, 2014],...

Es sabido que en las escuelas se impartía una clase de Ética, en la que se enseñaba la religión católica. En ella debían estar presentes los nativos saharauis, y pasar un examen, según algunos testimonios. Aunque no estaban obligados a participar y su presencia se limitaba a ser oyentes según los comentarios de algunos de ellos: “En las clases de religión no participábamos pero debíamos escuchar porque nos hacían un examen, pero ellos no memorizan el Corán.” [Zina, Laayoune, 2014], “Cuando estudiaban su

religión en el colegio, nosotros estábamos presentes, ellos cuando entran empiezan a rezar y sacaban sus libros de religión. Nosotros teníamos una hora antes de árabe, pero ellos no asistían a esta asignatura” [Rabíaa, Laayoune, 2014]. Según otros entrevistados, sin embargo, los separaban en esta asignatura, como lo atestigua Hassan [Laayoune, 2014] “En la enseñanza teníamos una asignatura que se llamaba Ética, los alumnos españoles aprendían en esa hora la religión cristiana, y nosotros la religión musulmana”. “En la escuela había una hora para los católicos y los árabes tenían una hora de estudios islámicos...” [El Mahjoub, Laayoune, 2013]. “En el colegio nos aislaban en la asignatura de religión” [El Mahjoub, Laayoune, 2014]. “Sí, estudiábamos juntos en la escuela, pero en la hora del Corán, ellos iban a estudiar su religión y nosotros la nuestra” [Mohamed, Laayoune, 2014]...

Este desconocimiento por la religión cristiana, incluidas las tradiciones y costumbres españolas, se debe, mayoritariamente, a que los nativos no prestaban atención a dicha religión y tampoco les interesaba o les importaba. Así, para el grupo de los escolarizados, que representan un 61%, o sea 28 entrevistados (recuérdese que 46 nos han confesado que no saben nada sobre la religión católica), cuando entraban a las clases de Ética, no se trataba de que desconocieran la lengua española, aunque es probable que no tuvieran un gran conocimiento de ella, pero lo cierto es que entraban con la mente en *off*, así queda patente en las entrevistas cuando dicen que no captaban nada y que no intentaban comprender. Es probable que en sus vidas profesionales o personales, inconscientemente, crearan límites, barreras o fronteras psicológicas y culturales entre la religión cristiana y la religión musulmana, distanciándose mentalmente, pero, expresando, al mismo tiempo, un respeto religioso recíproco: “Los respetábamos y no los alcanzábamos en nada, cada uno y su religión.” [El Bachir, Laayoune, 2014].

Expresándose de forma franca: “Nunca he intentado saber sus costumbres y sus tradiciones” [Brahim, Laayoune, 2013].

Por otra parte, en ciertos casos, el desconocimiento relativo a la religión de los colonizadores, se fundamenta en la falta de contacto social, sobre todo en lo referente a las mujeres. Es decir, que no se comunicaban con los colonizadores, como para poder identificar su religión y sus tradiciones: “No los veíamos, quién sabe cómo eran sus costumbres” [Rghiya, Laayoune, 2013]. No obstante, lo cierto es que los alumnos españoles estaban exentos de la asignatura de árabe o de estudios islámicos, materias que se impartían exclusivamente para los árabes.

Son sólo cuatro los entrevistados que mostraron una apertura y curiosidad intelectual y teológica por saber en qué consistía la religión católica, con el objetivo de comprender mejor al otro. Incluso, uno de ellos llegó a reflexionar y comparar entre la religión musulmana y la religión cristiana: “Yo tengo la curiosidad de saber sus costumbres, quería conocer la religión cristiana, porque para comprender al otro tienes que entender y comprender sus religiones y su cultura, al conseguirlo, entonces estarías en ventaja, porque tú sabes más que él. Estaba charlando con un amigo español cuestiones de la religión y me dijo convénceme y me convierto al islam, convénceme de que la religión musulmana es la correcta y me convierto. En las religiones los principios son los mismos, la religión cristiana veda matar o robar igual que la religión musulmana...la base es la misma, pero lo que cambia es la forma... Por ejemplo, en la Semana Santa no se puede comer carne, pero si tú quieres comer carne, vas a dar una limosna a la iglesia y la comes..., pero si tú lo ves desde el islam es igual, si tú estás enfermo y no puedes hacer el Ramadán (mes de ayuno), lo comes y pagas...” [Mohamed, Laayoune, 2013]. Ali Salem [Dakhla, 2014], por su parte, nos contó que no tuvo problemas en entrar en la Iglesia y en asistir a sus ceremonias, aún sin

entender nada: “Los sábados y domingos nos íbamos con los amigos a la Iglesia, ellos entraban y nosotros les esperábamos fuera, hasta que salían para jugar juntos pero, a veces entrábamos y salíamos sin entender nada”. En sus reflexiones verbalizadas, Badre [Laayoune, 2013] llega a otro tipo de conclusiones. Nos dijo que su proximidad a los españoles y a la historia de España le hizo pensar que “España es un país laico. Es verdad, hay católicos, protestantes, testigos de Jehová... Pero la mayoría de los españoles son ateos, creen que todos los problemas en la época de Franco eran a causa de la Iglesia, que apoyaba al régimen franquista. Yo, personalmente, no participo en la práctica religiosa cristiana, pero en la Semana Santa los veía, los observaba, nada más, me gustaba la forma en la que la celebran”, y por último, el único caso de los cincuenta informantes que sintió una casi-tentación de evangelización es el entrevistado Khayya [Laayoune, 2013]. Nos dijo: “Sí, participaba en la práctica religiosa católica, porque te dije que nos llevaban a la iglesia, decían *Ave María Santa, madre de Dios, santificado sea tu nombre, ahora y en la hora del Señor...*, o algo así.... Porque jugábamos cerca y los escuchábamos rezar en la iglesia, porque los domingos nos llevaban a la iglesia. En teoría nos llevaban con el objetivo de ir al cine, pero antes de ir al cine parábamos en la iglesia, nos quedábamos escuchando un rato con los españoles que tenían que rezar en la iglesia, quizá para cristianizarnos o algo así”.

En las entrevistas percibimos que había un alto nivel de tolerancia y de convivencia religiosa pacífica, sobre todo, entre los adultos. Sólo encontramos un testimonio de “discusiones” teológicas en las conversaciones e intercambio de ideas que mantenía Mohamed [Laayoune, 2013] con un amigo español suyo, que era soldado y que estudiaba la carrera de cura, con quien intercambiaba puntos de vista y reflexiones religiosas. Es probable que el soldado español, futuro cura, quisiera abrir su mente a las

demás religiones, para tener una visión cosmopolita y ser más comprensivo con los demás, en otras palabras, es muy posible también, que fuera quien solía iniciar la conversación religiosa con el deseo de llevar la Buena Nueva a la Iglesia..., y para Mohamed es igual, si logra convencer a su amigo cristiano de convertirse al islam, Dios le garantizaría la entrada al paraíso después de la muerte... En palabras de nuestro entrevistado Mohamed [Laayoune, 2013]: “Tuve un amigo que estaba haciendo servicio militar aquí en El Aaiún, era de Santander, en la parte norte de España, cerca de Galicia: Él estudiaba la carrera de cura, y los domingos trabajaba conmigo (en una empresa de heladería). Las tardes que tenía libres las aprovechaba para trabajar y cubrir sus gastos extras, porque los reclutados en el servicio militar no cobraban mucho; cobraban unas trescientas sesenta pesetas nada más, pero la comida y todo los tenían asegurados... pero el que quería comprar una cerveza o tabaco tenía que trabajar para ganar dinero... pues, nos sentábamos juntos, él intentaba dar su punto de vista sobre la religión cristiana y trataba de convencerme... y yo lo mismo trataba de convencerle de que la religión musulmana es la mejor, pero después nadie ganaba: empate. Desde luego yo tengo un conocimiento ligero del islam y no estudiaba el Corán..., y quedábamos hablando de cosas así de España, de su historia, sus costumbres, su cultura, la gastronomía española y cosas así...” [Mohamed, Laayoune, 2013].

En cuanto a los menores de edad, estaban exceptuados de esta armonía y entendimiento religioso pacífico. A veces, las relaciones infantiles se veían interferidas por peleas, como la historia que nos contó una entrevistada sobre una discusión entre dos alumnas adolescentes, que surgió a partir de la diferencia en las creencias religiosas. La pelea comenzó así: “Me acuerdo de que en la escuela, mi hermana mayor estudiaba en la secundaria, y en la secundaria había muchos cristianos, y mi hermana era la única musulmana

en aquella clase. Ellos solían rezar en la clase todos los sábados; aquel sábado yo estaba jugando en el patio, bueno, ellos rezaban y mi hermana estaba sentada. La hija del General le recomendó rezar con ellos, mi hermana rechazó y se pelearon, otros vinieron hacia mí y me dijeron que una cristiana maltrató a mi hermana y que mi hermana estaba llorando, yo fui corriendo golpeé a la cristiana, vino el profesor para separarnos saqué mis zapatos y le di a él también golpes con mi zapato.... Cuando mi padre se enteró de lo que pasaba, me agarró en la escuela y me dijo: ‘En mis últimos días mi hija me va a meter en la cárcel’ porque trabajaba antes en el ejército español y conocía al General... Mi padre me insultó y me maltrató delante del director, yo escapé corriendo, en una calle había un perro negro que me mordió en la cadera y todavía tengo la cicatriz... Mi madre me dijo que fue buena fe la de la cristiana.... pues como castigo me privaron de la escuela una semana además de la mordida del perro, y pasé una semana en casa. Pues ésta es la historia.” [Zina, Laayoune, 2014]. Claro que se trata de una disputa de niñas, a las que no podemos culpar pues su conciencia y personalidad todavía estaban en curso de construcción y de formación. Tampoco podemos considerar este acontecimiento como regla general, ni establecer a base de ello hipótesis o tampoco conclusiones; porque, simplemente, se trataba de alumnas adolescentes.

Desde el punto de vista del equipamiento urbano, la ciudad de El Aaiún, disponía de dos iglesias, una para civiles y otra para militares. “Había dos iglesias, la grande que es la principal para los civiles y otra para los militares, en la iglesia principal había cura, y en la iglesia militar había capellán, que significa cura militar,... Cada uno y su grado, hay monje, cura, monseñor... Se conseguía este cargo con estudios; hay algunos entre ellos que tenían su doctorado... Nos permitían entrar a la iglesia los domingos, pero nos recomendaban mantener el silencio para no molestarles...” [Rachid,

Laayoune, 2015]. Según el testimonio de un único entrevistado, había tres iglesias: “Sé que hay católicos, protestantes y ortodoxos. Había tres iglesias aquí, una la destruyeron y construyeron en su lugar un edificio de Asuntos Islámicos (cerca de Plaza Meshwar Said), y otra que ahora la convirtieron en Guardería para los hijos de militares, y la otra grande es la católica que todavía está cerca del Ayuntamiento. Pero las demás no sé cuál era su especialidad” [Mohamed, Laayoune, 2014]. Actualmente, es cierto que la iglesia de los militares se ha convertido en una guardería para los hijos de los militares, mientras que la Iglesia principal San Francisco de Asís todavía mantiene su actividad religiosa. En Villa Cisneros, el panorama urbano presenta una sola iglesia, que se llama la Iglesia Católica de Nuestra Señora del Carmen, construida en 1955 y que todavía mantiene su función religiosa católica (véase el apartado Vestigios monumentales).

En cuanto a la segunda cuestión: la práctica religiosa musulmana durante la colonización, aunque España pagaba a los profesores que enseñaban árabe y religión islámica en las escuelas, no invirtió en la construcción de mezquitas, tal como lo hizo en la construcción de las iglesias. Así se deduce de los testimonios de nuestros cincuenta informantes. De acuerdo con éstos, la infraestructura religiosa era precaria, cuando no inexistente. Contrastaba sobremanera el hecho de que las iglesias destinadas al culto católico, especialmente la de San Francisco de Asís, fuera moderna, alta y espaciosa, aunque no lujosa y que los musulmanes no contaran con ninguna mezquita con estos criterios constructivos. Además, según nuestro entrevistado Rachid [Laayoune, 2015], fueron construidas por los benefactores y no por el Estado español. Todos los testimonios orales de nuestros informantes, en torno a la descripción arquitectónica de las mezquitas, confirman que dichas mezquitas, en la época de la colonización española, no obedecían a nuestra concepción arquitectónica moderna. Se

trataba más bien de una parcela de tierra cuyos límites los marcaba una hilera de piedras y, en el mejor de los casos, paredes sin techo, y amueblada nada más que con la arena en el suelo. Eran más bien un rezador *مصلى msalla*, más que mezquitas en su sentido de obra arquitectónica alta, cubierta y bien edificada. En palabras de nuestros informantes: “Había dos mezquitas, una en el barrio Cataluña, que estaba junto al Banco Español de Crédito. Este banco con la entrada de Marruecos lo convirtieron en un local de Estudios y Planificación urbana... La mezquita la construyeron los benefactores musulmanes, si la hubieras visto en el pasado ibas a dudar de si era verdaderamente una mezquita. Tenía una altura de dos o tres metros, nada más, su construcción era modesta, Marruecos la reformó..., y la otra mezquita daba al río Saguia El Hamra, y la construyeron también, creo, los benefactores.” [Rachid, Laayoune, 2015], “No me acuerdo de que hubiera una mezquita en mi zona, había una lejos; estaba constituida por cuatro muros, sin techo, abierta al público. En el suelo había solo arena: ni alfombra ni nada” [El Batoul, Laayoune, 2013], “No había mezquitas como ahora bien construidas y equipadas, era sólo una parcela de tierra rodeada por paredes sin techo” [Mohamed, Laayoune, 2014],...

Es probable que la ausencia de mezquitas, al margen de la falta de inversión del gobierno español en este tipo de equipamiento, se debiera a que el pueblo saharauí era nómada y, por tanto, solía improvisar los lugares de rezo en sus vías de desplazamiento o mantenía unos pocos rezadores, como hitos en el camino. Las ciudades, con excepción de Smara, fueron producto de la urbanización emprendida por España y, en consecuencia, no había dotaciones previas a ese desarrollo urbano.

En aquella época, además, las mujeres no iban a la mezquita, aunque eran libres de hacerlo si lo deseaban: “Los hombres iban a la mezquita y las mujeres no, además no había una mezquita como ahora bien edificada, sino

ponían piedras como límites a la zona por donde rezaban, y ponían arena en el centro, era rezador en lugar de una mezquita en su sentido moderno” [El Ghalya, Laayoune, 2014], “Las mujeres no iban a la mezquita, sólo los hombres” [Saadiya, Laayoune, 2013],...

A través de nuestras entrevistas hemos observado que los jóvenes saharauis en la época española, sobre todo los que tuvieron mayor contacto con el colonizador y mayor integración en la vida cotidiana de la colonia, sea profesional o académicamente, mostraron un cierto desinterés o indiferencia hacia la práctica religiosa musulmana. Algunos de ellos, como Ennajm, llegaron a confesarlo en nuestra conversación [Laayoune, 2013]: “Los españoles no molestaban a nadie, pido el perdón a Dios para esa época, porque no practicaba la religión y no pisaba ninguna mezquita”, de igual modo Ali Salem [Dakhla, 2014] con palabras de auto-culpabilidad: “Todos éramos libres pero, sinceramente, en la época de España era joven y no pisaba la mezquita, sólo los juegos” y también Abdslam [Laayoune, 2014] “Yo no iba a la mezquita, pero nadie nos impedía hacerlo”. La variante edad es, a pesar de todo, en este caso, secundaria.

Resulta de mayor significación estadística el contexto cultural, profesional, de amistad o el grado de integración en la sociedad española y en la vida urbana. Se trata de una época en la que las actividades laborales y de ocio parecen haberles restado tiempo para practicar su religión... Sólo los mayores de edad mostraron un mayor respeto y práctica de la religión musulmana, lo que coincide con que se alejaban de los medios de diversión extranjeros (cine, escucha de canciones, restaurantes,...) Es decir, se reconocen en los testimonios importantes diferencias generacionales. Los primeros recibieron una enseñanza española moderna y se abrieron al mundo, mientras que los segundos, que recibieron una enseñanza coránica

tradicional, se mantenían alejados de lo que representaba el progreso en aquellos años.

Es indiscutible que en la época, España otorgaba plena libertad religiosa a los nativos. Todos nuestros entrevistados sin excepción alguna, nos confirmaron con distintas expresiones que eran libres de practicar su religión musulmana y que nadie les molestaba en su culto religioso. A modo de ejemplo, sirvan estas palabras: “Mira, nadie te impedía ir al bar, ni a la iglesia ni a la mezquita, había de todo y tú ibas a donde querías” [El Mehdi, Laayoune, 2013]. “No impedían a nadie ir a la mezquita, además había muy pocas mezquitas en toda El Aaiún” [Khira, Laayoune, 2013]. “Todos éramos libres, si querías ir a la mezquita lo podías hacer si no podías quedarte en casa” [Halima, Dakhla, 2014]. “Si querías rezar en la mezquita nadie te impedía hacerlo” [Maymouna, Laayoune, 2013]. “Tú hacías lo que querías” [Ennajat, El Mersa, 2014]...

Cabe subrayar que el Gobierno Español no sólo concedía libertad religiosa a los colonizados, sino que los ciudadanos y empresarios españoles respetaban, consideraban y animaban a los nativos a que respetaran su propia religión y sus tradiciones, cómo así demuestran los testimonios de nuestros informantes: “Nadie nos impedía nada, incluso respetaban a los musulmanes que rezaban y practicaban su religión” [Abderrahman, Laayoune, 2013]. “Lo que me gustaba de los españoles es la sinceridad, la seriedad, no tenían envidia, te animaban a trabajar, respetaban la religión, te ayudaban en el Ramadán permitiéndonos trabajar sólo medio día” [Ennajm, Laayoune, 2013]. “Al contrario, ellos nos respetaban más cuando nosotros respetábamos nuestras tradiciones” [Ennaguia, Laayoune, 2014]. “Ellos no nos imponían nada, al contrario, nos ayudaban a preservar nuestras costumbres; ellos respetaban más a los que rezaban y practicaban la religión musulmana, nos prohibían tomar vino en los bares.... Son buena gente”

[Ayyad, Laayoune, 2013]. “Respetaban a los que practicaban fielmente la religión musulmana, los canarios, los andalusíes y los barceloneses nos quieren” [Salah Eddine, Dakhla, 2014]. Quizá que esta actitud de respeto religioso mutuo y recíproco tiene su justificación en que: “Los españoles se aferraban mucho a su religión y respetaban igualmente al que se aferra a su religión” [El Bachir, Laayoune, 2013] o: “No podían confiar en una persona que no respetara su religión” [Essallami, Laayoune, 2013].

La diferencia ideológica y religiosa en territorios colonizados ha desencadenado, históricamente, grandes conflictos o procesos de sincretismo. Sin embargo, en el caso que nos ocupa, se aprecia un respeto mutuo que obedece a una peculiar política religiosa desplegada por España en el Sahara, especialmente en el periodo de nacionalcatolicismo. El paternalismo de la colonización del régimen dictatorial, como ha sido considerado por muchos historiadores, hacía que Franco llegara a enviar regalos a los saharauis en las fiestas religiosas musulmanas. “Sí iba a la mezquita libremente, Franco nos enviaba regalos en las fiestas musulmanas, si nos veían ayunar y rezar nos respetaban más” [Ayyad, Laayoune, 2013]. Por tanto, es legítimo preguntarse, ¿Por qué España concedía esa libertad religiosa a los colonizados saharauis? O al menos ¿Por qué así se les dejaba sentir? Cuando los empresarios españoles le decían a sus empleados nativos que los respetaban más cuando ellos mismos respetaban su propia religión, nuestra duda consiste en interpretar si esto se debía a que ¿eran conscientes los empresarios de la fuerza y grandeza de la religión musulmana? O bien al decirlo, ¿pensaban que el rendimiento de sus empleados mejoraría y los haría más cooperativos, tranquilos y serviciales? En cualquier caso, llama la atención que cinco entrevistados hayan declarado *ad litteram* esta frase, máxime cuando tres de ellos trabajaban en la empresa de construcción Cubiertas y Tejados, uno trabajaba en una fábrica de limonada de un

peninsular y la última entrevistada trabajaba como profesora de lengua española, aunque antes había obtenido su diploma de enfermera.

No obstante, las 50 respuestas mnemónicas de nuestros entrevistados, sobre la práctica religiosa en aquella etapa, muestra que no se hallaba entre los objetivos de la colonización española la conversión de los nativos al catolicismo, una actitud que contrasta con la defensa de una ciudadanía común para todos los residentes en las provincias consideradas españolas. Por tanto, la ausencia de procesos y de proyectos directos y explícitos de evangelización en el Sahara, de forma forzosa u opcional, nos hace pensar en dos posibles interpretaciones: la primera, a la que nos inclinamos, consiste en que la política española otorgó la libertad religiosa a los nativos intencionadamente, pues partiendo de los estudios antropológicos, etnológicos y culturales de viajeros como Emilio Hernando Bonelli, Francisco Argandona Bens o Andrés Coll, que confirmaban que el nómada saharauí era una persona muy religiosa y muy creyente, y que no se podía encontrar entre ellos ateos, “es más, no hay ninguno entre ellos que no rece”¹⁵², quiso respetar esta idiosincrasia. Reconociendo el Gobierno español las convicciones religiosas de los saharauis, tanto en sus actividades diarias como en su comunicación cotidiana, vio con sensatez que no hacía falta despertar su odio contra los cristianos, lo que le permitiría lograr una colonización pacífica, superando antiguos prejuicios, como habían sido expresados, por ejemplo, por Julio Cervera (1886): “Es imposible sacar beneficio del árabe que vive en el desierto. Está lleno de un odio fanático y mortal contra los cristianos, él acepta la amistad con la esperanza de obtener beneficios y utilidad comercial”¹⁵³ y a la vez, evitar guerras religiosas que

¹⁵² DAHMAN, M. (2014). (1933-1985) *الكتابات الاسبانية في وادي الذهب و وادي الحمراء و الساقية الحمراء* [Saguia El Hamra y Río de Oro en las escrituras españolas (1933-1885): Emilio Hernando Bonelli-Francisco Argandona Bens-Andrés Coll] Rabat: Editorial TopPress, p.137

¹⁵³ Texto original “Il est impossible de tirer parti de l’Arabe qui habite dans le désert. Il est fanatique et rempli d’une haine mortelle pour les chrétiens, dont il n’accepte l’amitié que dans l’espoir du profit et de l’utilité commerciale” citado en BARBIER, M. (1985). *Ibid.*, p.248

costaran almas, armas y cargos extras, que en la época de autarquía, España no podría aguantar.

La segunda interpretación que damos es la de que la cultura y la religión saharauis no merecían una inversión económica, que sí requería, sin embargo, el aprendizaje de la lengua española, vehículo fundamental de comunicación que garantizaría la integración de los nativos en la sociedad civil española. Por ese motivo sí que promocionó el Gobierno la enseñanza de la lengua, además de otras materias básicas como matemáticas, ciencias naturales, etc. creando, incluso, escuelas móviles para que su aprendizaje fuera estándar y no sólo accesible a los residentes en las áreas urbanas, sino también a los nómadas saharauis, primando la inversión en escolarización a la inversión en proyectos de evangelización o en la construcción de mezquitas... Entonces se llega a la conclusión de que la política española en el Sahara colonial estaba condicionada por el interés económico y por el prestigio social más que por razones de índole cultural o religiosa.

Independientemente de todos los trasfondos culturales, religiosos o ideológicos que hicieron que los españoles respetaran la religión musulmana, esta posición en sí desempeñó una actitud positiva y un punto más en las cualidades españolas que contribuyeron a la aceptación y a la opinión favorable de los saharauis sobre los españoles. Porque cuando una persona respeta mis convicciones y creencias religiosas, seguro la voy a respetar más, por ejemplo, cuando un vecino da regalos a mis hijos y se comporta bien con ellos, eso seguro que le da un lugar privilegiado en mi corazón, independientemente de sus creencias, su religión o su conducta.

3.3. LAS CANCIONES ESPAÑOLAS

Antes de empezar a tratar la música y las canciones españolas en la memoria saharauí, nos dimos cuenta de que convenía localizar y entrevistar, además de a los 50 informantes, a un importante artista saharauí, que comenzó su actividad musical en 1970, se trata del cantante saharauí Ennajm Mohamed Omar, cuya memoria está repleta de los detalles artísticos de aquella etapa. En el transcurso de nuestra charla, atrajo nuestra atención su testimonio: “En 2007 empecé a usar internet, y he buscado unas canciones de Salvatore Adamo, que cantaba en francés y en español, y que tenía una canción famosa, que se llama *Mis manos en tu cintura*. Esta canción me conmovió y me trasladó de inmediato a aquel pasado. No la había oído desde que España se fue del Sahara y, al escucharla, sentí un sentimiento diferente, algo que no sé cómo describir” [Ennajm Mohamed Omar, 10 de febrero de 2015, Laayoune]. Este testimonio demuestra la relación mágica entre la canción y la memoria. La canción es un estimulante acústico de la memoria humana, que nos hace viajar al pasado y rescatar del olvido las historias, las imágenes de los lugares y de las personas, es decir, de dónde y con quiénes se ha compartido aquella canción. Hemos dedicado dos preguntas que giran en torno a las canciones y a la música española, en general, que nuestros entrevistados recuerdan. A partir del análisis de las respuestas de nuestros informantes hemos alcanzado las siguientes conclusiones:

La música española llegaba al Sahara a través de tres vías o fuentes distintas. Primero, a través de la Enseñanza “Me parecen (los españoles) normales, me gustaban, tenía una profesora de música española muy simpática, y deseaba ser como ellos” [El Mahjoub, Laayoune, 2014]. Sin embargo, la música española dentro de un marco docente y didáctico se reduce, primero, a la categoría escolar, y segundo, las escuelas españolas en el Sahara colonial no disponían de material musical pedagógico suficiente,

como lo demuestra el artículo publicado en La Realidad: Diario Bilingüe de Sahara en octubre de 1975:

“En fecha próxima será presentada la edición que bajo el título de "Iniciación a la música" que ha realizado el Servicio de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia en el marco del nuevo Plan de Estudios del Bachillerato. Dentro del área de formación estética se incluye la educación musical de los alumnos. El contenido de esta obra se desarrolla en una triple vertiente:

1) A través de un libro de 400 páginas que recoge una panorámica general de la historia de la música...

2) Mediante una colección de 33 discos [...] que comprende toda la historia de la música desde la Edad Media hasta nuestros días...

3) Con una serie de 228 diapositivas con sus correspondientes fichas, que sirven como ilustración al contenido de los discos.”¹⁵⁴

En el marco de la enseñanza, cabe subrayar que las que permanecen vivas en la memoria de algunos entrevistados se reducen a canciones infantiles o a poesía infantil cantada, como La mona Jacinta de la poetisa argentina María Elena Walsh:

“La mona Jacinta,
Se peina y se peina,
se cree que es (quiere ser) una reina, ...”
[El Mahjoub, Laayoune, 2014]

La canción :

“Cucú, Cantaba la rana,
Cucú, debajo del agua,
Cucú, pasó un caballero,
Cucú, dejaba el sombrero (con capa y sombrero),
Cucú, pasó una señora...”
[Mohamed Salem, Dakhla, 2014]

¹⁵⁴ Una importante aportación a la enseñanza de la música: 33 discos, 228 diapositivas y un libro en La Realidad: Diario Bilingüe de Sahara, director: DE DALMASES, P. I., 4 de octubre de 1975, Aaiún, nº 82, p.4

Canciones villancicos navideños como:

“Esta noche es Noche Buena,
y mañana Navidad,
saca la bota María
que me voy a emborrachar”
[Essalka, Laayoune, 2014]

O las rancheras, que la entrevistada Ennaguia [Laayoune, 2014] que era profesora durante la colonización española, todavía recuerda:

“Qué más quisiera ranchera,
que verme siempre llorar,
metido en la borrachera,
y sin un duro que dar.”
[Ennaguia, Laayoune, 2014]

Igualmente, un entrevistado se acuerda de un poema o, mejor dicho, del romance fronterizo *Abenámar y el rey Don Juan*, que se inspira en sucesos históricos (el romance describe los acontecimientos que giran en torno a un rey andalusí, que entregó sus poderes al Rey Don Juan II, a cambio de protección en el siglo XV):

“Abenámar, Abenámar
Moro de la morería,
el día que tú naciste,
grandes señales había,
la mar estaba en calma, (estaba la mar en calma)
la luna estaba crecida,
el moro que en tal signo nace,
no debe decir mentira.
[Hassan, Laayoune, 2014]

Es obvio que los testimonios de nuestros entrevistados han sufrido algunas omisiones, alteraciones o modificaciones en la letra original de las canciones o poemas, porque la memoria humana no capta todo y tampoco puede recordar todo en detalle...

La segunda fuente, a través la cual los saharauis se familiarizaron con la música española, era la calle, a partir de actividades organizadas por los residentes y soldados españoles. “No sé, me gustaba *la banda* que organizaban cada día a las 18h de la tarde. Era un desfile con música y les antecedía un cordero... lo iniciaban desde el barrio Tercio, pasaban por el barrio Ejército, Plaza canaria y paraban en Casa España, hacían el saludo y volvían. Su música es algo fantástico...” [Ayyad, Laayoune, 2013]. “Nos gustaba ver sus bailes y escuchar sus canciones” [Rabíaa, Laayoune, 2014]. “Me gusta la música española, había un restaurante frecuentado por los soldados, donde tocaban la guitarra y cantaban, nosotros íbamos a escucharles y bailar” [Ali Salem, Dakhla, 2014]... Sin embargo, hay que decir que estas actividades musicales sólo estaban al alcance de los nativos que habitaban las zonas urbanas, mientras que los nómadas saharauis, salvo que se desplazaran a las zonas urbanas o dispusieran de radio, estarían totalmente aislados y alejados de la cultura musical española.

La tercera fuente, a través la cual la música española llegaba al Sahara, consiste en los medios de comunicación, encabezados por la emisora Radio Sahara, después venía el cine y, por último y, desde luego, la Televisión Española; estos medios de comunicación no sólo trasladaban música española sino música internacional también (europea, americana, árabe...). La radio era el aparato más popular, porque alcanzaba distancias lejanas y funcionaba con baterías, sin necesidad de electricidad, a diferencia de la televisión. Mientras que el cine, por su parte, era frecuentado, mayoritariamente, por los habitantes de las zonas urbanas y por los hombres... La radio suponía, además, una fuente de ingresos para el Gobierno Español a través la difusión de publicidad y de los discos radiados:

“Los ingresos por el concepto de publicidad y discos radiados y que en la actualidad se cifran en previsión aproximada de 100.000 pesetas mensuales,

se asignarán al Gobierno General del Sahara titular de Radio Sahara E.A.J. 202-203.”¹⁵⁵

Las ganancias del GGS de los discos dedicados se gastaban en otros servicios a su cargo, como las obras de conservación de los inmuebles donde se ubican los estudios y emisoras, el fueloil, las líneas telefónicas, las prestaciones médicas extraordinarias... todo lo cual sumaba un total aproximado a 90.666.00 pesetas en 1974¹⁵⁶. En cualquier caso, lo interesante es que en aquella época había una difusión de discos considerable y que éstos consiguieron éxito y aceptación por los residentes del Sahara, tanto por los colonizados como por los colonizadores. También se puede deducir que este tipo de comunicación obedecía al deseo del Gobierno Español de brindar unas horas diarias de diversión a los militares y civiles que residían ahí, e implícitamente, a la difusión de la cultura musical española en el Sahara...

Las emisiones radiofónicas empezaron, efectivamente, en 1967 en Villa Cisneros y en El Aaiún, coincidiendo con una corriente musical que representa el germen de un movimiento fónico considerado rebelde y, por ello, vamos a analizar, muy brevemente, las tendencias musicales de los años sesenta y setenta del siglo XX. En ese legado:

*“Nombres como los de Ferruccio Busoni con su Entwurf einer neuen Aesthetike der Tonkunst (tratado de una nueva estética del arte de los sonidos, 1910) Francesco Pratella y su Manifesto della música futurista (1911), o Luigi Russolo con su Arte dei rumori (Arte de los ruidos, 1913), configuran la antesala del nutrido campo de experimentación de la moderna música artística, en la que sus exigentes postulados han venido imperando frente al abuso de la música consumista”*¹⁵⁷

¹⁵⁵ MONTES FERNÁNDEZ, F. J. (2013). Breve historia de Radio Sahara, p. 594

¹⁵⁶ *Ibidem.*

¹⁵⁷ BANÚS, E. (2004). *El legado musical del siglo XX*. España: EUNSA, p. 97

Según Enrique Banús “Pratella, Russolo, Busoni, Varése, Cowell y algunos más son los verdaderos iniciadores de esta parcela de vital interés en la música artística occidental más reciente”¹⁵⁸.

Los años sesenta y setenta conocieron una abundancia y una variación en la melodía y en el objeto cantado, presentando al público un cóctel de música española influida además por el contexto histórico y literario de la postguerra, tanto de los ecos de la música de la Guerra Civil española, como del régimen nacional del franquismo, pero, sobre todo, “fue la etapa (1959-1975) en la que el fin del aislamiento internacional quedó patente a través de la visita a España del presidente norteamericano Dwight David Eisenhower en 1959”¹⁵⁹ e, igualmente, por el ámbito musical de la vanguardia, cultivado en Francia, Alemania, Inglaterra, América o Europa, en general.

Sin embargo, las canciones que gustaron más a nuestros entrevistados pertenecían al estilo de *la canción melódica* o, de forma general, a *la balada romántica*, una tendencia musical que nació en España y alcanzó su popularidad en América Latina. La canción melódica solía ser interpretada por cantantes solistas que poseían cualidades vocales privilegiadas como Julio Iglesias, Camilo Sesto, José Luis Perales, Mari Trini, Mocedades, Raphael o el gran cantante Nino Bravo... Y una minoría reducida, especialmente masculina, expresó sus gustos por bandas españolas y extranjeras que, generalmente, adoptaban tendencias musicales como el Rock and Roll, Pop, Folk, Blues..., como Fómula V, Los Diablos, Los Payos, Los Brincos, Los Bravos, Los Beatles, Los Creedence Clear Water Revival... A todos ellos se ha de sumar la música tradicional popular propia del folklore (especialmente canario), la zarzuela, el flamenco, etcétera. Deberíamos señalar que el folclor canario, junto a la influencia culinaria y

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 121

¹⁵⁹ SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, V. (2013). *La banda sonora musical en el cine español y su empleo en la configuración de tipologías de mujer (1960-1969)*. Ediciones Universidad de Salamanca, p.54

las modalidades fónicas del modo de hablar canario, se convierte en un rasgo de identidad cultural distintivo, que hace diferenciar a los canarios de los peninsulares en la memoria saharauí: “Había muchos canarios, me gusta su folclor” [Mohamed, Laayoune, 2014].

A pesar de que nuestro interés se centraba por el gusto musical saharauí dentro de la música española (¿Recuerda usted canciones en español?), es probable que percibamos el mismo tipo de gusto musical que caracterizaba a la sociedad española del momento. Pese a la unanimidad ideológica y política del régimen franquista, controlando los medios de comunicación, los gustos musicales parecen desbordar dicho control, especialmente tras los años cuarenta y cincuenta, una vez superada la autarquía basada en la autosuficiencia económica, que impedía la importación de productos extranjeros¹⁶⁰. A partir del Plan de Estabilización de 1959, la tímida pero paulatina apertura al exterior, contribuyó a que comenzaran a difundirse canciones procedentes de otros países extranjeros. Sin embargo, la canción española siguió protagonizando el panorama musical español, a lo que también contribuía la diferencia lingüística. Por ello, la memoria acústica de los entrevistados saharauís reflejó una orientación abrumadora hacia cantantes de nacionalidad española. Muy pocos entrevistados se desvían de esta pauta. Interpretamos estos casos como signo de que su adolescencia estuvo dividida entre la colonización española y la entrada de Marruecos (eran más jóvenes) y que, por ello, expresaron sus gustos por las canciones de habla inglesa, además de las hispanófonas, como sucede con El Bachir que nació en Smara en 1965 [Laayoune, 2014] “Me gusta escuchar canciones de Bob Marley”. También sucede así con Said, nacido en 1962 [Laayoune, 2014] “Sí, Isabel Pantoja, José Luis Perales y otros de Al Andalus como los Chichos, Rumba Tres, Triana y lo demás lo

¹⁶⁰ *Ibid.*, p.56

escucho en inglés”. También representan una excepción los que tuvieron contacto profesional diario con los canarios o los que tenían un espíritu musical abierto, como sucedió con el único entrevistado nacido en 1957, se llama Mohamed [Laayoune, 2014], era heladero en una empresa de un canario en El Aaiún, y nos expresó las canciones y cantantes que le gustaban en aquel entonces: “Había una canción famosa en aquellos tiempos de un cantante que se llamaba Nino Bravo cantó *Un beso y una flor*, Julio Iglesias: *Un Canto a Galicia*, y otros grupos que cantaban en inglés como los Bravos con su canción *Black is black*, Los Beatles, Los Creedence”... Claro que a pesar de todos nuestros comentarios prevalece el proverbio *Sobre gustos no hay nada escrito*.

Del primer análisis de los relatos orales de nuestros cincuenta entrevistados, hemos observado que su desconocimiento de la lengua española no representa un obstáculo de escucha o de recuerdo de la música de aquellos años. Sin embargo, lo que permanece en sus memorias se reduce a los estribillos sencillos, de las felices canciones de verano, como *sha la la la la la oh oh oh, vamos a la playa caliente el sol...* o a canciones de rumba afrocubana como *Mi carro*, del almeriense Manolo Escobar. Es más, entre los 26 informantes que nos han confesado sus gustos y preferencias musicales, seis de ellos son personas analfabetas o con estudios coránicos, lo que demuestra que no dependía de su formación la memoria musical.

Los 24 restantes nos dicen, ora que no se acuerdan, ora que no escuchaban las canciones por convicciones religiosas o por ser personas mayores que creían que la religión musulmana prohibía o vedaba la escucha de la música en general, ya fuera en árabe o en lenguas extranjeras... Hemos constatado igualmente que, con nuestra pregunta estimulante de la memoria acústica, la música española se impone cada vez más con fuerza no sólo en el recuerdo, sino también en la vida cotidiana de nuestros entrevistados,

como pasa con la informante Zina [Laayoune, 2014], que nos dice que mientras cocina entretiene su mente con canciones españolas: “Ahora no me acuerdo de ninguna canción, pero en la cocina empiezo a cantar en español”. Otros nos dicen que, cuando se encontraban con sus antiguos amigos hispanófonos, por ejemplo, cuando se reunían en la playa, empezaban a cantar alguna canción española de intérpretes solistas o de bandas...

Ahora bien, del análisis de los gustos musicales de los 26 entrevistados (tan sólo ocho de ellos mujeres) se aprecian algunas pautas que hemos intentado reflejar en una tabla de frecuencias. En ella, la primera columna representa el nombre de el/la cantante o del grupo, junto al título de la pieza musical más recordada. Cuando sólo mencionan el nombre del/la cantante o grupo, se omite la referencia al título de la pieza musical. En la segunda columna aparece la fecha de la primera difusión de dicha obra o la fecha de comienzo de la actividad de dicho autor (en el caso de que no se mencione la pieza). La tercera columna representa el género o la tendencia musical de el/la cantante o el grupo musical. Por último, en la cuarta columna aparece la frecuencia de mención a dichos intérpretes o a las piezas musicales en los discursos orales de nuestros informantes:

SOLISTAS			
Canción	Año	Género	Frecuencia
Nino Bravo: Un beso y una flor, América, Noelia	1972	Canción melódica/balada romántica	12

Manolo Escobar: Mi carro	1969	Rumba afrocubana	7
Julio Iglesias: Un canto a Galicia	1972	Canción melódica/balada romántica	6
José Luis Perales	1973	Canción melódica/balada romántica	4
Camilo Sesto	1971	Canción melódica/balada romántica	3
Isabel Pantoja	1974	La copla	2
Lola Flores (actriz y cantante)	1939	La copla, Flamenco	2
Massiel: Lalalala	1968	Canción melódica	1
Henry Stephen: Mi limón mi limonero (Venezuela)	1968	Rock and roll	1
José Novo Valle : Ranchera	→ 1955	Rancheras, boleros.	1
Mari Trini	1969	Canción melódica/balada romántica	1
GRUPOS MUSICALES			
Canción	Año	Género	Frecuencia
Los Diablos: Un rayo de sol	1969	Canción de verano	6
Los Bravos: Black is Black	1966	Rock	3

Fórmula V: Eva María	1973	Canción de verano/Pop	2
Los Brincos: Flamenco /Los Beatles españoles	1965	Pop latino	3
Rumba Tres	1968	Rumba	1
Los Payos: María Isabel	1969	Canción de verano	1
Mocedades	1969	Folk, Canción melódica	1
Los Chichos	1974	Flamenco, rumba flamenca	1
Triana	1974	Rock andaluz, flamenco	1
Los Beatles	1960	Rock, Pop	1
Los Creedence Clear Water Revival	1967	Rock, Blues	1

Para tener una información visual sobre la frecuencia de las canciones españolas preferidas por los colonizados saharauis durante la colonización española, insertamos la siguiente imagen, hecha a partir de la tabla anterior:



Desde el punto de vista del género, en el estudio de las canciones que permanecieron en la memoria saharauí, los hombres manifiestan una mayor apertura hacia las distintas tendencias musicales. Dicen que les gustaban los grupos musicales de Pop, Rock, así como las canciones de verano, aunque también manifiestan una mayor inclinación hacia las canciones melódicas y románticas. En el caso de las mujeres, sus gustos musicales se corresponden con las canciones melódicas y románticas o las canciones de verano, sobre todo las famosas en entonces, exclusivamente. En números, podemos decir que los gustos de las mujeres saharauíes por la música española se dividían de la siguiente forma, un 63% a las canciones románticas y melódicas, un 25% a las canciones de verano y un 12% a las Rancheras.

Los gustos musicales saharauíes por las canciones de los años sesenta y setenta nos avivaron la chispa de curiosidad y nos empujaron a buscarlas y escucharlas, y a analizar ¿Qué matices de dichas canciones atraían el gusto de la persona saharauí? Por ahora, no pretendemos analizar la temática de la antología de las canciones destacadas en la memoria saharauí, sin embargo, podemos describir nuestra propia experiencia de escucha de este cóctel de canciones, y podemos confesar que hemos sentido emoción, alegría, felicidad, tranquilidad, dinamismo, entusiasmo... con las canciones *Mi limón mi limonero* de Henry Stephan, *Un rayo de Sol* de Los Diablos, *María Isabel* de Los Payos, *Eva María* de Fórmula V, y las canciones de balada romántica como las de Camilo Sesto, Julio Iglesias, José Luis Perales, Massiel. Quizá el gusto saharauí por las canciones lentas y tranquilas tiene relación con el ambiente natural del desierto y con la vida cotidiana del nómada saharauí...

La reiteración de la canción *Un beso y una flor* del cantante Nino Bravo, en los testimonios orales de nuestros informantes, nos avivó la curiosidad de escucharla detenidamente... es hora de confesarles la causa de

elección del título de nuestra tesis. La canción *Un beso y una flor* de Nino Bravo nos conmovió totalmente y nos hemos percatado de que tiene relación con lo que hemos sentido durante la escucha de los discursos orales de nuestros informantes, cuando hablaban del pasado y de los amigos españoles. Entre las semejanzas que hemos deducido entre la canción y nuestra investigación citamos algunas; primero, la canción *Un beso y una flor* estaba considerada como premonición de la muerte del cantante Nino Bravo:

*“El artista valenciano supo imprimir a **Un beso y una flor** toda la emoción de su arte sobre el fondo inigualable de Mallorca, Algunas de las estrofas de esta melodía parecen una premonición de su trágica muerte, sirvan estas imágenes como homenaje póstumo al gran cantante desaparecido”¹⁶¹*

Lo que convierte la letra de esta canción en una carta de adiós de Nino Bravo a la vida o al mundo, conteniendo una enorme carga humana y emocional, siendo el hombre que cantó su propio destino (o habiéndose así interpretado). La ida repentina e inesperada de Nino Bravo es semejante a la retirada española del Sahara. Nino Bravo predicó un viaje con bagaje ligero y con un adiós triste, así fue la ida de España y de los españoles del Sahara.

Segundo, a nivel lexical, muchos vocablos de esta canción se refieren a la esperanza de encontrar otro lugar mejor “Más allá del mar habrá un lugar donde el sol cada mañana brille más”, lo que en realidad es verdad, el Sahara y Las Islas Canarias o La Península están separados, geográficamente, por el mar. Contiene, igualmente, expresiones que mencionan la añoranza del pasado; un pasado valioso y feliz “Lo que nos es querido siempre queda atrás”, lo mismo pasa con nuestros entrevistados, que en sus testimonios hemos apreciado la nostalgia del pasado que correspondía a la infancia, a la

¹⁶¹ Telediario TVE, 3era Edición, 17 de abril de 1973. <https://www.youtube.com/watch?v=AtAdYBflEuA> [Consultado el 28-01-2015]

juventud, a la edad de primavera, a todo lo que es bello en sus vidas. También léxico de pena y de tristeza “Cruzaré llorando el jardín y con tus recuerdos partiré lejos de aquí” “Las penas pesan en el corazón” lo mismo que nuestra entrevistada Fatma [El Mersa, 2014] describía “Ellos (los españoles) podían hacer todo lo que querían, porque el Sahara estaba colonizado un cien por cien y tenían armas, pero sólo respetan la cultura de la gente nativa. Cuando se fueron en los años 74 y 75 lloraban mucho, cedían las llaves de sus casas a los saharauis y les decían que si volvieran las recuperarían, si no aquí estaban... era un paisaje doloroso y conmovedor al verles llorando”. Los españoles se fueron con sus maletas nada más, dejaron sus casas, sus sueños, sus negocios en el Sahara, estaban obligados a obedecer las órdenes oficiales, sin otro más que “Al partir, un beso y una flor, un te quiero, una caricia y un adiós, es ligero equipaje para tan largo viaje”.

Todas estas semejanzas contribuyeron a la inspiración de extraer de dicha canción, de los compositores Pablo Herrero Ibarz y José Luis Armenteros Sánchez e interpretada por Nino Bravo, el título de nuestra tesis doctoral. Es posible que nuestro análisis, que se ahoga en la memoria, en los sentimientos y en las impresiones humanas no tenga ningún fundamento lógico y científico, sobre todo porque la fecha de publicación de la canción *Un beso y una flor* fue en 1972, mientras que la retirada española se produjo en 1975. También es posible interpretar la letra de esta canción desde el punto de vista de los inmigrantes y soldados procedentes de las Islas Canarias o de la Península con destino al Sahara, y que, sin alguna duda, han dejado sus familiares y sus queridos atrás...pero así es la sociología y la literatura, todo lo que tiene relación con la creación artística humana es subjetivo y, sobre todo, no tiene razones, excepto las personales.

3.4. LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN

Al principio, la persona saharauí construye su identidad, mejora sus habilidades y conocimientos a base de sus antecedentes amazighéis, árabes, africanos y musulmanes y, por supuesto, a partir de la enseñanza coránica y los mitos y cuentos populares. Estos recursos culturales y religiosos formaron durante siglos la personalidad saharauí. Con la penetración española en el Sahara, a los nómadas saharauís se les pusieron a su disposición nuevos recursos mediáticos de información y, paralelamente, empezaron a abrirse hacia una nueva cultura, tanto española, como internacional. Dicho en otras palabras, durante el proceso de colonización, a la gestión política y administrativa interior (otorgar privilegios a los chiuj de las cabilas, ayudas sociales,...), a las relaciones sociales y comerciales mantenidas entre colonizados y colonizadores, a la enseñanza, sobre todo para los menores de edad, se sumaron eficientemente otros mecanismos que garantizaron la estabilidad colonial. Nos referimos a los medios de comunicación: radio, cine, televisión y prensa, que tuvieron un gran impacto en el gran público y que contribuyeron eficientemente a un proceso de aculturación de la población saharauí.

3.4.1. La Radio

La emisión de programas radiofónicos tenía en España, desde fines de los años veinte del siglo XX, una gran importancia como medio de comunicación social. Después de la guerra civil española, oír la radio formaba parte de la vida cotidiana y, con ello, se divulgaba información, moda, costumbres y propaganda política. La radio se había convertido en un vehículo de comunicación primordial, que sólo se vio ensombrecido hacia los años sesenta por la televisión, por lo que no es de extrañar que su protagonismo se extrapolara a las colonias. En el caso que nos ocupa, tratamos de analizar el papel que jugó Radio Sahara durante la colonización,

partiendo de los siguientes interrogantes: ¿Utilizaba el Gobierno español la emisora Radio Sahara para sus objetivos políticos? o, por el contrario, ¿Tenían un carácter profesional las emisiones de noticias e información? ¿En qué medida contribuyó Radio Sahara a la difusión de la cultura española y a la ‘civilización’ de los indígenas, tal y como se propagaba en el ámbito internacional? ¿Trataba de utilizar la potencia colonial la emisora Radio Sahara para impregnar de identidad nacional española la mentalidad de los nativos y para tratar de legitimar su presencia en el Sahara? O, por último, ¿En qué medida asimiló la población local el supuesto mensaje político emitido por el colonizador a través Radio Sahara?

A estas preguntas vamos a tratar de responder a partir de los datos cualitativos obtenidos de nuestros 50 informantes saharauis sobre la Radio en la época colonial, valiéndonos, además, de la lectura analítica del artículo *Breve historia de Radio Sahara* del ex profesor de la Universidad Complutense de Madrid Dr. Francisco José MONTES FERNÁNDEZ.

Se puede dividir la historia de la Radio Sahara en dos etapas históricas diferenciadas, la primera se extiende desde 1960 hasta 1967, y la segunda desde 1967 hasta 1975. La primera etapa se caracterizó por la debilidad técnica y ausencia de personal profesional, ya que la primera emisora que se instaló en El Aaiún, que había sido solicitada en 1960 e instalada e inaugurada en 1961, era de segunda mano. Debido a las continuas averías que conoció esta emisora, la Dirección General de Promoción del Sahara y el Ministerio de Información y Turismo gestionaron, en 1963, la donación de una nueva emisora y de mayor potencia. En 1966 fue cedida una emisora americana de 5kW por la Cadena Azul de Radiodifusión, que fue inaugurada oficialmente por el General Franco. En 1967 los Servicios Técnicos de las Direcciones Generales de Radiodifusión y Televisión y Plazas y Provincias Africanas redactaron un informe técnico a partir del cual se procedió a la

urgente instalación de una emisora de radiodifusión de 50 kW en El Aaiún y otra de 10 kW en Villa Cisneros, que fueron montadas en un tiempo record, en junio del mismo año, lográndose su inauguración oficial el 18 de julio de 1967¹⁶². Grosso modo, nuestra entrevistada M'barka Zarouali, ex funcionaria en la emisora Radio Sahara nos resumió esta etapa en pocas líneas “Radio Sahara comenzó en 1961 en Laayoune. En el año 1967 se instalaron en el Sahara dos emisoras, una en Laayoune y otra en Dakhla” [M'barka, Laayoune, 2014].

No disponemos de datos verídicos sobre la naturaleza de las emisiones, tampoco sobre el horario o los idiomas de transmisión en esta etapa. Sin embargo, el 56% de nuestros informantes nos confirmaron la transmisión en árabe-hassanía y en español; el 24% de ellos o bien no se acordaban o bien no disponían de radio en la época, porque como lo confirmaba Mohamed Salem [Dakhla, 2014] “El que tenía una radio era una persona afortunada”. El 20% restante nos confirmó que dicha emisora difundía sólo en español. Si las horas de difusión en árabe-hassanía eran muy reducidas al principio, como describían nuestros informantes, luego se incrementaron. “Cuando Marruecos empezó a dirigirse hacia el sur, empezaron a difundir en árabe y español...yo escuchaba la emisora de Tarfaya. Antes no, era sólo en español” [El Batoul, Laayoune, 2013] “Antes difundía sólo en español, pero desde los años 60 empezaron a difundir emisiones en árabe y hassanía” [El Bachir, Laayoune, 2013], “Hacían una emisión de una hora o dos en hassanía nada más, lo demás en español” [Khira, Laayoune, 2013] Se puede deducir entonces, que en esta etapa predomina la intención de presentar un servicio informativo y mediático a los colonos españoles que allí residían, tratando de mantener su fidelidad al régimen (puesto que predomina la difusión en español más que en árabe-hassanía). Probablemente, preocupaba más esto

¹⁶² MONTES FERNÁNDEZ, F. J. (2013). Breve historia de Radio Sahara, pp. 589-590

que utilizarla como propaganda política encaminada a la construcción de una opinión pública nativa a favor de la presencia española. Conviene tener en cuenta que en estos momentos aún era muy elevada la cifra de población saharauí nómada y que la mayor parte de los nativos no tenía medios o formación para demandar este vehículo de comunicación. También porque quizá en esta etapa no había conflictos explícitos y porque España no sentía amenazada su estabilidad política en la zona. Creía que la colonia del Sahara era española y seguiría siendo española...

El proceso de urbanización y sedentarización contribuirá, años más tarde, a reforzar el protagonismo de este medio de comunicación. Con la instalación de la nueva emisora, en 1967, el coste mensual de funcionamiento de la emisora E.A.J. 202-203 a cargo de la Radio Nacional Española alcanza 1.459.977.00 pesetas¹⁶³. Esta enorme inversión española en el Sahara colonial significa, por un lado, el deseo de hacer llegar la voz del Gobierno español a la máxima distancia y al mayor público posible y, por otro lado, significa un nuevo arranque en la era de la comunicación por radio en el Sahara y, por tanto, el comienzo de la segunda etapa (1967-1975).

El periodo que se extiende entre 1967 y 1975 conoció muchos cambios administrativos y modificaciones en cuanto a las emisiones dependiendo del desarrollo del contexto histórico y político en la zona. Tras la pérdida de Sidi Ifni en 1969 y la sublevación de Zemla en 1970, España tomó muchas medidas estratégico-políticas, entre ellas la gestión guiada de la emisora Radio Sahara, para lo que mandó directores de la emisora E.A.J. 202-203 a El Aaiún. El primer director provisional, D. Carlos Guisasola Estelar, nombrado en octubre de 1972, no pudo hacer cambios radicales en la estructura de la radio porque no pudo lograr determinar su estado. En palabras de Francisco José Montes Fernández “no habiéndose logrado

¹⁶³ *Ibid.*, p. 594

definir esta situación”¹⁶⁴, su tarea concluyó en octubre de 1973. Eso no obsta para que creamos que tenía la intención de cambiar la orientación y los programas de la emisora. Según nuestra entrevistada M’barka Zarouali [Laayoune, 2014], ex funcionaria en la Radio Sahara: “En 1971 llegó un nuevo Director de la Radio y decía que la ética y cultura española debería alcanzar a los beduinos nómadas también, a los que se movían por el desierto, y empezó a difundir un programa en hassanía que se llamaba *Alf Lila w Lila* ألف ليلة و ليلة (Las Mil y Una Noche), era como una pequeña obra teatral sacada de los relatos de Scherezade en *Las Mil y Una Noches* y adaptada a la radio”. No podemos negar que la elección del título fue muy inteligente, ya que aprovechó el título de una obra de gran fama árabe para transmitir la cultura española y lograr una mayor aceptabilidad por parte de los saharauis árabes...

En noviembre de 1973 nombraron a Manuel Crespo Moreno como nuevo director. Este último hizo un estudio minucioso de la situación económica, política y administrativa, que vio la luz en marzo de 1974. Entre las medidas propuestas por Manuel Crespo Moreno citamos las siguientes:

- Sanear la economía de la emisora.
- Reducir las horas de emisión.
- Suprimir unos programas y crear otros.
- Elevar las horas de difusión en árabe-hassanía (debe ser la misión principal de la emisora de acuerdo con el Gobierno General del Sahara).
- Encontrar una nueva fórmula para la situación del personal nativo.
- Establecer con claridad la situación político-administrativa de Radio Sahara E.A.J. 202-203, adjudicándole su titularidad al Gobierno General del Sahara.

La realización de una programación que respetaba estas normas se hizo realidad, por fin, en abril de 1975, o sea, cerca de cuatro años después de las

¹⁶⁴ *Ibid.*, p.591

reivindicaciones políticas de los saharauis por la independencia. Las Autoridades españolas favorecieron la emisión de programas dirigidos a influir en la opinión pública, con la intención de competir con las emisoras de Marruecos, Mauritania, Argelia y los movimientos nacionalistas, a la sazón, tareas de máxima urgencia. Por lo cual, estamos ante dos hipótesis, la primera consiste en pensar que Radio Sahara estaba lejos de la manipulación política, por eso los cambios no acompañaron de inmediato el contexto histórico y social de la zona. La segunda hipótesis, a la que nos inclinamos, consiste en pensar que la radio se utilizó, pese a la indefinición de la primera etapa, como un vehículo más de la misión político-colonial de España en el Sahara, por lo cual hemos considerado este periodo como una sola etapa de cambio político e histórico.

Disponemos de dos programaciones que caracterizaron esta etapa, la primera se hizo antes de la llegada del director Manuel Crespo Moreno (1973) y, la segunda, posteriormente, la desarrollada siguiendo los principios de este director. La primera data de 1968, cuando se retransmite desde El Aaiún en horario de 14 horas, de las que un 64,28% corresponden a emisiones en español y un 35,71% a emisiones en hassanía. Desde Villa Cisneros (Dakhla), el tiempo de emisión se reduce a 7 horas, con programas dedicados especialmente a la población indígena¹⁶⁵.

En la primera programación (1968) se observa un equilibrio en cuanto al tiempo dedicado a la música, cultura, religión musulmana y política, como se observa a continuación:

- De 8 a 10 en hassanía-árabe: Corán, música árabe-hassanía, información meteorológica, salida y llegada de aviones, e información general.
- De 10 a 19 en español: Corán, música hassanía, comentario político.

¹⁶⁵ *Ibid.*, pp.596-597

- De 19 a 22 en hassanía-árabe: Discos dedicados, El pueblo saharauí habla (comentario sobre la presencia de España en este territorio y temas histórico-culturales análogas), Informativo saharauí y comentario político.

Más otros programas semanales como “Al compás del hogar”, “Nosotros los jóvenes”, “Anécdotas saharauís”, “El Pueblo saharauí”, “Música religiosa saharauí”, “Charla religiosa”.

En la segunda programación (1975) se produjeron ciertos cambios, que convirtieron a Radio Sahara en altoparlante de la propaganda político-colonial de España en el Sahara. Una breve descripción de las nuevas emisiones es la siguiente:

- De 8 a 9 en español: Apertura: programación del día, boletín informativo de Radiotelevisión de Sahara, “Sbah el Ger Min-Sahara” (Buenos días desde el Sahara)
- De 9 a 13,25 en árabe-hassanía: Apertura: programación del día, Corán, Radionoticias: Boletín informativo de radiotelevisión del Sahara, Con los trabajadores, Radionovela, Radionoticias, “Difaa an Sahara” (defendiendo el Sahara): a las 11, a la 13h, a las 21,05 y a las 22,30, música, Opinión pública saharauí, Al sur de Río Draa,
- De 13,25 a 18 en español: Diario hablado de Radio Nacional de España, retransmitido en conexión con la Red de Emisoras de RNE, Noticias de Sahara, Soldados de Sahara, Radionoticias,
- De 18 a 23 en árabe hassanía: Corán, Noticias de Sahara, “Al arabiah bil radio” (El árabe por la radio), discos dedicados, leyendo la prensa, al sur del Río Draa, Opinión pública saharauí, defendiendo el Sahara: 21,05 y 22,30.
- De 23 a 23,59 en español: radionoticias, Cita con el futuro: comentario sobre la actualidad política saharauí, lectura y programas del día siguiente.

Además de producirse un cambio en el horario de difusión en árabe-hassanía, se modifica el tiempo de emisión a favor de la lengua árabe-hassaní (9h y 25min en árabe-hassanía, versus 6h y 35 min en español, o sea,

respectivamente, 59% y 41%). También se multiplican los contenidos políticos con el programa “Difaa an Sahara” الدفاع عن الصحراء (defendiendo el Sahara), que se emitía cuatro veces al día, presentado por Hassan Ahmed Ali AbdAllah, un programa en el que este locutor insulta, desprecia y ataca a los marroquíes, además de la emisión Opinión pública saharauí: “Difundía (Radio Sahara) también la emisión de Hassan Ahmed Ali AbdAllah y había otro español no me acuerdo como se llamaba, era funcionario civil y era traductor que aprendió el hassaní mejor que los nativos, y se alteraban en presentar una emisión que criticaba solo a Marruecos en los años 72-73, en entonces no había Polisario ni nada” [Rachid, Laayoune, 2015].

Las inquietudes políticas de España se vieron intensificadas no sólo tras la pérdida de Sidi Ifni en 1969, sino también con las revueltas de 1970 y con la instalación por Marruecos, en la cercana Tarfaya, a partir de febrero de 1975, de una estación de radio regional llamada Voz de la Liberación y de la Unidad, que estrenaba programas e informaciones en español y árabe-hassaní también¹⁶⁶. A ésta se sumaban además las emisoras de Mauritania, Argelia,... como lo confirmaron nuestros informantes Essallami [Laayoune, 2013] “Sí, la oía (Radio Sahara) en árabe y en español, había muchas emisoras de Mauritania, había una emisora que se llamaba London, que difundía en árabe” y la informante Yamna [Laayoune, 2014] “Había emisoras, una de Marruecos y otra de *nsara* (cristianos)”. A consecuencia de ello, disminuye el porcentaje de audiencia de la radio española, aunque según el profesor Fernández Montes:

“De los estudios efectuados resulta que la emisora de Tarfaya era de sólo 1 kW y penetraba unos 20 km. en territorio español, en donde apenas existía población. No llegaba a El Aaiún, Smara, ni a ninguna otra concentración saharauí del norte del territorio...”

¹⁶⁶ JDIDI, S. (2008). *Sáhara Occidental: El día en que los saharauis fueron consultados, Marruecos Digital: el portal de Marruecos en español* <http://www.marruecosdigital.net/sahara-occidental-el-dia-en-que-los-saharauis-fueron-consultados-por-said-jadidi/> [Consultado 20-01-2015]

Pero la influencia de esta estación era muy escasa debido a su débil potencia y a que no era captada en las zonas de mayor concentración de población (Aaiún, Villa Cisneros, Smara, etc.).”¹⁶⁷

Había, además, equipos militares de interferencia que impedían la audiencia de las emisiones en árabe por los saharauis¹⁶⁸. Según la prensa marroquí, sin embargo:

“Fue así como Radio Tarfaya, una pequeña casa de dos habitaciones, una de ellas ordenada bajo forma de estudio y otra para todos los usos: redacción, montaje y hasta comedor, logró llegar, con medios técnicos rudimentarios, a los puntos más recónditos de la geografía saharauí e impactó de manera considerable en la mayoría de sus oyentes.”¹⁶⁹

No podemos dar por cierto que la emisora Tarfaya tuviera mayor impacto que la emisora Radio Sahara, o viceversa, en la opinión pública de los saharauis, sobre todo en la sociedad nómada. Lo único que podemos deducir es que su creación obedece a un ‘tour de force’ por parte de Marruecos, en cuanto al control de los medios de comunicación frente a España, con la intención de refutar la propaganda política de Radio Sahara y defender los derechos marroquíes de soberanía sobre el Sahara.

Además de como propaganda política, el Gobierno español se sirvió de Radio Sahara como medio de difusión de la cultura y música española e internacional, aunque la música española es la que obra mayor influencia en la memoria saharauí; apartado que hemos tratado anteriormente. Los seguidores de la radio, eran, sobre todo, los jóvenes, no sólo porque entendían mejor el español, sino porque estaban siendo educados en una

¹⁶⁷ MONTES FERNÁNDEZ, F. J. (2013). Breve historia de Radio Sahara, pp. 605-609

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 609

¹⁶⁹ JDIDI, S. (2013). Con motivo de la Marcha Verde : apuntes III, <http://saidjedidi.skyrock.com/3194281733-Con-motivo-de-la-Marcha-Verde-Apuntes-III.html> [consultado 25-12-2014]

sociedad urbana en la que la radio ejercía un importante papel. A través de la radio se informaban de las condiciones meteorológicas, de los acontecimientos del mundo, de la moda occidental, de las canciones al uso, etc. Sin embargo, la población analfabeta, especialmente las mujeres saharauis de las tribus nómadas o los ancianos confesaron, en las entrevistas, que o bien no escuchaban a la radio, o bien la encendían sin haber entendido nada, como narra la entrevistada Fatma [El Marsa (antes Playa), 2014] “Había sólo radio, las televisiones eran raras, pero no la escuchaba”, la entrevistada El Hajja [Laayoune, 2013] “La escucho pero no la entiendo, a mi edad no conocíamos nada, ni íbamos a ninguna parte, no conocíamos ni zoco ni nada”, la entrevistada Echekha [Laayoune, 2013] “La encendemos aunque no la entendimos, poníamos el canal Laayoune”, el entrevistado Mohamed Salem [Dakhla, 2014] “No tenía radio entonces, nos comunicamos mediante las cartas y por vía de los viajeros o nómadas... el que tenía una radio era una persona afortunada” o el entrevistado Brahim [Laayoune, 2013], que en paz descanse, “No, no puedo escuchar algo que desconocía”...

Cabe subrayar la aportación de Radio Ecce en materia de enseñanza y educación, con la difusión de clases radiofónicas grabadas en Canarias y transmitidas por Radio Sahara bajo la solicitud de la Dirección General del Gobierno del Sahara en 1967¹⁷⁰, con el objetivo de estandarizar las oportunidades de enseñanza y aprendizaje de la lengua y cultura española, incluidos los nómadas y las mujeres saharauis “Había un local de la emisora Radio Nacional del Sahara y otro local de la Radio Ecce en Souk Jaj, daban cursos por radio, ... había una sólo onda pero dedicaban una hora o dos a la enseñanza” [Rachid, Laayoune, 2015]

¹⁷⁰ Radio Ecce: <http://www.radioecce.org/conozca/quienes/sahara.html>

Ahora bien, hay programas que permanecieron vivos en la memoria de nuestros informantes, casi todos relacionados con la música, como nos describía el informante Rachid [Laayoune, 2013] “Había un programa que se llamaba *Soldados del Sahara*, era una emisión especial para los soldados... pero los civiles también participaban en ella, era un programa de dedicaciones de canciones... difundían las canciones modernas españolas”, el informante Badre [Laayoune, 2013] “Sí, escuchaba programas de música”, el informante Ennajem [Laayoune, 2013] “Escuchaba la radio y muchas emisiones que difundían, entre ellas españolas y árabes, también hubo una emisión de canciones dedicadas según la solicitud del público, canciones que le brindaban a sus familiares y amigos...nos gustaban también las canciones populares y famosas en ese entonces en Marruecos, como los grupos de Mchaheb, Jil Jilala,...”. Se acuerdan igualmente del animador Hassan Ahmed Ali AbdAllah, más que del título del programa que presentaba Defendiendo el Sahara, de él como presentador, como nos relata la entrevistada Fatma [Laayoune, 2014] “Sí, me acuerdo de un programa presentado por Ahmed Ali AbdAllah”, Ayyad [Laayoune, 2013] “Sí, me acuerdo de una emisión de dedicaciones, el animador se llamaba Hassan Ahmed Ali AbdAllah de la tribu Rguibat, era quien presentaba esta emisión”...Además, Radio Sahara desempeñó, sin duda alguna, una fuente de información para los nativos, para estar al tanto de lo que pasaba en el mundo, como lo confirma nuestro entrevistado Abdslam [Laayoune, 2014] “Sí, (escuchaba la radio) para escuchar las noticias” y el entrevistado Khayya [Laayoune, 2013] “Siempre hasta hoy día (escucho la radio), hasta que tengo amigos españoles en Tetuán que me decían que tú sabes de la política de España más que nosotros, porque nosotros estábamos enganchados todo el día a la televisión y a la radio”. Radio Sahara presentaba igualmente informaciones que interesaban a los nativos nómadas, como lo explica el entrevistado Mohamed [Laayoune, 2013] “Había unas emisiones especiales

para los nativos en árabe y hassanía, que trataban los asuntos de los nómadas”...

Independientemente de los objetivos informativos o políticos, diseñados por el Gobierno español para Radio Sahara en las dos etapas (1960-1975), y tomando en consideración los testimonios de nuestros informantes, hay que dar por cierto que la radio constituía un componente importante en la configuración de la cultura del nómada saharauí, ya que gracias a ella, escuchaban música española, se familiarizaban con la melodía del idioma español, enriquecían su bagaje cultural y adquirían información sobre lo que sucedía en el mundo... Si la cultura española llega al Sahara, lo hace fundamentalmente a través de la radio y de su música, mientras que la cultura americana llega a través del cine, como sucede también en España en esta época, y como podemos comprobar en el próximo apartado.

3.4.2. El Cine

La primera observación que se deriva de las respuestas a las preguntas que hicimos a nuestros informantes acerca de si iban al cine, es la del sentimiento entusiasta y espontáneo que manifiestan a la hora de responder a esta pregunta, sobre todo dentro de la categoría joven-masculina saharauí. Los muchachos jóvenes saharauis consideraban el cine como un ‘destino’ evidente, necesario e irresistible, que no se podía esquivar, prescindir o al que no se podía hacer la vista gorda, sentían una verdadera atracción por la imagen y por la narración. Por eso, intentaban entrar al cine de todas las maneras posibles, como sucedió con nuestro entrevistado Rachid [Laayoune, 2013], que robaba bolsas de carbón de una tienda de un familiar suyo, para volver a vendérselas y, con esa ganancia, poder comprar el billete de cine tan deseado “...que Dios nos perdone la de veces que robábamos al tío Sidi Ahmed; era el tío de mi padre, que en paz descanse, le robábamos bolsas de

carbono y volvíamos a vendérselas a él mismo para poder comprar billetes de cine...”, lo mismo pasó con nuestro entrevistado Ennajm [Laayoune, 2013] que consiguió que su familia le arreglara el carnet de identidad sólo para poder ver todos los tipos de filmes proyectados en el cine “Para ver las películas de 18 años había que tener el carnet de identidad, yo siempre intentaba entrar por ser alto, y me preguntaban por el carnet de identidad, les decía que lo había olvidado en casa, pero me mandaban a traerlo... así que molesté a mi familia para que arreglaran mis papeles.” Otro tanto sucedía con nuestro entrevistado Mohammed Salem [Dakhla, 2014], que recorría un largo camino para ir al cine “Era adicto al cine, viajaba desde Bojador a Laayoune para entrar al cine Las Dunas, incluso, he memorizado la mayoría de las acciones de las películas,... si me dices algún título, yo te diría su sinopsis... y había una española cerca [del cine] que preparaba unos bocadillos muy sabrosos”.

Esta afición desmedida al cine si tiene alguna interpretación en nuestra tesis, será la de considerar al cine como el medio de mayor influencia cultural y de mayor aceptabilidad dentro de la sociedad saharauí. La población saharauí lo consideraba como elemento esencial e inocente, a diferencia de la radio, de la televisión o de la prensa, que si no les gustaban las emisiones, sobre todo en los últimos años de presencia española, pueden simplemente apagar los aparatos, cambiar de cadena o dejar de leer páginas... Con el cine, la situación es distinta, se sienten mucho más atraídos por las imágenes y por la ficción y, por ello, pagan, a veces roban, otras se desplazan desde zonas alejadas para ver las películas. Por tanto, este medio se convierte en el mecanismo más poderoso, de entre los medios de comunicación, contribuyendo a la configuración de la conciencia y de las señas de identidad saharauí, ya que les trasladó imágenes, ideas, acontecimientos e idiomas sobre la cultura española y, desde luego, de la cultura internacional.

Pero en realidad, este medio no sólo ofrecía películas, sino también propaganda, además de información, al proyectarse el noticiario-documental obligatorio, NO-DO, en todas las salas cinematográficas españolas, incluidas las del Sahara, antes del estreno de cada película (1946 y 1976)¹⁷¹. Sabemos que el papel principal del NO-DO, como fue concebido, oficialmente, consistía en transmitir los presupuestos del régimen franquista en la conciencia de los espectadores y garantizar la exhibición de una imagen unilateral y hasta cierto punto homogénea con el pensamiento ideológico y político que también inspiraba a los demás medios de comunicación (prensa, radio, televisión), dominados por un pensamiento único y por la censura... Sin embargo, a nivel social y mnemónico, en el territorio saharauí, la concepción del NO-DO por los espectadores saharauís fue distinta, según nuestro informante Rachid [Laayoune, 2015] “El NO-DO, era un tipo de publicidad orientado a los cristianos, hacían publicidad de vino, de cerveza, de cigarrillo; me acuerdo de la marca Rothmans Kingsize, de neveras, televisiones, los electrodomésticos en general,... a veces hacían publicidad de los partidos de fútbol cuando jugaba el Barça o equipos famosos... y ocasionalmente en las fiestas nacionales españolas hablaban de Franco o de los hechos del Gobierno Español.” Quizá la naturaleza publicitaria del NO-DO en el Sahara justifica el hecho de que la abrumadora mayoría de los entrevistados omitieron mencionarlo en sus discursos, aceptándolo de forma natural, obvia, sin comentarios y sin sospechas de considerarlo como transmisor de mensajes políticos.

Cuando la situación política del Gobierno español en el Sahara se vio perturbada con los bombardeos anticolonialistas, sobre todo tras la sublevación de Zemla, al igual que a la radio, al cine le alcanzó el calor de la lava política, así que se adoptaron medidas de seguridad como prohibir la

¹⁷¹ NODO en el diccionario de la Real Academia Española : www.rae.es

salida de las salas cinematográficas antes de haber acabado la película “A partir de los años 72 y 73, hasta 1975, los españoles prohibían la salida de cualquier persona del cine antes de haber acabado la película, porque había atentados del Ejército de Liberación y ellos [los españoles] temían que la persona que saliera antes de haber acabado la película dejara alguna bomba” [Mohammed, Laayoune, 2014]. Se trataba de una precaución o de una medida de seguridad para que las personas que quisieran atentar tomaran en consideración que también iban a morir o a resultar heridos.

Históricamente hablando, y según la memoria de nuestros entrevistados, había un cine en El Aaiún, otro en Villa Cisneros, otro en Laguera y otro en Smara, aunque este último en realidad formaba parte del cuartel de la Legión. Había, además, otros espacios culturales como teatros, bibliotecas, un cine escolar que proyectaba películas en el local de la actual Casa España de El Aaiún... que no forman parte de nuestro presente análisis. No disponemos de la fecha exacta de la inauguración de los cines del Sahara, pero según los relatos orales de nuestros entrevistados, la fecha más antigua se remonta al año 1950. “Desde que el cine abrió sus puertas lo frecuentaba y veía películas en español, pero estas películas sólo decían mentiras; en 1950 vi una película en la que los protagonistas iban a la luna y esto no era real en entonces...” [El Bachir, Laayoune, 2013].

Los informantes confirman que los cines se pusieron en marcha a finales de los años cincuenta, especialmente los más importantes, el Cine Lumen en Villa Cisneros y Cine Las Dunas en El Aaiún. Actualmente el cine Lumen está abandonado, mientras que el cine Las Dunas, renombrado cine El Aghrad, que significa “dunas” en hassanía, se ha puesto en venta por internet. Tiene una superficie de 1.360 metros cuadrados y una capacidad de 900 asientos. Su venta y quizá su transformación por los nuevos dueños cortan la respiración porque en el pasado era un lugar activo, dinámico y

lleno de vida, con sus conciertos, escenas teatrales y exposiciones... El cine Las Dunas era una sala multiuso que no sólo proyectaba películas sino que era también un espacio que brindaba relajación, risa, diversión, conciertos, presentaba hechos maravillosos y extraños, era un refugio para muchos españoles que residían ahí y para muchos nativos en el que se olvidaba la realidad que justo estaba fuera... “Organizaban en el [cine Las Dunas] conciertos, cantaba Ennajm Mohamed Omar, y estrenaban también escenas teatrales” [Rachid, Laayoune, 2015]

En cuanto al coste de las entradas, en Smara, los sábados y domingos la entrada al cine era gratuita “Había un cine en Smara; cada sábado o domingo por la noche en el cuartel de policía proyectaban películas en español, la entrada era gratuita... las mujeres no iban al cine” [El Bachir, Laayoune, 2014]. Mientras que en Laayoune y Dakhla la entrada era de pago, porque se trataba de empresas privadas que explotaban este negocio.

Ocasionalmente, en El Aaiún, se ofrecían promociones para atraer a nuevos clientes, como sorteos de lotería para ganar un aparato de radio, instrumento muy interesante y de mucho valor en ese entonces:

“NOTA: En la función de las 11,00 de la noche del día 31 de diciembre (1968), cada asistente será obsequiado con una bolsita conteniendo las uvas de la suerte. En dicha función, la Empresa regalará un aparato de radio marca AIWA, a batería y corriente, al espectador cuyo número estampado al respaldo de su entrada coincida con el del sorteo que se efectuará a las 12,15 de la noche del citado día”¹⁷²

En relación con el horario de las sesiones cinematográficas, estaban organizados en función de la edad y de los contenidos de las películas: para mayores de 18 años, para mayores de 14 años y aptas para todos los públicos,

¹⁷² ADEVA, F. Programa del cine Las Dunas de El Aaiún: última semana de diciembre de 1968.

además de películas infantiles. En El Aaiún, según un programa de cine de diciembre de 1968: los lunes, martes, jueves y viernes el cine Las Dunas abría sus puertas desde las 18,15 hasta media noche y proyectaba 3 películas. Los sábados las sesiones empezaban a las 16,15 y se proyectaban 4 películas, y los domingos y miércoles desarrollaba su actividad desde las 11,30 de la mañana hasta media noche y proyectaba 5 películas. O sea 26 proyecciones cinematográficas semanales, a pesar de que estas películas no sean todas nuevas sino se repetían en el transcurso de la semana, se ofrecía la oportunidad a los visitantes del cine de ver todas las películas dependiendo del horario que les conviene...

Para los saharauis jóvenes, trabajadores o estudiantes, la hora idónea y que reunía a casi todos ellos era la de las once, lo que convertía esta hora en un código de cita entre algunos jóvenes saharauis “Siempre iba al cine de las 23h hasta la 1h, entre amigos al despedirse decíamos nos encontraremos a las once, y todos íbamos al cine...” [Rachid, Laayoune, 2013]. En cuanto a los niños “En La Paz creo que nos llevaban una vez al mes al cine, no me acuerdo bien, pero el que tenía medios podía ir al cine cuanto quisiera, cada domingo, por la mañana, desde las 8,00 hasta las 11,00 difundían películas aptas para los menores de edad” [El Mahjoub, Laayoune, 2014].

En cuanto al contenido de las películas proyectadas, aparte del documental NO-DO en su concepción oficial y percepción mnemónica saharauí, son de temas propios de la producción cinematográfica de entonces, películas españolas o norteamericanas, traducidas al español, como las de cowboys, películas de indios, filmes de ciencia ficción, sobre la II guerra mundial, de comedia, de amor, películas infantiles,... tal como lo atestiguan nuestros informantes: “Sí, iba al cine frecuentemente, veía películas de cowboys” [Essalk, Laayoune, 2014], “Sí, nos íbamos todos los domingos, veíamos cine infantil; Tarzán, El Zorro, dibujos animados,...”

[Said, Laayoune, 2014], “Iba al cine los sábados y domingos, veía películas indias” [Saydati, Dakhla, 2014], “Sí, muchísimo, me acuerdo de la película *Los siete magníficos* y *La muerte tenía un precio*” [Hassan, Laayoune, 2014], “Sí, iba mucho al cine, había un payaso que se llamaba Alfredo Landa” [Mohammed, Laayoune, 2014], y la entrevistada Halima “No voy a mentir, sí iba al cine y veía películas de guerra en español” [Dakhla, 2014]... Igualmente el programa de cine Las Dunas (diciembre de 1968) confirma esta variedad y clasificación de las películas en función de la edad y del contenido¹⁷³:

Jueves 26 de diciembre de 1968	
6,15: Combate de gigantes (color)	Apta
8,30: El amor brujo (color)	18 años
11,00: Dinamita Joe (color)	Apta
NO-DO	
Viernes 27 de diciembre de 1968	
6,15: Dinamita Joe (color)	Apta
8,15: Secuestro en la ciudad	Apta
10,45: Combate de gigantes (color)	Apta
NO-DO	
Sábado 28 de diciembre de 1968	
4,15: Guerra a la italiana (color)	Apta
6,15: Rebelde sin causa (color)	18 años
8,30: Guerra a la italiana (color)	Apta
11,00: La muerte tenía un precio (color)	18 años
NO-DO	
Domingo 29 de diciembre de 1968	
11,30: Dinamita Joe (infantil- color)	Apta
4,00: La muerte tenía un precio (color)	18 años
6,30: Guerra a la italiana (color)	Apta
8,30: La muerte tenía un precio (color)	18 años
11,00: Rebelde sin causa (color)	18 años
NO-DO	
Lunes 30 de diciembre de 1968	
6,15: Secuestro en la ciudad	Apta
8,15: Dinamita Joe (color)	Apta
11,00: Guerra a la italiana (color)	Apta

¹⁷³ *Ibidem.*

NO-DO

Martes 31 de diciembre de 1968

6,15: El Amor brujo (color)	Apta
8,30: Combate de gigantes (color)	Apta
11,00: Secuestro en la ciudad	Apta

NO-DO

Miércoles 1 de enero de 1969

11,30: Combate de gigantes (color)	Apta
4,00: Rebelde sin causa (color)	18 años
6,15: La muerte tenía un precio (color)	18 años
8,45: Rebelde sin causa (color)	18 años
11,00: El Amor brujo (color)	18 años

NO-DO

Como observamos, hay una ausencia total de películas en árabe ya que los proveedores de las filmaciones eran los circuitos españoles, a los que acudían las salas cinematográficas, que eran de iniciativa privada. Probablemente las bobinas de las cintas fílmicas se reutilizaban, enviándolas desde Canarias, tras haberse proyectado allí esas mismas películas. Para paliar la ausencia de proyecciones en árabe, el Gobierno español trató de atender las demandas de los nativos, máxime en un marco de inestabilidad política en los primeros años setenta. Por ello, como intento de apaciguar a los aspirantes de ver películas en árabe en los cines españoles, el diario *La Realidad* informó a sus lectores que las salas cinematográficas del Sahara iban a disponer de sesiones cinematográficas de películas en árabe a partir de la tercera semana de junio de 1975:

“Efectivamente, a partir de esta semana, tanto en Aaiún como en Villa Cisneros y Guera, los cines locales ofrecerán en los días de la semana que se señale diversos pases de películas rodadas en Egipto y habladas en árabe. Dichos filmes ofrecen, además, la particularidad de que estarán subtitulados en francés, con lo que su utilidad es todavía más considerable, toda vez que serán perfectamente

inteligibles para un buen sector de la población europea del territorio”¹⁷⁴

Igualmente nos sorprendió que se tratara de películas subtituladas en francés y no en español, pero esto se entiende si se tiene en cuenta que el Gobierno había adquirido un lote de doce películas de un distribuidor mauritano, preparadas para su proyección en dicho país.

Ahora bien, hablando de números; de los 27 entrevistados: género masculino, sólo cuatro no iban al cine. O sea el 86% frecuentaba el cine frente a 14% que nos confesó que no iba al cine. Las razones de su actitud de repudio por este lugar tiene su justificación; primero, porque se trataba de personas mayores de edad en esa época, por tanto tenían estudios coránicos y no dominaban la lengua española y es muy probable que tuvieran una posición religiosa anti-cine (1923, 1940, 1946); segundo, por la posición social que ocupaban en la sociedad saharauí (juez, representante de una cabila,...); y tercero, por el carácter introvertido de la persona “No era tan sociable, no asistía a esas actividades” [Abdslam, Laayoune, 2014].

En cuanto a las mujeres saharauíes, la situación es opuesta, o sea, de las 23 entrevistadas, sólo siete mujeres iban al cine, y de forma irregular, frente a 16 mujeres que nunca lo habían pisado, es decir, el 70% no iba al cine frente al 30%. Las variantes edad o nivel de estudios no son válidas como filtro para el análisis de las causas que hacían que no fueran al cine, ya que tanto las 10 mujeres mayores de edad, nacidas antes del 1960, como las seis jóvenes nacidas después de 1960, sea con estudios de primer grado (8), analfabetas (7) o con estudios coránicos (1), no iban al cine. Las causas que hemos podido deducir de sus relatos orales tienen dos raíces; primera, la opresión familiar de padres conservadores: “Mi padre no me permitía ir al

¹⁷⁴ La Realidad: Diario Bilingüe de Sahara, director Pablo Ignacio de Dalmases, 18 de junio de 1975, Aaiún, nº 2, p.6

cine” [Saadiya, Laayoune, 2013], “Nada, te decía que no nos dejaban salir, veía [las películas] desde fuera... había una autoridad absoluta sobre las chicas...” [Echekha, Laayoune, 2013], “No, por las tardes las mujeres no podían salir, no podían estar en la calle. Éramos conservadores, era vergonzoso que nos vieran por la calle, no como ahora, que salimos a altas horas de la noche, salimos cuando queremos; por necesidad o sin ella...” [Mansoura, Laayoune, 2014], “No, las mujeres no podían ir al cine, era un escándalo para la familia, era una vergüenza ir al cine. El cine era para los niños y los hombres...” [Khira, Laayoune, 2013], “¿Qué me estas preguntando? ¡Cine! era una vergüenza para las mujeres” [Rghiya, Laayoune, 2013]... La segunda causa tiene que ver con la ausencia de locales de cine en los pueblos limítrofes a los centros urbanos como “No había cine aquí en El Mersa (antes Playa), además no podíamos ir” [Ennajat, Laayoune, 2014], “No había cine en Daora” [El Hajja, Laayoune, 2013], “No había cine en El Mersa (antes Playa), había en la ciudad en Laayoune, aquí no” [Fatma, Laayoune, 2013]...

A pesar de que la propia emisora Radio Sahara fomentaba la idea de que las mujeres debían ir también al cine “Hassan Ahmed Ali AbdAllah, que en paz descansa, decía en ella, como publicidad, que el Cine El Aghrad (Las Dunas en hassanía) no era sólo para los hombres” [Zina, Laayoune, 2014], la apertura de la mujer saharauí al mundo exterior fue muy limitada, y se reducía a la de un grupo reducido, con unas circunstancias de tipo familiar peculiares, a nivel intelectual, cultural, económico y social. Además, eran muy raros los casos de mujeres saharauís yendo al cine acompañadas de su marido. “Muy pocas veces, las mujeres mayores iban al cine con sus maridos también” [Mint Khwalha, Laayoune, 2014]. Es decir, debemos al trasfondo religioso conservador, a la ignorancia de la lengua española, a la hegemonía

masculina en las actividades y relaciones sociales la razón de ser de la ausencia femenina en las salas cinematográficas en la época colonial.

En cuanto a los niños, el cine es un medio de diversión al que algunos domingos, día sin clases, los profesores los acompañaban para que vieran películas infantiles de forma gratuita. Por eso, para ellos, el cine se convierte en una costumbre e intentan, con supercherías y astucias, entrar en las salas de proyección por todos los medios posibles, como pasa con el informante Ennajm que aprovecha su estatura alta para engañar al guardia con su verdadera edad. Esto, sin duda alguna, nos confirma la enorme influencia del cine en la configuración de su conciencia, sobre todo tomando en consideración que los niños eran páginas blancas en las que la introducción había sido escrita por La Enseñanza y la conclusión por El Cine.

Por último, por su influencia en el mismo marco de la imagen y de la narración entre los medios visuales hablaremos de la televisión en el siguiente bloque textual.

3.4.3. La Televisión

Las emisiones con programación aparecieron por primera vez en Inglaterra y Estados Unidos en los años treinta, y en los demás países a partir de los años cincuenta y sesenta, incluida la Televisión Española que nació el 28 de octubre de 1956 y que transmitía desde los estudios de Madrid instalados en el Paseo de la Habana, con no más de tres mil receptores en ese momento. En 1970, la Televisión Española pudo cubrir casi la totalidad del país por potentes transmisores de UHF en un momento en que ya había en España más de cuatro millones aparatos¹⁷⁵. TVE disponía de Centros Territoriales encargados de transmitir informativos regionales de cada

¹⁷⁵ MONTES FERNÁNDEZ, F. J. (2006). La historia de Televisión Española, *Anuario Jurídico Económico Escorialense*, Tomo 34, 637-696, p.3

Comunidad Autónoma a través las canales L1 o L2. Cabría saber, que en el Sahara no había centro de difusión o de producción televisiva o, mejor dicho, no había televisión local, sino disponía de un repetidor de televisión que podía captar los programas de la cercana Canarias, como así informaban en la revista militar BIR en 1966 “Últimamente ha sido inaugurado, el 18 de julio de 1966, un poste repetidor de televisión, que permite captar los programas de Canarias en perfectas condiciones”¹⁷⁶

El año 1970 marca la integración del noticiario *Edición canaria* en los programas televisivos de la Televisión Española en el Sahara. Es muy posible que el coste elevado de instalación de estudios en el Sahara, por un lado, y, la débil capacidad adquisitiva de los nativos, por otro, impidieran emprender tal proyecto. Nuestro informante Rachid [Laayoune, 2015] nos ha explicado el panorama de la Televisión Española en el Sahara y su relación con Canarias de manera sencilla: “Recibíamos la Televisión Nacional Española; a la 13h o a las 14h difundían unas dos horas de transmisión canaria, se trata sólo de noticias regionales de las Islas Canarias,... se llamaban noticias insulares o algo así, pero nosotros recibíamos de Canarias, cuando ella (TVE en Canarias) termina sus emisiones volvíamos a recibir emisiones de la Península todo en el mismo canal... Cuando terminaban las emisiones de la Península, se producía una corta pausa, y ponían música folclórica canaria y escribían los nombres de las Islas y presentaban las noticias insulares de ellos (los canarios) y cuando terminaban volvíamos a recibir otra vez las transmisiones de la Península.”

Históricamente hablando, Televisión Española en Canarias, fue creada en 1964 y transmitía desde la Casa del Marino en Las Palmas de Gran Canaria. Por dificultades técnicas y geográficas (distancia de la península), tuvo que gestionar su propia programación, a diferencia del resto de España,

¹⁷⁶ Revista BIR, Noviembre 1966, p.18 www.milienelsahara.net [Consultado 27-12-2014]

hasta 1971, cuando pudo conectarse a [La 1] peninsular¹⁷⁷. A pesar de que Canarias era la última región española en recibir la señal de la televisión, consiguió la exclusiva de cubrir eventos destacados en la historia de España como los eventos de la Marcha Verde (1975) y el accidente de los dos aviones en el aeropuerto de Los Rodeos en Tenerife (1977)¹⁷⁸.

Queda claro que en el Sahara, el caso que nos interesa en este apartado, no había un Estudio de Televisión Española específico, igual que la emisora Radio Sahara, sino que se trataba de un receptor de la transmisión televisiva desde la Península y Canarias, por lo tanto, de lo anterior deducimos que los habitantes del Sahara comenzaron a recibir las emisiones televisivas canarias desde 1966 y españolas a partir de 1970, porque fue en esa fecha cuando TVE pudo cubrir la totalidad del país. En todo caso, en este apartado, vamos a hablar de las propiedades de Televisión Española desde la memoria saharauí o mejor dicho intentando responder a estos interrogantes ¿Cómo acogieron los nativos la Televisión Española? ¿Cuáles fueron las emisiones que dejaron huella en la memoria saharauí? ¿Había emisiones especiales que tomaran en consideración la peculiaridad cultural y geográfica saharauí? Teniendo en cuenta que, en la época, la adquisición de un aparato televisivo era un prestigio social que costaba una fortuna para el público, nos preguntamos ¿Cuál era el porcentaje de teleaudiencia entre la población saharauí?

Desde una perspectiva cuantitativa, de los 50 informantes 17 informantes nos confesaron no haber tenido televisor en esa época, ya sea por vivir en jaimas (sin electricidad) o por ser caros. Diez informantes, entre ellos siete mujeres, nos confirmaron haber visto las imágenes sin haber comprendido el discurso, simplemente, por el desconocimiento de la lengua

¹⁷⁷ Historia de la Televisión de Canarias: <http://www.rtve.es/tve/canarias/historia.htm>

¹⁷⁸ *Ibidem*.

española. Y los 23 restantes nos confirmaron haber seguido las emisiones televisivas. O sea 34% no tenían televisión, el 20% la veían sin poder entenderla y un 46% sí veían con frecuencia la televisión española. Estos últimos nos confirmaron las características de la teleaudiencia, incluso nos expresaron, inconscientemente, su relación íntima con la televisión española aún después de la retirada española, “Emitían un programa cada sábado que se llamaba *El Canto de un duro* también culebrones *Orzowei*, *Los hombres de Harrelson* y *Anthony Barrett*, había muchos pero los olvidé” [Ahdiyah, Laayoune, 2013]. El programa *El Canto de un duro* era un programa de género divulgativo que comenzó sólo en 1978 y terminó en 1981, fue presentado por Mari Carmen García Vela. Este testimonio nos demuestra que aún después de la retirada de España (1975) algunos saharauis siguieron viendo programas españoles. Otros tantos, por adicción a la televisión española, buscaban las cadenas españolas “Sí, es que era lo que queríamos, incluso hasta después de la ida de España, todos nos inclinábamos a buscar las cadenas españolas...” [Khayya, Laayoune, 2013]. Otros, por admiración a la caja mágica de cristal, iban a la casa de sus familiares para ver la televisión, como pasó con nuestra entrevistada Mint Khwalha [Laayoune, 2014] y como sucedía también en esa época en muchos domicilios españoles, donde se reunían familiares, amigos o vecinos a ver la televisión. “En la casa de mis padres no teníamos televisión, pero yo iba a la casa de mis tíos donde había un televisor”...

En cuanto al contenido de las emisiones televisivas en el Sahara, desgraciadamente, TVE no tomó en consideración las peculiaridades regionales y culturales saharauis y mucho menos hablar de la integración de emisiones en árabe-hassanía... Cuando se hablaba del Sahara se hacía como emisión documental de carácter exótico, extraño y diferente a nivel demográfico, geográfico y cultural...

Disponemos de dos programas televisivos, el primero remonta a la segunda semana de diciembre de 1970 y el segundo corresponde a la segunda semana de julio de 1975. Para tener una idea clara sobre la orientación informativa de la Televisión Española y los horarios de transmisión diaria, hemos clasificado los programas de la semana por campos temáticos, el resumen abajo insertado representa una aproximación a la naturaleza de los programas televisivos de los años 1970 y 1975, si bien, los fines de semana los horarios y programas eran distintos, más bien de carácter festivo y musical:

Programas de la semana del 7 al 13 de diciembre de 1970¹⁷⁹

12:45: Carta de ajuste
13:00: Primera hora
14:00: Conviene saber
14:30: Viaje sin pasaporte
14:55: Índice cultural
15:00: Noticias a las tres
15:15: Buenas tardes
16:45: Despedida y TV.E
18:45: Carta de ajuste
19:00: El capitán Marte XL5. serie
19:25: Espacio a determinar
19:50: Trofeo
20:40: Teleclub
21:00: Novela (Cap. II)
21:30: Telediario
21:45: Panorama
22:00: Mirada al mundo
22:30: En equipo.
23:20: Las tentaciones, de Antonio Gala
00:00: 24 horas
00:05: Encuentros poéticos
00:08: Programas, despedida y cierre.

¹⁷⁹ Sahara: Semanario de la Provincia, *Ibid.*, p.10

Programas de la semana del 7 al 13 de julio de 1975¹⁸⁰

13:15: Carta de ajuste.
13:30: Aquí: ahora.
14:00: Telediario Primera edición.
14:30: Edición canaria.
14:50: Series infantiles
15:15: Documental educativo /Conciertos
15:45: Tour de Francia /Deporte
16:15: Despedida y cierre.
17:15: Carta de ajuste.
17:24: Apertura y presentación.
17:25: Toros. Feria de San Fermín /Para los pequeños/Religión
19:30: Cultural informativo.
20:00: Miniseries y series: Revista de toros, Los primeros Churchils
20:30: Telediario Segunda edición.
21:00: Tour de Francia/deporte
21:10: Documentales educativos y formativos
22:00: Cine/ Deporte
23:55: Últimas noticias.
24:00: Reflexión.
00:05: Despedida y cierre.

Para más información detallada sobre la naturaleza de los programas televisivos, insertaremos a continuación, los programas de las dos semanas completas para ambos años (1970 y 1975).

¹⁸⁰ La Realidad: Diario Bilingüe de Sahara, director: DE DALMASES, P. I., 6 de julio de 1975, Aaiún, nº6, p.11

Doc. 1. Programas de la semana del 7 al 13 de diciembre en la emisora de Canarias.

Sahara: Semanario de la Provincia, numero 383, domingo 6 de diciembre de 1970.

Lunes	18:45: Carta de ajuste	20:30: Superagente 86
12:45: Carta de ajuste	19:00: Dibujos animados.	21:00: Novela (Cap. V)
13:00: Primera hora	19:30: La flecha negra	21:30: Telediario
14:00: Club mediodía	20:00: Noticia joven	21:45: Tribuna canaria
14:55: Índice cultural	20:15: Ateneo canario	22:00: España siglo XX
15:00: Noticias a las tres	20:30: Buscando novia a papá	22:30: Estudio 1
15:15: Buenas tardes	21:00: Novela (Cap. III)	00:00: 24 horas
16:45: Despedida y TV.E	21:30: Telediario	00:05: Encuentros poéticos
18:45: Carta de ajuste	21:45: Ustedes y nosotros	00:08: Programas, despedida y cierre.
19:00: Dibujos animados	22:00: Luces en la noche	
19:25: Retransmisión deportiva	22:30: El cine.	
21:00: Novela: Mamá, de Gregorio Martínez Sierra	00:00: 24 horas	Sábado
21:30: Telediario	00:05: Encuentros poéticos	11:45: Carta de ajuste
21:45: Información deportiva	00:08: Programas, despedida y cierre.	12:00: Hoy también es fiesta
22:00: Pasaporte a Dublin		14:55: Índice cultural
23:10: Centro médico	Jueves	15:00: Noticias a las tres
00:00: 24 horas	12:45: Carta de ajuste	15:15: El último café, de Alfonso Paso
00:05: Encuentros poéticos	13:00: Primera hora	16:05: Cine para todos
00:08: Programas, despedida y cierre.	14:00: Conviene saber	18:05: Tiempo libre
	14:30: Espacio a determinar	18:30: Antena infantil
	14:55: Índice cultural	19:00: TVeo.
	15:00: Noticias a las tres	19:30: Cesta y puntos
Martes	15:15: Buenas tardes	20:30: El Gran Chaparral
12:45: Carta de ajuste	16:45: Despedida y TV.E	21:30: Telediario
13:00: Primera hora	18:45: Carta de ajuste	21:45: Tiempo para crear
14:00: Conviene saber	19:00: Dibujos animados.	22:00: Los españoles
14:30: Viaje sin pasaporte	19:20: Aventuras del capitán Wells	22:30: Carol Burnet
14:55: Índice cultural	19:45: Noticia joven	23:30: Audacia es el juego
15:00: Noticias a las tres	20:00: Ojos nuevos	00:45: 24 horas
15:15: Buenas tardes	20:30: Teleclub	00:50: Encuentros poéticos
16:45: Despedida y TV.E	21:00: Novela (Cap. IV)	00:55: Programas, despedida y cierre.
18:45: Carta de ajuste	21:30: Telediario	
19:00: El capitán Marte y el XL5.	21:45: Panorama	Domingo
19:25: Espacio a determinar	22:00: Bajo el mismo techo, de José Luis Martín Vigil	11:45: Carta de ajuste
19:50: Trofeo	22:30: A toda plana	12:00: La fiesta del Señor
20:40: Teleclub	23:30: Antología	12:15: Documento
21:00: Novela (Cap. II)	00:00: 24 horas	12:30: Concierto
21:30: Telediario	00:05: Encuentros poéticos	14:00: A vista del pájaro
21:45: Panorama	00:08: Programas, despedida y cierre.	14:55: Índice cultural
22:00: Mirada al mundo		15:00: Noticias a las tres
22:30: En equipo.	Viernes	15:15: Voces de oro
23:20: Las tentaciones, de Antonio Gala	12:45: Carta de ajuste	16:15: El Virginiano
00:00: 24 horas	13:00: Primera hora	17:30: Carrusel del domingo
00:05: Encuentros poéticos	14:00: Conviene saber	18:25: La quiniela
00:08: Programas, despedida y cierre.	14:30: Canciones sin fronteras	18:30: Espacio a determinar
	14:55: Índice cultural	19:00: Julia
	15:00: Noticias a las tres	19:30: Conciertos de Leonard Bernstein
Miércoles	15:15: Buenas tardes	20:30: Planeta azul
12:45: Carta de ajuste	16:45: Despedida y TV.E	21:00: Páginas sueltas
13:00: Primera hora	18:45: Carta de ajuste	21:30: Telediario
14:00: Conviene saber	19:00: Dibujos animados.	21:45: La semana que viene
14:30: Gama 71	19:20: A cinco años vista	22:00: Cuarto continente
14:55: Índice cultural	19:45: Noticia joven	22:30: Sesión de noche
15:00: Noticias a las tres	20:00: Por tierra, mar y aire	00:00: 24 horas
15:15: Buenas tardes		
16:45: Despedida y TV.E		

Doc.2. Avance de programas de TV.E en las Islas Canarias: para la semana comprendida entre el 7 y el 13 de julio de 1975. Ref: Diario Bilingüe La Realidad: n6: Aaiún: 6 de julio de 1975.

Lunes

13:15: Carta de ajuste.
 13:30: Aquí: ahora.
 14:00: Telediario Primera edición.
 14:30: Edición canaria.
 14:50: Poly en Venecia.
 15:15: La Europa de los veranos cortos "Donde nacen los Iceberg"
 15:45: Tour de Francia.
 16:15: Despedida y cierre.
 17:15: Carta de ajuste.
 17:24: Apertura y presentación.
 17:25: Toros. Feria de San Fermín: Manolo Cortes, Ruiz Miguel y Raúl Aranda.
 19:30: Cultural informativo.
 20:00: Revista de toros.
 20:30: Telediario Segunda edición.
 21:00: Tour de Francia.
 21:10: Las calles de San Francisco.
 22:00: "La herida luminosa": de José María Pemán. Realización: Cayetano Luca de Tena.
 23:55: Últimas noticias.
 24:00: Reflexión.
 00:05: Despedida y cierre.

Martes

13:15: Carta de ajuste.
 13:30: Aquí: ahora.
 14:00: Telediario Primera edición.
 14:30: Edición canaria.
 14:50: Pippi Calzaslargas: "Pippi y las primeras nieves".
 15:15: Concierto : Orquesta de RTV.E
 15:45: Tour de Francia.
 16:00: Despedida y cierre.
 18:45: Carta de ajuste.
 19:00: Apertura y presentación.
 19:01: Para los pequeños.
 19:05: Tres programa tres.
 19:30: Los primeros Churchils: "La ninfa casta".
 20:30: Telediario Segunda edición.
 21:00: Tour de Francia.
 21:10: Horizontes humanos: "Sortilegios en Bali".
 22:00: "Charly" (1968). Guión: Stirling Silliphant. Dirección: Ralph Nelson.
 23:55: Últimas noticias.
 24:00: Reflexión.
 00:05: Despedida y cierre.

Miércoles

13:15: Carta de ajuste.
 13:30: Aquí: ahora.
 14:00: Telediario Primera edición.
 14:30: Edición canaria.
 14:50: Vikie el Vikingo: "Un tal señor Lumpeder"
 15:15: Los tesoros del museo británico: "Arte oriental"
 15:30: Tour de Francia.
 16:30: Despedida y cierre.

16:45: Carta de ajuste.
 17:00: Fiestas lustrales en honor de la Virgen de las Nieves
 18:00: Toros. Feria de San Fermín: "Paquirri", Antonio José Galán y José Mari Manzanares
 19:30: La línea Onedin: "La ley del puño"
 20:30: Telediario Segunda edición.
 21:00: Tour de Francia.
 21:10: 35 millones de españoles
 21:40: A simple vista
 22:10: Boxeo. Campeonato de Europa de los pesos Plumas.
 22:55: Recuerdo del telefilme. Los persuasores: "El intrmediario"
 24:00: Reflexión.
 00:05: Despedida y cierre.

Jueves

13:15: Carta de ajuste.
 13:30: Aquí: ahora.
 14:00: Telediario Primera edición.
 14:30: Edición canaria.
 14:50: Flecha negra: "Golpe y contragolpe"
 15:15: Aspectos de la India
 15:45: Tour de Francia.
 16:00: Despedida y cierre.
 18:45: Carta de ajuste.
 19:00: Apertura y presentación.
 19:01: Para los pequeños.
 19:05: El taller de los inventos.
 19:30: Los Waltons: "Raices"
 20:30: Telediario Segunda edición.
 21:00: Tour de Francia.
 21:10: 4 tiempos
 21:40: Fiestas lustrales, en honor de la Virgen de las nieves
 22:10: "Un hombre para Ivy", (1968). Guión: Robert Alan Arthur. Dirección: Daniel Mann
 23:55: Últimas noticias.
 24:00: Reflexión.
 00:05: Despedida y cierre.

Viernes

13:15: Carta de ajuste.
 13:30: Aquí: ahora.
 14:00: Telediario Primera edición.
 14:30: Edición canaria.
 14:50: Pippi Calzaslargas: "La Navidad de Pippi"
 15:15: Egipto de Tutankamon : "El templo"
 15:45: Tour de Francia.
 16:00: Despedida y cierre.
 18:45: Carta de ajuste.
 19:00: Apertura y presentación.
 19:01: Informativo infantil.
 19:30: Viajar
 20:00: El campo
 20:30: Telediario Segunda edición.
 21:00: Tour de Francia.
 21:10: Los reporteros

22:10: Fiestas lustrales, en honor de la Virgen de las nieves
 23:10: La mansión de Jalna Cap. II.
 23:55: Últimas noticias.
 24:00: Reflexión.
 00:05: Despedida y cierre.

Sábado

13:00: Carta de ajuste.
 13:15: Apertura y presentación.
 13:20: Avance informativo.
 13:25: El pulso de la fe.
 14:00: Telediario Primera edición.
 14:30: Heidi: "Los Alpes nevados".
 15:05: Primera sesión. "Tres herederas", (1963). Guión: Larry Markes y Michael Morris. Dirección: Michael Gordon.
 16:45: El circo de TV.E.
 17:45: Dibujos animados: "Los halcones del cielo".
 18:00: Avance informativo.
 18:05: Torneo.
 19:00: Los sillones de la academia: "Fernández Ramírez"
 19:30: La ruta de los descubridores españoles: "Panamá, ciudad heroica"
 20:00: Informe semanal.
 21:00: Los protectores.
 21:30: Festival de Benidorm.
 23:00: Kojak: "Domingo negro".
 23:55: Últimas noticias.
 24:00: Reflexión.
 00:05: Despedida y cierre.

Domingo

09:45: Carta de ajuste
 10:00: Apertura y presentación.
 10:01: El día del Señor.
 11:00: Retransmisión desde Santa Cruz de las Palma de las Fiestas lustrales.
 12:00: Pelota a mano: Final torneo San Fermín.
 13:00: Crónica de 7 días.
 14:00: Noticias del domingo.
 14:05: La ley del revolver: "El nuevo doctor".
 15:00: Primera hora.
 16:00: Tiempo de magia.
 16:30: Objetivo nosotros.
 17:00: Voces a 45.
 17:45: Dibujos animados.
 18:00: Baloncesto: España-USA.
 20:30: Noticias del domingo.
 20:45: Tour de Francia.
 20:55: Tiempo de España: España ante la Europa de la Postguerra.
 21:55: La próxima semana.
 22:05: Tele-Show. Millelucci: (1915-1930) Mina, Rafaela Carra y Nino Taranto.
 22:45: Estrenos TV. Colombo: "Jugada doble".
 24:00: Despedida y cierre.

Cabe subrayar que en el segundo programa (1975) coincidió con las fiestas de los sanfermines y con la competición de ciclismo ‘Tour de Francia’, por lo cual estos dos acontecimientos cobrarían un espacio temporal significativo en el programa televisivo de la segunda semana de julio de 1975; por lo demás son series infantiles y familiares, documentales educativos y formativos, concursos de canciones, emisiones musicales y, por supuesto, las noticias insulares diarias tituladas *Edición canaria*; noticiario ausente en el programa televisivo de 1970, porque en ese entonces todavía la TVE en Canarias no podía conectarse con la L1 peninsular (hasta 1971).

En cuanto al horario de transmisión para las dos semanas de ambos años, lo hemos calculado en la siguiente tabla:

Día	1970	1975
Lunes	9 h 23 min	9 h 50 min
Martes	9 h 23 min	8 h 05 min
Miércoles	9 h 23 min	10 h 35 min
Jueves	9 h 23 min	8 h 35 min
Viernes	9 h 23 min	8 h 05 min
Sábado	13 h 10 min	11 h 05 min
Domingo	12 h 15 min	14 h 20 min

Se observa un horario fijo y regular en 1970, excepto los fines de semana, mientras que en 1975 había altibajos temporales en la difusión televisiva, quizá porque con la integración de informativos territoriales (de Canarias) la emisión se alteró; igualmente, es muy posible que se modificara por la difusión en directo de la competición del *Tour de Francia*, o por trasladar imágenes de las fiestas de San Fermín, también de concursos musicales...

Entre las emisiones que permanecieron vivas en la memoria saharauí, destacamos los culebrones y series cómicas para las mujeres “Me gustaba un payaso que se llamaba Fofito” [Fatma, Laayoune, 2014], “Veía la tele y decíamos hoy, hoy en la *película* hay *muchacho*” [Mansoura, Laayoune,

2013] *muchacho* en sentido de héroe, “Era adicta a la televisión, había un culebrón americano que se llamaba *El Virginiano* o algo así” [Rabíaa, Laayoune, 2014], “Sí me gustaba un culebrón que se llamaba *Con ocho basta*” [Zina, Laayoune, 2013], y para las mujeres mayores de edad les interesaban las noticias como Maymouna nacida en 1939 “Teníamos también televisión, difundían noticias de los países, y hablaban en español, hablaban de Palestina, del Rey Hussein, que en paz descanse, llevando sus hijos, de Argelia, era como el canal AlJazeera pero el animador habla en español, veíamos sus películas también y todo” [Laayoune, 2013]. Mientras que para la categoría joven masculina les interesaban más bien los partidos de fútbol y las canciones “Sí, la veíamos, veíamos los partidos de fútbol entre el Barça y el Real... el jugador más caro lo compró el Barça... Johan Cruyff de Holanda, lo compraron por cien millones de pesetas...” [Rachid, Laayoune, 2013], “Sí, veía las películas, canciones todo era en español” [Ayyad, Laayoune, 2013]... y se supone que para los niños, si tuvieran televisión, seguro que les van a interesar los dibujos animados y aventuras infantiles...

Entonces, a pesar de la carencia de telespectadores en el Sahara, se consideraba la televisión como medio influyente en la creación de la conciencia y la personalidad saharauí, debido a la potencia de la imagen y la narración.

3.4.4. La Prensa

Durante todo el periodo de la colonización española del Sahara, no se editaban revistas o periódicos locales orientados a la sociedad civil que habitaba el Sahara (colonizado y colonizadores). Sólo sucedió así en los últimos meses de la etapa de colonización, exactamente, desde el 18 de junio

de 1975 hasta el 24 de octubre del mismo año. Se trata del diario efímero *La Realidad: Diario Bilingüe de Sahara*. En verdad, se habían ensayado otras ediciones, como experiencias informativas, como el *Boletín de información Tercio Sahariano D. Juan de Austria III de la Legión* (1958)¹⁸¹ y el Boletín de la Provincia del Sahara (1962-1975), orientados básicamente a la colonia militar. Hubo también otras publicaciones destinadas a proporcionar un tenue esparcimiento como *Irifi y Fos*, o semanarios con un porcentaje muy bajo de dedicación a la población no militar, peninsular y canaria, que habitaba el Sahara, como la revista *Sahara: Semanario de la Provincia* (1963-1975).

Ahora bien, los lectores del Sahara dependían de publicaciones que llegaban de Canarias, como el semanario deportivo *Aire libre* (Santa Cruz de Tenerife, 1943-1965), el diario *El Eco de Canarias: diario de la mañana* (Las Palmas de Gran Canaria, 1963-1983) que representa los medios de comunicación social del Estado y que fue una continuación del diario *Falange: diario de la tarde* (Las Palmas de Gran Canaria, 1936-1963), que surgió tras el golpe de estado militar del 18 de julio de 1936, como vocero del régimen franquista¹⁸². Llegaban, igualmente, de la península la revista intelectual *Triunfo* (1946 y 1982), el semanario *Cambio 16* (Barcelona, a partir de 1971), *La Actualidad Española* (1952-1979), *ABC* y, así mismo, de la vecina Sidi Ifni llegaba la legendaria revista *A.O.E.: Revista Ilustrada del África Occidental Española* (1945-1968).

Generalmente “Todo lo que se publicaba en España llegaba aquí, había una revista que se llamaba *La Actualidad*, *ABC*,... porque había muchos militares y funcionarios españoles, para ellos era imprescindible tener un periódico en las manos. Nosotros no teníamos esta costumbre, había muy

¹⁸¹ FERNÁNDEZ DE AVILÉS, A. (1988). Fondos saharianos en la Biblioteca Nacional, *B. Anabad*, Tomo 38 (4), 383-392. <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=798891> [Consultado 26-01-2015]

¹⁸² Archivo de Prensa Digital de Canarias, revista Falange: <http://jable.ulpgc.es/falange>.

pocos jóvenes que sabían leer y escribir y que adquirirían revistas.” [Rachid, Laayoune, 2015] Sin embargo, en casi todos los periódicos peninsulares e insulares, incluida la revista ifneña A.O.E., el tema del Sahara o de la sociedad saharauí aparecía como actor invitado:

*“A.O.E supuso la primera publicación regular del territorio y, pese a su título, hemos de aclarar que su cobertura se centró fundamentalmente en Ifni, mientras que el Sahara apareció en sus páginas siempre en un segundo plano: sólo se le dedicó alguna sección concreta o se realizó la cobertura de la visita de alguna autoridad al territorio vecino. Por el contrario, en un principio tuvo una manifiesta preocupación por tener a sus lectores al corriente de lo que sucedía en el mundo, dado el retraso con el que llegaba la prensa y que el transistor aún no estaba tan generalizado. [...] Si bien A.O.E. se define como un semanario “de todos los que habitamos en Ifni”, lo cierto es que su orientación netamente católica, su estilo y los valores subyacentes en sus artículos de opinión permiten deducir que se trata de una publicación destinada exclusivamente a la población peninsular y canaria residente en el territorio, mientras que la población autóctona ifneña es en ella la gran olvidada.”*¹⁸³

De esto, deducimos que los responsables españoles no vieron de primera necesidad la creación y fundación de prensa en la zona hasta que el conflicto político se vio perturbado con las escaramuzas y combates que se forjaron entre el Ejército de Liberación, el Gobierno Español y Frente Polisario, y que en sus primeros años de aparición no tenía sus principios bien determinados sobre el Sahara y contra Marruecos. Es en este marco cuando apareció el diario bilingüe *La Realidad: Diario Bilingüe de Sahara*¹⁸⁴. Hemos podido consultar las 1.043 páginas de un total de 108

¹⁸³ PÉREZ GARCÍA, G. (2006). A.O.E. Semanario Gráfico de África Occidental Española, *Revista Historia y Comunicación Social*, Vol. 11, 83-97, p.86

<http://revistas.ucm.es/index.php/HICS/article/view/HICS0606110083A/19135> [Consultado 28-01-2015]

¹⁸⁴ El diario La Realidad: Diario Bilingüe de Sahara, editado por Prensa y Publicaciones Saharauis, S.A. Inscrito en el Registro de los Servicios Informativos del Gobierno General de Sahara, estaba dirigido por

números digitalizados en el Archivo de Prensa Digital de Canarias y hemos alcanzado las siguientes conclusiones:

Primero, en cuanto al contenido, la revista La Realidad se compone de rúbricas que se van añadiendo y mejorando a lo largo de sus cuatro meses de vida. Pero los artículos políticos eran, sin duda alguna, de ámbito prioritario y protagonizaban las primeras páginas; títulos como *Marruecos está preparando un grupo numeroso de terroristas para actuar en Aaiún*¹⁸⁵, *Marruecos y Mauritania tienen “derechos” comunes sobre el Sahara*¹⁸⁶, *Marruecos “Puntualiza” el último discurso de Hassan II sobre el Sahara*¹⁸⁷, *Otro crimen del Fpolisario un nuevo atentado cuesta la vida a tres policías territoriales*¹⁸⁸, *El Tribunal de la Haya pide aclaraciones a la O.N.U*¹⁸⁹, *La demora del año pasado a favor de Marruecos en la descolonización del Sahara es una traición desde el momento que España descoloniza solo se puede hablar de independencia y ningún país, aunque sea limítrofe, tiene nada que decir*¹⁹⁰, ... generalmente, refutan los derechos de Marruecos sobre el Sahara y defienden la presencia española en la colonia.

Además de ello, en la publicación se presentan temas de carácter económico y social relativos al desarrollo urbano y a los problemas de higiene y limpieza de la ciudad. También se preocupaban igualmente por la enseñanza, sobre todo por la formación de profesores árabes y por la

Pablo Ignacio de Dalmases. Se publicaba todos los días excepto los lunes, tiene una extensión diaria media de 9 páginas; una de ellas se dedicaba al árabe pero de forma irregular.

¹⁸⁵ La Realidad: Diario Bilingüe de Sahara, director Pablo Ignacio de Dalmases, 18 de junio de 1975, Aaiún, nº 2, p. 1

¹⁸⁶ La Realidad: Diario Bilingüe de Sahara, director: DE DALMASES, P. I., 20 de junio de 1975, Aaiún, nº 4., p.1

¹⁸⁷ La Realidad: Diario Bilingüe de Sahara, director: DE DALMASES, P. I., 21 de junio de 1975, Aaiún, nº 5, p.1

¹⁸⁸ La Realidad: Diario Bilingüe de Sahara, director: DE DALMASES, P. I., 15 de julio de 1975, Aaiún, nº13, p.1

¹⁸⁹ La Realidad: Diario Bilingüe de Sahara, director: DE DALMASES, P. I., 14 de agosto de 1975, Aaiún, nº 39, p.1

¹⁹⁰ La Realidad: Diario Bilingüe de Sahara, director: DE DALMASES, P. I., 26 de septiembre de 1975, Aaiún, nº 75, p.1.

promoción de la enseñanza femenina en la región. Los temas docentes vienen citados en 20 números del diario *La Realidad: Diario Bilingüe de Sahara*¹⁹¹, es decir que la enseñanza ocupa cerca de 20% del interés de la revista. Además cuestiones relacionadas con la seguridad civil y acontecimientos sociales como el robo, desaparición de personas, pérdidas de Documento de Identidad Nacional, cuestiones judiciales,... que reflejan la inestable vida interior entre los ciudadanos... un estado que describe nuestro informante desde un punto de vista social: “Entre el mes abril o junio de 1975 apareció el PUNS, paralelamente apareció el Polisario también. Ykhalihinna Uld Rachid era el líder del PUNS, su local se ubicaba enfrente de Casa España, y fueron atacados por el Polisario y gente que venía de Tantán y de otros lugares, entonces el PUNS contrató a 20 ó 30 hombres fuertes que llevaban palos y andaban por las calles y una vez que se encontraban con alguien con melena, suponían automáticamente que era militante del Polisario y lo maltrataban, entonces a todos los jóvenes les cortaban el pelo a cero, todos volvían rapados, entre ellos yo mismo” [Rachid, Laayoune, 2015]

En un último plano temático, se publicaban también temas culturales e ideológicos, que se introducían en la rúbrica de *El Sahara, unidad cultural y autóctona* y que pretendía marcar la diferencia y ampliar la brecha cultural entre los saharauis y los marroquíes con títulos como *Las relaciones entre marroquíes y saharauis han sido siempre escasas y tensas*¹⁹², *El “Jat al Jaof”, frontera histórica de Sahara: Gastronomía, lengua y flora también diferentes entre Sahara y Marruecos*¹⁹³, *La “Letjá” y la “Lejná”, formas típicas de la literatura saharai, son desconocidas en Marruecos: Vestimenta y folklore también constituyen caracteres diferentes*¹⁹⁴, *En el siglo XV los Reyes Católicos expedían ya pasaportes a los saharauis: los*

¹⁹¹ Los números : 1-2-3-5-6-7-8-11-16-52-55-67-69-72-77-78-80-82-83-96.

¹⁹² La Realidad: Diario Bilingüe de Sahara, n4, p.7

¹⁹³ La Realidad: Diario Bilingüe de Sahara, n5, p.7

¹⁹⁴ La Realidad: Diario Bilingüe de Sahara, n7, p.7

*santones marroquíes pregonaban sus poderes religiosos como mercancía, los saharauis son en cambio respetados*¹⁹⁵,...

Todos estos artículos se sumaban a las demás informaciones culturales y mediáticas que transmitían los programas de la Televisión Española en Canarias, programas de Radio Sahara, noticias de actores y actrices cinematográficos... y otro tipo de noticias o comentarios de prensa como *El mundo de los niños*, en el que contaban historias bajo forma de viñetas, y *Soldados de Sahara*, igual que el programa radiofónico, que publicaba mensajes y cartas de los soldados y de sus familiares y queridos...

Por otra parte, en lo que se refiere al bilingüismo, lamentamos que, pese a lo declarado en el título, haya muy poco contenido en lengua árabe. Durante su corto periodo de vida, exactamente desde el 16 de junio hasta el 24 de octubre de 1975, el periódico no se comprometía a publicar en árabe, y cuando lo hacía, tampoco se trataba de una traducción de los artículos que se redactaban en castellano, tal como se esperaba, sino que editaba una sola página en árabe, y en el mejor de los casos dos, pero en los peores ninguna, y se trataba de una reflexión personal, improvisada, arbitraria y con baja calidad académica y científica sobre el desarrollo político de la situación del Sahara a nivel local y extranjero (tribunal La Haya) y que apoya, no obstante, la presencia española en la zona.

Sin embargo, esta iniciativa de introducir la lengua árabe en la prensa local en el contexto de integrar el idioma árabe en la emisora Radio Sahara, en el cine, en la enseñanza,... probablemente para favorecer la adhesión de los saharauis que no asimilaban el idioma español y garantizar la transmisión de la ideología y mensajes políticos del Gobierno español. También es

¹⁹⁵ La Realidad: Diario Bilingüe de Sahara, director: DE DALMASES, P. I., 25 de junio de 1975, Aaiún, nº 8, p. 11

posible que estas iniciativas trataran de agradar a las demandas de la población nativa, tras la sublevación de Zemla, en 1970, o es probable también que España no se hubiera ‘percatado’ de que había colonizado un territorio árabe y musulmán hasta sus últimos meses en el Sahara. Aún más curioso resulta que la potencia colonial pensara que una página de árabe sobre diez de castellano pudiera lograr algún cambio en la opinión pública saharauí... Todo esto nos lleva a subrayar que para el estudio de los medios de comunicación escritos durante la colonización española del Sahara se necesita seguir profundizando aún más, sobre todo ante la insuficiencia de referencias bibliográficas.

A modo de conclusión, partiendo de todo lo anterior, deducimos que la radio era el medio más potente, situándose a mucha distancia la prensa, y que ambos medios fueron aprovechados por el Gobierno español para orientar la opinión pública saharauí en el ámbito político en los últimos años de la colonización española del Sahara, tratando de conseguir la fidelidad a la metrópoli. Sin embargo, se puede confirmar, a partir de las opiniones de los entrevistados, que el cine y la televisión fueron más ajenos a la manipulación política, aunque ambos tuvieron un papel muy importante en la fabricación de la personalidad saharauí a nivel cultural, social, sentimental, emocional y sirvieron, incluso, para conectarlos con el mundo exterior, con otras culturas, contribuyendo, además, a mejorar sus habilidades y conocimientos lingüísticos, así como a modificar muchos de los hábitos de su vida cotidiana.

4. LOS CANARIOS EN LA MEMORIA SAHARAUI

Al partir, los recuerdos nos acompañan a donde vayamos y en cualquier momento se pueden desenterrar del olvido, porque están vinculados a la memoria de la persona y no del lugar por donde nos

desplazamos; un edificio arquitectónico puede desempeñar un estímulo mnemónico pero nunca las historias personales en sí. A pesar de los cambios económicos, demográficos, sociales o urbanos que conoció el Sahara durante los cuarenta años seguidos que supuso el proceso de colonización y de presencia española, las representaciones mentales de estereotipos, de tópicos o de prejuicios del “otro”, en nuestro caso del “colonizador”, en especial de los canarios, se han ido construyendo, cuajando y germinando con el paso del tiempo, dependiendo de los medios de difusión disponibles y de las oportunidades ofrecidas de aprendizaje y de obtención de información sobre el “otro”.

El caso de la colonización española del Sahara ha sido peculiar a todos los niveles: culturales, urbanos, económicos, sociales y hasta humanos. Este modelo de colonización no formaba parte del descrito por Aimé Césaire en su análisis y pensamiento crítico sobre la dicotomía colonización y civilización, ya que él pensaba tajantemente que:

*“La distancia de la colonización a la civilización es infinita, que de todas las expediciones coloniales acumuladas, de todos los estatutos coloniales elaborados, de todas las circulares ministeriales expedidas, **no se podría rescatar un solo valor humano.**”¹⁹⁶*

debido a los genocidios, guerras mundiales, matanzas y torturas sucedidas en Vietnam, Alemania, África... a causa de la fiebre colonizadora-civilizadora. Igualmente la presente colonización estudiada refuta la teoría y la perspectiva de Fanon de un mundo dividido en compartimentos, de un mundo cortado en dos, maniqueo, e inmóvil¹⁹⁷ porque en la base de la sociedad se produjo una interacción intensa entre las dos culturas, la del colonizador y la del colonizado que llegó, a veces, a colmarse con

¹⁹⁶ CÉSAIRE, A. (2006). *Ibid.*, p.14

¹⁹⁷ DOMÍNGUEZ-MUJICA, J., ANDREU-MEDIERO, B. & KROUDO, N. Artículo en prensa.

matrimonios, como hemos demostrado anteriormente en el capítulo de la vida cotidiana en la colonia; lo que asimila el proceso acontecido a los objetivos que persiguen la Educación para el Desarrollo y las Asociaciones de Derechos Humanos: una convivencia equilibrada, socialización y relaciones humanas pacíficas y amistosas entre las diferentes razas y culturas.

Por motivos de cercanía geográfica, de dificultades económicas y desempleo elevado en el archipiélago, en la primera mitad del siglo XX, a la población canaria se le presenta un nuevo destino migratorio: el antiguo Sahara Español. La vinculación de la población de las Islas Canarias con el Sahara se revitaliza una vez más, ya que de los 9.395 europeos censados en 1967, 3.317 habían nacido en las Islas Canarias¹⁹⁸, lo que supone una profunda interacción social y humana entre los canarios y saharauis. Ambos grupos se relacionaban a través de la actividad pesquera y del comercio desde siglos anteriores al proceso de colonización, cuando las embarcaciones que partían desde las costas de Canarias se dirigían a faenar en los caladeros saharauis y cuando se producían intercambios de productos que constituían el comercio entre ambos territorios en esa pretérita etapa: sebo, pieles, cabras, etc. a cambio de productos manufacturados.

En este bloque textual, no vamos a hablar de relaciones oficiales o políticas que los boletines oficiales publicaban periódicamente sobre el colonizador y el colonizado, como entidades separadas. La persona suele recordar las grandes obras humanas, suele recordar el título, el diseñador o director de estas obras más que los ejecutores de dichas obras. Pues en este apartado, vamos a intentar a hablar de los acompañantes de Gladiator y de Troya, vamos a hablar de los albañiles que construyeron la Alhambra y La Giralda y no de los edificios en sí, ya que la Historia suele documentar y

¹⁹⁸ GONZÁLVEZ, V. (1996). *Ibid.* p.48

premiar los líderes considerados héroes, y marginar los peones, soldados, albañiles... presentados en números. Por eso, en este apartado pretendemos arrojar cierta luz sobre los contactos que se producían entre los grupos menos favorecidos, ya que sin ellos la cima de la pirámide social no hubiera existido. Sin el concurso de estos grupos, no habría girado la noria que garantiza la continuidad y el desarrollo de la sociedad, ni se hubiera producido la transmisión del patrimonio cultural. Esta base está compuesta por tenderos, obreros, artesanos, personal de servicio, vendedores ambulantes, agentes de seguridad, heladeros, animadores, amas de casas... Sin ellos la presencia de la cultura española en el Sahara hubiera sido invisible. Con este flash back hemos intentado buscar en la memoria saharauí la imagen de los canarios, como personas activas en la sociedad saharauí, y como agentes espontáneos de la misión colonial-civilizadora española en el Sahara.

Es evidente y natural en el carácter humano la diferencia de opiniones y visiones sobre el otro colonizado, lo mismo queremos aclarar que sucede con nuestras cincuenta entrevistas porque, pasados cuarenta años después de la descolonización, se ha ofrecido a los colonizados entrevistados la oportunidad a expresar sus opiniones y observaciones sobre el “otro”, en este caso, sobre la colonia canaria, y dichas opiniones no van a complacer a todos, porque se trata de una dicotomía universal tal como el blanco y el negro, el día y la noche, el bueno y el malo...

De los cincuenta entrevistados, sólo catorce informantes no diferencian entre los canarios y peninsulares como lo visualiza la siguiente tabla:

No diferencia entre ellos	14
Femenino	10
analfabeta	5
estudios coránicos	1
primer grado	4

Como se observa, de los catorce informantes que no diferencian entre los canarios y peninsulares; diez son mujeres con un nivel escolar bajo o con sólo estudios coránicos, lo que supone el desconocimiento de la lengua española, por una parte, y que se vieron lastradas en su formación por las tradiciones conservadoras de las familias saharauis, por otra. Tal como lo confiesa la entrevistada Fatma [Laayoune, 2014] “Los hombres sí distinguen entre ellos (los canarios y peninsulares), pero nosotras las mujeres no; vivíamos aisladas aquí”. Esto, sin duda alguna, les privó de la comunicación y el contacto con el colonizador extranjero, en general. Es decir, un 43% de las mujeres entrevistadas no diferenciaron entre canarios y otros españoles, frente a sólo el 14% de los hombres entrevistados. Por tanto, de los 27 entrevistados sólo cuatro no diferenciaban entre ellos. La causa es obvia, desconocían la lengua española porque estudiaron sólo en escuelas coránicas y porque, en su mayoría, eran mayores de edad (nacidos en 1923, 1940, 1946) y el proceso de educación y enseñanza del español en la colonia estaba en su primera etapa de lanzamiento, lo que supuso, por consiguiente, un menor contacto con el colonizador.

Sin embargo, a pesar de que los catorce entrevistados mencionados desconocían personalmente la diferencia entre canarios y peninsulares, no nos han ocultado la información de que disponían sobre los canarios a través terceros: familiares, vecinos o amigos, informaciones que hemos integrado en nuestro análisis cualitativo.

Hemos clasificado los enunciados de las cincuenta entrevistas por campos semánticos, o sea, las expresiones que mencionan el origen de los canarios, su habla, descripción física, carácter positivo y negativo, la naturaleza de los puestos ocupados y como consecuencia de ello la posición

social que tienen en cuanto a peninsulares y a saharauis. Por ende, hablaremos de las peculiaridades alimenticias canarias que los entrevistados resaltan.

Desde la antigüedad el origen de los canarios y de las Islas Afortunadas ha sido coronado con destellos mitológicos, a veces muy lejos de la realidad. Sin embargo, en el ex Sahara Español, la población saharauí tiene un cierto conocimiento sobre el origen de los canarios, aunque con menos exactitud científica y académica de lo que sería deseable. Dos informantes nos confirmaron el origen africano de los canarios como Ayyad [Laayoune, 2013] “Son de origen africano” y Ennajm [Laayoune, 2013] “Son de origen árabe”. Informaciones que conllevan una cierta veracidad si tomamos en consideración algunas de las teorías formuladas acerca del poblamiento de Canarias, entre otras, la teoría del cronista e historiador Abreu Galindo. Según éste los nativos canarios tenían un origen africano pues, durante el Imperio romano, en el siglo I a.C., Roma castigó la población de una provincia africana sujeta a ella, por sedición, mató a los rebeldes y, a los demás, para dar de ejemplo, les cortaron las lenguas:

“Y así cortadas las lenguas hombres y mujeres e hijos, los metieron en navíos con algún proveimiento y pasándolos a estas islas los dejaron con algunas cabras y ovejas para suspensión, y así quedaron estos gentiles africanos en estas siete islas que se hallaron pobladas...”¹⁹⁹

También vale recordar las imágenes que se intercambian y se cultivan dentro del archipiélago por algunos canarios “hay algunos (canarios) que dicen que los canarios somos europeos nacidos en África y vivimos en América”²⁰⁰. Otra información, igualmente con cierta lógica, la proporciona

¹⁹⁹ Citado en, SABIR, A. (2001). *Las Canarias prehistóricas y el Norte de África: el ejemplo de Marruecos*, Rabat: IRCAM, pp. 25-39

²⁰⁰ Entrevista con el realizador cinematográfico canario Teodoro Ríos en diciembre de 2005, durante el festival Cinéma et Immigration, Agadir.

Badre [Laayoune, 2013] que piensa que “Los majoreros de Fuerteventura son los que vinieron al Sahara”, como así sucedió. Sin embargo, otros entrevistados expresaron orígenes discutibles, como Essalk [Laayoune, 2014] que piensa que los canarios “Son cristianos pero gitanizados” pero lo más curioso es la expresión espontánea del entrevistado El Mehdi [Laayoune, 2013] de que los canarios “No son españoles” y la entrevistada Rabiaa [Laayoune, 2014] “No son españoles, son bárbaros o algo así, últimamente han sido colonizados por España”.

En cuanto al habla de los canarios, cinco entrevistados coinciden en que los canarios hablan de forma distinta de los peninsulares [Ali Salem, Dakhla, 2014], [Ahdiyah, Laayoune, 2013], [El Bachir, Laayoune, 2013], [Yamna, Laayoune, 2014], [Mohammed, Laayoune, 2013], la entrevistada Rabiaa [Laayoune, 2014] con más detalle añade “Su idioma no es como el castellano, su lengua es fea... aspiran las palabras”. Mientras que Rachid [Laayoune, 2013] opina que los canarios “Siguen el habla de Cuba”. Sin embargo, la cuestión de que hablan como Cuba o Cuba habla como ellos puede ser objeto de reflexión, nos inclinamos hacia la conclusión declarada por Luis Alfaro Echevarría de que “en el caso de Cuba y Canarias sólo se puede hablar de incontables coincidencias, pero resulta difícil aseverar si el influjo se ha producido en una dirección o en otra”²⁰¹ debido a los antiguos vaivenes canario-americanos porque:

“En Canarias siempre se ha emigrado mucho a América, desde el primer viaje de Cristóbal Colón que paró en Canarias, ya había canarios que se embarcaron en la aventura, lo que después sería el descubrimiento de América, y siempre ha sido Canarias una parada y fonda de los viajes hacia América, y que fue destino de

²⁰¹ ECHEVARRÍA, L. A. (2009). Coincidencias léxicas, fraseológicas y paremiológicas entre el español de Cuba y el de Canarias: acerca de un proyecto de estudio, *Revista de la Universidad Central Marta Abreu de Las Villas*, 44(133), 122-127, p. 127

*muchos canarios que decidieron quedarse en América,*²⁰²

La descripción física es lo primero que nos viene a la mente cuando intentamos describir al “otro”, siete entrevistados coinciden en que la persona canaria es de talla baja, como Ysalmo [Dakhla, 2014] que piensa que “El canario es de tipo más bajo que el español” o en otras palabras “Los canarios eran bajos y los demás (los peninsulares) son altos” [Saydati, Dakhla, 2014]. Esta realidad física descrita por nuestros informantes saharauis no la comparte con ellos el antropólogo francés René Verneau, que durante su estancia en Las Islas Canarias a partir 1876 nos aclaró, que generalmente los habitantes del archipiélago:

*“¿No son católicos fervientes? ¿no hablan todos español? Sin embargo, usted dejaría completamente incrédulos a toda esta gente de talla alta. Cráneo largo, semblante ancho y bajo, con los ojos azules, completamente rasgados de través pero poco abiertos, con los pómulos apartados, una nariz y una boca mal diseñadas, si les dijera que tiene sangre guanche en sus venas.”*²⁰³

Y si queríamos estrechar aún más las probabilidades, partiendo del principio de que la mayoría de los canarios que estaban en el Sahara procedían de la isla Fuerteventura, pues la estatura alta de los majoreros queda patente:

“La gente de Fuerteventura se parece a la de Lanzarote por las costumbres y el vestido, pero se distinguen en el tipo físico. No es raro encontrar en esta isla hombres de gran estatura, que sobrepasan a menudo 1,75 metros, y que por su

²⁰² Entrevista con el realizador cinematográfico canario Teodoro Ríos. *Ibid.*

²⁰³ VERNEAU, R. (1996). *Cinco años de estancia en las islas canarias*, Traducida por José A. Delgado Luis, (5ta Edición) Tenerife: Ediciones J.A.D.L., p. 109

fisonomía y los caracteres de su cráneo recuerdan singularmente a los antiguos guanches”²⁰⁴

No sabemos exactamente por qué los informantes indicados y otros no, se aferran a que el canario es “Bajo y lleno”, quizá estas representaciones mentales corresponden con su propio imaginario de status social²⁰⁵. Pero eso no quita de que “Son todos guapos” como lo comentaba Ayyad [Laayoune, 2013], porque todavía se acuerda de una española que estaba enamorada de él, pero por diferencias religiosas no pudo contraer matrimonio con ella, según sus propias palabras “Una mujer española que se llamaba María José, siempre me miraba en el restaurante y me quería, pero yo hacía la vista gorda... era guapísima, pero no se podía ligar con los cristianos...ya murió la pobre”.

La aceptación del otro y de la diferencia cultural por los canarios no es algo de hoy o de ayer, sino que remite a muchos siglos atrás, por los permanentes y continuos vaivenes y flujos migratorios que conocieron las islas desde el primer viaje de Colón a América...lo que les permitió palpar la diferencia cultural, lingüística y social de los “otros” desde lejanos tiempos y, por tanto, aprender a aceptar la diferencia de manera natural. A partir de ahí se puede interpretar el hecho de que los entrevistados saharauis palparan y sintieran más cercanía hacia los canarios que hacia los peninsulares, estando de acuerdo en que los canarios eran personas abiertas, sociables, simpáticas, sencillas y modestas. Es probable igualmente que las condiciones sociales y laborales cercanas de los canarios y saharauis dieran lugar a una mayor interacción y comunicación sea por curiosidad o por necesidad.

Tal como hemos mencionado antes, no todas las opiniones y visiones son de color rosa y son buenas, hay observaciones de carácter negativo como

²⁰⁴ *Ibid.*, p.147

²⁰⁵ DOMÍNGUEZ-MUJICA, J., ANDREU-MEDIERO, B. & KROUDO, N. Artículo en prensa.

“Son duros y avaros” [Abdslam, Laayoune, 2014], “Como gitanos” [Abderrahman, Laayoune, 2013], “Como retrasados” [Badre, Laayoune, 2013], “Fuman tabaco que huele mal” [Rachid, Laayoune, 2013], “Menos civilizados” [Mohamed Salem, Dakhla, 2014]. Como se observa, estos atributos los han comentado informantes masculinos que, a partir del trato, trabajo y comunicación directos con los canarios habían olfateado que fumaban un tabaco especial que para ellos “huele mal”, habían notado que les compensaban menos y que eran exigentes en los trabajos, y que al compararlos con los peninsulares deducían que eran “menos civilizados”.

Mientras que, para las mujeres entrevistadas, lo que observaban se basa en la apariencia superficial y la mirada desde fuera: “Los canarios su apariencia es normal y humilde, ellos convivían con los indígenas y los demás (peninsulares) son gente culta y elegante” [Halima, Dakhla, 2014], “Decían que eran sucios” [El Batoul, Laayoune, 2013], “Son salvajes, sucios y avaros” [Essalka, Laayoune, 2014]. La configuración de estas opiniones parte de una visión observadora y extradiegética, ya que contaban lo que veían en tercera persona.

Tener una apariencia “menos elegante” puede encontrar su justificación en la naturaleza de las actividades ejercidas por los canarios al aire libre, a lo que hemos de sumar el clima ventoso y con arena del Sahara, que les podía generar una apariencia descuidada. De igual modo, los entrevistados Ysalmo [Dakhla, 2014] y El Mahjoub [Laayoune, 2014] reconocen, respectivamente que “El canario es una persona trabajadora”, “Son gente trabajadora, trabajan duro, son albañiles”, pero la expresión más expresiva de la realidad económica y social de los canarios durante la colonización es la del informante Hassan [Laayoune, 2014] “Se les notaba la modestia y la pobreza”, una expresión que conlleva entre líneas: respeto, compasión y realidad o al menos es la sentida a la hora de escuchar a Hassan.

Sin embargo, es imprescindible subrayar que hay otros entrevistados, sobre todo mujeres, que confiesen que han aprendido costumbres domésticas cotidianas, por ejemplo, las del aseo personal y los hábitos de limpieza que fueran difundidas por los canarios, “Lo que puedo hacer es limpiar/barrer la calle y mojarla con agua” [Mansoura, Laayoune, 2014], “Ellos mojan el suelo y lo secan con trapo, y no echan tanta agua como nosotros, y dejan la llave de la casa cerca de la puerta, si echamos agua cerca de sus casas, viene la mujer española y me explica cómo usar el trapo y escurrirlo en agua mejor que echar en abundancia el agua por el suelo, y eso da los mismos resultados, ... yo hasta hoy en día me despierto temprano, hago mis faenas caseras y ya está...esta generación de hoy duerme mucho y no se despierta temprano” [El Batoul, Laayoune, 2013], “Sólo despertar temprano, limpiar la casa con trapo y no echar tanta agua como solíamos hacer” [Echekha, Laayoune, 2013], otra más, confiesa que admira en ellos “El buen trato en los hospitales, el respeto y la limpieza, eran muy limpios...” [Lhajja, Laayoune, 2013], el entrevistado El Mahjoub [Laayoune, 2014] nos confirma que adquirió la costumbre de la ducha diaria de ellos “Qué te voy a decir, lo que hemos aprendido es la ducha diaria e incluida la mentalidad, ya pienso como ellos”. A pesar de que no es explícito en los enunciados de las informantes Mansoura, El Batoul y Lhajja y el informante El Mahjoub, que hablan de canarios y no de peninsulares, es muy probable que lo que dicen estuviera referido a los canarios por dos razones: la primera consiste en que el Gobierno español otorgaba viviendas sociales a los necesitados económicamente, que en su mayoría eran canarios, y a los *chiuj* de las cabilas saharauis, como lo confirma el entrevistado Salah Eddine [Dakhla, 2014] “En los pisos de los barrios de Colomina Vieja y Colomina Nueva* vivían canarios y *chiuj* de las cabilas” lo que afirma la vecindad canaria.

* Viviendas sociales otorgadas por el Estado español

La segunda razón tiene una dimensión léxica y parte de los ‘canarismos’ empleados por los saharauis en su habla cotidiana: *gofio*, *guagua*, *bloque* en sentido de ladrillo, *alcorde* en sentido de droguería, etc. Canarismos que han adquirido a partir del trato diario y de la interacción social cotidiana con los canarios. Las mujeres entrevistadas mencionan los nombres de utensilios como escoba, fregona,... léxico relacionado con las tareas caseras. Dicen que las canarias también tenían la costumbre de barrer con escobas. Es más, algunos entrevistados reiteran que mantuvieron contacto sólo con los canarios “Nos encontrábamos sólo con los canarios,...” [Lhajja, Laayoune, 2013], “Los canarios tenían una apariencia normal y humilde, ellos convivían con los indígenas y los demás son gente culta y elegante” [Halima, Dakhla, 2014], “Había muchos canarios y comprábamos de ellos y son los más cercanos a nosotros” [Mohamed, Laayoune, 2014], o Ennaguia [Laayoune, 2014] que todavía se acuerda de su vecina Emilia Tejedor que siempre frecuentaba su casa...

La diferencia de estas opiniones se percibe naturalmente con la interpretación cualitativa, técnica habitual dentro del marco de las ciencias humanas. Pero eso no impide recurrir a la lógica estadística, como hemos hecho, para tener una idea aún más clara sobre los atributos positivos y negativos proporcionados por nuestros informantes, y diríamos que el 16% de las opiniones son positivas, mientras que el 22% son negativas. Pero, no podemos negar que los canarios asumieron la parte mayor de la responsabilidad colonial-civilizadora; la de transmisión de la cultura y lengua españolas. No obstante, la diversidad de estas imágenes y estereotipos; sean positivos o negativos, quedan circunscritos al mundo cognitivo del informante y basados en la comparación entre tres realidades: canarios, peninsulares y saharauis.

La pregunta que hemos planteado a nuestros informantes ¿Qué recuerdos guardan de los canarios? puede tener muchas orientaciones semánticas, dependiendo de la memoria selectiva del agente observador; puede tratar de las costumbres y tradiciones; puede analizar la personalidad e interpretar su comportamiento; puede mencionar los mitos canarios, el estilo de vida canario o describir el folclor canario.... Sin embargo, nuestros informantes reiteraron especialmente la ocupación profesional de los canarios, la única diferencia consiste en que cada uno expresó a su manera una misma realidad social y económica.

Según nuestros entrevistados, las profesiones ocupadas por los canarios pertenecían a los trabajos de necesidad primaria y cotidiana para la sociedad, por ejemplo, para El Ghalya [Laayoune, 2014] los canarios “Paseaban por las calles y vendían agua, gallinas,...”, para Rghiya [Laayoune, 2013] “Traían cabras”, para Rachid [Laayoune, 2013] “Trabajaban como albañiles, a destajo, hay entre ellos empresarios también”, para Khayya [Laayoune, 2013] “Son taxistas, vendían agua, militares...”, para Saydati [Dakhla, 2014] “Los canarios trabajaban en todo como nosotros, y traían cabras de Canarias”, para Fatma [Laayoune, 2013] “Son militares, vendían agua en cisternas...” y para Khira [Laayoune, 2013] los canarios “Trabajaban a destajo, mozos de equipaje, albañiles,...” y El Bachir [Laayoune, 2014] todavía se acuerda de un carnicero canario que se conocía por Chano.

De estas respuestas se deduce que los puestos principales ocupados por los canarios consistían en albañiles, venta de agua en cisternas, venta de cabras y gallinas, ocupaciones a destajo, taxistas, mozos de equipaje, carniceros, heladeros y militares (probablemente de baja graduación)... o sea los puestos menos cualificados eran, por defecto, para los canarios, como lo confirma Yamna [Laayoune, 2014] “Los diferencio por el trabajo”.

Dichas actividades laborales proporcionaron a los canarios una posición social secundaria en cuanto a los peninsulares, una realidad social, que a veces se siente una discriminación, que nuestros informantes describieron de muchas maneras; “Los peninsulares ahora le dan a los canarios autonomía, libertad y respeto. Antes eran inferiores a ellos, ahora los respetan” [Salah Eddine, Dakhla, 2014], “Los peninsulares ocupaban puestos importantes y se vestían mejor (que los canarios)... los altos (peninsulares) eran soldados, son de nivel alto y elegantes...” [Saydati, Dakhla, 2014], “Los canarios, en aquella época, estaban en el segundo rango social... los peninsulares eran gente elegante y de alto nivel social...” [Mohammed Salem, Dakhla, 2014], “Los peninsulares despreciaban a los canarios” [Rachid, Laayoune, 2013], “Los canarios vivían aislados de los demás españoles” [Ali Salem, Dakhla, 2014], “No eran como los peninsulares” [Abdslam, Laayoune, 2014], “No eran igual que los demás (peninsulares)” [El Batoul, Laayoune, 2013], los canarios eran “Como los pastores de los cristianos” [Rghiya, Laayoune, 2013], “Había diferencia entre los españoles” [Fatma, Laayoune, 2014], “Los peninsulares eran mejores que los canarios” [Fatma, Laayoune, 2013], “Los peninsulares eran gente culta y elegante” [Halima, Dakhla, 2014], “No eran como los demás españoles” [El Ghalya, Laayoune, 2014], “Los peninsulares eran mejores que los canarios” [Brahim, Laayoune, 2013], “Siempre ha existido una diferencia, tú veías un canario diferente al español,...” [Ysalmo, Dakhla, 2014], “Son diferentes... los peninsulares se sentían superiores a los canarios, los peninsulares llamaban a los canarios ‘canarios’ y los canarios llamaban a los peninsulares ‘godos’” [Mohammed, Laayoune, 2013].

Si los canarios eran inferiores a los peninsulares, no lo eran con respecto a los saharauis, al menos según los entrevistados, que los

consideraban generalmente igual que ellos, y raras veces los consideraban inferiores a ellos mismos.

Muchos entrevistados consideraban a los canarios como “*mdikhnat*” *مديخنات*; un atributo popular por el que se denominaba a los saharauis, también “*arab*” *عرب* remitiendo al origen árabe de los saharauis. Así que para El Mehdi [Laayoune, 2013] “Eran gente como nosotros *mdikhnat*”, para Said [Laayoune, 2014] “Son como los *arab*, los canarios no tenían miedo de nosotros”, “Los canarios son como los saharauis, fueron colonizados por España en 1510” [El Bachir, Laayoune, 2013], “Son los más cercanos a nosotros” [Mohammed, Laayoune, 2014], “El canario es como el saharai, no hay mucha diferencia” [Ysalmo, Dakhla, 2014], “Son iguales a nosotros” [Ennajm, Laayoune, 2013], “Los canarios eran como nosotros; gente popular” [Rghiya, Laayoune, 2013], “Los canarios son como un tipo de saharauis...como nosotros” [Zina, Laayoune, 2014], y a veces los consideraban inferiores a los mismos saharauis como para El Batoul [Laayoune, 2013] que piensa que “Son iguales a los pobres de nosotros”.

Dada la importancia del linaje y de la función o actividad laboral de la persona en la cultura hassaní, no nos sorprenderá que el 34% de los informantes reiteraran la inferioridad de la posición social de los canarios en cuanto a la de los peninsulares y el 26% en cuanto a la de los saharauis.

En relación con las peculiaridades culinarias, a partir de ellas, algunos entrevistados distinguen a los canarios de los peninsulares, específicamente destaca la insistencia relativa a que los canarios consumen mucho el gofio*. Cabe subrayar que la palabra Gofio, ya está hassanizada en el habla cotidiana saharai con unos ligeros cambios fonéticos, y con una distinción semántica simple, la de que el vocablo gofio lo reservan para la harina hecha a base de

* Alimento tradicional compuesto de cereales tostados y molidos (trigo, cebada o maíz) que los guanches: habitantes indígenas canarios solían consumir en diversas preparaciones.

maíz tostado y molido, mientras que para la harina hecha a base de cebada tostada y molida la llaman coloquialmente *belghman* * بلغمان.

El hecho de que los canarios consumieran gofio en el antiguo Sahara Español hace que algunos entrevistados los llamen *gofyaw* o *zammata*, de la palabra zommita زَمَيْتَة, que significa gofio en el dialecto estándar marroquí o *dariya*. Como nos lo ha explicado Rachid [Laayoune, 2013] “Los llamamos *gofyaw* o *zammata*, porque consumen mucho el gofio y lo hacían de un estilo especial; cogían el gofio y lo mezclaban con plátano...; el gofio es saludable, nosotros lo mezclamos con leche...; si nos peleábamos con ellos los llamábamos canario-gofyaw”. En cuanto a las maneras de preparación del gofio que los entrevistados observaron y adaptaron a la cocina saharai, fueron descritas por Essalk [Laayoune, 2014] “Vivían sólo de gofio y agua y a veces con aceite de oliva”, Zina [Laayoune, 2014] “Comían gofio con leche de cabra”. Por último, según Said [Laayoune, 2014] había otra peculiaridad comestible canaria la de comer cebolla cruda, “Había un canario que ponía la cebolla en el pan y la comía y me decía come esto, es saludable”...

Actualmente, el gofio se ha convertido en un alimento esencial en la cocina saharai, lo hacen a veces como caldo espeso y lo beben para engordar, lo mezclan con leche y azúcar, a veces con agua hirviente y aceite de oliva... Una prueba más de la influencia peculiar de los canarios en la sociedad saharai.

* *Belghman* es una comida rica en fibra, fácil de preparar y muy práctica para los pastores o nómadas porque produce una sensación de saciedad enorme. Esta comida se puede tomar como plato principal en tiempos de sequía o falta de carne, también se puede comer como un plato postre con té, en el desayuno, merienda o mismo para la cena. *Belghman* se hace a base de cebada tostada y molida, mezclada con leche o agua caliente, azúcar o miel y a veces se añade aceite de oliva o grasa de camello.

Capítulo IV:

LOS VESTIGIOS DE LA CULTURA ESPAÑOLA TRAS LA DESCOLONIZACIÓN

1. LA HERENCIA COLONIAL

Los estudios de Historia nos ofrecen una valiosa información acerca de pueblos y territorios que fueron objeto de colonización a lo largo de los tiempos, y podemos estar seguros de que, aun después de la descolonización, se conservan muchos otros testimonios del proceso colonial. Más allá de los archivos documentales y de las investigaciones publicadas, la huella de la colonización se puede rastrear, tanto a través de sus vestigios materiales, como monumentos, por ejemplo, -aunque éstos puedan desaparecer con el tiempo-, como por la herencia inmaterial, la que se conserva a través de la lengua, las costumbres, la indumentaria, la gastronomía, el estilo de vida..., susceptibles también de desvanecerse con el transcurrir de los años.

Desde un punto de vista postcolonial, una de las consecuencias más importantes del proceso colonizador es el de la hibridez cultural, cuya huella rastreamos:

“Visto desde una perspectiva más amplia, el debate sobre la hibridez en su aspecto cultural es indicio de los esfuerzos continuos para abordar los profundos cambios que se han dado —y siguen dándose— como consecuencia de la interacción transcultural, el colonialismo, la creciente migración y diáspora, la comunicación intercultural intensiva y el interculturalismo cotidiano.”²⁰⁶

La interacción social y el trato diario entre colonizadores y colonizados generó ciertas transferencias, que fueron modificando la personalidad y la identidad de los colonizados, sea de forma consciente o inconsciente. Esta premisa, en relación con nuestra investigación, nos lleva a plantearnos la siguiente pregunta ¿cuáles son los vestigios materiales e

²⁰⁶ OMAR, S. M. (2013). *Los estudios post-coloniales: una introducción crítica*, España: Universitat Jaume I. Servei de Comunicació i Publicacions, p. 196

inmateriales de la cultura y lengua españolas después de la descolonización del Sahara y que apelan a la memoria colonial?

2. LA LENGUA Y CULTURA ESPAÑOLAS COMO PATRIMONIO INMATERIAL DE LOS SAHARAUIS

2.1. REMANENTES LINGÜÍSTICOS HISPÁNICOS EN EL HABLA HASSANÍ

La población del antiguo Sahara español habla el dialecto hassaní, difundido en una gran parte del África Occidental:



Figura 3. La difusión del habla hassaní en frica Occidental.
Fuente: wikipedia y Realización: Tanausú Pérez García.

Como se puede observar en el mapa, el dialecto hassaní, como medio de comunicación verbal, se habla geográficamente desde el Río Nun (actual Guelmim) hasta el Río Senegal, pasando por Asa-Zak, Tantán, Esmara, Laayoune, Bojador, Dakhla... y se habla igualmente en una gran parte del suroeste de Argelia y en el extremo noroeste de Mali. El habla hassaní es de

origen árabe clásico y tiene distintas variedades y diferentes realizaciones fonéticas, dependiendo de la zona geográfica por donde se habla y de la tribu que lo realice; asimismo contiene cerca de un 24% por ciento de préstamos sea de español, francés o de lenguas africanas²⁰⁷. Es muy frecuente el uso de vocablos españoles en el ex Sahara Español, y vocablos franceses en el dialecto hassaní hablado en Mauritania, debido a factores derivados del proceso de colonización. Además, cuanto más avanzamos hacia el sur encontramos un dialecto hassaní más puro y elocuente, mientras que cuanto más vamos hacia el norte detectamos el uso de vocablos de *dariya*, de español y de francés²⁰⁸.

Si bien, la razón de denominar al árabe hablado en el Sahara como hassanía:

*“es porque la mayoría de los árabes que se establecieron en el país, después de la conquista por los musulmanes, eran descendientes de Hassan Ben Aabd-Allahi Ben Yaâfar Ben Abi Taleb, es decir, de un hermano de Aali, el yerno del Profeta.”*²⁰⁹

Y puesto que la configuración étnica en el Sahara ha conocido importantes cambios, a causa de las sucesivas llegadas de nómadas de diferentes orígenes geográficos y étnicos –africanos, amazighís y arábigos, usaremos el adjetivo hassaní (con doble /ss/), exclusivamente, cuando hablemos de la lengua hassaní, porque cuando se escribe la palabra hasaní con una sola /s/ (hasaní), se hace referencia a una etapa de gobierno, como textualmente indica el diccionario de la RAE: Del ár. *ḥasanī*, de *Ḥasan*, n. p.

²⁰⁷ COLÁN, D. M. (2001). Casos de adaptación fonética de los hispanismos en el hassanía saharauí, en M. Fernando Sánchez (Coord.) *Actas del XXIII Congreso Internacional de Lingüística y Filología Románica*, vol. 1, 253- 262

²⁰⁸ MA'Á EL AINAIN, T. B. L. (1999). *شذرات من الأدب الحساني* [Figuras de la literatura hassaní], (1era Edición) Rabat: Centro TariQ Ibn Ziyad de Estudios e Investigaciones, p.18

²⁰⁹ DE ORO, (1940). *Algo sobre el hasania o dialecto árabe que se habla en el Sahara atlántico*, Tánger: Editorial F. EROLA S.A., p.8

de varios soberanos de Marruecos. 1. adj. Se dice principalmente de la moneda que acuñó el sultán de Marruecos²¹⁰.

Por otra parte, en cuanto al estudio de la sociedad y la cultura del Sahara, usaremos el término saharauí, que es más amplio, y puede abarcar a todos los nómadas, independientemente de su pertinencia patriarcal.

El dialecto hassaní es una rama de la lengua árabe clásica que presenta cierta peculiaridad en su forma oral, acento o melodía, como pasa con el *dariya* o árabe del norte o del centro de Marruecos que, en líneas generales, es diferente al árabe de Argelia, de Túnez, de Egipto, de la Península Arábiga o de Jordania, etc. Ahora bien, todos ellos pertenecen al árabe clásico, que tiene unas normas y un sistema gráfico bien definido y claro. Por ello, los habitantes procedentes de estos países se pueden entender perfectamente entre sí; es como lo señaló el Coronel De Oro:

“Para nosotros no hay más diferencia, que la que existe entre un andaluz cerrado y un asturiano. Todos sabemos que si este último va a Sevilla le entenderá todo el mundo, aunque cause más o menos extrañeza su manera de hablar”²¹¹

El dialecto hassaní no alcanza el grado de lengua oficial por falta de reglas gramaticales bien determinadas como sucede con el árabe clásico, el español o el francés... pero sí que hay versos escritos en hassaní, editados en libros y revistas. Un fenómeno usual y frecuente en el dialecto hassaní, más que en el árabe vulgar del Norte o del centro de Marruecos²¹², con el objetivo de conservar este patrimonio poético oral, que se extermina con la muerte de las personas que lo han compuesto y lo han memorizado. Mientras que, el *dariya* marroquí si se encuentra escrito, corresponderá a extractos del

²¹⁰ Diccionario digital Real Academia Español: www.rae.es

²¹¹ DE ORO, (1940). *Ibid.*, p.6

²¹² *Ibidem.*

habla cotidiana popular, no tendrá un carácter exquisito y poético y obedece a patrones comunicacionales cotidianos impuestos por la creación narrativa realista de su autor... Sin embargo, existe en la actualidad un árabe denominado árabe moderno, que cultivan los medios de comunicación marroquíes y que usan las personas con cierto nivel cultural, una lengua que incluye expresiones del árabe clásico en el árabe dialectal²¹³. Este árabe moderno lo usan algunos políticos, parlamentarios o hasta literatos, y se está extendiendo de forma espectacular.

Para garantizar una lectura aproximada del léxico español hassanizado como se realiza en el habla hassaní, hemos establecido un sistema de transcripción fonética del hassaní, ya que Federico Corriente considera que “cualquier sistema de transcripción es válido, mientras sea unívoco y claramente definido”²¹⁴, aunque esta reflexión da paso a la aparición de una multitud de sistemas de transcripción fonética, lo que pueda confundir al lector final, y alejarnos de un sistema fonético estándar que alcance la universalidad, como el lenguaje musical. Pero, dada la realidad actual, que atestigua una abundancia de signos de transcripción fonética adoptados por muchos lingüistas y filólogos, no tenemos más remedio que, o bien adoptar algún sistema fonético de algún lingüista determinado, o definir el nuestro, respetando las peculiaridades del habla hassaní y basándonos en el sistema IPA (The International Phonetic Alphabet, revisado en 2005), el diccionario *Español-Árabe marroquí / Árabe marroquí- Español* de Francisco Moscoso García y el diccionario *Árabe marroquí- Español / Español-Árabe marroquí* de Jordi Agudé y Laila Benyahia, para el estudio del idioma árabe literal o clásico.

²¹³ MOSCOSO GARCÍA, F. (2007). *Diccionario: Español-Árabe marroquí / Árabe marroquí-Español*, El Ejido (Almería): Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, p.8

²¹⁴ CORRIENTE, F. (2002). Acerca de la transcripción o transliteración del código grafémico árabe al latino particularmente en su variante castellana, *MEAH:Sección Árabe-Islam*, 51, 361-368
<http://digibug.ugr.es/handle/10481/2506#.VYw0TNETXIU> [Consultado 28-04-2014]

Nos han sido útiles, en el mismo sentido, el libro del Coronel De Oro *Algo sobre el hasania o dialecto árabe que se habla en el Sáhara atlántico*, y la monografía de licenciatura del estudiante Mahfoud Lafquir titulada *Inventario de Hispanismos léxicos en la ciudad de El Aaiún*. A partir de dichas fuentes, hemos podido establecer un sistema fonológico y fonético adaptado a las peculiaridades del dialecto hassaní. Asimismo, dado el origen español de los vocablos integrados en el habla hassaní y que ocupan nuestro análisis, nos vemos en la obligación de dejar claros los fonemas del sistema fonológico español.

2.1.1. Sistema fonético y fonológico español y árabe

Como es sabido, la producción de los sonidos consonánticos se caracteriza por la existencia de algún obstáculo articulatorio, y la condicionan tres parámetros principales; el primero consiste en el punto de articulación, que es el lugar en el que los órganos articuladores se tocan o se aproximan (bilabial, labiodental, dental, interdental, alveolar, palatal, velar, uvular). El segundo parámetro es el modo de articulación, es decir, la manera en la que se produce ese contacto (oclusivo, fricativo, africado, vibrante, lateral, sordo o sonoro, oral o nasal) y el tercero es la sonorización, es decir, si en la cavidad laríngea, a la hora de pronunciar un sonido consonántico determinado (porque los vocálicos son todos sonoros) se unen y se separan las cuerdas vocales entonces es sonoro, cuando no se mueven las cuerdas vocales entonces es sordo.

También se plantea el fenómeno de alófonos, es decir, que un solo fonema pueda tener varias realizaciones fónicas, lo que se puede sumar a la variante facultativa o estilística del fonema, como la /s/ implosiva (en la posición de la palabra "mosca"), realizada como [s], [š] o [h] en el español

de Madrid²¹⁵. Estos fenómenos son igualmente frecuentes en el sistema fonológico árabe, pero no los transcribimos si no se trata de una variante realmente relevante y dependiente del habla hassaní.

a. Sistema fonético y fonológico del español

Según los mecanismos de producción del habla, podemos describir los sonidos del español según la separación tradicional entre sonidos vocálicos y consonánticos dependiendo de su caracterización articulatoria, ya que en la producción de los sonidos vocálicos la corriente de aire no encuentra ningún obstáculo a su salida, mientras que en la producción de los sonidos consonánticos sucede alguna obstrucción (total o parcial) en la cavidad oral que dificulta el paso del aire a través de ella.²¹⁶

Sonidos vocálicos:

Se puede clasificar los sonidos vocálicos españoles según el eje anterioridad-posterioridad, y según el grado de abertura (abiertas, medias y cerradas). La sonorización no representa un rasgo distintivo, porque todas las vocales son sonoras. Por otra parte, los sonidos vocálicos pueden nasalizarse cuando aparecen en posición inicial absoluta seguida de nasal o entre consonantes nasales. Como es sabido, el sistema fonológico español dispone de cinco fonemas vocálicos /a e i o u/.

- (1) /a/: fonema vocálico abierto, central, lo transcribimos por [a].
- (2) /e/: fonema vocálico anterior medio, lo transcribimos por [e].
- (3) /i/: fonema vocálico anterior cerrado, lo transcribimos por [i].
- (4) /o/: fonema vocálico medio posterior, lo transcribimos por [o]

²¹⁵ IRIBAR IBABE, A. (2008). Apuntes elementales de Fonética, Universidad de Deusto, Laboratorio de fonética. <http://paginaspersonales.deusto.es/airibar/Home.html> [Consultado 11-04- 2014]

²¹⁶ALCOBA RUEDA, S., AGUILAR CUEVAS, L. & LUQUE MENDOZA, S. (2005). *La expresión oral*, España: Editorial Ariel, p.43

(5) /u/: fonema vocálico posterior cerrado, lo transcribimos por [u].

Los sonidos consonánticos:

Se pueden clasificar las consonantes del español según cuatro rasgos distintivos: la sonoridad, el modo de articulación, el punto de articulación y la nasalidad/no nasalidad (acción del velo del paladar). Sin embargo, usaremos el parámetro del modo de articulación como filtro de clasificación de los sonidos consonánticos españoles, tal como lo han hecho los filólogos Santiago Alcoba Rueda, Lourdes Aguilar Cuevas y Susana Luque Mendoza, en su didáctico y práctico libro fonético y fonológico *La expresión oral*. No obstante, no describiremos todos los alófonos del español, solo los que coinciden con algún sonido árabe o se aproximan a él.

Consonantes oclusivas:

(6) /b/: Fonema oclusivo, sonoro, bilabial. Como en las palabras “barrio, batería, cambio”. Lo transcribimos por [b].

(7) /d/: Fonema oclusivo, sonoro, linguodental. Como por ejemplo la *de* en las palabras “doctor, mundo, dientes”. Lo transcribimos por [d]. Sin embargo, cuando no está en posición inicial absoluta, precedido de nasal o lateral o después de pausa, es aproximante, en este caso su realización es cercana al fonema árabe (9) /ð/ (fricativo, alveolar, sonoro) por lo tanto lo transcribimos por [ð̞], como sucede en las palabras “bocadillo, adivinar, la casa de Colón”.

(8) /g/: Fonema oclusivo, sonoro, línguo velar. Es el sonido que se produce a la hora de pronunciar la /g/ de “algo, sangriento, garbanzo”. Lo transcribimos por [g].

(9) /p/: Fonema oclusivo, sordo, bilabial. Representa el sonido /p/ en las palabras “época, papas, patrón”. Lo transcribimos por [p].

(10) /t/: Fonema oclusivo, sordo, linguodental. Representa el sonido /t/ de “roto, tienes, ratón”. Lo transcribimos por [t].

(11) /k/: Fonema oclusivo, sordo, linguovelar. Representa el sonido /k/ en las palabras “kilo, Canarias, aguacate”. Lo transcribiremos por [k].

Cabría señalar que “cuando alguna de las consonantes oclusivas aparece en posición final de sílaba, su pronunciación varía desde una realización sorda hasta una aproximante sonora.”²¹⁷ Lo que contribuye, aunque parcialmente, a la variación dialectal.

Las consonantes fricativas:

(12) /f/: Fonema fricativo, labiodental, sordo. Se realiza así en las palabras “fuerte, fortaleza, coliflor”. Lo transcribimos por [f].

(13) /θ /: Fonema fricativo, interdental, sordo. Es parecido al sonido árabe (4) /ث/. La variación en la pronunciación de este fonema da paso a fenómenos fonéticos y a características dialectales que oscilan entre seseo y ceceo. Se trata del sonido de *z* y *c* en las palabras “Zaragoza, juzgar, necio”. Lo transcribimos por [θ].

(14) /s/: Fonema fricativo, linguoalveolar, sordo, presente en las palabras “sin, asqueroso, espontáneo”. Lo transcribiremos por [s]. Cuando la /s/ precede a una consonante sonora, pueda sonorizar, como en las palabras “desde, mismo”.

(15) /x/: Fonema fricativo, velar, sordo. Es el sonido que pronunciamos en las palabras “jefe, girar, argentino”. Es semejante al sonido árabe (7) /خ/. Lo transcribimos por [x].

²¹⁷ *Ibid.* p. 51

(16) /y/: Fonema fricativo, linguopalatal, sonoro. Es un fonema que presenta diversas realizaciones fonéticas que generan diferencias dialectales. Sin embargo, en nuestro análisis de los vocablos españoles hassanizados, no hemos detectado casos de yeísmo, por lo tanto no hemos palpado fuertes razones para profundizar en este fenómeno. La realización frecuente del fonema /y/, presente en palabras como “mayo, ayuda”, la transcribimos por [y], que es semejante al fonema árabe (28) /ي/.

Las consonantes africadas:

(17) /tʃ/: Fonema africado, sordo, palatal. Podemos observar esta consonante en las palabras “noche, muchos”. Lo transcribiremos por [tʃ].

Las consonantes nasales:

(18) /m/: Fonema nasal, bilabial, sonoro. Su realización es semejante al sonido árabe (24) /م/, como se pueda contemplar en las palabras “madre, manchas”. Lo transcribimos por [m].

(19) /n/: Fonema nasal, linguoalveolar, sonoro. Es la *ene* que se realiza en las palabras “nasal, Hernández, enorme”. Su realización fonética es semejante al sonido árabe (25) /ن/. Lo transcribimos por [n].

(20) /ɲ/: Fonema nasal, palatal, sonoro. Se trata de la *eñe* en las palabras “España, mañana, otoño”. Lo transcribimos por [ɲ].

Las consonantes laterales:

(21) /l/: Fonema lateral, linguo alveolar, sonoro. Como en las palabras “voluntad, alabar, algo”. Es semejante al fonema árabe (23) /ل/, exactamente la *ele* lateral, dental, sonoro, en las palabras “cual, sol”. Lo transcribimos por [l].

(22) /λ/: Fonema lateral, palatal, sonoro. Como se realiza en las palabras “llorar, llamar”. Cabe subrayar que en nuestro análisis fonético de las palabras hassanizadas recopiladas, no hemos detectado la producción de este sonido. Lo transcribimos por [λ].

Las consonantes vibrantes:

(23) /r/: Fonema vibrante simple, linguo alveolar, sonoro. Lo transcribimos por [r].

(24) /ř/: Fonema vibrante múltiple, linguo alveolar sonoro. Este fonema no coincide con ningún fonema en el sistema fonológico árabe. Sin embargo, en la lengua árabe, todos los fonemas consonánticos puedan estar duplicados con [šadda], es decir, que en la realización de algún sonido consonántico que lleva el signo diacrítico /◌̣/ llamado [šadda], se debe realizar uno con *sukun* /◌◌/ es decir sin vocal y el segundo con vocal. Aun así, no se produce, perfectamente, este sonido en el habla hassaní o en el idioma árabe. Lo transcribimos por [ř].

b. Sistema fonético y fonológico del árabe

(1) El fonema /ʔ/ *alif*, cuando no está al principio de una palabra no tiene sonido determinado, como por ejemplo كتاب [kita:b] *libro*, aquí el *alif* interconsonántico se convierte en diacrítico abierto افتحة largo. En este caso lo transcribimos por [a] y cuando es largo por [a:]. Mientras que cuando el *alif* viene al principio de una palabra y aún más al principio de la frase, es siempre una hamza /ء/, entonces es un grafema auxiliar del alfabeto árabe; denota lo que se denomina un 'ataque vocálico' o un 'alto glotal' es equivalente a la explosión de aire que se produce al principio de la

pronunciación de la preposición “a” en español, en este caso la transcribimos por [ʔ]²¹⁸.

(2) El fonema /ب/ apelado *baʔ*, es un fonema oclusivo, bilabial, sonoro. Equivale al fonema /b/ en español. Lo transcribimos por el sonido [b].

(3) El fonema /ت/ apelado *taʔ*, es un fonema obstruyente, oclusivo, dental, sordo. Se pronuncia como la letra “t” en español de “tú” y “tienes” lo transcribimos simplemente por [t].

(4) El fonema /ث/ denominado *ʔaθaʔ*, es un fonema fricativo, alveolar, sordo. Un buen hablante del hassanía debe pronunciar correctamente este fonema, en el Sahara se respetan las normas de pronunciación de cada fonema del alfabeto árabe, si es alveolar debe ser pronunciado como alveolar y no como dental. Cabe señalar que en el árabe moderno o *dariya*, la pronunciación del fonema /ث/ se pronuncia frecuentemente como el fonema /ت/. La pronunciación de /ث/ es parecida al sonido que se produce cuando se tiene la boca preparada para pronunciar “Zaragoza”. Este fonema lo transcribimos por [θ].

(5) El fonema /ج/ apelado *ʒim*, es un fonema africado, prepalatal, sonoro. Se pronuncia como la letra “j” francesa en la palabra “jeune” o “jeudi”. Lo transcribimos por [ʒ]²¹⁹.

(6) El fonema /ح/ llamado *ħaʔ*, es un fonema fricativo, faringal, sordo. En el sistema de transliteración no científico adoptado por los usuarios de internet, que no siempre tienen conocimiento de fonética para poder transcribir mensajes árabes en letras latinas, transcriben este fonema simplemente por el número 7, pero los filólogos lo transcriben por [ħ].

²¹⁸ AGUADÉ, J. & BENYAHIA, L. (2005). *Diccionario árabe-marroquí: Árabe marroquí-Español / Español- Árabe marroquí*, Cádiz: QUORUM EDITORES, p.9

²¹⁹ *Ibidem*.

(7) El fonema /خ/ denominado *xaʔ*, es un fonema fricativo, post-velar, sordo. Su realización fonética es como la *jota* española de “Juan, jardín, dijo” Lo transcribimos por [x].

(8) El fonema /د/ apelado *dal*, es un fonema oclusivo, dental, sonoro. Es muy parecido a la letra “d” española de “dar, mundo”. Lo transcribimos por [d].

(9) El fonema /ذ/ apelado *ʔaḏal*, es un fonema fricativo, alveolar, sonoro. Aunque en el *dariya* estándar ya no se diferencia entre el fonema /ذ/ y el fonema /د/, pues se pronuncian indiferentemente como [d], sí se respeta dicha diferencia en el árabe escrito. Sin embargo, en el habla hassaní es imprescindible pronunciar correctamente estos fonemas, porque es un indicio de buen hablante del hassaní. Este fonema lo transcribimos por [ḏ].

(10) El fonema /ر/ denominado *raʔ*, es un fonema vibrante, dental, sonoro, simple. Es semejante a la letra *erre* española en las palabras “pero, pera, parámetro”. Lo transcribimos por [r].

(11) El fonema /ز/ denominado *za:y*, es un fonema fricativo, alveolar, sonoro. Suena como la letra “z” francesa, o la “s” francesa intervocálica como, por ejemplo, “bisou, oiseau”. Lo transcribimos por [z].

(12) El fonema /س/ denominado *sin*, es un fonema fricativo, seseante, alveolar, sordo. Su realización fonética es semejante al sonido /s/ en las palabras “sin, asomar”. Lo transcribimos por [s].

(13) El fonema /ش/ denominado *šin*, es un fonema fricativo, prepalatal, sordo. Representa el sonido “ch” francés en las palabras “chat, château, fourchette”. Lo transcribimos por [š].

(14) El fonema /ص/ denominado *ṣa:d*, es un fonema fricativo, alveolo-predorsal, sordo, seseante. Representa el sonido *ese* de muchos hispanohablantes seseantes. Lo transcribimos por [ʃ].

(15) El fonema /ض/ apelado *ḍaḍ*, es un fonema oclusivo, dental, sonoro. No tiene equivalente en el idioma español o francés. Lo mismo en otros fonemas en los que se dé esta circunstancia. Lo transcribimos por [ḍ].

(16) El fonema /ظ/ llamado *ṭa:ʔ*, es un fonema oclusivo, dental, sordo, faringalizada²²⁰. Lo transcribimos por [ṭ].

(17) El fonema /ظ/ denominado *ḍa:ḍ*, es un fonema alveolo prepalatal, sonoro. Es frecuente en hassaní que el fonema /ض/ se convierta en /ظ/, pero para nosotros es importante distinguir entre los fonemas /د/, /ذ/, /ض/ y /ظ/ (8, 9, 15, 17), pues, aunque para algunos filólogos son sonidos casi semejantes, todavía en el Sahara se respeta y se diferencia entre cada sonido de dichos fonemas en el habla hassaní. Lo que significa que todavía las características fonéticas del árabe moderno, del norte y el centro de Marruecos, no han contagiado el habla hassaní en el sur. Y puesto que el dialecto hassaní se usa en el lenguaje poético-escrito, se respeta la ortografía origen de las palabras en el árabe literal y se respeta igualmente la pronunciación árabe, por eso, y con el objetivo de poder hacer una retroversión automática o transliteración automática al árabe, hemos diferenciado entre estos sonidos.

(18) El fonema /ع/ denominado *ḥayn*, es un fonema fricativo, faringal, sonoro. Lo transcribimos por [ḥ]. No tiene equivalente en el idioma español o francés.

²²⁰ MOSCOSO GARCÍA, F. (2007). *Ibid.*, p. 15

(19) El fonema /ġ/ llamado *ġayn*, es un fonema fricativo, postvelar, sonoro. Es semejante a la pronunciación que hacen los franceses de la *erre* española en palabras como “royaume, mariage”. Lo transcribimos por [ġ].

(20) El fonema /f/ apelado *fa:ʔ*, es un fonema fricativo, labiodental, sordo. Es semejante a la *efe* española de “feria, fonema”. Lo transcribimos por [f].

(21) El fonema /q/ llamado *qa:f*, es un fonema oclusivo, óvulo-velar, sordo. No tenemos semejantes sonidos a los fonemas /ح/, /ض/, /ط/, /ع/, /غ/ o /ق/ (6, 18, 19, 21, 15, 16) en el español y requiere la viva voz. Este fonema /q/ [q] pueda tener “alófono” aunque se trata de un sonido totalmente distinto, a veces se pronuncia como la letra *ge* en las palabras “grande, gordo”. Se puede escribir con la grafía /ق/ cuando se trata de *dariya* o árabe moderno, pero no se puede hacer en el árabe clásico, porque se trata de una versión fonética no oficial del fonema /ق/ adoptada por la población de algunas regiones arabófonas. Es un fenómeno frecuente en Marruecos y otros países árabes.

(22) El fonema /k/ llamado *ka:f*, es un fonema oclusivo palato-velar, sordo. Es semejante al sonido “ka” o “ca” de “kilo, africano”.

(23) El fonema /l/ denominado *la:m*, es un fonema lateral, dental, sonoro. Su sonido es semejante a la *ele* en español de las palabras “clase, Laura”.

(24) El fonema /m/ denominado *mi:m*. Es un fonema nasal, bilabial, sonoro. Equivale al sonido *eme* español en las palabras “madre, mármol”. Lo transcribimos por [m].

(25) El fonema /n/ denominado *nu:n*. Es un fonema nasal, dental, sonoro. Coincide con el sonido *ene* español en las palabras “norte, conocer”

(26) El fonema /ħ/ denominado *ha:ʔ*. Es un fonema aspirado, glotal, sordo. Requiere la viva voz. Lo transcribimos por [h].

(27) El fonema /w/ denominado *wa:w*, es un fonema semiconsonante labiovelar. Es parecido al sonido de los diptongos “ua” y “ue” en las palabras “cuando, vuelve, duerme”. Lo transcribimos por [w].

(28) El fonema /ɣ/ denominado *ya:ʔ*. Es un fonema fricativo prepalatal, sordo. Lo transcribimos por [y].

En el alfabeto árabe no tenemos fonemas vocálicos en el sentido estricto de la palabra, sino diacríticos que funcionan como fonemas vocálicos. Primero, el fonema vocálico /ó/ transcrito por [a], se pone una barra sobre la grafía árabe para pronunciarla como central abierta. Por ejemplo كَتَبَ transcrito por [kataba] es decir “escribe”. Segundo, el fonema vocálico /ِ/ transcrito por [i], se pone una raya debajo de la grafía árabe para pronunciarla como anterior cerrada. Por ejemplo كِتَابَ transcrito como [kita:bun] es decir “libro”. Tercero el fonema vocálico o el diacrítico /ُ/ transcrito por [u], se pone encima de la grafía árabe para pronunciarla como posterior cerrada. Por ejemplo كُتُبَ transcrita por [kutubun] es decir “libros”. Y por último o cuarto, el diacrítico /ْ/ llamado *Sukun* se representa con un círculo pequeño que se coloca sobre la consonante, para indicar que no va seguida de vocal²²¹.

Los tres primeros diacríticos pueden ir duplicados, lo que llamamos en árabe *tanwin* /ّّّ/ y consiste en la adición oral del sonido [n] al final de la palabra como en el ejemplo de كِتَابَ [kita:bun]. Ahora bien, si el fonema consonántico árabe, sumido bajo uno de los diacríticos mencionados, es largo añadimos el signo /:/ por ejemplo كِتَابَ transcrito como [kita:bun] es

²²¹ LAFQUIR, M. (1993). Inventario de hispanismos léxicos en la ciudad de El Aaiún, (Monografía de licenciatura inédita), Universidad Abdelmalek Essaadi, Tetuán, Marruecos, p.22

decir “libro”, o bien قَيْلُولَةٌ transcrita por [qaylu:la] es decir “siesta”. Como lo hemos mencionado antes, el fonema /و/ (27) es un fonema semiconsonante que pueda funcionar como la vocal [u] larga.

Nos queda por comentar el signo diacrítico /ّ/ llamado [šadda], este diacrítico si viene colocado sobre alguna consonante indica su duplicación, es decir, que en la pronunciación hay que realizar uno con *sukun* /ْ/ es decir sin vocal y el segundo con vocal.

Como recapitulación vamos a insertar un cuadro resumen del sistema fonológico árabe y su representación fonética adoptada en nuestra investigación, con el fin de facilitar la consulta de la transcripción fonética de las palabras españolas hassanizadas:

Fonema	Fono	Fonema	Fono	Fonema	Fono	Fonema	Fono
(1) /ʔ/	[ʔ]	(9) /ذ/	[d̪]	(17) /ظ/	[d̪]	(25) /ن/	[n]
(2) /ب/	[b]	(10) /ر/	[r]	(18) /ع/	[ʕ]	(26) /ه/	[h]
(3) /ت/	[t]	(11) /ز/	[z]	(19) /غ/	[g̤]	(27) /و/	[w]
(4) /ث/	[θ]	(12) /س/	[s]	(20) /ف/	[f]	(28) /ي/	[y]
(5) /ج/	[ʒ]	(13) /ش/	[ʃ]	(21) /ق/ /ك/	[q] [g]	◌َ	[a]
(6) /ح/	[ħ]	(14) /ص/	[s̪]	(22) /ك/	[k]	◌ِ	[i]
(7) /خ/	[x]	(15) /ض/	[d̪]	(23) /ل/	[l]	◌ُ	[u]
(8) /د/	[d]	(16) /ط/	[t̪]	(24) /م/	[m]	◌̣	

Como se puede observar, en el sistema fonológico árabe hay fonemas que no tiene el sistema fonológico español, como los numerados (5), (6), (11), (13), (14), (15), (16), (17), (18), (19), (21), (26) y (27) y por supuesto en el sistema fonológico español hay fonemas que el sistema fonológico árabe no tiene, los más significativos, a nuestro parecer, son los sonidos (9) *pe*, (17) *che* y (20) *eñe*. Tampoco posee el fonema /λ/ o realizaciones parecidas, pero este sonido no se articulaba o se producía en los préstamos españoles hassanizados. Por su parte, el sistema fonológico árabe dispone de las vocales /a/, /i/ y /u/ españolas, que equivalen a los diacríticos árabes (◌َ-

◌-◌). Asimismo, conviene mencionar que el sistema fonológico del hassaní ha sido enriquecido con los fonemas vocálicos de la serie media /e/, /o/²²².

2.1.2. Léxico español en el habla hassaní

Como hemos aclarado anteriormente, nuestra investigación se localiza, geográficamente, en el antiguo Sahara español, por lo cual haremos un inventario aproximativo de los hispanismos que todavía se usan de forma espontánea en el habla hassaní oral. En este sentido, cabría distinguir entre el libro (68 páginas) que hizo Abdurrahman Budda titulado *Las huellas del castellano en el dialecto del hassaniyya saharai* y nuestro presente trabajo, porque su estudio se ubica, geográficamente, en los campamentos de Tinduf. De ahí que el número de vocablos españoles integrados en el habla hassaní de dicho lugar fuera más elevado en comparación a los hispanismos usados en el habla hassaní en el Sahara marroquí (Sagua El Hamra y Río de Oro), porque, como hemos explicado anteriormente, en los campamentos de Tinduf nunca se produjo una desconexión o interrupción del contacto con la cultura y lengua española o latinoamericana... como atestigua el propio autor en la presentación del libro:

*“El español o castellano, según indica el autor, ha mantenido su presencia en la administración y en la sanidad, y en el segundo grado de primaria su estudio es obligatorio. Existen periódicos en español y la radio saharai del Sahara emite programas en castellano.”*²²³

Efectivamente, los saharauis en los campamentos de Tinduf estudian, escriben y publican poesías, novelas, artículos, y difunden programas radiofónicos en español, pero siempre estos géneros están tamizados por la ideología política más que por los temas tradicionales de los poetas y

²²² COLÁN, D. M. (2001). *Ibid.*

²²³ Resumen de *Las huellas del castellano en el dialecto del hassaniyya saharai*: www.rae.es/sites/default/files/hassaniyya.pdf [consultado el 25 de abril de 2015]

escritores saharauis. No obstante, ambos estudios, incluido el nuestro, sobre el español en el habla hassaní, independientemente de donde se hable, podrían enriquecer un campo de investigación que ha sido discriminado en los estudios lingüísticos y fonológicos. Hay una acentuada escasez de estudios que enfocan el léxico español en el antiguo Sahara español, con la excepción de la monografía de licenciatura del estudiante Mahfoud Lafquir titulada *Inventario de Hispanismos léxicos en la ciudad de El Aaiún*, realizada en 1993.

Pasados exactamente veintidós años de la monografía mencionada, haremos un estudio comparativo que nos permita detectar las semejanzas y diferencias fonéticas, morfológicas y semánticas entre los hispanismos usados en el dialecto hassaní de hace unos veinte años y los de ahora. Para el análisis de los cambios fonéticos nos ha sido de suma utilidad el artículo *Casos de adaptación fonética de los hispanismos en el hassanía saharauí* del lingüista Dan Munteanu Colán.

A través de nuestra observación participante, viviendo en la zona más de dos años, y las cincuenta entrevistas realizadas, hemos podido recopilar 203 vocablos españoles que están hassanizados. Estos vocablos los presentamos a continuación en tablas en las cuales se plasma, para cada uno de ellos, su forma en español, la escritura árabe y su transcripción fonética según el sistema de transcripción que hemos creado; así mismo, los hemos clasificado por campos semánticos:

2.1.2.1. Administración

Español	Hassanía	Transcripción fonética
(1) Asamblea	أَصْمَبْلِيَّيْ	[laʃambliyya]
(2) Carnet	كَرْن	[karna]

(3) Cartilla	كِرْتِيَّ	[kartiyya]
(4) Contrato	كُنْطْرَاطُ	[kunṭra :ṭo]
(5) Cuenta	كُوْنْطَ	[kwwinṭa]
(6) Factura	فَكْتُوْرَ	[faktura]
(7) Libro de Familia	لِيْرُ فَمِلْيَا	[librufamilya]
(8) Lista	لِيْسْت	[llista]
(9) Multa	مُرْت	[murta]
(10) Seguro	اِسْغُرُ	[ssiguru]
(11) Oficina	فِيْسِيْنَ	[fisi:na]
(12) Papeles	بَبْلِيْسْ	[pappelis]
(13) Pasaporte	بَبْسَبْرْت	[bbasappurte]
(14) Residencia	رَسِيْدِنْسِيَّ	[rresidensya]
(15) Retiro	رَرِيْرُ	[rriti:ru]

2.1.2.2. Ámbito militar

Español	Hassanía	Transcripción fonética
(16) Bandera	بَنْدِيْر	[bande:ra]
(17) Batallón	بَطْيُوْن	[baṭayyu :n]
(18) Campamento	كَمْبَمَنْط	[kambbamento]
(19) Capitán	كَبِيْتَان	[kappita:n]
(20) Desfile	دَسْفَل	[disfili]

(21) Ejército	لخرسيت	[lixersitu]
(22) Fila	فيل	[fi:la]
(23) General	خنرال	[xiniral]
(24) Granada	گرنادا	[garna:da]
(25) Minas	لمين	[lmi:n]
(26) Patrullas	بطرويا	[baṭru :yya :t]
(27) Recluta	ركلوت	[riclu:ta]
(28) Sargento	سرخنت	[sarxinto]
(29) Tercio	تيرسي	[tirsyu]
(30) Tropas Nómadas	تروب نومض	[tru:bbanu:maḡa]

2.1.2.3. Medios de transporte y tráfico

Español	Hassanía	Transcripción fonética
(31) Acera	لصير	[laʃi:ra]
(32) Anfibio	فيبي	[fi:byu]
(33) Auto/coche	لوت	[lwatta]
(34) Guagua	لواو	[lawa:wa]
(35) Tráfico	ترافك	[tra:fiku]

2.1.2.4. Construcción, herramientas y materiales

Español	Hassanía	Transcripción fonética
(36) Alcorde	لكرض	[lkurḍi]
(37) Azada	لصّاد	[laṣṣa :da]
(38) Barril	برّيل	[berri:la]
(39) Bloques	بلوكي	[blo:kiyyat]
(40) Cable	كبل	[kable]
(41) Chapas	تشاب	[tʃabba]
(42) Cubierta	كبرت	[kubirta]
(43) Grava	كّراب	[gra:ba]
(44) Martillo	مرتي	[martiyyu]
(45) Pisos	بّسوات	[bbisuwa:t]
(46) Pisos (rojos)	بّسوات لّحمر	[bbisuwa:t lḥomr]

2.1.2.5. Establecimientos y actividades profesionales

Español	Hassanía	Transcripción fonética
(47) Basurero	بصّرير	[baṣare :ru]
(48) Burdel	برديل	[burdi:l]
(49) Camarero	كمرير	[kamare:ru]
(50) Chófer	شيفور	[šeyfu :r]
(51) Escuela	سكويلا	[sakwi:la]

(52) Guardería	لڭوار ذريّ	[lgwa:rðeriyya]
(53) Instituto	ستتوت	[stituttu]
(54) Jefe	خفّ	[xiffe]
(55) Jubilado (retiro)	مرترت	[mrtrat]
(56) Maestro	مشطر	[meštru]

2.1.2.6. Material escolar

Español	Hassanía	Transcripción fonética
(57) Carpeta	كربيط	[karbe:ʔa]
(58) Estuche	تشوتش	[tʃu :tʃi]
(59) Goma	گوم	[gu:ma]
(60) Libro	لّبر	[llibru]
(61) Mochila	موتشيل	[muʃi:la]
(62) Pluma	بلوم	[blu:ma]
(63) Primera cartilla	بريمر كرتي	[primerakartiyya]

2.1.2.7. Sanidad

Español	Hassanía	Transcripción fonética
(64) Ambulancia	بُلانصي	[bula:nʃya]
(65) Alcohol	للكول	[lalku:l]
(66) Aspirina	اسبرين	[asperina]

(67) Gota	كُوط	[gu:ʔa]
(68) Jarabe	خَرَابِ	[xarabe]
(69) Jeringuilla	اخرينگي	[xringiyya]
(70) Pastillas	بستي	[bbastiyya]
(71) Pomada	بوماظ	[ppuma:ða]
(72) Suero	سوير	[swi:ru]

2.1.2.8. Pesca

Español	Hassanía	Transcripción fonética
(73) Atún	اْتُون	[attu:n]
(74) Barco	برك	[barku]
(75) Calamar	كلمار	[kalama:r]
(76) Corvina	كربين	[kurbi:na]
(77) Langosta	لنكُوسط	[languʂta]
(78) Muelle	ميلي	[maylya]
(79) Pareja	بَرخَات	[pparexa:t]

2.1.2.9. Mecánica

Español	Hassanía	Transcripción fonética
(80) Filtro	فيلتر	[filtru]
(81) Freno	فران	[fra:n]

(82) Llanta	جنط	[ʒant]
(83) Rótulo	رُتيل	[rruti:la]
(84) Rueda	رويظ	[rwe :ða]

2.1.2.10. Juegos y tiempo de ocio

Español	Hassanía	Transcripción fonética
(85) Boliche	بليتش	[bulitʃi]
(86) Cine	سين	[ssi:ni]
(87) Cromo	كرومو	[kru:mu]
(88) Dado	ضاظو	[ða :ðo]
(89) Damas	ظام	[ða :ma]
(90) Dominó	ظمينُ	[ðomi :nu]
(91) Feria	فريا	[ffirya]
(92) Juguete	خوكتِّ	[jugitti]
(93) Navidad	نَّبِضاظ	[nnabiða :ð]
(94) Parque	بَّرَك	[bbarki]
(95) Pelota	بلوط	[bbiloṭa]
(96) Piscina	بِّسين	[ppisi:na]
(97) Piso (juego)	بِّيسُ	[pi:su]
(98) Radio	راديو	[rradyu]
(99) Regalo	رَّكَلُ	[rrigalo]

(100) Salta	صايط	[ʃalʔa]
(101) Tabaco	تابك	[tabaku]
(102) Televisión	تلفزيون	[telifizyu:n]

2.1.2.11. Vivienda

Español	Hassanía	Transcripción fonética
(103) Azotea	لصطي	[laʃoʔeyya]
(104) Bañera	بنيير	[pa ɲera]
(105) Comedor	كمظور	[kumuɖo :r]
(106) Cocina	كزين	[kuzi:na]
(107) Enchufe	لنتشوف	[lintʃu :fi]
(108) Escalera	لسكلير	[liskale:ra]
(109) Giratoria	خرطوريا	[xiraʔorya]
(110) Grifo	كريف	[gri:fu]
(111) Pasillo	بسي	[bbasiyyu]
(112) Plano	بلان	[bla:n]

2.1.2.12. Muebles y utensilios domésticos

Español	Hassanía	Transcripción fonética
(113) Alfombra	لقامبر	[lfa:mbra]
(114) Cama	كام	[ka:ma]

(115) Cepillo	سَبِيّ	[sibbiyyu]
(116) Cerrojo	سُرُخ	[sirruxo]
(117) Garrafa	كُرْف	[garrafa]
(118) Jarro	خُرُّ	[xarru]
(119) Juegos (de té)	خوَكْ	[xwegu]
(120) Lavadora	لبظور	[labado :ra]
(121) Lechera	لتشير	[litšera]
(122) Lejía	لِخِيَّ	[lixiiyya]
(123) Manta	منط	[manṭa]
(124) Mechero	متشير	[miṭšeru]
(125) Mesa	ميسَّ	[mi:ssa]
(126) Nevera	نبيرا	[nibe:ra]
(127) Plato	بلاط	[bla:to]
(128) Sábana	صابن	[ša :bana]
(129) Sartén	سرتين	[sarti:n]
(130) Trapo	طرابُّ	[ṭra :bbu]

2.1.2.13. Ropa y calzado

Español	Hassanía	Transcripción fonética
(131) Blusa	بلوز	[blu:za]
(132) Bolso	بلص	[bulšo]

(133) Vestido	بستيد	[basti:du]
(134) Braga	براڭ	[bra:ga]
(135) Chanclas	تشانڭلات	[ʃangla :t]
(136) Chaleco	تشليڪ	[ʃale :ku]
(137) Faja	فاخ	[fa:xxa]
(138) Falda	فلض	[falɖa]
(139) Pinza	بنس	[pinsa]
(140) Sostén	سوسطين	[suʃte :n]
(141) Zapato	سبَّاط	[sabbaɖ]
(142) Zueco	صويڪ	[ʃwe :ku]

2.1.2.14. Alimentación

Español	Hassanía	Transcripción fonética
(143) Alubias	لُوبي	[llubya]
(144) Bocadillos	بُڪڏي	[bukaɖeyyu]
(145) Chicle	تشڪل	[ʃ:kli]
(146) Chocolate	شڪلاط	[ʃukla :ɖ]
(147) Churro	تشرُ	[ʃurru]
(148) Ensalada	شلاط	[ʃla:ɖa]
(149) Galleta	گَييط	[gaye:ɖa]
(150) Garbanzo	گَربنص	[garbanʃo]

(151) Gofio	كُفِيَّ	[gufiyya]
(152) Lechuga	لتشوك	[liʃuga]
(153) Lenteja	لنتخ	[lintexxa]
(154) Manzana	منصان	[manʃa :na]
(155) Mermelada	مرملاظ	[mirmela:ða]
(156) Paella	بَيلا	[ppayla]
(157) Pan	بَّان	[bba:n]
(158) Patatas	بطاط	[baʔa :ʔa]
(159) Pinchitos	بننشيت	[binʃi:tu]
(160) Pipas	بيبَّ	[bi:ppa]
(161) Plátano	بلاطن	[bla:ʔanu]
(162) Queso	كيسو	[ki:su]
(163) Ración	رَّصيون	[raʃyu :n]
(164) Tarta	طارط	[ʔa:rʔ]
(165) Tortilla	طرتيَّ	[ʔortiyya]

2.1.2.15. Adjetivos y apelativos de persona y relaciones sociales

Español	Hassanía	Transcripción fonética
(166) Amigo	لمياك	[lami:gu]
(167) Borracho	برَّتش	[barraʃʔu]
(168) Cojo	كُخ	[kuxu]

(169) Colega	كلاڭ	[kulega]
(170) Figura	فڭر	[figura]
(171) Gente	خنت	[xinte]
(172) Gordo	ڭرظ	[gorɖo]
(173) Guarro	ڭور	[gwarru]
(174) Hermana	ليرمن	[li:rmana]
(175) Hermano	ليرمن	[li:rmanu]
(176) Mentira	لكمنت	[lakmunta]
(177) Moro	مور	[mo:ru]
(178) Particular	بَرْتِكَلار	[bbartikula:r]
(179) Rey	رَّاي	[rra:y]
(180) Salvajes	صَلْبَخِيين	[ʃalbaxiyyi:n]
(181) Sucia	سسيي	[susiyyu]
(182) Vieja	بيخ	[byexa]
(183) Viejo	بيخ	[byijo]

2.1.2.16. Topónimos

Español	Hassanía	Transcripción fonética
(184) Cataluña	كطلونيا	[kaɽalu: ɲa]
(185) Colominas Nueva	كلمين نوب	[kulomi:na nweba]
(186) Colominas Vieja	كلمين بِيخ	[kulomi:na byexa]
(187) Playa	بلاي	[bla:ya]

2.1.2.17. Otros

Español	Hassanía	Transcripción fonética
(188) Banda (sonora)	لبنض	[lband̥]
(189) Blanca	بلانك	[blanka]
(190) Cambio	كامبِي	[ca:mbiyu]
(191) Cucaracha	كِرَّاتش	[karra:ʃu]
(192) Cuello	كويُّ	[kwiyyu]
(193) (mi) Maleta	ملتِّ	[malitti]
(194) Mañana	مِنِيان	[maɲa:na]
(195) Rebaja	رَبَّاحْ	[rriba:xxa]
(196) Trenza	ترنس	[trinsa]

2.1.2.18. Formas verbales

Español	Hassanía	Transcripción fonética
(197) Arranca	كترانك	[katra:nki]
(198) Contagia	يكونطخي	[yku:ntaxya]
(199) Ha faltado	فططات	[falʔa:t]
(200) Fuera	فور	[fwera]
(201) Pare	بَر	[bbare]
(202) He saltado	صلطيت	[ʃalʔi:t]
(203) Ha salvado	يصلبيه	[yʃalbe:h]

2.1.3. Análisis fonético, morfológico y semántico

2.1.3.1. Análisis fonético y morfológico

El sistema fonológico árabe es conocido por los fonemas ampliados o engrandecidos (خصن ضغظ قظ) (7), (14), (15), (16), (17), (19) y (21) حروف التفخيم, que requieren un esfuerzo articulatorio importante. Sin embargo, no todos los países árabes practican y pronuncian todos estos fonemas ampliados en la vida cotidiana, a diferencia de Marruecos, en cuyo dialecto coloquial se pronuncian todos estos fonemas, aunque con una cierta flexibilidad y debilitamiento de algunos, dependiendo de la región donde se hable. Esta costumbre articulatoria se debe, en gran medida, a la versión [warš ʕanna:fiʕ] ورش عن نافع del Corán, adoptada en Marruecos, que exige un esfuerzo articulatorio considerable, por la ampliación de los fonemas citados. Esta práctica religiosa obligatoria durante la enseñanza primaria, colegial y secundaria, y la utilización del dialecto marroquí en la vida cotidiana, contribuyeron a que los marroquíes hayan desarrollado un organismo articulatorio avanzado, lo cual les ha permitido distinguir fácilmente entre los diferentes sonidos y, desde luego, los ha ayudado a aprender distintas lenguas²²⁴.

Cabe subrayar que esta ampliación de los fonemas practicada en todo Marruecos se plasma y se percibe de forma aún mayor en el Sahara, en Saguia El Hamra y Río De Oro, donde se respeta la articulación correcta de estos sonidos y su práctica, porque para los saharauis el habla hassaní es sagrada. Representa un componente esencial de su identidad que los diferencia de los amazighéis, rifeños y árabes del centro y norte de Marruecos, por lo cual han velado por la enseñanza correcta de estos fonemas a sus hijos y, en algunos casos, re-ampliaban algunos fonemas

²²⁴ MAHMOUD SABRI, A. (2014). Testimonio de un joven egipcio sobre lo maravilloso que es el dialecto marroquí, (Vídeo de 18 minutos) <https://www.youtube.com/watch?v=s02pBaT1nCY> [Consultado 25-04-2015]

árabes, aunque lo fueran en la palabra original escrita, como por ejemplo en ضوء [ḍawʔ] que significa ‘luz’ y que la ultracorrigen como ضَوُّ [ḍḍaw].

Lo que nos interesa de esta información es conocer la habilidad de los saharauis en pronunciar difíciles fonemas, aunque esto no significa siempre que la producción de fonemas pertinentes del sistema fonológico árabe o de sistemas extranjeros sea la correcta. Ahora bien, cuando se trata de la adaptación de préstamos léxicos extranjeros al habla coloquial o regional, ahí interviene el nivel escolar y cognitivo de los hablantes, la capacidad física articuladora de cada uno y las características acústicas del idioma nativo. Si los hablantes son analfabetos, probablemente buscarán sonidos parecidos o cercanos a los originales españoles en la base de datos fonética árabe, por lo tanto, se produce una operación de identificación según el sistema fonológico árabe y según las características fonéticas dialectales regionales. Así sucede, por ejemplo, con la frecuente ampliación de los fonemas españoles /t/, /s/ y /d/ a [t̪], [s̪], [d̪], [ḍ] y [ḍ̪]. Pero cuando estos hablantes tienen un cierto nivel educativo, y tuvieron la ocasión de estudiar el español, seguro que pronunciarán correctamente las palabras prestadas. Es esta la razón que creemos que empujó al estudiante Lafquir Mahfoud en su monografía de licenciatura a distinguir, lingüísticamente hablando, entre los ayunenses en: a. Ayunenses bilingües, hablantes de español y hassanía; b. Ayunenses hablantes de hassanía con elementos en español; c. Ayunenses hablantes de hassanía con menor presencia de elementos españoles²²⁵. Pero está claro, como afirma Lafquir Mahfoud, que esta clasificación no afecta en nada al corpus de préstamos léxicos introducidos en nuestra investigación, si bien, algún grupo usa más préstamos que el otro y viceversa, debido a factores, primordialmente, sociolingüísticos y socioculturales.

²²⁵ LAFQUIR, M. (1993). *Ibid.*, p.16

Comenzamos con los casos en los que se produjo la ampliación del sonido [t] español a (16) [t̤] árabe; entre los términos detectados, citamos los siguientes:

<u>Español</u>	<u>Hassanía</u>
(26) Patr <u>u</u> llas	→ [batru:yya:t̤]
(130) T <u>r</u> apo	→ [t̤ra:bbu]
(146) Choc <u>o</u> late	→ [ʃukla:t̤]

De igual modo, se observa también la ampliación del sonido [d] español, de forma arbitraria, a los sonidos árabes (9) [d̤], (15) [d̤] o (17) [d̤], operación que se produjo en muchos casos. Cabe subrayar, que entre los ejemplos que a continuación citamos, podemos considerar algunos como la reproducción de la [ð] aproximante española, sobre todo en posición intervocálica, cuya realización se acerca al fonema árabe (9) /ð/ (fricativo, alveolar, sonoro), me refiero a los casos cuando se transcribe la /d/ española a [d̤] árabe. Como en los siguientes casos:

<u>Español</u>	<u>Hassanía</u>
(52) Guard <u>e</u> ría	→ [lgwa:rðeriyya]
(144) Bocad <u>i</u> llos	→ [bukaðeyyus]

Sin embargo, para los demás casos, sí se trata de una ampliación del sonido /d/ español a los sonidos árabes (15) [d̤] y (17) [d̤] de forma arbitraria:

<u>Español</u>	<u>Hassanía</u>
(71) Pom <u>a</u> da	→ [ppuma:ða]
(84) Rued <u>a</u>	→ [rwe:ða]
(88) D <u>a</u> do	→ [ða:ðo]
(90) D <u>o</u> minó	→ [ðomi:nu]
(93) Navid <u>a</u> d	→ [nnabiða:d̤]
(120) Lavad <u>o</u> ra	→ [labaðo:ra]

(138) Fal <u>da</u>	→ [falɖa]
(155) Mermel <u>ada</u>	→ [mirmela:ɖa]
(172) G <u>ordo</u>	→ [gɔɖo]

Es frecuente también la ampliación o conversión, de forma indistinta, del sonido correspondiente a las letras españolas c, z o s al sonido [ʃ] (14) árabe, como sucedió en los siguientes hispanismos léxicos:

<u>Español</u>	<u>Hassanía</u>
(103) Az <u>otea</u>	→ [laʃoʦeyya]
(128) S <u>ábana</u>	→ [ʃa:bana]
(132) Bol <u>so</u>	→ [bulʃo]
(142) Z <u>ueco</u>	→ [ʃwe:ku]
(150) Garban <u>zo</u>	→ [garbanʃo]
(154) Man <u>zana</u>	→ [manʃa:na]
(180) S <u>alvajes</u>	→ [ʃalbaxiyyi:n]
(203) Ha <u>salvado</u>	→ [yʃalbe:h]

Además de la ampliación de estos sonidos, se plantea otro fenómeno fonético, también significativo, el del seseo:

“El seseo consiste en la neutralización de los fonemas /θ/ y /s/ a favor de este último: si oímos ella le [ka'so] en labios de un hablante seseante no sabremos si ella le casó o le cazó. Es un fenómeno bastante general en zonas de Andalucía y en Canarias”²²⁶

Sesear los vocablos españoles hassanizados, significa una prueba más de la influencia dialectal canaria. El seseo canario es un fenómeno antiguo, históricamente hablando, y no se limita solo a la realización oral sino también, ocasionalmente, escrita:

²²⁶ ALCOBA RUEDA, S., AGUILAR CUEVAS, L. & LUQUE MENDOZA, S. (2005). *Ibid.*, p. 59

“por lo menos desde mediados del siglo XVI en adelante, llegando a tener una fuerza extraordinaria en el siglo XVII, y aún en el XVIII [...] Para Canarias, el seseo está documentado desde el momento mismo de la Conquista (Catalán 1958), sin duda traído ya en boca de los numerosos colonos y conquistadores de clara procedencia meridional, española fundamentalmente.”²²⁷

En el mismo sentido, Juan Antonio Frago Gracia afirma que las voces frecuentemente seseadas y documentadas en Canarias comenzaron a aparecer gráficamente “desde el primero de 1688, la pronunciación seseosa en las Canarias está asegurada. Y desde mucho antes, como otros documentos más antiguos se encargan de corroborar”²²⁸

Entre el léxico español hassanizado seseado citamos los siguientes:

Español	Hassanía
(29) Tercio	[tirsyu]
(115) Cepillo	[sibbiyyu]
(141) Zapato	[sabbaʔ]
(196) Trenza	[trinsa]
(142) Zueco	[ʃwe :ku]
(116) Cerrojo	[sirruxo]

Generalmente, de estos 203 vocablos españoles hassanizados, la ampliación de sonidos españoles según las características acústicas regionales se produjo en 36 casos. Este proceso diluye y domestica fonemas considerados externos al sistema fonológico árabe, obedeciendo al ritmo y a las matices que goza el idioma hassaní, hecho que permanecía siendo una mera prueba de la influencia de la musicalidad de la lengua nativa en los

²²⁷ MEDINA LÓPEZ, J. (1997). El español de Canarias a través de la documentación testamentaria (siglos XVI-XVIII), *Boletín de Filología*, vol. 36, 163-189, pp.168-182 <http://www.revistas.uchile.cl/index.php/BDF/article/view/21497> [Consultado 16-05-2015].

²²⁸ FRAGO GRACIA, J. A. (2000). Fondo lingüístico canario y afinidades americanas (Siglos XVII-XVIII), *Revista de Filología Española*, Tomo 80, Fasc. 3-4, 319-340, p. 327

préstamos lingüísticos extranjeros, como si fuera que así, estos vocablos pudieran volverse más hassanizados y, por consiguiente, aceptables y asequibles al uso cotidiano en la vida social saharauí. Quizá es esto lo que la Teoría de Optimidad* trata de explicarnos, consciente de que:

“En todas las lenguas hay formas preferidas sobre otras; las sílabas abiertas frente a las sílabas cerradas, por ejemplo. Se supone que, en la medida que sea posible, todas las lenguas evitan las estructuras marcadas. Por otro lado, en algunos casos, estas estructuras quedan terminantemente prohibidas. Se puede afirmar, pues, que el concepto de marcadez es, por tanto, inherentemente asimétrico.[...] Se ha observado que cuanto más capaz sea una lengua de poder exponer un contraste léxico, más complejo resultará su sistema articulatorio, en términos de complejidad de los segmentos, o en las posibilidades de combinaciones plausibles entre los segmentos (Kager, 1999).”²²⁹

En el mismo sentido, surge otro fenómeno fonético significativo que obedece a las características articulatorias del árabe, y a la tendencia de marcar sonidos, el de la sonorización, es decir, convertir una consonante sorda en sonora. No obstante, este fenómeno puede derivar de las características dialectales canarias, que tienden a sonorizar, generalmente, los fonemas oclusivos. Según Ramón Trujillo, esta operación está:

“[...]percibido por mí en distintos puntos de la Península, Canarias e Hispanoamérica, es particularmente notable en las islas que constituyen el Archipiélago canario, aunque no

* “El marco fundamental de la TO propone que se produce un educto óptimo mediante la conciliación de dos tipos de restricciones que están continuamente en conflicto. El primer tipo de restricción, las restricciones de marcadez, sirve para prohibir que surja una estructura marcada subyacente en el educto. El segundo tipo, las restricciones de fidelidad, sirve para retener los contrastes léxicos que existen en el educto al nivel fonológico. Las restricciones de marcadez surten un efecto sobre la representación patente, mientras que las restricciones de fidelidad manifiestan una correspondencia entre la representación subyacente y la representación patente.” En, AARON GIBSON, M. (2011). *Fonología del español: enfoque desde la Teoría de Optimidad*, España: Universidad Complutense de Madrid, p.18

²²⁹Ibíd., pp.18-20

*pueda afirmarse de ningún modo que se trata de un fenómeno general y consolidado. Muy por el contrario, es esporádico y mucho más frecuente en las hablas rústicas que en las urbanas, o en la gente de escasa cultura en comparación con los más cultos. Sin embargo, el fenómeno afecta a todos: sólo varían las cifras.*²³⁰

Sabemos que los canarios que emigraron como colonos al Sahara, eran, en su mayoría, personas poco cualificadas, por lo cual es posible, aunque no tenemos la certeza de ello, que las palabras españolas hassanizadas, en realidad no conocieran cambios radicales, en cuanto a la sonorización de los fonemas sordos, o hasta el seseo de algunas, sino que así los habían escuchado los saharauis de los canarios y, por consiguiente, así los transmitían, aunque no fielmente, sino según el modo más cercano y aceptable a las normas lingüísticas hassaníes. De cualquier modo, esta sonorización, sea de origen canario o a partir de la influencia del habla hassaní, sucedió en los casos del fonema /p/ sorda y en un único caso de la /s/ sorda, como se puede observar en los siguientes ejemplos:

Sonorización de la [p] española a [b] además de la geminación o duplicación del sonido [b] en algunos casos:

<u>Español</u>	<u>Hassanía</u>
(13) <u>P</u> asaporte	→ [bbasappurte]
(26) <u>P</u> atrullas	→ [baṭru:yya:t]
(30) Trop <u>a</u> s Nómadas	→ [tru:bbanu:maḍa]
(41) Chap <u>a</u> s	→ [tʃabba]
(62) <u>P</u> luma	→ [blu:ma]
(178) <u>P</u> articular	→ [bbartikula:r]

²³⁰ TRUJILLO, R. (1980). Sonorización de sordas en Canarias, *Anuario de Letras: Revista del Centro de Lingüística Hispánica "Juan M. Lope Blanch"*, Vol.18, 247- 266, p.247
<http://revistas.unam.mx/index.php/ral/article/view/41150> [Consultado 01-05-2015]

Sonorización de la [s] intervocálica:

<u>Español</u>	<u>Hassanía</u>
(102) Televis <u>i</u> ón	→ [telifizi <u>ɣ</u> :n]

Ahora bien, los préstamos que hoy ocupan nuestro análisis han sufrido otros cambios fonéticos, esta vez, fuera de la voluntad del hablante o de las características acústicas de la lengua nativa; se trata de cambios que obedecen al modo de articulación de algún sonido que influye en el modo de articulación del sonido que le sigue, es decir, que un sonido determinado condiciona el modo de articulación del sonido a su derecha o viceversa. Entre los fenómenos fonéticos que experimentan este tipo de cambio fonético citamos las siguientes:

La nasalización de las vocales, es decir que “una vocal oral se hace nasal en un contexto en el que precede a una consonante marcada con el rasgo [+nasal]”²³¹, porque “este proceso se debe a la realización de una apertura entre el velo y el paladar, en anticipación de la consonante nasal que sigue, lo cual permite que parte del flujo del aire se escape por la cavidad nasal.”²³² Como aparece en los ejemplos, a continuación citados:

<u>Español</u>	<u>Hassanía</u>
(123) M <u>a</u> nta	→ [m <u>a</u> nta]
(135) Ch <u>a</u> ncclas	→ [tʃ <u>a</u> ngla:t]
(150) Garb <u>a</u> nzo	→ [garb <u>a</u> ŋso]
(157) P <u>a</u> n	→ [bb <u>a</u> :n]
(189) Bl <u>a</u> nca	→ [bl <u>a</u> nka]

²³¹ AARON GIBSON, M. (2011). *Ibid.*, p.30

²³² *Ibidem.*

La asimilación del punto de articulación, es un fenómeno fonético que no se produce con todos los fonemas del sistema fonológico de una lengua determinada, sino que:

“Se oponen las consonantes nasales /m, n, ɲ / en posición entrevocálica: -ca[m]a, -ca[n]a, ca[ɲ]a. Por tanto, se clasifican como tres fonemas distintos. No obstante, en el nivel fonético observamos que las nasales se neutralizan en ciertas secuencias de consonantes tanto dentro de la palabra como en los márgenes, asimilando el punto de articulación de la consonante que sigue: ej. Un beso > u[m] beso > [n] se convierte en[m] antes de la bilabial [b], [...] De una manera parecida, /l/ también asimila el punto de articulación de la consonante que sigue.”²³³

Nos sirven de ejemplo los siguientes casos:

Español	Hassanía
(150) Garban <u>z</u> o	→ [garbaŋso]
(154) Man <u>z</u> ana	→ [manʂa:na]
(64) Ambul <u>an</u> cia	→ [bula:nʂya]
(153) L <u>en</u> teja	→ [lintexxa]
(170) G <u>en</u> te	→ [xinte]
(187) B <u>an</u> da	→ [lbandɔ]
(159) Pin <u>ch</u> itos	→ [binʃi:tu]

La /n/ nasal se neutraliza ante los sonidos (14) [ʂ], (3) [t], (15) [d] y (13) [ʃ], y se ve influida por el lugar de articulación de los sonidos que le siguen.

Quizá fue esta la causa del caso de la /l/ ante la /t/, que de alguna manera se convirtió en /r/, aunque pueda resultar un ejemplo drástico de la asimilación del punto de articulación, porque genera además cambio

²³³ *Ibid.* p.17

acústico. Los tres fonemas comparten el mismo punto de articulación (dentales) en árabe, sin embargo, la posición de la lengua es relativamente distante para la pronunciación de /l/, en comparación con la /r/ y /t/ que resultan cercanas. Quizá fuera para facilitar la pronunciación de la palabra ‘multa’ por lo que, en hassanía, la /l/ se transformó en una /r/ simple, logrando que la lengua permanezca en el mismo lugar de articulación, lo que se llama *economía lingüística*, un modo de facilitar el discurso verbal. No obstante, esta trasmutación sucedió en muy escasos casos, nos sirve de ejemplo este hispanismo léxico prestado:

<u>Español</u>	<u>Hassanía</u>
(9) Mu <u>l</u> ta	→ [mur <u>t</u> a]

La representación oral de las palabras suele sufrir tres fenómenos principales, sea de acortamiento, alargamiento y transposición de fonemas; fenómenos conocidos por *inducción lingüística* que:

“Se muestran como transformaciones que los hablantes producen de forma consciente o inconsciente en algunas cadenas acústicas. Estas transformaciones constituyen —hablando en términos médicos— el síntoma de la «enfermedad», aunque la etiología de la misma se sitúa en otro plano: las omisiones o acortamientos, las adiciones o alargamientos y las transposiciones o permutaciones de los sonidos de la secuencia fónica obedecen en realidad a diversas alteraciones rítmico-temporales y conceptuales de los hablantes y son comunes a muchas lenguas y dialectos, así como a diferentes momentos históricos de la evolución de las lenguas.”²³⁴

Primero *alargamientos*, este fenómeno suele producirse al principio, en el interior o al final de la palabra. Cuando se trata de adiciones iniciales,

²³⁴ SOSA ALONSO, A. J. (2003). Fenómenos de inducción lingüística en la enseñanza-aprendizaje de la lengua, *Revista: Didáctica, Lengua y Literatura*, Vol. 15, 203-220, p.204

entonces estaríamos hablando de prótesis, y cabría distinguir entre los elementos adheridos a la palabra y los prefijos. Es usual que este fenómeno pueda llevarnos a confusión, porque los elementos acústicos ‘residuales’ adheridos a la palabra –sea de algunos artículos o adyacentes, u otros de la misma forma acústica– pueden confundirnos con falsos prefijos, preposiciones u otras partículas próximas²³⁵; en este último caso estaríamos hablando de cambios morfológicos.

Entre los casos que ilustran la prótesis citamos:

<u>Español</u>	<u>Hassanía</u>
(1) Asamblea	→ [laʃambliyya]
(31) Acera	→ [laʃi:ra]
(37) Azada	→ [laʃʃa:da]
(65) Alcohol	→ [lalku:l]

Generalmente, la prótesis se produce a través la fusión del artículo determinado (la, el) con la palabra siguiente, habitualmente iniciada con la vocal /a/. Si bien, hay otros casos en los que la palabra iniciada por la vocal /e/ experimenta la misma prótesis, como para los vocablos (108), (21), (174) y (175), con la aspiración de la h inicial en los dos últimos casos. No obstante, la afijación sucedió en formas verbales, por ejemplo:

<u>Español</u>	<u>Hassanía</u>
(197) Arranca	→ [katra:nki]
(198) Contagia	→ [yku:ntaxya]

Este cambio morfológico se debe a la incorporación de normas gramaticales árabes a los extranjerismos verbales españoles; el caso (197) ilustra la aportación del morfema sistemático [kat] y la elisión de /a/ inicial

²³⁵ *Ibid.*, p. 205

de ‘arranca’ para expresar el gerundio árabe; así [katra:nki] significa que ‘está arrancando’ el coche, por ejemplo. El segundo caso (198) muestra la adición del sonido [y], en árabe, se añade la [y] al inicio de un verbo para expresar la tercera persona singular masculina; por tanto, cabe subrayar la domesticación de estos extranjerismos verbales ante las características gramaticales árabes.

La adición de un sonido o varios en el interior de la palabra se llama *epéntesis*; estas operaciones se dan frecuentemente en español por motivos de facilitar la realización del discurso oral. Sin embargo, no hemos detectado casos de adición consonántica en los préstamos españoles, con la excepción de una diptongación de la vocal tónica [o], como se puede observar en el siguiente ejemplo. Cabe señalar que tampoco hemos documentado epéntesis morfológica:

Español	Hassanía
(50) Chófer	→ [ʃeyfu:r]

Paragoge, es la adición de un elemento al final de alguna palabra; ordinariamente solía ser una vocal y, a veces, estas adiciones pueden derivar en paragoge morfológica por la adición de morfema de género o número, como por ejemplo, la adición del morfema [t] árabe, que marca el plural; a casi todos los préstamos que terminan con la vocal /a/ se les pueda añadir la [t] árabe para expresar el plural, por ejemplo:

Español	Hassanía	Plural
(45) Pisos̄		→ [bbisuwa:t]
(64) Ambulancia	→ [bula:nʃya]	→ [bula:nʃya:t]
(71) Pomada	→ [ppuma:ða]	→ [ppuma:ða:t]
(79) Pareja		→ [pparexa:t]
(135) Chanclas̄		→ [ʃangla:t]

De igual modo, se pueda documentar paragoge morfológica en las formas verbales como para el verbo:

<u>Español</u>	<u>Hassanía</u>
(203) Ha salvado	→ [yʃalbe:h]

El morfema árabe [h] final es un pronombre sobre el que recae directamente la acción del verbo. En este caso [yʃalbe:h] significa ‘lo he salvado’, sea persona, animal o cosa.

Segundo, *acortamientos*, es decir pérdida de sonidos en la estructura de la palabra original, sea al principio de la palabra (aféresis), en el interior de la misma (síncopa) o al final (apócope). Generalmente:

“Los acortamientos, omisiones o supresiones de sonidos parecen ser más frecuentes y habituales en la población que los alargamientos antes observados. La incidencia de este fenómeno de supresión de sonidos en el principio de la palabra, o aféresis, se registra con gran frecuencia en diferentes ámbitos sociales, independientemente de sus características socio-económicas”²³⁶

Los casos de *aféresis* u omisión, elisión o pérdida de sonidos al principio de la palabra, suelen darse más siempre en sílaba átona que en tónica; podemos plasmar esta aféresis en muchos ejemplos, entre ellos los siguientes:

<u>Español</u>	<u>Hassanía</u>
(11) <u>O</u> ficina	→ [fisi:na]
(32) <u>A</u> nfibio	→ [fi:byu]
(36) <u>A</u> lcorde	→ [lkurɗi]
(53) <u>I</u> nstituto	→ [stituttu]
(64) <u>A</u> mbulancia	→ [bula:nʃya]

²³⁶ *Ibid.*, p.209

(113) <u>A</u> lfombra	→ [lfa:mbra]
(143) <u>A</u> lubias	→ [llubya]
(148) <u>E</u> nsalada	→ [šla:ða]
(191) <u>C</u> ucaracha	→ [karra:ʃu]

En cuanto a la supresión de sonidos que se da en el interior de la palabra se llama fonéticamente *síncopa*. No hemos documentado frecuentes operaciones sincopadas, pero nos sirven de muestra los siguientes casos:

<u>Español</u>	<u>Hassanía</u>
(56) <u>M</u> aestro	→ [meštru]
(69) <u>J</u> eringuilla	→ [xringiyya]

Cabe subrayar que no hemos detectado síncopas extremas como la caída de sonidos dentales y palatales (Ej. todo → [too]), o tampoco caída de consonantes implosivas que puedan afectar a vibrantes o nasales como [poke] en lugar de [porque], fenómenos muy usuales en el habla canario de Tenerife, según el estudio que hizo el filólogo Antonio Jesús Sosa Alonso²³⁷.

Por último, tratamos la eliminación de sonidos que se da al final de la palabra, o *apócope*. Ordinariamente se solían omitir los morfemas finales de número o de género. Con el fin de ilustrar este fenómeno fonético exponemos algunos ejemplos, que consideramos relevantes:

<u>Español</u>	<u>Hassanía</u>
(26) Patrull <u>as</u>	→ [baʃru:yya:t]
(30) Trop <u>as</u> Nóm <u>ada</u> s	→ [tru:bbanu:maða]
(41) Chap <u>as</u>	→ [ʃabba]
(70) Pastill <u>as</u>	→ [bbastiyya]
(89) Dam <u>as</u>	→ [ða:ma]

²³⁷ *Ibid.*, pp. 212-213

(144) Bocadillos	→ [bukaðeyyu]
(158) Patatas	→ [baða:ða]
(160) Pipas	→ [bi:ppa]
(188) Banda	→ [lbaŋd]
(2) Carnet	→ [karna]

Tercero, la *metátesis* o transposición o alteración del orden de los sonidos dentro de la palabra:

“Los casos de alteración del orden en los elementos que componen una expresión son propios de las primeras etapas de formación del ser humano, y comunes a diversos entornos y circunstancias. Según afirma la profesora Hume O’Haire de la Universidad de Ohio (E.E.U.U.), donde se encuentra uno de los centros más versados en el estudio de esta anomalía, la transposición de sonidos en el habla es común a más de sesenta lenguas y una treintena de dialectos absolutamente inconexos esparcidos por todo el mundo. Alvar (1959:44), por su parte, señala la existencia de este fenómeno en diversos lugares de habla canaria (aunque, por supuesto, se da en todas las variantes del español)”²³⁸

En el inventario de hispanismos léxicos de que disponemos, hemos detectado *metátesis recíproca*, es decir, que dos sonidos intercambian de lugar acústico, como pasa con los siguientes sustantivos:

<u>Español</u>	<u>Hassanía</u>
(24) Granada	→ [garna:da]
(33) Auto	→ [lwatta]

El ejemplo (24) ilustra el intercambio de posición acústica entre la /r/ y la /a/. El segundo ejemplo (33) muestra que el cambio de posición acústica

²³⁸ *Ibid.*, pp. 214-215

deriva en cambio de diptongación. Es decir, deriva la conversión del diptongo decreciente o descendente /au/ en diptongo creciente o ascendente /ua/, además de la prótesis del artículo (el + auto), lo que nos lleva a la palabra española hassanizada [lwatta], es decir coche.

El análisis fonético, morfológico o acústico de los sonidos, es un dominio fértil, rico y curioso, por la diversidad idiomática, la de los sonidos, y por los infinitos trastornos lingüísticos que experimentan las lenguas en el mundo. Esperamos poder describir, aun de forma tentativa, los fenómenos fonéticos que los hispanismos léxicos han sufrido al pasar a arraigarse y establecerse en el habla hassaní.

2.1.3.2. Análisis semántico

No se sabe exactamente cuándo empezó el uso del español en el Sahara, debido al contacto discontinuo que ha habido entre las costas africanas y España a lo largo de muchos siglos, como hemos demostrado en capítulos anteriores; sin embargo, la lengua española se introdujo de forma indirecta, ya fuera por los moriscos expulsados o por los comerciantes y pescadores españoles que acudían frecuentemente a las costas del Sahara²³⁹. Según Ahmed Sabir, para explicar la incorporación de hispanismos léxicos en el habla hassaní, hay que tener en cuenta distintos factores, principalmente, de índole geográfica, geopolítica y socioeconómica:

“a. geográfico: la proximidad de las Islas Canarias y la consecuente influencia lingüística ejercida por el español del Archipiélago; b. geopolítico: el estatus alto del español con respecto al hassaní, por haber sido la lengua oficial del territorio durante casi un siglo; y c. socioeconómico: la pesca, el comercio y la

²³⁹ MOUSTAOU, A. (2007). Aproximación sociolingüística al español en Marruecos, en G. Nistal & G. Pié Jahn (eds.). *Actas del II Congreso Internacional de Hispanistas en África : La situación actual del español en África*, (363-375), Madrid: SIAL ediciones, pp.363-375

navegación entre las Islas Canarias y el Sahara, que durante el período colonial favorecieron todavía más la influencia del español."²⁴⁰

Pero el factor definitivo, aparte de la colonización española que duró casi un siglo de contacto directo y continuo, y con el estatus del castellano como lengua oficial, consiste en la declaración del Sahara como provincia española (1957). Fue en esos últimos veinte años de colonización cuando se produjo el mayor y el más intenso contacto del español con la cultura hassaní, por el aumento de la población europea, de forma significativa, ya fuera por la explotación de fosfatos, por el comercio, por la pesca o por misiones militares. Cabe recordar, que la colonia canaria en el Sahara en 1967 representaba más de la tercera parte de la población europea:

*“De los 9.395 europeos censados en 1967, más de una tercera parte -3.317- había nacido en las Islas Canarias, territorio metropolitano más cercano a la colonia; la distribución por edades de esta población canaria en Sáhara señala que tal origen es debido a la emigración de adultos-jóvenes (20-39 años) desde las islas, así como al uso de las clínicas de maternidad del archipiélago por parte de las mujeres españolas residentes en el Sáhara. El contingente nacido en el Sahara es el menos voluminoso -6% del total de los europeos-, y casi todos tienen menos de 10 años de edad, lo que es acorde con el tardío y brusco incremento de los españoles en este territorio.”*²⁴¹

Y teniendo en cuenta que entre los españoles que ahí residían:

“se hallaban numerosos canarios, que acudían a esta tierra de promisión para ocuparse en empleos poco cualificados, como autónomos que montaban pequeños negocios (taxistas, heladeros, vendedores de agua en camiones cisterna, comerciantes de ganado –cabras–, etc.) o, los menos afortunados, trabajando a destajo

²⁴⁰ Citado en COLÁN, D. M. (2001). *Ibidem*.

²⁴¹ GONZÁLVEZ, V. (1996). *Ibid.*, p.4

como peones albañiles para las empresas de construcción...”²⁴²

se podría deducir que los canarios eran los más cercanos a los saharauis, tal como hemos demostrado en el apartado *Los canarios en la memoria saharauí*, lo que quiere decir que la modalidad del español que se cultivaba en el Sahara y que los saharauis imitaban, en función del origen de los españoles que residían ahí y de la propia jerarquía social, es la modalidad dialectal canaria, entre la gente de la base de la pirámide social, y la modalidad peninsular, entre los administrativos, directores y personas notables de las tribus saharauis, de un cierto nivel social. Pero en ningún caso, según sepamos, había personas de origen argentino, colombiano, cubano... es decir, procedentes de América Latina. Por tanto, sólo podemos analizar, fonológicamente, los préstamos españoles en hassanía, a partir de los orígenes de los residentes españoles, canarios y peninsulares, por lo que los hispanismos léxicos españoles en el habla hassaní alojaban, diatópicamente hablando, canarismos. Si bien, la concepción del léxico dialectal, preocupó a muchos lingüistas, por su sutileza de poner de relieve la relación entre identidad y dialecto. Es cierto que el léxico dialectal abraza a significados y a visiones del mundo peculiares de la zona y de la sociedad, sin embargo, el dialecto en sí queda subordinado a un idioma madre, que a partir de la comparación entre ambos, se deducen las características culturales, sociales, y dialectales:

*“En este sentido, afirma Corrales Zumbado, con respecto al canario (1996: 143), que “se considera al español peninsular como referencia de comparación, de modo que con respecto a él se establece el concepto de canarismo”*²⁴³.

²⁴² DOMÍNGUEZ-MUJICA, J., ANDREU-MEDIERO, B. & KROUDO, N.. Artículo en prensa.

²⁴³ MORGENTHALER GARCÍA, L. (2008). *Identidad y pluricentrismo lingüístico: hablantes canarios frente a la estandarización. Lengua y Sociedad en el Mundo Hispánico*, Madrid: Editorial Iberoamericana Vervuert, pp.73-74

La coincidencia de encontrar léxico dialectal canario en la lista de los hispanismos léxicos en el habla hassaní, nos empujó a reflexionar sobre si estos canarismos inmigraron al Sahara con la misma visión del mundo y con el mismo significado, o conocieron cambios semánticos, morfológicos y fonéticos, para adoptarlos, desde luego, como léxico dialectal pero del hassanía y no del *dariya*, o de otras variantes del árabe. No obstante, la concepción del léxico dialectal y la visión del mundo son aún más complicadas, sobre todo cuando se habla de léxico dialectal trasladado y sembrado en un nuevo dialecto totalmente distinto. Volviendo a nuestro objetivo, los canarismos detectados más significativos son:

(34) ‘Guagua’ en sentido de autobús, o ‘Vehículo automotor que presta servicio urbano o interurbano en un itinerario fijo’ según el diccionario de la Real Academia Española. El término ‘guagua’ se atribuye al cubano Esteban Pichardo quien fue el primero en registrarlo en 1836, desde luego en 1924 Luis y Agustín Millares registraron el vocablo en el Léxico de Gran Canaria y en *Cómo hablan los canarios* en 1932, siempre mencionando el origen americano del término²⁴⁴.

(36) ‘Alcorde’ es el nombre comercial de una empresa canaria especializada en la venta y distribución de material marítimo y en la venta de materiales de ferretería al detalle. Fue creada en enero de 1963 en Las Palmas de Gran Canaria. A finales de los años sesenta amplió su comercio más allá del mar insular y creó otra sucursal en la ciudad El Aaiún, en la ex avenida Generalísimo. La importancia que cobró esta empresa en la época y el monopolio de venta de artículos de ferretería, de pintura, etc. en el Sahara

²⁴⁴ Academia Canaria de la Lengua: <http://www.academiacanarialengua.org>, *Origen de la palabra guagua. Algún documento donde se constate su primer uso, especialmente si viene de Cuba a Canarias o viceversa*, Consulta nº58, <http://www.academiacanarialengua.org/consultas/2010/04/guagua/> [Consultado 28-04-2015]

español, hizo que los saharauis asimilaran este nombre como sinónimo de droguería.

(151) ‘Gofio’ es un alimento tradicional compuesto de cereales tostados y molidos (trigo, cebada o maíz) que los guanches: habitantes indígenas canarios solían consumir en diversas preparaciones. El término ‘gofio’ conoció un cambio de reducción en su significado restringiéndolo, exclusivamente, al gofio hecho a base de maíz, porque el gofio hecho a base de cebada tostada y molida se le atribuye el nombre hassaní بلغمان [balgma:n], y el de trigo solo o mezclado con otros ingredientes se llama, de forma estándar, en Marruecos, زمّيت [zammi:ta].

(39) ‘Bloques’ en sentido de ladrillo, sea fabricado a base de cemento y grava o a base de barro.

Es evidente que en una etapa determinada por la colonización, tanto en un contexto considerado externo, porque fue impuesto por la potencia colonial, como interno, favorecido por los pobladores del Sahara, los préstamos léxicos propuestos por Lafquir Mahfoud (1993) y los nuestros eran “préstamos necesarios, útiles, que llenaron las lagunas del hassanía y enriquecieron la lengua de los nativos.”²⁴⁵ Sin embargo, con el cambio histórico, sociocultural, económico que se produjo tras la Marcha Verde (1975), se han ido desarrollando, de forma constante pero irregular, cambios lingüísticos a nivel semántico de algunos préstamos léxicos españoles, por generalización o reducción de significado, porque “la lengua se ‘está haciendo’ en forma constante bajo el peso del contexto sociocultural, geográfico y psicológico predominante de cada momento.”²⁴⁶ Y también por la entrada de nuevos vocablos, de origen francés, *dariya* y en muy pocas

²⁴⁵ COLÁN, D. M. (2001). *Ibid.*

²⁴⁶ MIRANDA, L. R. (2009). Sintaxis histórica del español y cambio lingüístico: nuevas perspectivas desde las Tradiciones Discursivas, *Revista Anclajes Reseñas*, Vol. 13, 190-195, p.190

ocasiones de origen hassaní, sinónimos que compiten con los hispanismos léxicos prestados. Los ejemplos más relevantes a nivel del cambio lingüístico semántico son:

(36) Alcorde: extender este nombre comercial como significado de ‘droguería’

(39) Bloques: reducir el significado amplio de bloques, al bloque usado en la construcción de paredes, generalmente, con el significado de ladrillo.

(24) Granada: generalizar este nombre de bomba de mano, a todos los tipos de bombas sean terrestres o de mano.

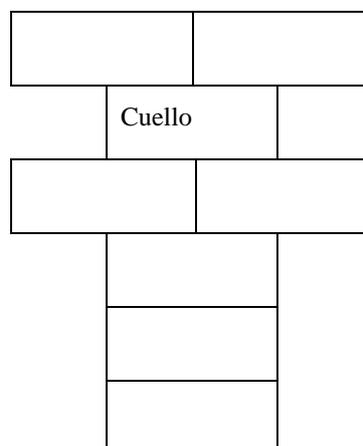
(33) Auto: reducir el término ‘auto’, a un solo tipo de vehículos, el coche.

(79) Pareja: reducir el término de ‘pareja’ al uso dentro del ámbito marítimo, como significado de dos barcos que se sitúan paralelamente para colaborar en arrastrar la red de pesca.

(189) Blanca: reducir este término al juego de dominó.

(97) Piso: asimilar este vocablo como sinónimo del juego la rayuela o teje y no como singular de pisos o apartamentos.

(192) Cuello (de piso): reducir este nombre al cuello del juego de la rayuela o teje



(113) Alfombra: el uso exclusivo de alfombra a las alfombras artificiales, mientras que las alfombras tradicionales artesanales se les asigna el nombre árabe زربية [zarbiyya], que significa alfombra.

(118) Jarro: extender este nombre que significa según el diccionario de la Real Academia Española ‘Vasija de barro, loza, vidrio o metal, a manera de jarra y con solo un asa’, a cualquier tipo de vasijas en las que cabe un litro o más de líquido, sean de plástico o loza...

(121) Lechera: reducir este nombre al cuenco que usaban para ordeñar las cabras, camellas u ovejas.

(151) Gofio: reducir el significado de gofio al gofio hecho a base de maíz.

(171) Gente: reducir este nombre a la denominación despectiva de alguna persona.

(178) Particular: reducir este adjetivo al significado de los cursos suplementarios a los que los alumnos recurren libremente para mejorar sus niveles en alguna asignatura.

(190) Cambio: usar este nombre para referir a la oficina bancaria u oficina de cambio donde se vende y compra divisas.

Para los términos (21) Ejército y (29) Tercio, sus respectivos significados se reducen a meros topónimos de barrios en El Aaiún, quizá porque en estas zonas habitaban los militares y soldados españoles en la época española, así que atribuyeron a estos lugares la denominación de la categoría militar de las personas que las alojaban. En cuanto al término (27) Recluta se utiliza para referirse a un lugar por donde había cuarteles militares en La Playa, ahora El Mersa, que significa ‘puerto’. A pesar de que estos cuarteles han desaparecido, todavía los hablantes se refieren a su ubicación por Recluta, aunque este nombre lo comparten sólo las personas con los

mismos antecedentes cognitivos y mnemónicos, ya que estos topónimos mencionados compiten con otros nuevos, establecidos por la planificación urbana de la ciudad de Laayoune.

(42) Cubierta: este nombre se usa como topónimo de un barrio en Laayoune, lo más probable porque ha sido construido por la empresa de Cubiertas y Tejados S.A., que asumía los cargos de la construcción y promoción de la infraestructura en el Sahara Español. La empresa fue fundada en 1916 y fusionada con la compañía del Ferrocarril de Medina a Zamora y de Orense a Vigo (MZOV) en 1978.

Como ya se ha indicado, tras la retirada española del Sahara en 1975, y la entrada de Marruecos, se fue modificando la prestación de los servicios sanitarios, administrativos, educativos... así como muchas de las formas de vida cotidiana, lo cual ha dado paso a la incorporación de nuevos vocablos de origen árabe, francés, y a veces hassaní. La presencia y la introducción de dichos sinónimos han creado una competencia y una cierta lucha de convivencia lingüística.

En esta competición, se perdieron muchos hispanismos léxicos de los recopilados por Lafquir Mahfoud en 1993, que durante nuestras charlas, entrevistas, observaciones e integración en la vida cotidiana saharauí (más de dos años) no hemos oído, ni por accidente lingüístico. Fenómeno que pronosticó nuestro autor, a la sazón:

“La mayoría de estos términos fueron de uso corriente hasta mediados de la década de los setenta, fecha en que tiene lugar la marcha de los españoles y el retorno de estas provincias al reino de Marruecos. Empieza, entonces, otro periodo, en el cual, los hispanismos se ven amenazados por sus equivalentes del árabe literal, del francés o del dariya. Así, muchos de estos préstamos, si antes sólo competían en algunas ocasiones con sus

*equivalentes en hasanía, ahora lo harán con otros términos de tales variedades lingüísticas. Algunos de estos préstamos no están amenazados, puesto que su uso sigue siendo cotidiano y exclusivo. Otros, están usándose al mismo tiempo que sus sinónimos de las demás variedades lingüísticas nombradas. Sin embargo, hay préstamos que tienden al desuso de forma clara, desplazados por términos no hispánicos.*²⁴⁷

Lo que justifica que los hispanismos léxicos contabilizados por Lafquir Mahfoud en 1993, como 300, hayan pasado a tan sólo 203 en 2015. Todavía esta competencia y lucha por la supervivencia, lingüísticamente hablando, continúa. Consideramos oportunos los siguientes ejemplos de ello:

Español	Dariya	Francés	Hassanía
(1) Asamblea	جماعة [žma:ʕa]		
(2) Carnet		La carte [lacart]	
(22) Fila	صّف [ššaf]		
(37) Azada	العتلة [lʕatla]		
(38) Barril	برميل [barmi:l]		
(52) Guardería	الحضانة [lħaða:na]		
(58) Estuche	مقلمة [miqlama]	La trousse [latru :s]	

²⁴⁷ LAFQUIR, M. (1993). *Ibid.* p.131

(64) Ambulancia		L'ambulance [labilanʃ]	
(67) Gota	تقطير [taqṭi:ra]		
(69) jeringuilla			دغّ [ddagga]
(27) Recluta	القشلة [lqašla]		

Por otra parte, las migraciones interiores y el crecimiento espectacular de las grandes ciudades del Sahara han hecho que el uso de los hispanismos se vea reducido a grupos minoritarios de personas, que comparten las mismas características lingüísticas y étnicas de la etapa colonizadora. Sin embargo, cuando se trata de personas más jóvenes o de nuevos residentes, e incluso de los antiguos, forzados por la necesidad de la comunicación, se recurre al uso de sus sinónimos de *dariya*, de francés o de hassanía, con el objetivo de garantizar el entendimiento correcto de los mensajes transmitidos.

La pérdida continua de estos hispanismos se debe, también, de forma directa, a la ausencia de promoción de la cultura y lengua españolas en el Sahara. El propio colegio La Paz, ya apenas se conoce en la zona. Es cierto que la enseñanza del español en los institutos marroquíes se inauguró en 2006, pero en estos últimos años ha vuelto a conocer un desvanecimiento paulatino, porque los padres y los alumnos prefieren la enseñanza y aprendizaje del inglés frente al español, por las optimistas expectativas profesionales que relacionan con aquel idioma. Tampoco se han promocionado por parte de España establecimientos culturales, a diferencia de lo que ha sucedido con Francia que, en estos últimos años, inauguró el instituto francés Paul Pascon en Laayoune, que ofrece estudios de primaria, de secundaria (colegial) y de bachillerato.

A modo de conclusión se puede afirmar que todavía se usan vocablos españoles hassanizados, pero que cada vez se usan menos. Además, los vocablos cambian de significado, porque se ven afectados por la fuerte competencia de los sinónimos árabes, franceses o hassaníes, un fenómeno natural con el paso del tiempo, ante la ausencia de una acción cultural que defienda, revalorice y haga revivir la lengua y la cultura españolas en la zona.

2.2. LA POESÍA HASSANÍ Y LAS INTERFERENCIAS DE LA LENGUA ESPAÑOLA

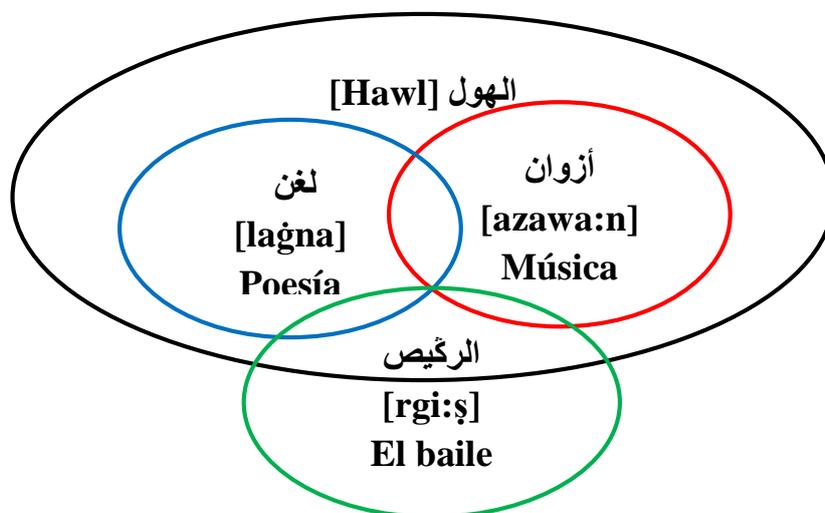
2.2.1. La poesía hassaní popular y sus metros

Hablar de la poesía hassaní oral nos conducirá, inevitablemente, a hablar de su música, porque poesía y música en la cultura hassaní están íntimamente unidas por lazos institucionales y culturales ancestrales, “hasta el punto de que se puede dar por cierto que la poesía popular hassaní sólo se compone para ser cantada”²⁴⁸. Baste con mencionar que el término ‘poesía’, literalmente hablando, no se cultiva en la sociedad hassaní, sino que se usan, habitualmente, los términos لغن [lağna] y لمغني [lamğanni:] que significan, respectivamente, ‘canto’ y ‘cantante’ en lugar de ‘poesía’ y ‘poeta’. En la cultura musical hassaní, la palabra لغن [lağna], significa ‘poesía popular hassaní cantada’, mientras que la música hassaní se reduce a instrumentos técnicos de expresión acústica, manteniendo una íntima relación con la poesía popular hassaní, por lo cual la música hassaní recibe el nombre أزوان [azawa:n].²⁴⁹ Sin embargo, cuando se unen ambos, es decir sonido y palabra,

²⁴⁸ NAAMA, B. (1992). الشعر الحساني: المجال النقدي و المرجع [Poesía hassaní: ámbito crítico y referencias] Rabat: Empresa Marroquí para la Impresión y Publicación, p.56

²⁴⁹ *Ibid.*, p.57

entonces estaríamos hablando de الهول [haw]. Para tener una idea pictórica de lo que estamos explicando, insertamos el siguiente esquema²⁵⁰:



Cabría distinguir entre ‘cantante moderno’ لمغني [lamganni:] y ‘cantante tradicional’, porque este último recibe el nombre singular masculino de إگيو [iggi:w] y el femenino de تگيو [tiggi:wt]. Ambos términos en plural se llaman إيگاون [iggawn]²⁵¹. [iggawn] إيگاون es una palabra de origen mauritano, que se ha popularizado con el tiempo en el Sahara. Al principio, en el sentido estricto de la palabra, no existía [iggawn] hassaní en el sur de Marruecos, sino [iggawn] mauritanos que visitaban Marruecos en número apreciable durante largo tiempo, porque encontraban una generosidad legendaria y un trato mejor, que raras veces recibían en su tierra natal. De esta forma, la población hassaní en el sur de Marruecos aprendió este tipo de canto y poesía y así se estandarizó el término²⁵², si bien, lo común entre ambos, consiste en que los metros de la métrica hassaní se distribuyen y se cantan según las cuerdas musicales de los famosos instrumentos musicales saharauis, a saber el *tidinit** para los hombres, y el *ardín** para las

²⁵⁰ AYDOUN, A. (2011). *Azawân: La musique hassanie; voyage au cœur du Maroc saharien*, Rabat : DTG Société Nouvelle, p.18

²⁵¹ Ocupan el rango 6 en el esquema social tradicional de las cabilas del Sahara, según el libro Estudios Saharianos del etnólogo Julio Caro Baroja.

²⁵² MA’A EL AINAIN, T. B. L. (1999). *Ibid.*, pp.54-56

* Instrumento musical saharauí solista principal.

* Instrumento musical de acompañamiento.

mujeres. Cabe señalar que hay otros instrumentos musicales usados por los [iggawn], entre ellos الطبل [tbal], دغمة [dagammat], الكصل [lkoşal], الزكعار [zakʕa:r]²⁵³ y otros.



Figura 4. *Ardin*; instrumento musical usado por las poetisas hasaníes.



Figura 5. *Tidinit*; instrumento musical usado por los poetas hasaníes.

Si la poesía del árabe clásico tiene una métrica, denominaciones de los metros que la componen y un sistema de reglas claro y bien definido, pues la poesía hassaní popular carece de esta exactitud²⁵⁴. La ausencia de una métrica estándar, única y convencional en la poesía hassaní popular, se debe, en gran parte, a la creatividad artístico-acústica y a las diferentes posiciones poéticas de los antiguos poetas y cantantes hassaníes²⁵⁵. Hoy en día, la métrica hassaní no cesa de conocer cambios en su melodía y en su estructura. Es cierto que, todavía, no hay acuerdo sobre una clasificación determinada; cada fuente oral o escrita nos revela unos metros e ignora otros, de ahí que lo que hemos hecho en este trabajo es reunir información oral y escrita,

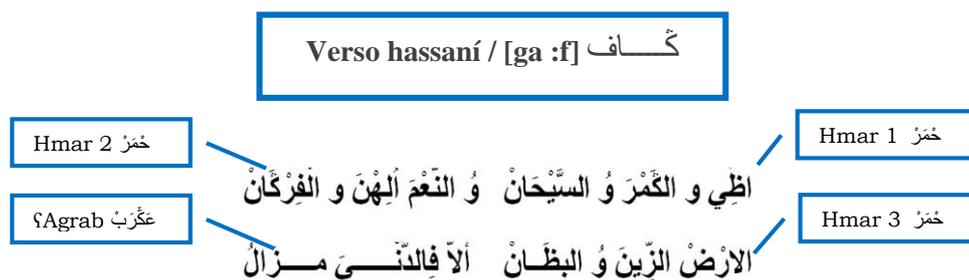
²⁵³ NAAMA, B. (1992). *Ibid.*, p.57

²⁵⁴ MA' A EL AINAIN, T. B. L. (1999). *Ibid.*, p.61

²⁵⁵ *Ibid*, p.121.

estructurarla según nuestro entendimiento y lógica, y tratar de resumirla para presentar al lector un esbozo de la métrica hassaní popular.

Ahora bien, el verso hassaní, a diferencia del verso español, se compone de 4 renglones, o dos hemistiquios. Se puede considerar que las estrofas son de cuatro versos y que en un verso كَاف [ga:f] hassaní, cada renglón tiene un nombre. Para entenderlo mejor, hemos dibujado este esquema²⁵⁶:



El verso se pregunta por si aún en la vida, se pueden encontrar lagunas, luna, nubes, abundancia de bienes, tranquilidad, frig*, tierra verde y los *bidan*. Se trata de un verso poético que añora la vida nómada del pasado.

El verso hassaní se mide y se clasifica en ocasiones por la rima, por el tema y/o por el número de las sílabas vocálicas. Como es sabido, en la lengua árabe no tenemos las vocales /a/, /i/ y /o/, sino diacríticos que reemplazan las vocales citadas, además de otra vocal que expresa la ausencia de vocal, llamada “sukún” representada por el diacrítico “◌ْ”. Hemos considerado una letra con diacrítico vocálico una “sílabas vocálica”. Así que un renglón del verso hassaní puede contener hasta diez sílabas vocálicas e incontables sílabas no vocálicas. Por ejemplo, un renglón con diez sílabas vocálicas pertenece al metro [elbat lakbi:r] البيت الكبير, es decir *Elbat mayor*, otro con ocho sílabas vocálicas pertenece a البيت التام [elbat tta:m] es decir *Elbat completo*, otro con seis sílabas vocálicas pertenece a البيت الناقص [elbat

²⁵⁶ *Ibid.*, p.21

* conjunto de jaimas, generalmente, de una misma tribu.

nna:gaş], es decir *Elbat menor*, etcétera. No obstante, cabe aclarar que hay otros renglones del verso hassaní que coinciden en el número de sílabas pero no en el tema tratado y, por consiguiente, pertenecen a otros metros poéticos.

Entonces, un buen verso hassaní es el que respeta las reglas que rigen la calidad del verso compuesto, y también el que refleja el estilo y el nivel de elocuencia de su poeta, es decir, si el verso recitado no respeta la métrica estructural hassaní, se encuadra en uno de dos metros secundarios, utilizados por los aficionados y gente corriente, que lo dicen para comentar algún evento o para expresar sus experiencias y sentimientos inmediatos. Por otro lado, el dialecto hassaní *per se*, según el poeta hassaní Mohamed Haddar, es un dialecto poetizado, por lo que no necesita de ningún otro esfuerzo poético²⁵⁷, lo que facilita a sus hablantes componer versos fácil e instantáneamente en los eventos o asuntos descritos. Y, aunque es una habilidad con la que no todos cuentan, es una tradición que se practica desde una muy temprana edad, y no por haber sido forzados a ejercerla, sino porque es una habilidad que requieren las conversaciones, los discursos sociales y la ceremonia de los tres té. E incumbe a un poeta profesional evaluar la calidad del verso y definir su metro, y declarar si es de un aficionado o de un poeta de verdad.

La poesía hassaní tiene ocho metros principales y otros dos secundarios para los aficionados²⁵⁸. Dentro de los metros principales existen otros metros que adquieren nuevos nombres por el tema tratado, por la melodía o por el número de las sílabas vocálicas. Sin embargo, como hemos explicado anteriormente, no hay acuerdo sobre esta clasificación, al contrario, la métrica de la poesía hassaní ha conocido y sigue conociendo muchas modificaciones, en función del contexto histórico, económico,

²⁵⁷ *Ibid.* p. 61

²⁵⁸ Entrevista con Mohamed CHEIKHI, 23 de enero de 2013, Dakhla (antes Villa Cisneros).

socio-cultural y de las tendencias musicales de la zona y del momento, a lo que se une el que una gran parte de ella cae en el olvido por ser transmitida oralmente o por desuso.

En la métrica de la poesía hassaní, como hemos dicho, hay ocho metros principales, dos secundarios para los aficionados y otros que pertenecen a una misma categoría lírica principal, como explicamos a continuación:

Los metros principales:

1. Metro [Elbbi:r] البير: según la cultura popular de la sociedad hassaní, *Elbbir* es el metro “orgullosa y egoísta”, por apoderarse sólo de una rima. Está prohibido tajantemente, a los demás metros, el uso de la letra y el sonido *erre* /ر/ en rima.

2. Metro [Elbti:t] (البتييت) : llamado el metro de los metros, cada renglón termina con la misma letra y sonido “t” (ت) en rima; a él pertenecen otros metros:

2.1.[Elbat lakbi:r] El bat mayor البت الكبير: si [Elbti:t] elogia a individuos; alaba a tribus reconocidas en la sociedad, y se caracteriza por contener diez sílabas vocálicas.

2.2.[Elbat tta:m] El bat completo البت التام: contiene ocho sílabas vocálicas y se canta, generalmente, cada noche de los siete días de la boda, antes de que la novia se una a su novio; el novio envía mensajeros a la casa de la familia de la novia reclamándoles el permiso de ida de la novia, y eso se dice y se canta en versos; esta celebración, que dura una semana y se llama *taruah* de la novia لعروس ترواح, es una de las costumbres y tradiciones matrimoniales hassaníes.

- 2.3.[Bat tteydu:m] بت التَّيْدُومُ: contiene siete sílabas vocálicas. Hay otros metros que coinciden en el número de sílabas vocálicas, pero se diferencian de éste en el tema tratado.
- 2.4.[Elbti:t nna:gaş] *El btit menor* البتيت الناقص: contiene seis sílabas vocálicas.
- 2.5.[Elbti:t lxomasi:] *El btit quintero* البتيت الخماسي: contiene cinco sílabas vocálicas. Es llamado también el metro de los saltamontes, por el carácter rápido de su melodía.
- 2.6.[Elbtit almoha:s] (البتيت المُحاصِن); contiene cuatro sílabas vocálicas. Es poco usado por la dificultad de encontrar significado a un verso hassaní en tan pocas palabras.
3. *Metro [Ofa:go:]* أفاغو: no tiene regla ni rima, pero en él no se puede usar la letra y sonido *erre*. Es conocido por su carácter entusiasta, se canta en las elecciones, y en algunos momentos de la boda para animar a los invitados.
4. *Metro [Mrimi:da]* مرميدا: contiene siete sílabas vocálicas, termina con la letra y sonido /y/ (ي) o *te* abierta o cerrada (ة/ت). Trata temas como la descripción del paisaje, del camello, de la vida del saharauí, el recuerdo de los lugares perdidos o las ruinas...
5. *Metro [Si:ni Kar]* سيني كر: termina con la letra y sonido *ene* en rima. Si acaso se llega al último renglón del verso hassaní [ʕagrab] عكرب y se usa otra rima distinta, por no encontrar la palabra adecuada, el verso se considera incompleto o en palabra hassaní [maʕgu:l] معكول²⁵⁹, y

²⁵⁹ Este término refiere a la operación que consiste en amarrar la rodilla del camello para facilitar su desplazamiento en medios de transporte, para facilitar su matanza o para no permitirle andar por la noche y alejarse de la Jaima o de la vivienda.

requiere otros hemistiquios hasta que termine con la letra *ene*. Por supuesto, tiene una extensión textual más larga.

6. *Metro [Elbya:d]* البياض: contiene siete sílabas vocálicas igual que otros metros, pero su temática lo diferencia de los demás. Se usa para el canto tranquilo y se acompaña con el instrumento musical *Tidinit*, exclusivamente.
7. *Metro [Buṣamra:n]* بو عمران: contiene siete sílabas vocálicas con una rima abab, es decir en hmar 1 termina con la letra y sonido /k/ (ك), hmar 2 con la letra y sonido *te* (ت), hmar 3 con la letra y sonido /k/ (ك) y el último, es decir [ṣagrab], con la letra y sonido *te* (ت). Puede robar rimas de los demás metros, con la excepción del metro [Elbbi:r], pero debe guardar la misma melodía y ritmo.
8. *Metro [Elkḥa:l]* الكحال: es el metro de El Ghazal الغزل por excelencia, es decir, el de los poemas de amor. No tiene rima fija, pero no puede usar siempre la rima *erre*. Se llama [Elkḥa:l] cuando el hombre elogia, expresa su admiración o amor hacia una mujer, mientras que cuando la mujer es quien expresa su amor o admiración hacia algún hombre, se llama *Metro [Ttabra:ʕ]* التبراع. En este caso, el verso hassaní se compone de sólo dos renglones (hmar1 y hmar2), y no tiene relación con la melodía del instrumento musical *Tidinit*.

Metros secundarios:

1. *[Buswi:r]* بوشويز: es una mezcla entre todos los metros antes citados, y esto muestra la pobreza léxica, la debilidad expresiva y el estilo descuidado de su poeta, por no hacer esfuerzos en seguir poetizando en un mismo metro. También se denomina [Buswi:r] a los versos que mezclan el dialecto hassaní con otras lenguas o dialectos, como el uso de palabras del *dariya*, del francés o del español, porque esto, según

algunos poetas, es una prueba de la pobreza léxica de su autor, y, para otros, es signo de su creatividad estilística. Este fenómeno de hibridez lingüística, sea en prosa o en verso, se llama [zerga:t] (زَرْكَاتٌ)²⁶⁰; en hassaní el verbo [zrag] significa ‘echar’, el sustantivo plural [zerga:t] pueda significar ‘los residuos’.

2. *Metro* [Tfeyti:t] تَفَيْتِيْتْ es el dicho medido, melódico, que suena bien y que describe la personalidad del sujeto.

2.2.2 Expresiones poéticas hispano-hassaníes

En verdad, los versos que hemos buscado y recopilado, no tienen valor literario ni poético, en el sentido estricto de la palabra. Según nuestra aproximación teórica a la métrica de la poesía hassaní popular, podemos decir que los modelos de poesía hispano-hassaní, que insertamos a continuación, pertenecen al metro secundario [buswi:r]. Sin embargo, nos complace el comentario del poeta Mohamed Cheikhi sobre algunos modelos de este mestizaje lingüístico. Esta idea nos plantea la posibilidad de que algunos versos se hayan deformado por la transmisión oral de una persona a otra, porque no todos los saharauis son conocedores de la métrica hassaní, así que es muy posible que se pierda o se añada alguna sílaba vocálica, o que se altere el orden de las palabras y de que eso contribuya a la pérdida de su valor literario, ya que la memoria siempre nos puede fallar. También nos confirma que este fenómeno es un ejercicio de creatividad poética y que es, además, una oportunidad para usar el español, para recordar los tiempos pasados, ya que no se puede negar la historia, la convivencia de casi un siglo entre los españoles y los saharauis...

Durante nuestra investigación nos atrajo la atención este fenómeno de hibridez lingüística literaria hispano-hassaní en el Sahara, empero su escasez

²⁶⁰ Según la entrevista con el historiador Bichr Ould Haidara, diciembre de 2013, Laayoune.

confirma la influencia de la lengua y cultura españolas en los saharauis y en sus expresiones más sentimentales y emocionales, por lo que nos gustaría insertar los 23 versos hassaníes recopilados, clasificados según su función semántica.

2.2.2.1. Versos de amor:

Verso 1:

شافت عيني في طب الدكة	حد اخطر من دون ifila
زين عليه لباس الشكة	وزين عليه لباس النيلة

Traducción propia:

Mis ojos vieron en el hospital,
una persona que salió de la fila,
el traje de *shegga* le vino bien,
así como el traje de *nila* *.

Verso 2:

مناذم صاحبته فريا	ديما يجبرها فطريكو
واعرف عنها يا الخو بليا	واتفو بالبلية يا lamigo

Traducción propia:

La novia de la persona es nada,
siempre la encuentra en su camino.
Y sepa hermano que es un vicio.
Y maldito sea el vicio amigo.

Verso 3:

ياLola تمي حورية	باش نتم نجيك
por la noche	y por el día

Traducción propia:

* šegga y nila son tipos de textil tradicional saharauí

Oh Lola sé sirena,
Para que yo viniera a verte,
por la noche, y por el día.

Verso 4:

عَرَّادِي كَالْوِ تَتَمَشِّي مع حد في playa ل
وانا ذا كاعد نتعشِّي يا خلایا آنا و ذرایا

Traducción propia:

Mi novia, dijeron, que camina
con alguien en la playa.
Y, yo sentado cenando,
Me siento agotado.

Verso 5:

Mi amor por ti aumentado	بعْدك عنِّي طال
No voy olvidarlo	اللي بيْنِي و بيْنك
Cuando vendrá o amado	عمري داز بلا بيك
Esperando por ti en cada momento y lugar	مازال مافقدت الأمل

Traducción propia:

En tu larga lejanía,
mi amor por ti aumentado.
Lo que había entre nosotros,
no voy a olvidarlo.
Mi vida ha pasado sin ti,
cuando vendrás oh amado.
Todavía no perdí esperanzas,
Esperando por ti en cada momento y lugar(o)

Verso 6:

كمت أنا جاي وخضت عليا Lola
وگالت لي ! ¿Qué sorpresa!
وگلت لها ! ¿Hola!

Traducción propia:

Estaba de vuelta,
y vino Lola.
Me dijo ¿Qué sorpresa!
Y le contesté ¿Hola!

Verso 7:

وئي بيك chica يا والله إلیـ guapa
نختيرك عن أمي و أهلي وحتي عن papa
گالت لي ما عندك dinero fuera أنا ذا النوع ماندورو
يا أغلى لغياد ؟ ¿qué pasa ؟ بغيك ملكني حاسة حاسة

Traducción propia:

Oh chica, te juro que eres guapa,
Te prefiero más que a mi madre,
mi familia y mi mismo padre.
Me dijo: “No tienes dinero,
¿fuera! no me acerco a este tipo”
Oh preciosa ¿Qué pasa?
Tu amor me posea sentido por sentido.

حسن و اغلان و اغل عندي انسان
و البارح يخلان، وگليبي ملاص
گفلو في مجان من دوني la casa
و استحفيت دان no sabe qué pasa

Verso 8:

Traducción propia:

Hassanna y Ghlana,
El ser más querido,
Ayer ¡Qué lástima!
Y mi corazón herido,
Cerraron gratuitamente,
sin mí, la casa.
Yo desanimado,
no sé qué pasa.

De los 23 versos recopilados, ocho de ellos son de amor. En ellos sus compositores expresan la visión y el tipo de sentimientos que guardan de sus amadas o amados; uno de ellos, mientras estaba en el hospital, vio a una mujer muy guapa, o sea que a pesar de su dolor o enfermedad -la causa de su estancia al hospital-, siente amor, sin condiciones (verso 1). Otro considera el amor y la admiración que guarda para su novia, como un vicio inexorable (verso 2). Otro verso, según el entrevistado, fue compuesto por una mujer que echa de menos a su esposo, secuestrado en los campamentos de Tinduf, a quien espera con añoranza en cada momento y en cada lugar (verso 5). Otro está poseído por el amor de una chica, a la que ama infinitamente más que a sus padres, que lo educaron y a quienes debería guardar respeto, pero su amada lo rechazó porque es pobre y no tenía dinero (verso 7). Otro no sabe por qué su novia cambió de actitud, comenzando su verso con su nombre y el nombre de su amada, como si fueran una pareja legendaria, como Romeo y Julieta (verso 8)... o sea, que la inspiración sentimental no tiene límites poéticos.

2.2.2.2. Versos de sabiduría y consejos

Verso 9:

ما خَلَّ **caso** ما حاصُّ **Una persona se llama “caso”**
وَالَّذِي مَا حَاصُّ كُرْدٌ وَدَخَلَ فِيهِ رَأْسٌ

Traducción propia:

Una persona que se llama “caso”,
no dejó suceso sin ser sujeto.
Y el caso ajeno,
con fuerza vuelve su caso.

Verso 10:

مَآئِي وَآكِلٌ بَعْدَ الْغَيْبَةِ فِذَا الْخَلْقُ أَوْتُورَاخُو
إِلَى كَانٍ **arriba** مَزَالٌ **arriba** وَإِلَى كَانٍ **abajo** مَزَالٌ **abajo**

Traducción propia:

No voy a hablar en ausencia
de las criaturas y sus historias.
Si están arriba seguirán arriba.
Y si están abajo, seguirán abajo.

Verso 11:

يَتَمَنَّى **y sigue** فَالَّذِي **él que te ama** عَزَّو وَبَغِيهِ
aunque te deja feliz **él que te odia** لَا تَتَعَلَّكَ فِيهِ

Traducción propia:

Al que te ame, aprécialo y quiérello,
y síguele en lo que desea.
Al que te odie, no te ates a él,
aunque te haga feliz.

Verso 12:

te quiero te quiero الآ النَّائِي كَانُوا فَلْيِي فَات
dinero تنگمال الآ ل و خلا عتآ ف ذي السنوات

Traducción propia:

Las mujeres en el pasado,
Tatareaban “te quiero, te quiero”,
¡Qué lástima! en los últimos años,
Se dice sólo al ‘dinero’.

Entre las funciones tradicionales de la expresión literaria y, con especial enfoque, poética, viene la sabiduría que se puede aprender de las experiencias sociales y humanas. Entre los temas que preocupan a muchos poetas se halla el materialismo y pragmatismo de las mujeres; se trata de un fenómeno popular extendido en muchas sociedades, que subraya el afán de algunas mujeres por contraer matrimonio con hombres ricos, para cambiar su situación económica y, por supuesto, el sentimiento del amor no tiene lugar en estas cuestiones (verso 12 y 7). También se componen versos para consolar a personas engañadas, o separadas de sus queridos. Se trata de consejos para apreciar mejor a las personas que nos pueden querer de verdad y para que no se preste atención a las demás, que nos odian por dentro pero nos sonrían por fuera, aunque que no tardan en provocarnos un dolor profundo (verso 11). De igual modo, aconsejan a los oyentes, a no ser de las personas intrusas que se meten en todos los asuntos de los demás, que pretenden saber de todo y que protagonizan cualquier evento que surja o se cuente, aunque no estén presentes en aquellas circunstancias (verso 9). La jerarquía social es una realidad que no se puede modificar. Al hablar de la élite de la sociedad, los que están en la cima de la pirámide social seguirán arriba y los pobres seguirán pobres/abajo (verso 10).

2.2.2.3. Versos de aprendizaje del español

Verso 13:

خالط لكلام و اسمع و امشي على لمريرة
و كُف الى كَالو alto و امشي الى كَالوا fuera

Traducción propia:

Familiarízate con el habla y escucha,
Y ten buena conducta.
Levántate si dijeron ‘alto’,
y márchate si dijeron ‘fuera’.

Verso 14:

شبيعت إلى كُلت لك عني cocinero
سكنت إلى كُلت لك عني albañil
ضحكت إلى كُلت لك عني payaso
تكلمت وجمعت إلى كُلت لك عني teléfono
هربت ولاتليت رجعت إلى كُلت لك عني moro

Traducción propia:

Si te digo que soy ‘cocinero’,
estuviste lleno.
Si te digo que soy ‘albañil’,
te alojaste.
Si te digo que soy ‘payaso’,
te reíste.
Si te digo que soy ‘teléfono’,
Hablaste.
Y si te digo que soy ‘moro’,
escapaste y te fuiste sin volver.

Verso 15:

الطبلّة **bandeja** و الكيسان **vaso**
لوذن **la oreja** و لا cabeza هي راس

Verso 16:

عندي غنّاي تغّي و تگول
caliente el sol **Vamos a la playa**

Traducción propia:

Tengo una canción,
que canta y dice:
“Vamos a la playa,
caliente el sol.”

Verso 17:

لا تنسى **la potencia** فوقت **Manuel** كادي
و تبلي منت حمّادي **leccionat ciencia**

Traducción propia:

No olvida la potencia elevada,
mientras Manuel explicaba;
las lecciones de ciencia,
Y pásala a la hija de Hummadi.

El desconocimiento de algunas personas por la lengua española, empuja a otros a prestarles ayuda, a través del método que consideran más fácil y docente. Como por ejemplo, el verso 15, que presenta un juego de palabras, bajo forma de una composición dúo, es decir de dos palabras con el mismo significado; la primera en la lengua materna y la segunda en lengua meta; se trata de un método lúdico usado en la lengua amazigh también, con el mismo objetivo de *input* y *output* a la vez, de vocablos traducidos.

También, según el entrevistado, el verso 13 había sido compuesto para explicar a un nuevo recluta saharauí, que no hablaba español, los términos clave en el ejército: alto y fuera, y que mantuviera una buena conducta. A veces, los alumnos saharauís componían versos para transmitir mensajes o para pedir ayuda en un examen, sin ser pillados por el maestro, como revela el verso 17, que según la entrevistada, estaba dirigido a una alumna que no asimilaba las lecciones de ciencias –la potencia elevada– que el maestro Manuel impartía y, sobre todo, traspasar la información, como si se tratara de una chuleta, a ella, “hija de Hammadi”. La poesía popular hassaní es usada, igualmente, para transmitir nombres de canciones españolas, sobre todo las famosas canciones de verano, como María Isabel de Los Payos (verso 16).

2.2.2.4. Versos en torno a la imagen del ‘moro’ o saharauí

Verso 18:

گولو لـ Santito لاريتو	nada como moro كتبت
manuscrito و لابلـ	يكتب لي بل Camarada
	كآلو صاحب حذاه
moreno راه كآالك	حذرك من كآب الحفاظا
está cortito و السروال	está marcada القميچا

Traducción propia:

El escrito del moro es como nada.
Decid al Santito si lo ven,
que me escriba con la máquina,
o con el manuscrito

Otro compañero cerca le dijo:

Cuidado con el escrito de los que memorizan,

está detrás el moreno,
con la camisa de marca,
pero los pantalones cortitos.

Verso 19:

وأصلو شيخ كبير el único أمنادم فينا أحنا هو
carnat conducir ولا عندو يخدم خدمة mecánico

Traducción propia:

El hombre es el único entre nosotros,
y en su origen es un anciano.
Hace el trabajo de un mecánico,
y ni siquiera tiene el carnet de conducir.

“Los franceses fueron quienes atribuyeron en sus escritos la expresión *Estados moros / Etats maures*, al litoral de la tierra mauritana, durante los siglos XVIII Y XIX”²⁶¹. La palabra *moro* en las escrituras españolas identificaba a los árabes de piel morena que residían en Al Andalus²⁶², pero, posteriormente, se extendió el término para hablar de los árabes, en general. Aquí mismo, los saharauis se autodenominaban moros, pero no con connotación despectiva, sino como sustantivo descriptivo de su etnia, que es diferente a la europea. El uso de la palabra *moro*, en este tema, nos conduce a la visión admiradora de las habilidades del europeo o del colonizador, que siempre son mejores de las del colonizado, como se cuenta en el verso 18. En él se desarrolla un diálogo entre dos saharauis, el primero busca a algún europeo “santito” para que le pase algún documento con la máquina de escribir, y su compañero le aconseja cuidarse de los saharauis de piel morena, que aunque lleven camisa de marca, usan un pantalón cortito, en referencia

²⁶¹ EL HAISSSEN, B. (2011). *ثقافة الصحراء: الحياة وطقوس العبور عند مجتمع البيضان* [La cultura del Sahara: la vida y los rituales de paso en la sociedad Bidan], Rabat: Editorial Casa Abi Raqraq, p.9

²⁶² *Ibidem*.

al pantalón tradicional saharauí. Sin embargo, el siguiente verso 19, expresa admiración por la capacidad y las habilidades de los saharauís que, a pesar de no tener carnet de conducir, pueden reparar un coche, pueden aprender mecánica...

2.2.2.4. Versos en torno a la liberación femenina

Verso 20:

يا ريم ولانك حادغة	من مارت عنك tonta
أزين من وحدة larga	كلتي قميجة corta

Traducción propia:

Cuando pasó una tonta,
oh querida ni siquiera eres activa,
dijiste una camisa corta,
mejor que una larga.

Verso 21:

¿A dónde vas ? ¡Siéntate !	شفت نهار كنتلها señora
libre ما غذا لك أنا	كالت لي
paisano مرببي	Imoro ما هو واعي بلي بيه

Traducción propia:

Un día, he visto una señora,
le dije: “¿A dónde vas, siéntate?”
Me dijo: “No es tu asunto, soy libre.

El moro no es consciente de lo que le pasa,
ha sido educado como paisano”.

Como es evidente, el contacto entre dos culturas totalmente distintas genera conflictos, contrastes e influencias, sobre todo cuando el autóctono o la mujer autóctona, en especial, desea convertirse al modelo europeo, vistiendo con camisa corta, minifaldas, pantalones cortos, etc. En este caso, no se acepta como identidad cultural y entidad independiente por todos los saharauis, porque representa un modelo nuevo de mujeres saharauis, al que no estaban acostumbrados y, entonces, las consideran como rebeldes o las identifican en el verso como “tonta” y perezosa, de escaso entendimiento o razón (verso 20). Por ello, en el siguiente verso 21, según la entrevistada, se demuestra el gusto de los saharauis por las mujeres, a las que prefieren tranquilas y discretas y no a las que se pasan el día paseando por las calles, costumbre considerada por aquellas mujeres como expresión de libertad, un comportamiento que no puede entender el moro, que es tradicional en su pensamiento, y permanecerá ‘paisano’.

2.2.2.5. Versos que documentan eventos inmediatos

Verso 22:

كل منادم و بعزّادو	كنا في المحفل مجتمعين
cuidado متسمع ما هو	إلين نطلسو ذو المخزيين

Traducción propia:

Estábamos, juntos, festejando,
Cada uno y su novia,
Hasta cuando vinieron estos malditos
Entonces, no escuchas más que ¡cuidado!

Verso 23:

هذ الهم الي ماينجبر بيه ألفوت يوحان
Mañana قول الشهر و معا موتو Mañana

Traducción propia:

Este trabajo que no encuentro,
cuánto llevaba esperando,
Mañana, el comienzo de mes,
y cuando se acaba, mañana.

Estos versos fueron compuestos para documentar un momento crucial de sus vidas. El primero (verso 22) fue creado para describir un evento que sucedió en la playa. Mientras celebraban una fiesta en ella, los sorprendieron algunos borrachos y delincuentes, que empezaron a atacarlos. Entonces, nadie se acordaba con precisión de lo que había pasado, sólo se escuchaba ¡cuidado! El siguiente verso (verso 23), según su compositor, narra la experiencia que vivió en España, cuando buscaba trabajo y le decían, siempre, ‘al comienzo del mes por la mañana’ y cuando se terminaba el mes, volvían a decirle lo mismo, y pasaba mucho tiempo esperando...

A modo de conclusión se puede afirmar que el uso del español en la poesía hassaní popular obedece a tres razones: la primera, la del factor histórico de la colonización por España. El uso de la lengua española por los colonizadores hizo que los saharauis se familiarizaran con ella y la integraran, al menos parcialmente, como vehículo de comunicación. La segunda consiste en que algunos saharauis se vieron influidos e impresionados por los españoles, lo que les empujó a expresar sus tristezas, alegrías, gustos con la composición de versos hispano-hassaníes, lo que les permitía salir de la forma monótona y rutinaria de la poesía hassaní popular, liberándose de su ritmo tradicional. Por último, la presencia del español en

la poesía hassaní es algo entretenido, gracioso y hasta divertido para ellos, representa un factor de artificio y engaño y por ello apuestan por su uso, para enriquecer el significado de sus poemas.

Por otro lado, se puede señalar que este fenómeno poético de hibridez lingüística hispano-hassaní afecta a los metros secundarios, y que la mayoría de los poetas lo considera de bajo valor literario. No obstante, es posible encontrar también versos hassaníes, que respetan los metros de la métrica hassaní, editados en libros y que usan algún vocablo español hassanizado, tal

منصاب watta يركبني و يحرك حته

y como hemos mencionado en el apartado *La herencia de la lengua y cultura españolas como patrimonio inmaterial de los saharauis*. Una prueba de ello, el siguiente verso²⁶³:

El verso pertenece al metro principal [Ttabra:ʔ] التبراع, en el que la poetisa deseaba ser coche para que el conductor la subiera y la moviera²⁶⁴. Este verso usa el término hassanizado ‘auto’ (número 33 en la tabla de medios de transporte y tráfico), por lo que nuestro propósito, más allá de esta recopilación de poemas orales, es volver a leer la poesía hassaní popular editada, con ojos exploradores, en búsqueda de este tipo de influencia lingüística.

²⁶³ *Ibid.*, p. 20

²⁶⁴ *Ibidem*.

2.3. INFLUENCIA MUSICAL ESPAÑOLA EN EL CANTO SAHARAUI

Sería difícil pensar en un proceso histórico que atraviesa siglos, en el que la música viajó desde el norte de África, se casó en la Península, y volvió otra vez a su punto de origen, pasando por el Sahara. En cada punto cardinal y en cada etapa histórica, la música adquiere una imagen y una identidad distintiva del lugar y de las personas que lo habitan. El musicólogo español y compositor de zarzuelas Soriano Fuertes (1817-1880), hablando de la relación entre música, lenguaje y nacionalismo “defiende la antigüedad de la lengua española y defiende el origen híbrido de la misma, resaltando la gran influencia ejercida por el árabe en la formación del castellano.”²⁶⁵ La historia de Al Andalus representó, y todavía lo es, un tema de inspiración para muchos autores, cinematógrafos, compositores o cantantes, a modo de ejemplo, la canción *Llorando por Granada* cantada en los años 70 por el grupo Los Puntos o la Canción *Al Andalus*, de David Bisbal, publicada en 2009.

En este capítulo, sin embargo, vamos a referirnos a una influencia de sentido opuesto, pues, si la música española tuvo influencias del pasado árabe de Al Andalus, en el panorama saharauí actual ejerció un importante influjo la música española. Retrospectivamente hablando, es lógico que la colonización española del Sahara, durante un siglo, generara influencias y repercusiones a diferentes niveles, entre ellos el musical. Así que es legítimo preguntarse, en función de los objetivos de nuestra investigación, ¿cuáles son los rasgos de la identidad musical española, sobre todo, durante la dictadura franquista?, ¿cuáles son las peculiaridades del Hawl o canto saharauí? y, en

²⁶⁵ HERNÁNDEZ MATEO, A. (2012). *El pensamiento musical de Antonio Eximeno*, (Tesis doctoral), Universidad de Salamanca, España, p. 616

consecuencia, ¿cuáles son las cualidades musicales que nacieron de la conjunción entre la música española y música saharauí?

2.3.1. Rasgos de la identidad musical española durante la Dictadura

La música es tan antigua como la antigüedad del ser humano, si bien su percepción y su representación acústica es diferente y peculiar en cada sociedad y en cada época. Si limitamos la música a sólo el sonido producido por los instrumentos fabricados y creados por el género humano, perderíamos otros sonidos mucho más naturales y relajantes, por ejemplo, a algunos les alivia escuchar el sonido de las hojas de árboles, a otros el canto de los pájaros, a otros el soplo del viento, a otros el ruido del agua de una fuente o de la lluvia, a otros el sonido de las olas del mar...

La música es un hecho social que no se limita sólo al papel sencillo de un medio de diversión y de relajación, de mantener nuestro oído entretenido, o como refugio que nos libera de las preocupaciones cotidianas, sino además, se trata de un medio de transmisión cultural, un mecanismo de sensibilización, un motor espiritual y constructivo de los individuos, un altoparlante ideológico y político, un medio didáctico, etc. “No se sabe muy bien cómo y porqué el hombre comenzó a hacer música, pero sí está claro que la música es un medio para percibir el mundo, un potente instrumento de conocimiento.”²⁶⁶

Qué maravilloso pensar en cuánta cultura e historia nos puede transportar el mantra budista *Om Mani Padme Hum*, la colección de cantos goliardos de los siglos XII y XIII *Cármina burana* o la música andalusí... La concepción de la música en una sociedad y época determinadas está

²⁶⁶ HORMIGOS-RUIZ, J. (2010). La creación de identidades culturales a través del sonido, *Comunicar*, 34, XVII, p.92 ProQuest ebrary. Web. [consultado el 10-05-2015]

condicionada por factores políticos, económicos, demográficos o sociales como lo afirmaba Jaime Hormigos Ruiz en su artículo *La creación de identidades culturales a través del sonido*:

“La música como forma de expresión cultural siempre ha tenido un papel muy importante en la construcción social de la realidad, es un arte cuyo desarrollo va unido a las condiciones económicas, sociales e históricas de cada sociedad.[...] Para ello (el artículo) centra su estudio en describir cómo nuestra sociedad ha generado multitud de sonidos que se distribuyen libremente a través de los canales establecidos por las nuevas tecnologías permitiendo establecer, a través del proceso de comunicación musical, múltiples identidades culturales que son incapaces de ordenar el discurso musical actual y extraer de él lo que de novedoso pueda presentar.”²⁶⁷

La música española conoció diferentes cambios en su concepción, melodía, ritmo, estructura, instrumentos... a lo largo de la historia, sin embargo, la etapa que más nos interesa coincide con la de la Dictadura de Franco (1936-1975). A pesar de que la colonización española del Sahara comenzó desde 1884, como ya hemos indicado, su presencia y actuación significativas comenzaron a adquirir forma y contenido después de la Guerra Civil Española... por lo que limitamos nuestro estudio a los rasgos de la identidad musical española durante la Dictadura y, específicamente, a lo acontecido desde los años cincuenta.

Después de la segunda Guerra Mundial, la música, al igual que las demás artes, se abrió hacia nuevos métodos artísticos y expresivos, que reflejaban la agitación social por las que pasaba la sociedad. A nivel de música culta o académica, los manifiestos del *serialismo integral* y la *indeterminación*, o las nuevas creaciones de Stockhausen o Penderecki

²⁶⁷ *Ibid.*, p.91

reflejaban esa inquietud. Estas nuevas tendencias se sumaron al repertorio de la música clásica, que siguió cultivándose en teatros y salas de concierto y audición, aunque con una repercusión más limitada, pues tan sólo afectaba a los segmentos más cultos de la sociedad.

En cuanto a la música popular, la opereta, la zarzuela y la copla, al margen de su audición en teatros, se difundía a través de las emisoras radiofónicas, que lograron extender estos géneros entre amplios grupos de la población. La radio se convirtió en un vehículo fundamental de la propaganda musical del régimen (himnos, canciones religiosas, melodías regionales, etc.) pero también de la herencia musical popular y de los nuevos aires que comenzaron a llegar a España.

Tras la firma de los Pactos de Madrid (1953) entre España y Estados Unidos de América, que autorizaron la instalación de bases militares norteamericanas a cambio de un notable apoyo político y económico a la Dictadura, se dio un proceso de intercambio cultural coordinado por las diferentes *Casas Americanas*, ambiente que favoreció la recuperación del *Jazz*, la introducción del *Rock and roll*, cuya idiosincrasia “ha ido ligada a las inquietudes y a los valores típicamente representados por la juventud”²⁶⁸ y, pocos años más tarde, a la irrupción de la música *pop*.

Por otra parte, desde un punto de vista interno, desde 1965 se desarrolló un nuevo género musical en España, el de baladas románticas, tras el éxito cosechado por el concierto ofrecido por el joven cantante Raphael, en el teatro de La Zarzuela, el cinco de noviembre de dicho año.²⁶⁹ La participación y el triunfo de Raphael en conciertos en América, en los años

²⁶⁸MORA, K. & VIÑUELA, E. (2013). *Rock around Spain: historia, industria, escenas y medios de comunicación*. España: Ediciones de la Universitat de Lleida, p. 26

²⁶⁹ NAVAS IANNINI, L. A. (2001). Para la historia de la balada hispanoamericana: introducción a la leyenda viviente de Raphael de España, *ISLAS*, Vol. 43(130), 13-19, p.13 ProQuest ebrary. Web [Consultado 16-05-2015]

sesenta, abrió también las puertas a otros cantantes españoles, que comenzaban sus carreras por esa época y que contribuyeron a la diversificación del panorama musical español.

El factor definitivo que permitió la proliferación de este nuevo tipo de ritmos, tanto en la música académica como en la popular, fue el desarrollo tecnológico de los medios de comunicación y el surgimiento de la música electrónica. La utilidad del desarrollo tecnológico se reflejó no sólo en la mejora de la vida cotidiana, sino también en los dominios industriales, incluidos los musicales. Primero se comenzó a prescindir del uso de los discos de pasta a favor de la cinta magnetofónica. Segundo, se inventaron los sintetizadores a mediados de los años cincuenta, que permitían la modificación múltiple del sonido grabado. Y tercero, más tarde en el tiempo, la domesticación de las computadoras y el lenguaje binario contribuyeron a la modificación, almacenamiento y creación de los sonidos²⁷⁰.

No obstante, en esta segunda mitad del siglo XX, ya fuera por motivos comerciales, morales o, simplemente, como expresión artística, la música, más valorada, en sociedades de todo el mundo, desde Rusia a California, fue la música romántica, el jazz y la canción popular.²⁷¹ En este mismo sentido, “la alegre sencillez del pop de principios de los sesenta hizo su aparición justo cuando algunos músicos de formación clásica comenzaban a reconsiderar los fundamentos de la propia música.”²⁷²

Hemos tratado de describir, superficialmente, las tendencias musicales que circulaban por España durante la Dictadura, para tener una idea panorámica sobre los ritmos, movimientos y géneros musicales cultivados en ese entonces, sobre todo dentro de la música popular o internacional (Jazz,

²⁷⁰ AIZENBERG, A. & RESTIFFO, M. (2010). *Apuntes de historia de la música*, Argentina: Editorial Brujas, pp. 189-191

²⁷¹ GRIFFITHS, P. (2006). *Breve historia de la música occidental*, España: Ediciones Akal, p.226

²⁷² *Ibid.*, p.247

Rock and roll, Pop) y nacional (baladas románticas) que fue imitada y trasladada a América latina.

2.3.2. Características musicales del Hawl o canto saharauí

Etimológicamente, la palabra el *hawl* الهول, significa en árabe cantar y tocar música, es un arte que, a través del sonido, afina el alma y eleva y suprema los sentimientos y las emociones humanas. Y el verbo هَوَّلَهُ [hawwalaho] significa asustar u horrorizar. En la cultura hassaní, *el hawl*, es una creación artística musical popular relacionada con una capa social que adopta y vive de este arte, como recurso económico; se trata de la capa social *Iggawn* يِغَاوْن²⁷³ (término explicado en el apartado poesía hispano-hassaní). Los *iggawn* ocupan el rango seis en el esquema del orden social tradicional, entre las cabilas del Sahara español, como indicamos en relación con la estratificación social saharauí.

A principios de los años cincuenta, eran escasos, según la descripción del etnólogo Julio Caro Baroja²⁷⁴. En la actualidad, todavía lo son más, según el investigador Brahim El Haissan (2012)²⁷⁵. Esto se debe a que, en un principio, como hemos explicado antes, no había *iggawn* hassaní en el sur de Marruecos, sino *iggawn* mauritanos que visitaban las regiones del sur de Marruecos, pero con el paso del tiempo, los habitantes del Sahara aprendieron este tipo de canto, y paulatinamente, hicieron de él una profesión rentable.

Otro tipo de hipótesis que se ha barajado para interpretar la escasez de este grupo deriva de su reconocimiento social, pues la calificación social de la gama de actividades artísticas de la que viven se considera secundaria.

²⁷³ EL HAISSSEN, B. (2011). *Ibid.*, p.209

²⁷⁴ CARO BAROJA, J. (1990). *Ibid.*, p.51

²⁷⁵ EL HAISSSEN, B. (2012). *التنوغرافيا الكلام: الشفاهية و مآثورات القول الحسناني* [Etnografía del habla: oralidad y peculiaridades del discurso hassaní], Tantán: Editorial Pixel Print, p.280

Otra hipótesis más nos remonta a la época almorávide; se dice que los almorávides destruyeron los instrumentos musicales y prohibieron la música y el canto en el Sahara. Sin embargo, algunos artistas fabricaron instrumentos musicales, bajo el pretexto de que les iban a ayudar para cantar y elogiar al profeta Mahoma, y llamaron a este tipo de canto el *Hawl*, en el sentido de tener miedo del castigo de Dios. Y siguieron cantando lejos de los oídos de las autoridades almorávides²⁷⁶. Por ello, durante un largo período, las circunstancias históricas no favorecieron que se multiplican los *iguawn*.

A pesar de que los *iggawen* se sitúan en la base de la pirámide tribal hassaní, se respetan y hasta se temen en la sociedad saharauí, por la elocuencia poética de que hacen gala. Si visitan alguna jaima o si son invitados a alguna ceremonia, deben ser bien recompensados, y todos los miembros de la cabila tratan de agradarles, para que no reciten algún verso o difundan alguna cualidad negativa de la tribu. Nos sirve de ejemplo, para plasmar el valor de los *iggawn* en la cultura hassaní, la historia de un príncipe de Mauritania que se hirió en su mano, en una guerra; los médicos no pudieron curarlo y propusieron amputarle la mano, para que la infección no dañara al resto del cuerpo, pero el príncipe rechazó tajantemente la propuesta, por lo que los médicos, para el bien del príncipe, recurrieron al *iggawen*, que compuso un largo poema, en el que elogiaba las virtudes del príncipe; cuando acabó de recitarlo, el príncipe le preguntó al *iggawn* ¿*qué desea?*. El *iggawn* le contestó que quería su mano y, así, el príncipe aceptó que le amputaran la mano y se la dio al *iggawn*, que la enterró en tierras lejanas²⁷⁷.

Los músicos y cantantes hassaníes, componen versos y cantan según el estilo, el metro o el orden del canto adoptado. Cada metro de los

²⁷⁶ *Ibid.*, p.281

²⁷⁷ EL HAISSSEN, B. (2011). *Ibid.*, p. 220

mencionados en la poesía hispano-hassaní corresponde a unas características acústicas, temáticas, estilísticas e instrumentales determinadas. Cabe subrayar, que la métrica de la poesía hassaní es inestable y, en cada momento, puede conocer cambios en su orden de canto y en sus metros, lo que justifica la diferencia entre los metros descritos por el etnólogo Julio Caro Baroja, a principios de los años cincuenta, y los mencionados en el apartado *La poesía hassaní y las interferencias de la lengua española*. En general, habrá diferencias y desarmonías –como omisión o adición de algún metro–, entre las descripciones de la música y poesía hassaní por distintos autores, al menos, en los casos consultados por nosotros.

En cuanto a los instrumentos habituales usados por los *iguawn*, a modo de ejemplo, ofrecemos lo dicho por el etnólogo Julio Caro Baroja, tras el recital al que asistió el 13 de enero de 1953:

“En estos recitales el iggiu toca a veces con púa un laúd de cuatro cuerdas que se denomina tidinit, لئدنييت o simplemente el tebal, طبل, es decir, un atabal sencillo, hecho con un recipiente de madera y una piel de cabra curtida y calentada; la mujer toca el ardin, اردين, aquella especie de arpa tan característica de muchas culturas africanas antiguas y modernas. Es difícil en un par de audiciones y aun más el seguir el ritmo y la melodía de los cantos saharianos, que al europeo parecen estridentes, pero que deben ser muy emocionantes para los indígenas, dadas las expresiones apasionadas, los movimientos de manos y de ojos con que los escuchan, las señales aprobatorias que hacen con la cabeza y las manos mismas para dar la entrada de una parte y los gritos que lanzan en los intervalos, tales como “¿hah, hah!” o “sui, sui”, equivalentes a nuestro “olé”²⁷⁸

²⁷⁸ CARO BAROJA, J. (1990). *Ibid.*, p. 413

O sea, que los instrumentos musicales se reducían a los instrumentos tradicionales: *tidinit*, *ardin* y *tbal* y los ritmos dependían del contexto y la situación; por ejemplo, cuando la ceremonia ya está a punto de acabar, los *iggawn* cantan al ritmo del metro [*Elbti:t*] البتيت , cuando los invitados escuchan este orden de canto, se preparan para irse, porque este ritmo significa que la ceremonia ya terminó²⁷⁹.

2.3.3. Aspectos de la influencia musical española en el canto saharauí

El canto saharauí o el *hawl* tal como lo hemos descrito anteriormente, todavía sigue vigente en el Saguia El Hamra y Río de Oro y en tierras de cultura hassaní, como en la vecina Mauritania, pero su presencia ha disminuido de forma significativa en las últimas décadas, a causa de la fuerte competición del canto saharauí moderno.

Actualmente, el oyente puede percatarse fácilmente de que lo dominante en la escena musical del Sahara es la música saharauí moderna, que surgió por primera vez hacia 1970, y podemos dar por cierto que el cantante y poeta Ennajm Mohamed Omar es el precursor de este movimiento musical, que no cesó de crecer hasta hoy en día, sobre todo por el éxito y la aceptación de este estilo por los jóvenes de la época. El hecho de que el nombre del cantante y poeta Ennajm Mohamed Omar haya sido mencionado, por 11 entrevistados a la hora de preguntarles por si recuerdan alguna canción hassaní mezclada con expresiones castellanas, nos avivó la curiosidad de querer encontrar y entrevistar a esta persona que logró dejar fuertes recuerdos en la memoria musical de nuestros entrevistados. Así fue que el 10 de febrero de 2015 pudimos entrevistar al famoso cantante Ennajm Mohamed Omar.

²⁷⁹ EL HAISSSEN, B. (2011). *Ibid.*, p. 213



Figura 6. Entrevista con el cantante y poeta Ennajm Mohamed Omar, 10 de febrero de 2015, Laayoune (mi casa).

Ennajm Mohamed Omar nació en Tantán, su madre se mudó a El Aaiún al divorciarse, y el futuro cantante quedó con su padre en Tantán. Estudió en Agadir, alojándose en la casa de su tía materna. En 1960, a causa del terremoto, su padre decidió enviarle a Kenitra a seguir sus estudios. Pero residió allí tan sólo dos años y volvió otra vez a Tantán para vivir con su padre y seguir sus estudios. Al obtener el certificado de estudios primarios, se trasladó a El Aaiún, en enero de 1964, y se estableció ahí hasta hoy en día. En El Aaiún tuvo que estudiar de nuevo en una escuela primaria para obtener su Graduado Escolar, “mi conocimiento del francés me facilitó mucho el aprendizaje del español, además con los españoles, las canciones, el cine,... me ayudaron mucho para aprender el español.” [Ennajm Mohamed Omar, Laayoune, 2015]. Empezó su carrera artística oficialmente en 1970 con la grabación de dos discos: [Ard bla:di xaḍr] *أرض بلادي خضراء* *La tierra de mi patria es verde*, y [xallini ṣannak xallini] *خليني عنك خليني* *Déjame niña*, en el estudio de la Emisora Radio Sahara. En 1973 trabajó como colaborador en

la Emisora Radio Sahara. Con la entrada de Marruecos en el Sahara siguió trabajando en Radio Laayoune, presentando un programa llamado *Música del sur* أنغام من الجنوب [anga:m mina lžanu:b]. Actualmente está jubilado.

El itinerario geográfico por el que tuvo que pasar en su infancia (Tantán, Agadir, Kenitra, El Aaiún) permitió a nuestro poeta apreciar distintos ritmos y estilos musicales. El propio cantante reconoce, dado el estilo innovador y moderno con el que cantaba en la época: “Cuando vine a El Aaiún, compré una guitarra, aprendí solfeo, a la sazón, ya había escuchado música marroquí, música oriental, música hassaní, y se añadió a ellas la música española y occidental, de forma general... Me han influido mucho, por supuesto, las canciones españolas, como Julio Iglesias con su canción en la que dice *Unos que nacen otros morirán, unos que ríen otros llorarán, aguas sin cauces ríos sin mar*, Nino Bravo, Los Chichos, Las Grecas, Niña de La Puebla, muchas canciones... Al principio imitaba las canciones, memorizaba toda la letra de la canción, hasta que en 1970 me vino la idea de grabar mis propias canciones. En ese año grabé dos discos [Ard bla:di xaḍr] أرض بلادي خضراء *La tierra de mi patria es verde*, y [xallini ḡannak xallini] خليني عنك خليني *Déjame niña*. Esta última fue la primera canción seria y supuso una especie de progreso y modernidad; es hassaní pero cantada bajo un nuevo y diferente modelo en la música hassaní.” [Ennajm Mohamed Omar, Laayoune, 2015].

Por otro lado, las condiciones familiares y “la separación de mis padres dejaron un vacío en mi vida, perdí el cariño de mi madre en mi infancia” [Ennajm Mohamed Omar, Laayoune, 2015]. Esto hizo que el poeta compusiera versos sentimentales, románticos, en busca de este cariño que perdió de niño, lo cual convirtió sus canciones en baladas románticas hassaníes.

La modernidad e innovación con la que el cantante y poeta Ennajm Mohamed Omar sellaba sus canciones, reflejaban, por una parte, la

interacción musical que se produjo mediante el encuentro de dos estilos musicales distintos, apreciados por una generación joven saharauí, cuyos antecedentes culturales y musicales eran saharauís, pero habían recibido formación española, ya que estudiaron en escuelas españolas, trabajaron con españoles, frecuentaron el cine, escuchaban canciones españolas... Por otra parte, la innovación se plasmaba no sólo a nivel rítmico, sino instrumental, lingüístico y temático, también.

A nivel melódico, las canciones hassaníes dejarían de ser “estridentes” y su sonoridad ganaría claridad y armonía. No soy experta musical, ni tengo formación musical, por lo que, me siento incapaz de describir rítmica y melódicamente dichas canciones. Sin embargo, los lectores de esta Tesis, se pueden volver oyentes, que pueden apreciar estos cambios, a través de la audición de algunas de las canciones que se ofrecen en el Anexo, grabadas en el Estudio Radio Sahara ([xallini ʃannak xallini] خليليني عنك خليليني *Déjame niña* en 1970 y [ya bayyi bi:k] يا بي بيك *ô preciosa* en 1973).

Lo cierto fue, que a principios de los años setenta, las baladas románticas españolas ya habían sido cultivadas por la mayoría de los jóvenes cantantes españoles que en esta época comenzaron sus carreras, lo que quiere decir que lo que se escuchaba en Radio Sahara o se veía en la Televisión o en el cine, eran canciones, en su mayoría, románticas y melódicas, tal como hemos demostrado en el apartado *Las canciones españolas* en la memoria saharauí. Y lo más probable era, que las canciones de Ennajm Mohamed Omar, con su estilo melódico y temas sentimentales fueran un reflejo o una ‘fotocopia’ hassaní de las canciones melódicas españolas.

A nivel instrumental, Ennajm Mohamed Omar fue pionero en usar e integrar la guitarra y la armónica en la música hassaní desde 1970. Aunque Ennajm se enfrentó con el problema de que en la guitarra no había cuarto

tono, problema que logró resolver a través la eliminación de ciertos trastes de la guitarra, para poder dominarla mejor y también para adaptarla a las necesidades acústicas hassaníes. Después, aparecieron otros grupos musicales que usaron también la guitarra y el violín, como “Ahl Nanna”, un grupo de músicos que en 1973 celebraron un concierto en El Aaiún y usaron la guitarra y el violín. Después de 1973 se cantaban el [ašwa:r] أشوار *discos/canciones hassaníes* en bodas y en fiestas, extendiéndose la costumbre de usar la guitarra en la música hassaní. “En mi época había muy buenos músicos que tocaban muy bien los instrumentos musicales. La cantante y poeta saharauí *Josefa* también usó la guitarra en 1973; al principio cantaba [ašwa:r] أشوار *discos* sentimentales, después se dedicaba a cantar canciones nacionales.” [Ennajm Mohamed Omar, Laayoune, 2015].

A nivel lingüístico, Ennajm Mohamed Omar, era pionero en componer canciones hassaníes mezcladas con expresiones españolas. Trató de ir más allá de la música y los instrumentos musicales, e intentó expresar sus sentimientos de forma espontánea. No tenía pensado “condimentar” su canción con versos españoles, sino que fue un acto espontáneo, como sucedió cuando compuso la letra de su canción hispano-hassaní [ya bayyi bi:k] ياي بيك *ô preciosa* grabada en 1973. Según sus propias palabras, al preguntarle ¿Cómo le vino la idea de integrar palabras españolas en su canción [ya bayyi bi:k] ياي بيك *ô preciosa?*, nos contestó: “En realidad, en aquella época era todavía adolescente, conocí a una chica, fue como que encontré en ella el cariño que perdí en mi infancia, la quería y ella me quería también. La primera canción la escribí sobre ella en 1970 y la segunda también en 1973. Escribía lo que sentía hacia ella, fue mi propia experiencia cuando dije:

ما فت نسيت

و ماني لاهي نسي

تميت إلين تكلمت معاك
و منين عرفتك
كام من مرّ تسدرت معاك

Traducción propia:

No te olvidé,
y no te voy a olvidar,
no me cansé hasta lograr hablar contigo
y cuando te conocí
Cuántas veces he dado vueltas contigo,

(La siguiente estrofa la cantaba en español, en la que decía)

Viva la vida,
Viva el amor,
por ti querida
perdí el humor,
te quiero tanto,
tanto te quiero,
más que la vida
y el mundo entero.

A los jóvenes y a muchas otras personas les gustaba la letra de esta canción y me decían, cuando se encontraban conmigo, “Viva la vida, viva el amor”. Estaban orgullosos de tener un cantante saharauí que les representaba y que representaba algo nuevo en la zona.” [Ennajm Mohamed Omar, Laayoune, 2015].

Por último, a nivel temático, como lo atestigua el propio cantante y poeta, sus canciones fueron escuchadas y aceptadas, sobre todo por los jóvenes, porque los mayores de edad consideraban sus canciones atrevidas y

vergonzosas. “Los mayores de edad no escuchaban mis canciones, mientras que los jóvenes sí. No sé, los temas vinieron así, era el estilo nuevo que los jóvenes aceptaron y les gustaba, mientras que a los mayores de edad no les apetecía; porque lo consideraban atrevido y vergonzoso. Yo pensé componer una canción española entera, pero no lo hice. En esa misma época fui a Granada y empecé a escribir unos versos en español:

Un día yo vi,
a un viejo hombre llorar.
Pena me dio, y le pregunté:
¿Hombre por qué lloras así?
Tristemente me respondió,
que la vida es así,
y que algún día la entenderás,
y llorarás tú también así.
Yo le volví a preguntar ¿Por qué?
Y el abuelo llorándose se fue.

[Ennajm Mohamed Omar, Laayoune, 2015]

Como síntesis de este apartado podemos decir que era natural que el Hawl hassaní conociera cambios en su ritmo, estructura o melodía con el paso del tiempo, porque:

“La música como forma de expresión cultural siempre ha tenido un papel muy importante en la construcción social de la realidad, es un arte cuyo desarrollo va unido a las condiciones económicas, sociales e históricas de cada sociedad.[...]”²⁸⁰

²⁸⁰ HORMIGOS-RUIZ, J. (2010). *Ibid.*, p.91

pero también podemos afirmar que el nacimiento del canto saharauí moderno no se hubiera podido producir con esta rapidez y potencia, sin el ambiente que la colonización española del Sahara favoreció, y que supuso también una revolución artística en la historia de la música saharauí.

En estos últimos cuarenta años, después de la retirada española, el canto saharauí moderno ha seguido conociendo importantes cambios, dependiendo de otros factores sociales, culturales, económicos, históricos... que condicionan, sin duda alguna, el gusto y la creación musical. Pero lo cierto es que no podemos imaginarnos la música saharauí moderna sin la herencia del instrumento mágico de la guitarra y sin la transformación que representó la influencia de la música occidental, a través de la música española.

2.4. PLATOS ESPAÑOLES EN LA COCINA SAHARAUI

Se considera la gastronomía un componente esencial y distintivo en la cultura de cada pueblo, que conlleva ciertos rasgos identitarios. La cultura culinaria, igual que la música y la indumentaria, se desplazan, se modifican y se transforman dependiendo de las condiciones y contextos económicos, sociales, históricos, y también dependiendo de los ingredientes de que provee la naturaleza. Quizá el modelo de mestizaje culinario se ensayó en Latinoamérica y, por ello, uno de los más significativos de la historia de la gastronomía hispánica, se encuentra en la cocina de México:

“Llegan los españoles. Llega la Nao de China. Las migraciones. Todo se transforma, se une, se mezcla: la indumentaria, la lengua, las costumbres y, por supuesto, la comida. La exquisita cocina prehispánica se modifica: algunos elementos nativos desaparecen y se olvidan, otros permanecen en el secreto de los fogones indígenas, pero llegan algunos a poblar las ollas de barro

hasta convertirse en indispensables. Se gesta un mestizaje que ahora estalla para nutrir las sensaciones, sin distinción alguna, sin cortapisas, en la absoluta libertad de la imaginación... ”²⁸¹

La actual cocina española es resultado de un proceso de transformación que se produjo a lo largo de siglos, a través de la convivencia cotidiana de distintas culturas y sociedades, sobre todo en el continente americano, donde España proporcionó ingredientes de su cocina y adoptó otros, como afirmaba el cronista gastronómico Armando Mujica Pérez Salazar:

“Por cada artículo que nos trajeron los españoles se llevaron cuando menos tres a cambio. Y así se enriquecen los mercados no nada más de España, se enriquece España y sus mercados, junto con Italia, con Francia, con Suiza de todos los productos que se llevaron ”²⁸²

Este intercambio gastronómico entre España y sus antiguas colonias en el continente americano, nos obliga a plantear la evidente pregunta de si se produjo un intercambio culinario entre la cocina española y la cocina saharauí durante un siglo de colonización, y si se produjo con la misma intensidad.

Generalmente, la cocina saharauí se califica como simple y sencilla, sin embargo, adquiere un importante papel en las relaciones sociales, como se refleja en los banquetes y en las comidas que se preparan en ocasiones especiales, sean de carácter social o religioso²⁸³, donde se vuelve espléndida.

Los ingredientes esenciales que se usan en la cocina saharauí se pueden resumir en pan, leche agria de camella y cabra, carne, cebada y té²⁸⁴.

²⁸¹ AA.VV. (2009). *La gastronomía prehispánica en México- tradiciones heredadas*, México: FCAS- Fundación Cultural Armella Spitalier, p.22

²⁸² Mestizaje culinario - con la conquista se unieron dos culturas gastronómicas: <https://www.youtube.com/watch?v=stabv3CGPis> (vídeo) [Consultado 28-05-2015]

²⁸³ EL HAISSSEN, B. (2011). *Ibid.*, pp.88-89

²⁸⁴ *Ibid.*, p.90

Y a ellos se suman otros alimentos ocasionales, como dátiles, miel, mantequilla... El pan se prepara, habitualmente, a base de trigo, no obstante se puede elaborar también a base de cebada y maíz, y dada la abundancia de la cebada en el Sahara, se dedica una parte de ella para la alimentación del ganado. La leche agria es una bebida indispensable para los nómadas saharauis, porque hidrata su cuerpo, sobre todo ante la escasez de agua. Después se sitúa la carne; la mejor es la del camello que no sobrepasa los dos años de edad²⁸⁵.

Con estos ingredientes citados se preparan diversos platos; entre los más exóticos citamos el plato *zaynaba* زينة, que se elabora en ocasiones especiales y en el desierto. Este plato es peculiar por dos circunstancias, por ser preparado por los hombres y no por las mujeres, y por cocinarse en la arena, calentada con leña. Es curioso saber que en el estómago de una cabra o una oveja puede caber todo su propio cuerpo cortado. Para elaborar este plato: se lava dicho estómago y se perfora por un lado, para poner la carne cortada dentro, ya sea de género caprino u ovino... Luego, se corta un hueso de cabra por ambos lados, para que funcione como canal de expulsión de gases y con él se taponan los agujeros perforados. Se amarra con una cuerda y se entierra el conjunto en la arena caliente, dejando hacia arriba el hueso, para que por él salga el vapor, se añade leña a su alrededor, y se deja cocer unas horas.

Otra comida, que es de uso diario, se elabora a base de *belghman* بلغمان o harina de cebada tostada y molida. *Belghman* es una comida rica en fibra, fácil de preparar y muy práctica para los pastores o nómadas, porque produce una sensación de saciedad enorme. Esta comida se puede tomar como plato principal en tiempos de sequía o de falta de carne, también se puede comer como un postre con té, en el desayuno, merienda o también en la cena.

²⁸⁵*Ibid.*, pp.90-92

Belghman se hace a base de cebada tostada y molida, mezclada con leche o agua caliente, azúcar o miel, y a veces se añade aceite de oliva, mantequilla o grasa de camello.

La sencillez y simplicidad de la comida saharai permite disfrutar del sabor natural de los alimentos, sin la interferencia de las especias. Quizá esta sencillez emana de un entorno natural que no le ofrece al nómada variedad de alimentos, como verduras, legumbres o frutas, por lo que se usan, tan sólo, ciertos ingredientes esenciales, como la leche agria, la carne, los dátiles... y el té. Esta última bebida se puede considerar un rasgo distintivo culinario, de carácter identitario de los saharais.

En gran parte del noroeste de África está extendida la costumbre de acoger al huésped ofreciéndole leche y, después, té. Dicha tradición, hace del té una bebida popular, tanto de los pobres como de los ricos, y define, entre otros, el patrimonio culinario marroquí, de forma que no hay hogar donde no se sirva al huésped un vaso de té caliente. En cada región marroquí, mauritana, etc. se prepara el té de un modo distinto y con aromas diferentes, ya se trate de las ciudades del Sahara de Laayoune, Smara, Boujdour, Dakhla, o incluso del desierto, en la mejor jaima que pueda encontrarse en el Sahara. En estos lugares encontraremos las alfombras de color bronceado, con huellas de innumerables vasos de té servidos a los invitados y visitantes, pues la reputación de la acogida y hospitalidad de esta región es legendaria²⁸⁶. En consecuencia, el té saharai ha adquirido el carácter casi sagrado de factor de reunión y de amistad. Por eso se ha compuesto un sinfín de versos y moralejas en su honor, la más conocida y popular de estas últimas es la que concierne a sus requisitos, que para el té saharai son imprescindibles las tres *jotas* (francesas) جيمات [žima:t], la primera se refiere

²⁸⁶ AA.VV. (1996). *Civilisation Marocaine de Med Sijelmassi et Abdelkébir Khatibi*, Casablanca : Edition Oum- Actes Sud-Sindbad.

al carbón **اجمر** [žmar], la segunda se refiere a la charla **اڝر** [žžar], y la tercera a la reunión **جماعة** [žma:ʕa].²⁸⁷

La comida saharai igual que la de todas las sociedades, tiene sus peculiares hábitos y rituales. Por ejemplo, presentar algunas partes determinadas del cuerpo de la cabra a un huésped puede representar un elogio o desprecio hacia él. Se considera el hombro de la cabra una de las mejores partes, y se prefiere presentar las costillas a las mujeres, y si el invitado o el huésped forma parte de los que memorizan el Corán se le presenta el corazón... La cabeza y las patas se reservan para los *mahareros* o *m'alemin*²⁸⁸, y la tripa y el cuello para los esclavos. Se trata de prácticas propias del pasado, cuando había esclavos y una estratificación social rígida²⁸⁹. No obstante, hasta hoy en día, a un huésped distinguido no se le puede ofrecer el cuello, la tripa o la cabeza de la cabra.

Estas preferencias culinarias discriminatorias también se conocieron en las colonias prehispánicas:

*“En la época prehispánica, del mismo modo que los atuendos, la comida dibujaba una línea entre las clases sociales. Los tlatoani, los pipiltin, los sacerdotes y los guerreros, en fin, los poderosos podían disfrutar ricos manjares, mientras que los macehualtin, la gente común, se limitaba a ingerir sólo aquellos alimentos que las estrictas reglas permitían. Las viandas eran, pues, símbolo de estatus.”*²⁹⁰

Asimismo, hay otro ingrediente, que no hemos citado antes, porque según nuestros entrevistados, su introducción en la cocina saharai se remonta a la época española; se trata del arroz, llamado coloquialmente **مارو**

²⁸⁷ EL HAISSSEN, B. (2011). *Ibid.*, p.99

²⁸⁸ Ocupan el rango 7 en la estratificación social de las tribus saharauis según el etnólogo Julio Caro Baroja.

²⁸⁹ EL HAISSSEN, B. (2011). *Ibid.*, pp.104-105

²⁹⁰ AA.VV. (2009). *La gastronomía prehispánica en México- tradiciones heredadas*, p.20

maro: “Lo esencial para los saharauis es el trigo, lo tuestan y lo muelen. Los saharauis traen de Guelmin (Oued Nun) dátiles, henna, trigo, giroflés (clavo), espejos, peines, babuchas, ámbar, ropa y muchas cosas. El arroz lo traen desde Mauritania y de España y era poco frecuente en la cocina saharauí tradicional. El arroz lo hemos integrado en la cocina saharauí, hacemos un plato de arroz con corvina (especie de pescado), es un plato importado de Sudán²⁹¹; hacemos también el arroz con carne de camello y, actualmente, lo usamos en casi todos los platos saharauis, lo comemos con aceite de oliva, lo comemos solo, lo comemos con leche agria, lo comemos con sardinas de lata, lo hacemos también con carne de conejo... El arroz encontró en nosotros lo que nunca encontró en su vida” [Mohamed Salem, Dakhla, 2014].

En el mismo sentido, Maymouna [Laayoune, 2013] afirma: “El arroz se denomina *maro*, no lo usábamos antes, lo conocimos gracias a ellos (los españoles) y lo cocinamos con leche o con carne”, mientras que Salah Eddine [Dakhla, 2014], nacido en 1938, nos explica cómo llegó el arroz a la cocina saharauí: “El primer alimento para España era el pescado, y después empezaron a llegar barcos de alimentos, desde las Palmas y desde la Península. Al principio, la gente era débil y pobre, la Autoridad Española también era débil, económicamente hablando, los canarios también eran pobres... En ese entonces *maro*, es decir, el arroz, lo comía solo la élite de los militares y los gobernadores y los demás comían garbanzos y lentejas. Más tarde España empezó a otorgar víveres y raciones a la gente necesitada, daban el arroz en un recipiente a los que trabajaban para ella (España)...”

Es importante saber que, de este ingrediente, sea antiguamente o recién integrado en la cocina saharauí, se prepara un plato de consumo habitual en la vida cotidiana saharauí, se trata del *Maro con carne de*

²⁹¹ Pese a la aparente incoherencia de referirse a ese país, he respetado las palabras textuales del informante.

camello. Para preparar este plato se necesita, simplemente, agua, una pizca de sal, aceite y carne de camello; la cantidad de carne depende de cada familia, del número de personas y del tipo de huéspedes. Se pone la carne de camello en la olla (se llama coloquialmente [maržan] مرجن) y se añade un poco de aceite y sal, según los gustos (generalmente los saharauis no usan mucha sal); se deja sofreír unos diez minutos (es opcional), después se le añade agua: medio litro o un litro, en función de la cantidad de arroz que se pretende cocer. Se deja hervir durante unos 45 minutos. Después se añade el arroz y se deja cocer a fuego lento. La presentación estándar de este plato es poner el arroz primero y encima la carne (de camello o de cabra), tal y como puede apreciarse en las siguientes imágenes:



Figura 7. Arroz con carne de camello.



Figura 8. Arroz con carne de cabra.

A este ingrediente, tenemos que añadir el gofio, comida típica de los canarios. En la actualidad, aún los saharauis mezclan este ingrediente con leche, haciendo de él una bebida refrescante. Sin embargo, su uso en la cocina saharauí no es tan variado como en la cocina canaria, en la que se mezcla con muchos otros alimentos (plátano, caldo, etc.)

Hay algunas obras sobre las características y peculiaridades de la cocina saharauí tradicional, sin embargo, en ellas se omiten los platos relativamente

recién integrados en la cocina saharauí. A través las fuentes orales, los entrevistados nos han confirmado la entrada de algunos platos considerados españoles en la cocina saharauí, los más comunes entre ellos consisten en la *paella* y *tortilla* de patatas, vocablos que han sido hassanizados e integrados en el habla hassaní, y en casos particulares reconocen que todavía preparan, ocasionalmente, platos como pescado a la plancha, pescado al horno, carne asada, ensaladilla rusa, potaje con alubias y garbanzos,... como para la entrevistada Yamna [Laayoune, 2014], que de vez en cuando refresca su sentido del gusto con el pescado al horno. “La tortilla de ellos es muy sabrosa, le añaden guisantes, no es la misma que preparamos nosotros ahora. Me gusta el pescado al horno, le añadían salsa y lo metían en el horno, todavía de vez en cuando lo preparo en casa.” O Fatma [Laayoune, 2014] “Ellos ponían garbanzos, alubias o lentejas en conservas con carne, ahora yo también lo hago, pero no con conservas sino con garbanzos, alubias o lentejas secas”...

Cabe aclarar que la preparación de la paella es diferente a la de la paella española, en cuanto a ingredientes y a presentación. Por ejemplo, en la región de Saguia El Hamra, se suele preparar la paella con verduras hechas en pedacitos (guisantes, berenjena, calabacín, zanahoria), arroz y pollo o carne, mientras que en la zona de Río de Oro se suele preparar la paella con verduras cortadas en dos (nabos, remolacha, trozos de calabaza, calabacín), arroz y corvina (tipo de pez). Pero en ambas zonas coinciden en la presentación de este plato, lo presentan de la misma manera que el plato de arroz con carne (figuras 7 y 8), como si fuera un cuscús.

Según nuestras entrevistas, podemos deducir que los saharauis pudieron conocer, degustar y a veces aprender la cocina española a través de cuatro fuentes, primero, el comedor escolar para los alumnos y el comedor militar para los reclutas saharauis. Segundo, a partir de la Sección Femenina,

en el caso de algunas mujeres, como lo testimonia M'barka [Laayoune, 2014] “Estudié, paralelamente a los cursos académicos, un año en la Sección Femenina, y aprendimos la ensalada rusa y la tortilla de patatas, también nos hacían repaso de las lecciones, por eso me matriculé en la Sección Femenina”. Tercero, en los restaurantes para algunos saharauis, ya fueran clientes o empleados, como es el caso de Ennajm [Laayoune, 2013] “Trabajé en la Residencia del Gobierno como freganchín, después como cocinero; ahí aprendí la comida española, que he adaptado al modo saharauí, como guardar el mismo método y cambiar la carne de cerdo por la de camello, etc.”. Y por último la vecindad y el trato diario con los españoles en la vida cotidiana.

Generalmente, la influencia española en la cocina saharauí fue muy simple, porque, algunos saharauis tenían temor religioso a la carne de cerdo y al vino, elementos vedados por la religión musulmana, y usados en la cocina española. Por ello, no se atrevían a degustar ciertos platos de la comida española. En este sentido, muchos entrevistados justificaban su desconocimiento de la gastronomía española por ser cristiana y por usar el cerdo: “No comemos su comida ni vestimos su ropa” [Brahim, Laayoune, 2013]. “Su gastronomía es suya; ellos (los españoles) comían cerdo nosotros no.... Nosotros no comemos cerdo ni bebemos vino, nosotros comemos según nuestras tradiciones y costumbres alimenticias...” [Essallami, Laayoune, 2013]. “No comemos la comida de los cristianos” [Abderrahman, Laayoune, 2013]. “Ellos tienen la religión católica y nosotros la musulmana” [Ysalmo, Dakhla, 2014]. Y a veces lo justificaban diciendo “Yo no tuve relación ni contacto con ellos” [Rghiya, Laayoune, 2013]; o, simplemente, “Ni siquiera la conocí (la gastronomía española)” [Ahdiyah, Laayoune, 2013]...

Estos prejuicios y temores religiosos y culturales impidieron a una gran parte de los habitantes del antiguo Sahara Español, sobre todo a los mayores

de edad, a atreverse y asomarse a la cultura culinaria española. Es posible, también, que la inclinación de los saharauis hacia la sencillez en su vida cotidiana, sea en cuanto al ornato de la vivienda (muebles y objetos de decoración), ropa o comida, contribuyeran a este desconocimiento por la gastronomía española. No obstante, pasados cuarenta años de la retirada española, y como observadores, podemos confirmar que en la cocina saharauí tradicional han entrado otros platos como los marroquíes del tajín, sopa marroquí حريرة [hari:ra] o los pasteles marroquíes.

3. LOS VESTIGIOS MATERIALES DE LA COLONIZACIÓN ESPAÑOLA

En este apartado trataremos de acercar y familiarizar al lector con algunos aspectos del sistema administrativo de España en el Sahara y con la estructura urbana y el estilo arquitectónico adoptado en la colonia. Para ello nos servimos de la observación y del análisis de los documentos escolares y laborales de que disponemos, y de las imágenes de las viviendas, barrios y edificaciones españoles, que hemos podido obtener personalmente, por medio de fotografías, partiendo de los mapas y planes urbanos de la época colonial. Nos han sido de gran ayuda los consultados en el sitio web lamilienelsahara.net, las informaciones urbanas editadas en la prensa colonial, sobre todo, en el diario *La Realidad: Diario Bilingüe de Sahara* (desde 18 de junio de 1975 hasta el 24 de octubre del mismo año) y el artículo *Gestión de la población y desarrollo urbano en el Sahara Occidental: un análisis comparado de la colonización española (1950-1975) y de la ocupación marroquí (1975-2013)* de Ramón Díaz Hernández, Josefina Domínguez Mujica y Juan Manuel Parreño Castellano, publicado en 2014 en la revista *Scripta Nova*.

Estos recursos desempeñaron un papel de indicadores sugestivos de itinerario y de pistas que recorrer en el ámbito urbano de la ciudad de El Aaiún, porque Villa Cisneros, menos estudiada y menos abordada en la prensa de la época, fue además cedida a Mauritania en el llamado Acuerdo tripartito, lo que le otorgó un status por el que el Estado Español no podía mantener inmuebles en su propiedad en dicha ciudad, a diferencia de lo sucedido con El Aaiún, donde España conserva aún algunos inmuebles. Después de 1979, cuando Mauritania cedió sus derechos sobre Villa Cisneros a Marruecos, se siguió desarrollando un proceso urbano que ha borrado buena parte de la presencia colonial española y, de forma significativa, el fuerte construido en 1884 y que equivalía prácticamente a la ciudad primigenia, demolido en 2005.

La Casa de España en El Aaiún, que era Residencia de los Oficiales durante la etapa colonial, se encarga actualmente de mantener algunos inmuebles españoles en la ciudad de Laayoune. De ella nos informó Rachid [Laayoune, 2015], que describe así su función: “La Casa de España era, antes, un casino de los oficiales y cerca de ella había un casinillo de los oficiales con menor grado. El nombre oficial de Casa España es el que aparece como Depositario de los Bienes del Estado Español en el Sahara, una entidad subordinada a la Comisión Liquidadora de Organismos de Madrid. Hasta ahora, todavía algunos españoles cobran el importe del alquiler de sus inmuebles que dejaron aquí en el Sahara...”

Acopiamos un importante del material en el transcurso de nuestra investigación, una parte del cual nos fue facilitado por algunos entrevistados, que fueron comprensivos y nos permitieron, libremente, escanear documentos escolares, documentos laborales, fotos que correspondían a su adolescencia o a su juventud, libros de bordados e, incluso, nos permitieron fotografiar algunas vajillas que todavía guardaban

de la época española. Esto fue lo que se les ocurría a la hora de preguntarles por si ¿Guardan alguna otra cosa que les recuerde el pasado de España en el Sahara?

Con este material, y el de las fotos de los vestigios urbanos que se heredaron de la presencia española en el Sahara, hemos compuesto y clasificado este bloque textual en: documentos administrativos, vestigios monumentales y recuerdos, siendo estos últimos de tipología variopinta.

Aprovechamos esta ocasión, para hacer una llamada a las autoridades y a los responsables hispano-marroquíes, para que giren la vista hacia este legado, pues esconde en sus pliegues una cronología histórica y los lugares emblemáticos que marcaron la civilización que conoció la zona, y que continúan siendo testimonio vivo de la presencia de la colonización española en el territorio. Se trata de lugares que no dejan de gritar en silencio y que demandan conservación y reforma. Esperamos que sus voces sean atendidas, a pesar de que ya han pasado cuarenta años, pero seguiremos con la esperanza de que, todavía, se puede salvar lo que queda de una muerte paulatina pero cierta, a causa del clima inclemente, la baja calidad de construcción y la intervención humana...

3.1. LOS DOCUMENTOS ADMINISTRATIVOS

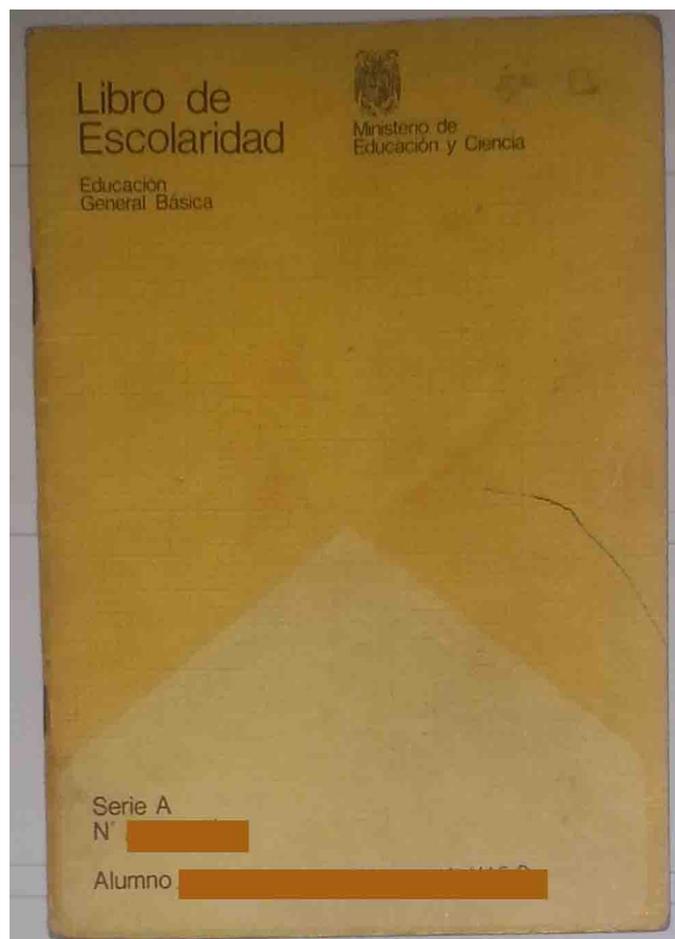
La vida cotidiana en la colonia fue gestionada, dirigida y organizada mediante una jerarquía de responsabilidades y un sistema administrativo capaz de atender a las necesidades de los sujetos de la sociedad. En cuanto a los documentos que hemos obtenido del archivo personal de algunos entrevistados, pertenecen a dos servicios esenciales en la vida social: la enseñanza y el mundo laboral.

Conviene aclarar que, como hemos prometido y garantizado a nuestros informantes el absoluto anonimato, hemos camuflado, en los documentos en seguida insertados, los datos que mencionan o indican la verdadera identidad de nuestros entrevistados, para preservar su intimidad.

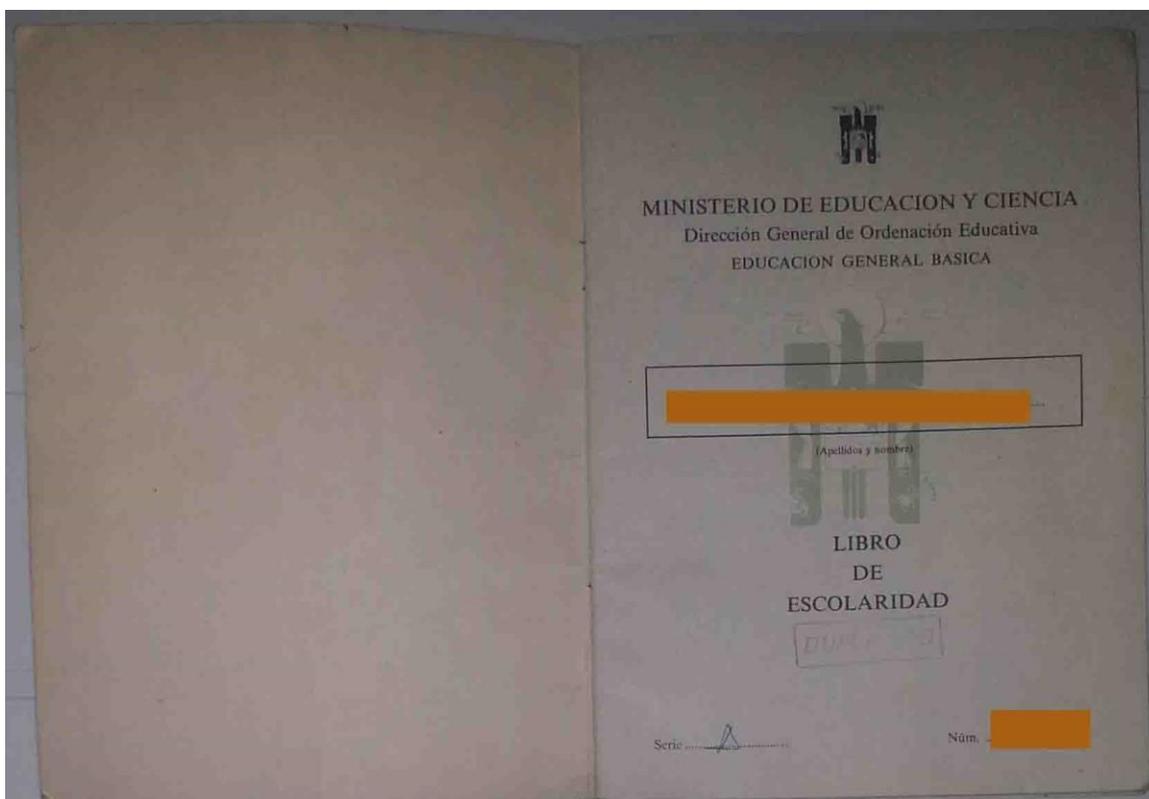
Primero, la enseñanza. Los alumnos saharauis, al igual que los alumnos españoles, disponían de Libros de Escolaridad, donde quedaban recogidas las calificaciones que habían obtenido durante su formación básica, así como el año escolar, el nombre del profesor y del colegio donde estudiaban. En el caso que nos interesa, el Libro de Escolaridad de que disponemos es un duplicado, que fue expedido con posterioridad, emitido por el Ministerio de Educación y Ciencia, Servicio de Educación General Básica de España.

El libro se compone de 40 páginas, tiene un formato de A5, cubierta de color amarillo y con diseños de relieve, es resistente y fuerte, lo demás es papel de impresión usual, como lo demuestran las siguientes páginas.

Es de subrayar, que no todas las páginas del libro están cumplimentadas, ya que el alumno no las necesitaba, a menos que repitiera curso o que se produjera alguna interrupción en los estudios, por tanto, no vamos a insertar las páginas en blanco, sólo aquéllas escritas:



Doc. 3



Doc. 4

Foto carnet
a los
seis años

Foto carnet
a los
once años

Fecha de nacimiento 22 - IX - 1965 62

Lugar Provincia:

Padres (o tutores) y

Domicilio:

Fecha	Calle y número	Localidad	Provincia
		Arizun	Sahara

- 4 -

OBSERVACIONES

D-I-L-I-G-E-N-C-I-A:

Para hacer constar que las certificaciones que figuran en el presente Libro de Escolaridad con fecha anterior a la de su expedición, tienen por objeto acreditar los niveles superados por los alumnos en esta fecha, según consta en los archivos de este Centro y toda vez que dicho Libro ha sido expedido con posterioridad.

Arizun, el 22 de Mayo de 1974

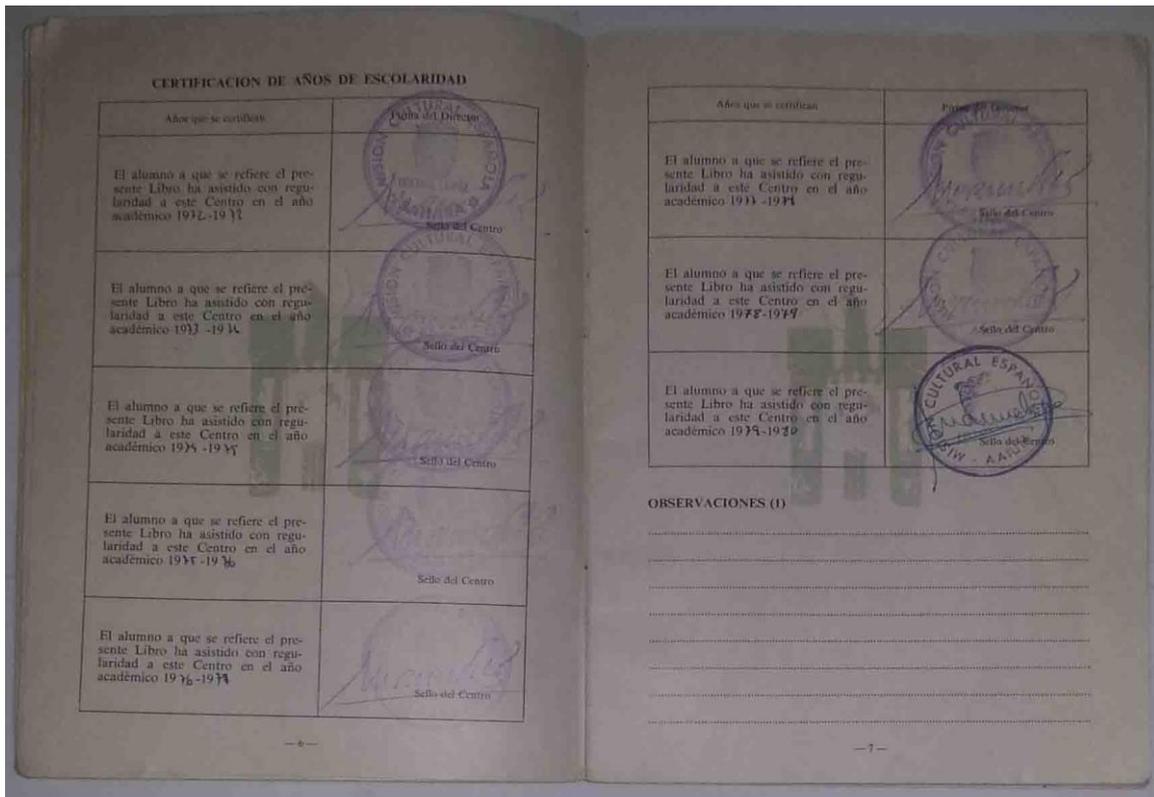
V. B.
 El Director, El Secretario,

- 5 -

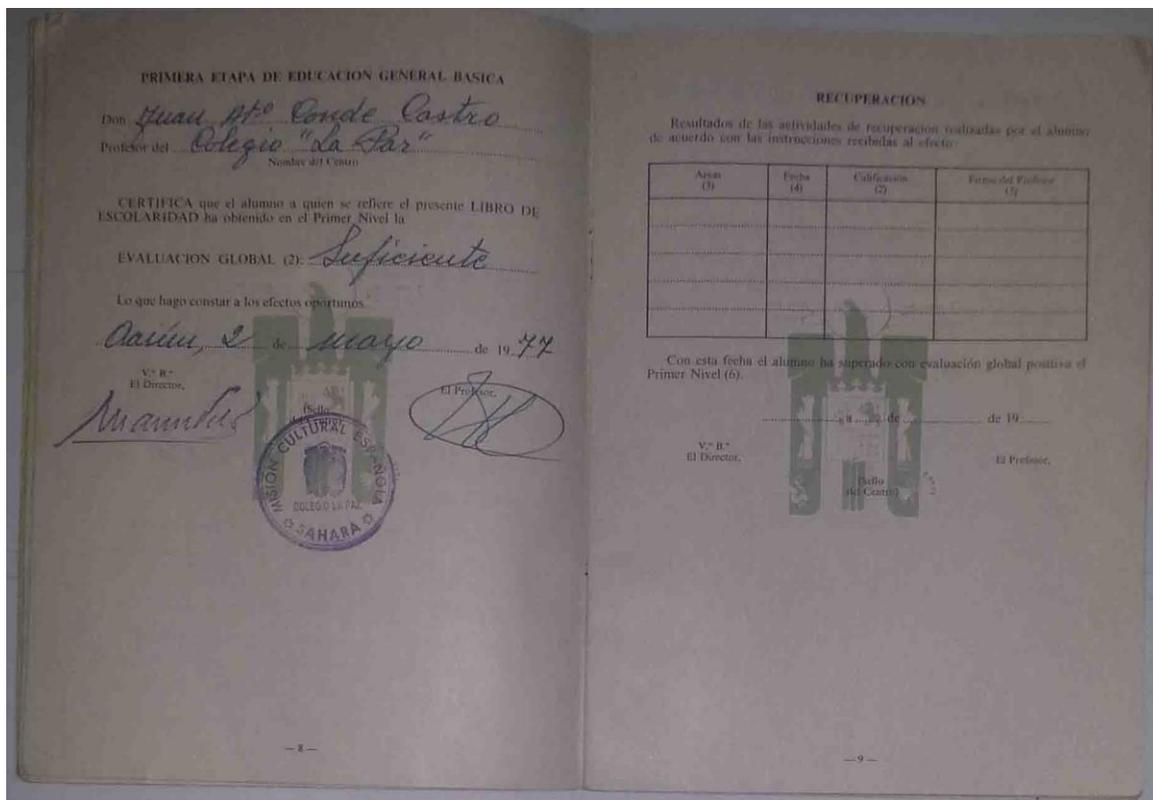
Doc.5

Diligencia:

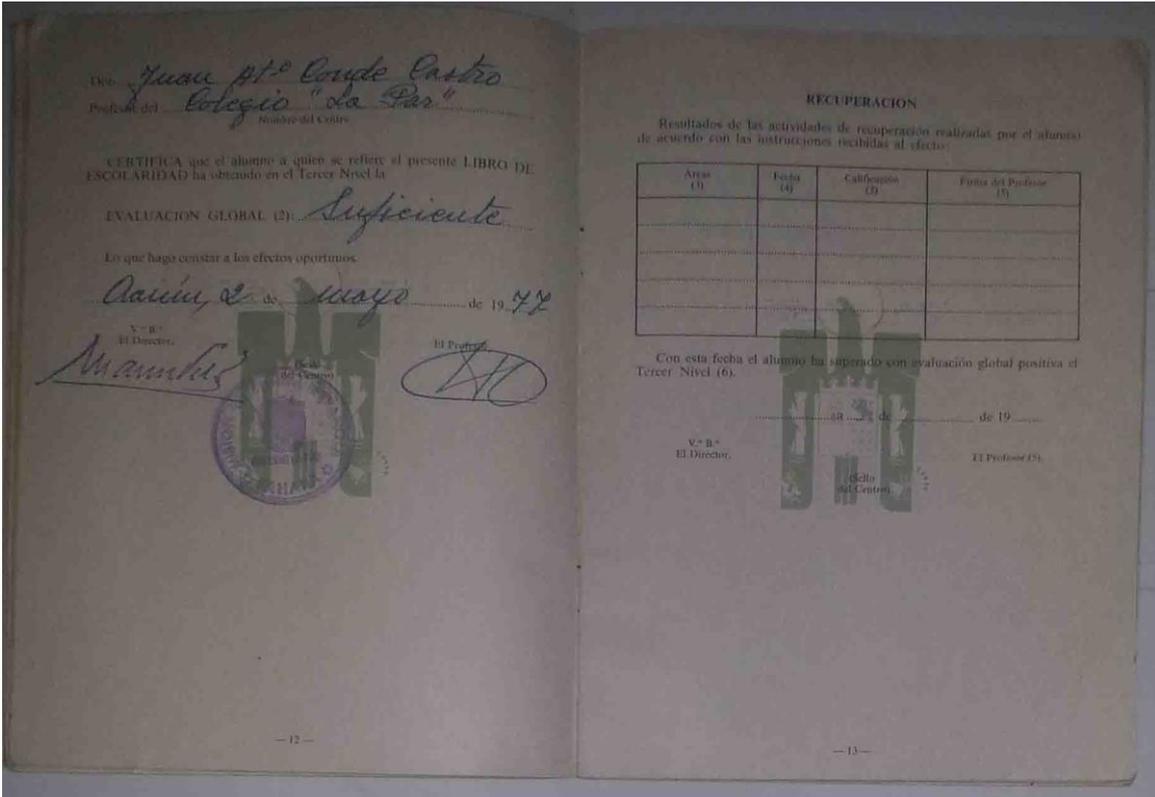
Para hacer constar que las certificaciones que figuran en el presente Libro de Escolaridad tienen fechas anteriores a la de su expedición. Tienen por objeto acreditar los niveles superados por el alumno en esa fecha, según consta en los archivos de este Centro y toda vez que dicho Libro ha sido expedido con posterioridad.



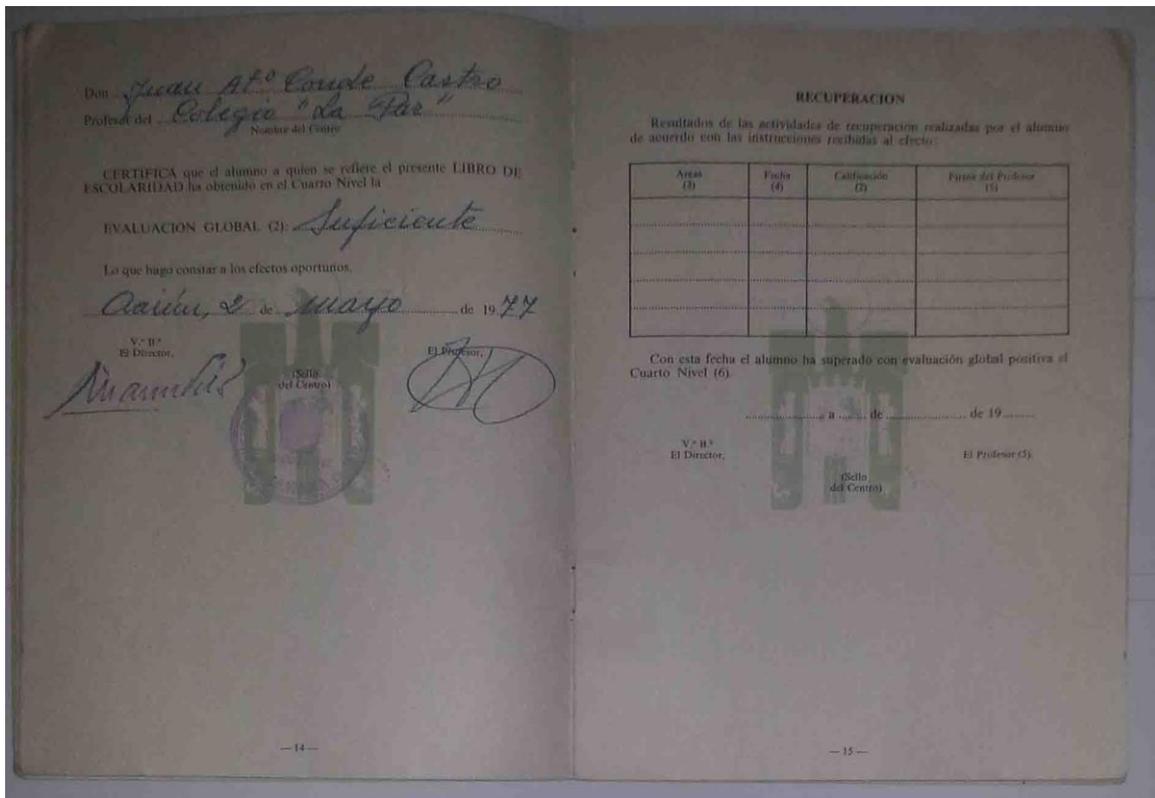
Doc.6



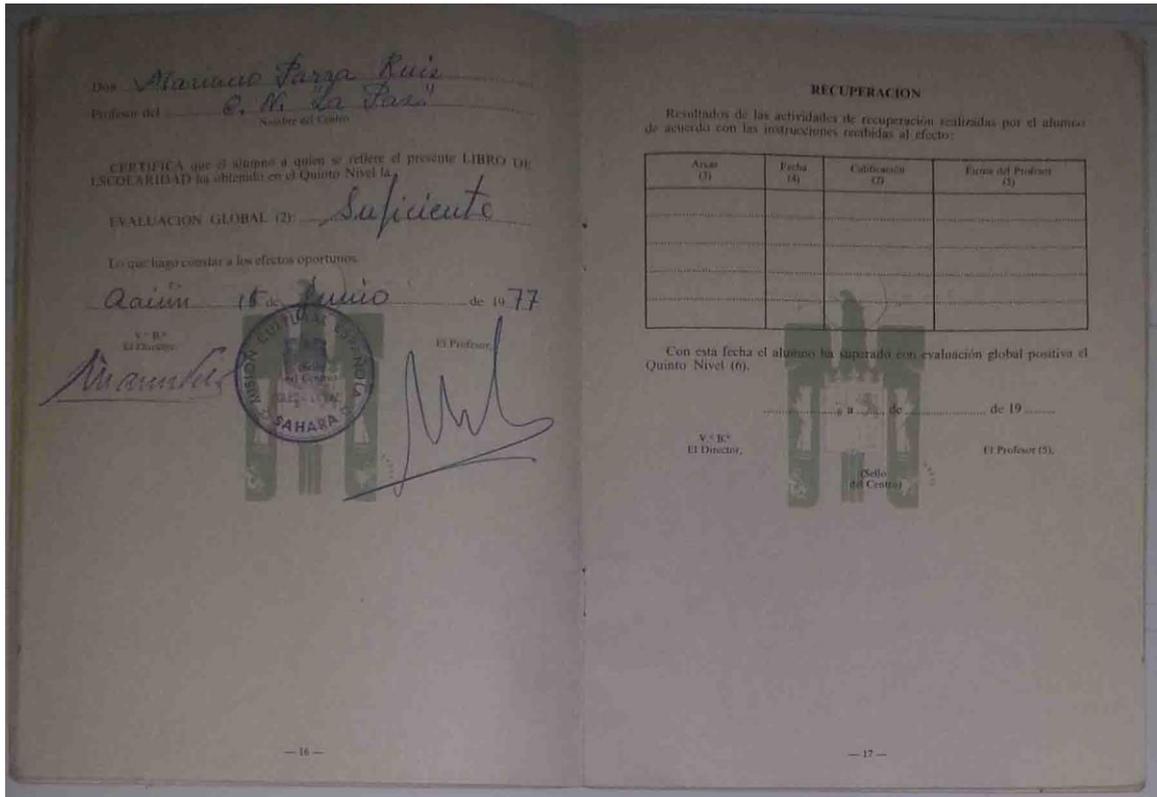
Doc. 7



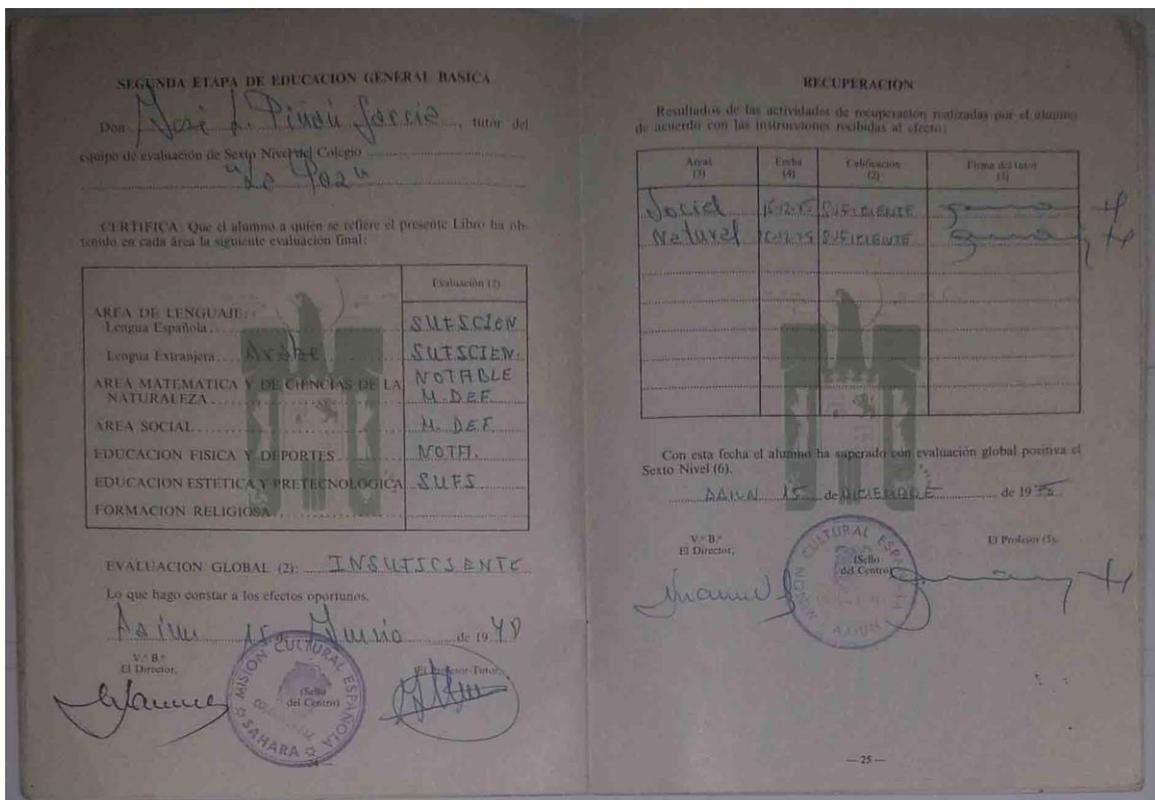
Doc. 8



Doc.9



Doc. 10



Doc. 11

Don Jaime Amador Murillo tutor del
equipo de evaluación de Séptimo Nivel del Colegio La Paz

CERTIFICA: Que el alumno a quien se refiere el presente Libro ha obtenido en cada área la siguiente evaluación final:

Área	Evaluación (2)
AREA DE LENGUAJE: Lengua Española	INSUFICIENTE
Lengua Extranjera	BUENA
AREA MATEMATICA Y DE CIENCIAS DE LA NATURALEZA	INSUFICIENTE
AREA SOCIAL	SUFICIENTE
EDUCACION FISICA Y DEPORTES	BIEN
EDUCACION ESTETICA Y PRETECNOLOGICA	SUFICIENTE
FORMACION RELIGIOSA	

EVALUACION GLOBAL (2): INSUFICIENTE
Lo que hago constar a los efectos oportunos.

Jaime 15 de Junio de 19 79

V. B. El Director. Juan El Profesor-Tutor.

— 26 —

RECUPERACION

Resultados de las actividades de recuperación realizadas por el alumno de acuerdo con las instrucciones recibidas al efecto:

Área (1)	Fecha (4)	Calificación (2)	Firma del tutor (3)
LENGUA	30-5-79	SUFICIENTE	<u>[Firma]</u>
MATEMÁTICA	29-2-80	SUFICIENTE	<u>[Firma]</u>

Con esta fecha el alumno ha superado con evaluación global positiva el Séptimo Nivel (6).

Jaime 30 de Mayo de 19 80

V. B. El Director. Juan El Profesor.

— 27 —

Doc. 12

Don Manuel Apérez Muñoz tutor del
equipo de evaluación de Octavo Nivel del Colegio La Paz

CERTIFICA: Que el alumno a quien se refiere el presente Libro ha obtenido en cada área la siguiente evaluación final:

Área	Evaluación (2)
AREA DE LENGUAJE: Lengua Española	Suficiente
Lengua Extranjera	Suficiente
AREA MATEMATICA Y DE CIENCIAS DE LA NATURALEZA	Notable
AREA SOCIAL	Notable
EDUCACION FISICA Y DEPORTES	Suficiente
EDUCACION ESTETICA Y PRETECNOLOGICA	Buen
FORMACION RELIGIOSA	Buen

EVALUACION GLOBAL (2): BIEN
Lo que hago constar a los efectos oportunos.

Manuel 4 de Junio de 19 80

V. B. El Director. Manuel El Profesor-Tutor.

— 28 —

RECUPERACION

Resultados de las actividades de recuperación realizadas por el alumno de acuerdo con las instrucciones recibidas al efecto:

Área (1)	Fecha (4)	Calificación (2)	Firma del tutor (3)

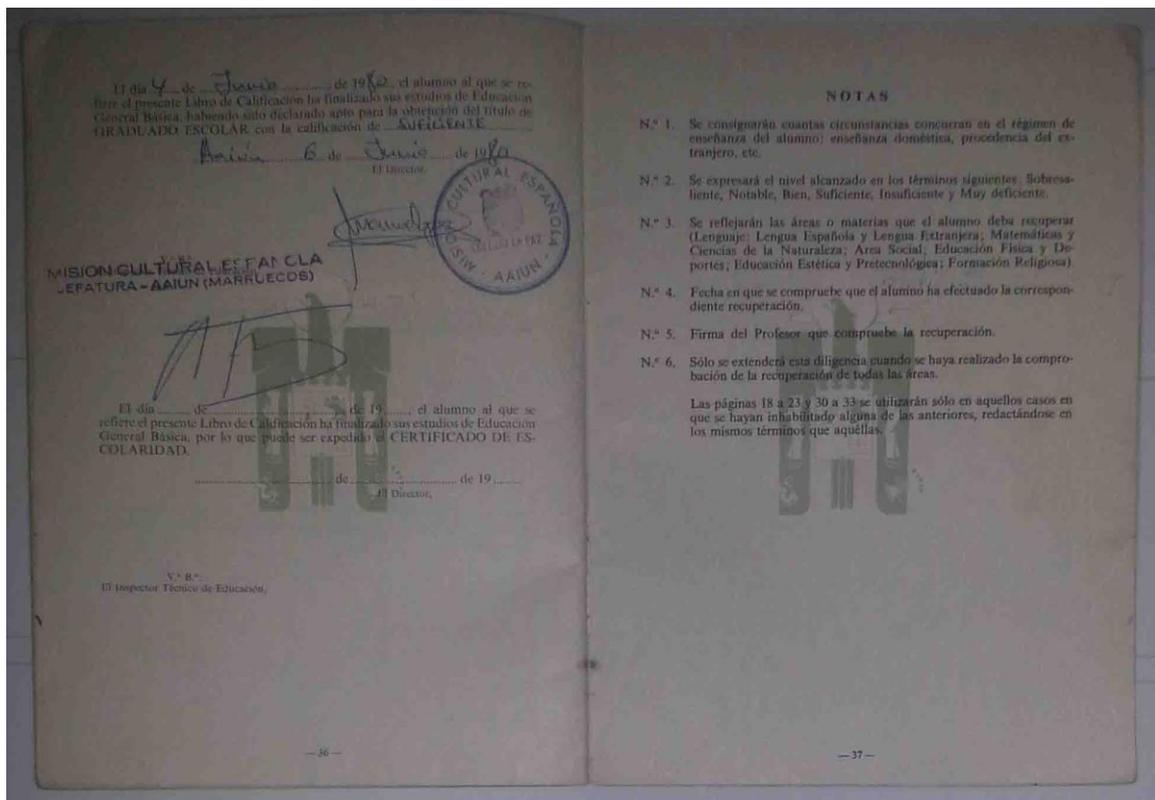
Con esta fecha el alumno ha superado con evaluación global positiva el Octavo Nivel (6).

..... de de 19

V. B. El Director. (Sello del Centro) El Profesor (5).

— 29 —

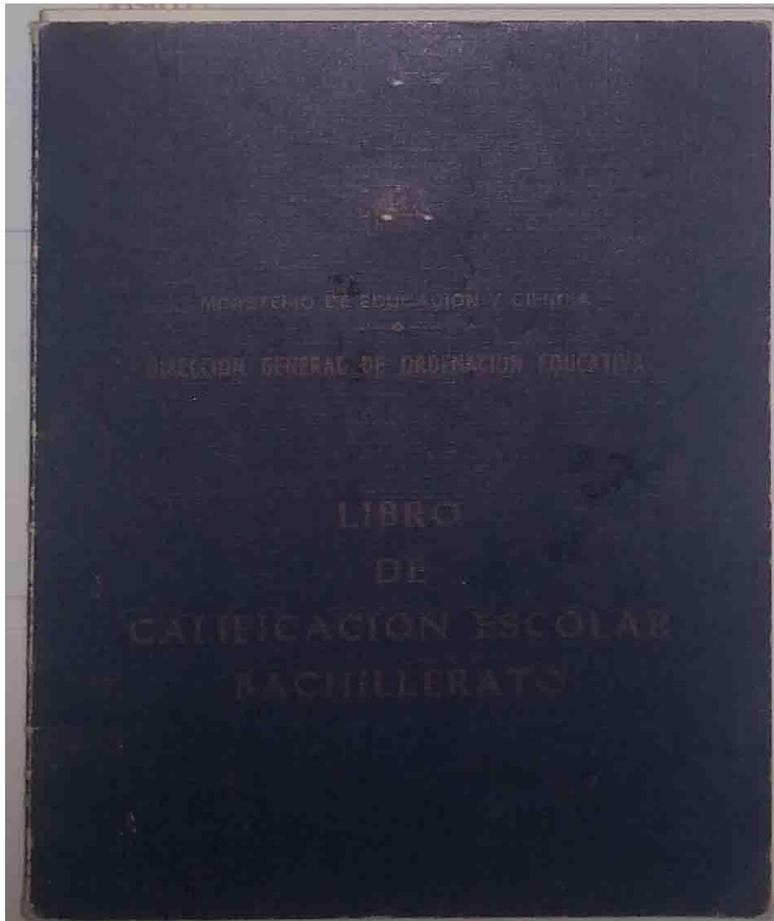
Doc.13



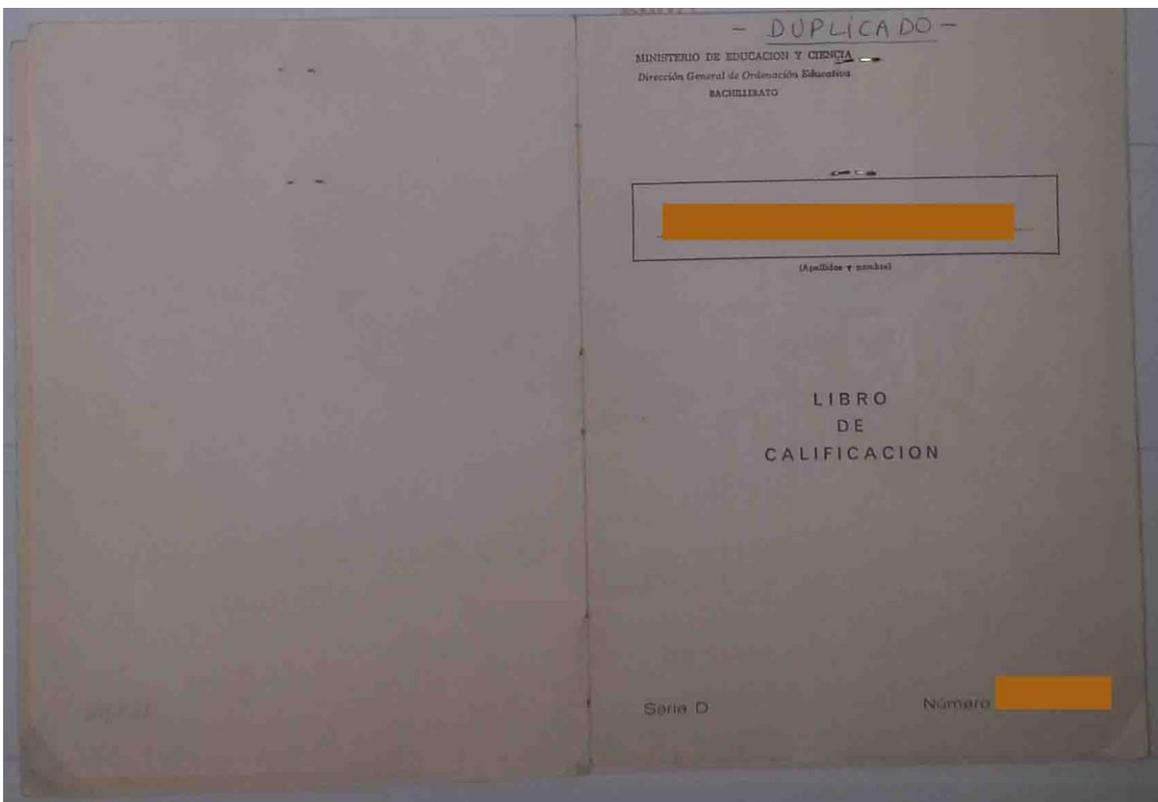
Doc. 14

El informante, como se observa, estudió en el colegio La Paz la Educación General Básica desde 1972-1973 hasta 1980, fecha cuando obtuvo su Graduado Escolar. Después viajó a Tánger para seguir sus estudios de Bachillerato, especialidad Bachillerato Unificado Politécnico, pero no terminó sus estudios porque en 1984 consiguió trabajo como funcionario del Estado marroquí.

Creemos que es muy relevante insertar las primeras páginas del Libro de Calificación. Este libro se compone de 36 páginas, formato A5. Su cubierta es de la misma calidad que la del Libro de Escolaridad, sin embargo, es de color azul marino y el resto del papel es papel usual de impresión, de color amarfilado.



Doc.15



Doc. 16

- DUPLICADO -

APERTURA DE EXPEDIENTE ACADÉMICO

En el día de la fecha, y previo pago de los derechos correspondientes, se abre expediente académico como alumno de Bachillerato al titular de este libro en el Instituto Nacional de Bachillerato a Distancia, Madrid

quedando inscrito en:

— El propio Instituto

— El Centro homologado

habilitado

libre

Para su inscripción presenta el Título de graduado Escolar

cuyos datos son los siguientes:

Fecha de expedición / / Número del título

Delegación Provincial de

Centro donde fue obtenido Colegio "La Paz" - El Aaiún
Tanger a 31 de Mayo de 1984

N.º del expediente [redacted] El Secretario del Instituto, [redacted]



Fecha de nacimiento 28 de febrero de 1965

Lugar de nacimiento [redacted] Provincia [redacted]

Padres (o tutores) [redacted]

DOMICILIOS

Fecha	Calle y número	Localidad	Provincia
31-5-84	Hagurín - Colomera, 2	Aaiún	

Doc.17

- DUPLICADO -

CAMBIO DE CENTRO

El alumno titular de este libro cesa baja en el Centro y así queda anotado en su expediente académico personal.

Madrid a 15 de Enero de 1982
El Director del Centro,

A petición del interesado se hace traslado del expediente académico del titular de este libro al Instituto Nacional de Bachillerato Español de
Tanger

habiéndose expedido el certificado oficial número [redacted]

Madrid a 25 de Enero de 1982
El Secretario del Instituto,

El titular de este Libro de Calificación queda inscrito en el

— Instituto Nacional de Bachillerato Español de Tanger

— Centro homologado

habilitado

libre

adscrito al Instituto Nacional de Bachillerato

Tanger a 17 de febrero de 1982
El Secretario del Instituto, El Director del Centro,



- DUPLICADO -

CAMBIO DE CENTRO

El alumno titular de este libro cesa baja en el Centro y así queda anotado en su expediente académico personal.

Tanger a 15 de Diciembre de 1982
El Director del Centro,

A petición del interesado se hace traslado del expediente académico del titular de este libro al Instituto Nacional de Bachillerato a Distancia

habiéndose expedido el certificado oficial número 23

Tanger a 15 de Diciembre de 1982
El Secretario del Instituto,

El titular de este Libro de Calificación queda inscrito en el

— Instituto Nacional de Bachillerato

— Centro homologado

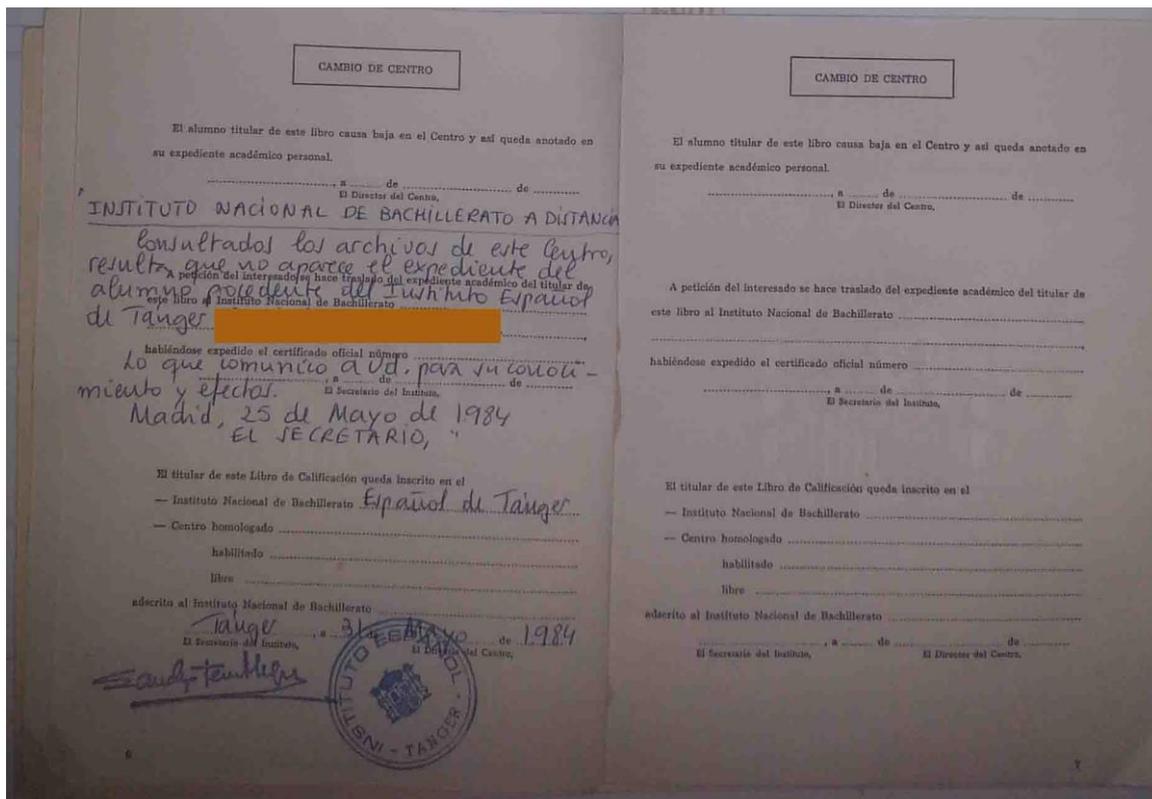
habilitado

libre

adscrito al Instituto Nacional de Bachillerato

El Secretario del Instituto, El Director del Centro,

Doc.18



Doc. 19

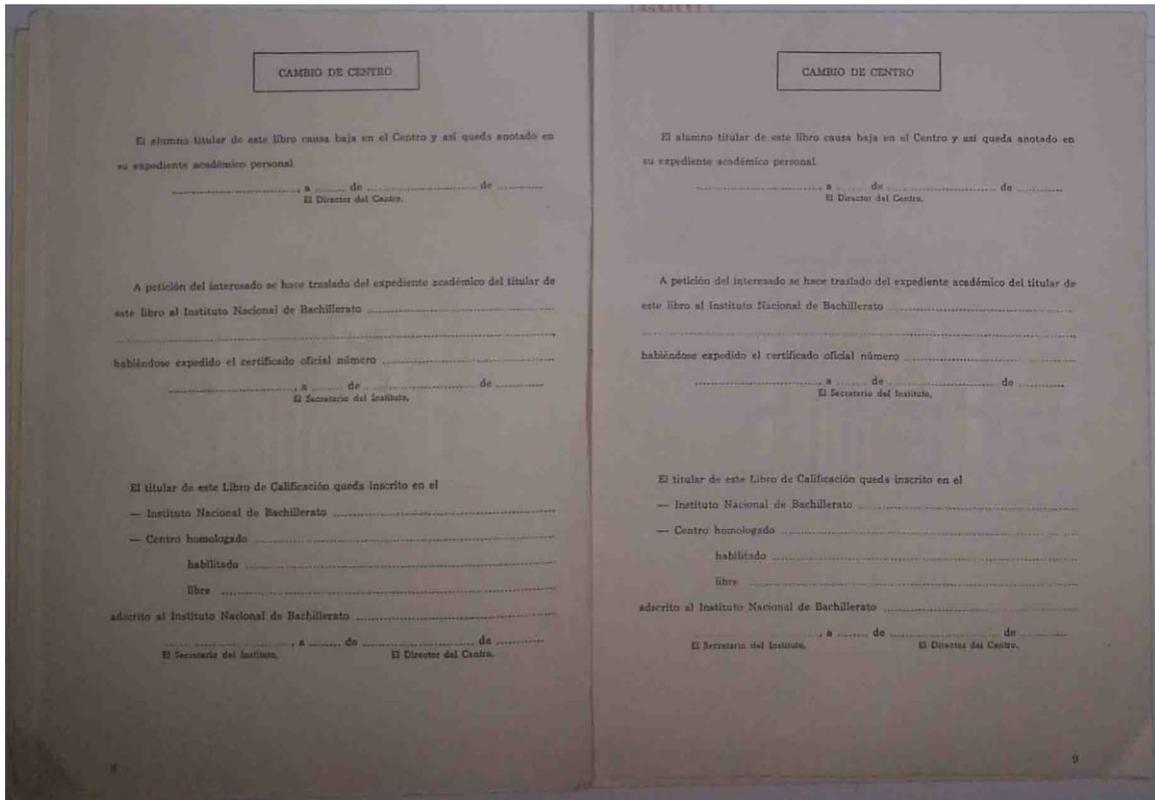
Instituto Nacional de Bachillerato a Distancia:

Consultados los archivos de este Centro, resulta que no aparece el expediente del alumno procedente del Instituto Español de Tánger (nombre del entrevistado).

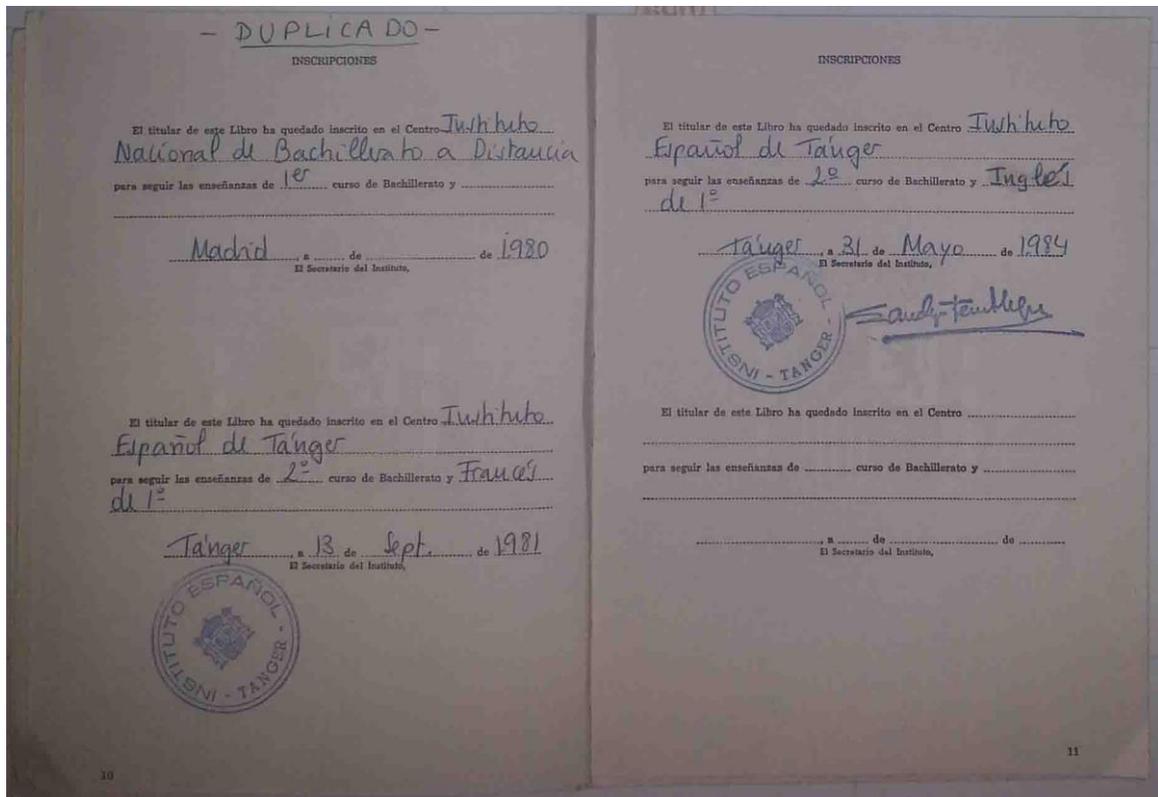
Lo que comunico a usted para su conocimiento y efectos.

Madrid, 25 de mayo de 1984.

El Secretario



Doc.20



Doc.21

La primera observación que tenemos, se centra en la fecha de nacimiento del entrevistado, en el Libro de Escolaridad aparece la fecha de 22 de septiembre de 1962 (Doc.5), mientras que en el Libro de Calificación aparece otra, la de 28 de febrero de 1965 (Doc.17). Esta falta de control, transmisión y comunicación de información entre los centros educativos españoles, quizá fue la causa de pérdida del archivo de nuestro entrevistado en Madrid, lo que le impidió sacar su diploma. Es muy probable que su expediente no se perdiera, pero los datos buscados son incoherentes.

Hemos supuesto en nuestras mentes que la salida de España y entrada de Marruecos causó este error en la fecha de nacimiento, puesto que los habitantes del Sahara hicieron una nueva documentación de identidad marroquí. En este proceso, y por falta de documentación justificante, se solían cometer errores parecidos, pero hemos descartado esta idea porque el entrevistado estudió en centros españoles, dirigidos y gestionados por el Ministerio de Educación y de Ciencia de España.

Segundo, el mundo laboral. Disponemos de documentos emitidos por la Delegación Provincial del Sahara del Instituto Nacional de Previsión, que se remontan a los años 1973-1974. El INP estaba domiciliado en Madrid, en la calle Alcalá, número 56, y tenía oficinas en la ciudad de El Aaiún, en un edificio lindante con el antiguo Banco Exterior de España; cerca de la antigua Plaza de España, en la avenida principal de la ciudad, “que se extiende desde los acuartelamientos del este hasta los campos de dunas del oeste”¹, junto a los establecimientos de muchas otras empresas, que se instalaron en la misma avenida, como:

¹ DÍAZ HERNÁNDEZ, R., DOMÍNGUEZ MUJICA, J. & PARREÑO CASTELLANO, J. M. (2014). Gestión de la población y desarrollo urbano en el Sahara occidental: un análisis comparado de la colonización española (1950-1975) y de la ocupación marroquí (1975-2013), *Scripta Nova: Revista Electrónica De Geografía Y Ciencias Sociales*, Vol. XVIII, 493 (48), p.13 <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-493/493-48.pdf> [Consultado 20-12-2014]

“Las oficinas de Iberia, Correos y Telégrafos, las oficinas del Instituto Nacional de Previsión, el Banco Exterior de España, las oficinas de Fos Bucráa, el Zoco Nuevo y mercado General de Abastos, las instalaciones de CEPESA, el Parador Nacional de Turismo, la piscina del Club General Agulla, el Instituto General Alonso, la comisaría de Policía del Ministerio de Gobernación... Se trata de una zona en la que encontró o construyó su vivienda una buena parte de los inmigrantes españoles, lo que la convirtió en un centro económico de la ciudad y en la mejor expresión urbana del modelo colonial desarrollista”²

El INP fue la primera institución oficial encargada de la seguridad social y de la asistencia sanitaria en España. Fue creado en 1908 y desapareció unos años después de la retirada española del Sahara (1978)³, lo que demuestra que la experiencia española en materia de seguridad social y de asistencia sanitaria se trasladó a la colonia española atlántica, literalmente, tal como lo afirma la revista militar Batallón de Instrucción de Reclutas N°1(BIR 1966): “Finalmente, en cuestión de previsión, rigen en la provincia las mismas normas de seguridad social establecidas para el resto de España, sin que se admita discriminación alguna por razón de religión o color”⁴

Vamos a empezar por el contrato de trabajo editado por el Instituto Nacional de Previsión, se compone de 6 páginas, tiene formato A4.

² *Ibidem.*

³ Enciclopedia Wikipedia, Instituto Nacional de Previsión, http://es.wikipedia.org/wiki/Instituto_Nacional_de_Previsi%C3%B3n#Extinci.C3.B3n [Consultado 17-03-2015]

⁴ Revista BIR, Noviembre 1966, *Ibid.* p.19

OTORGANTES: INSTITUTO NACIONAL DE PREVISION

y



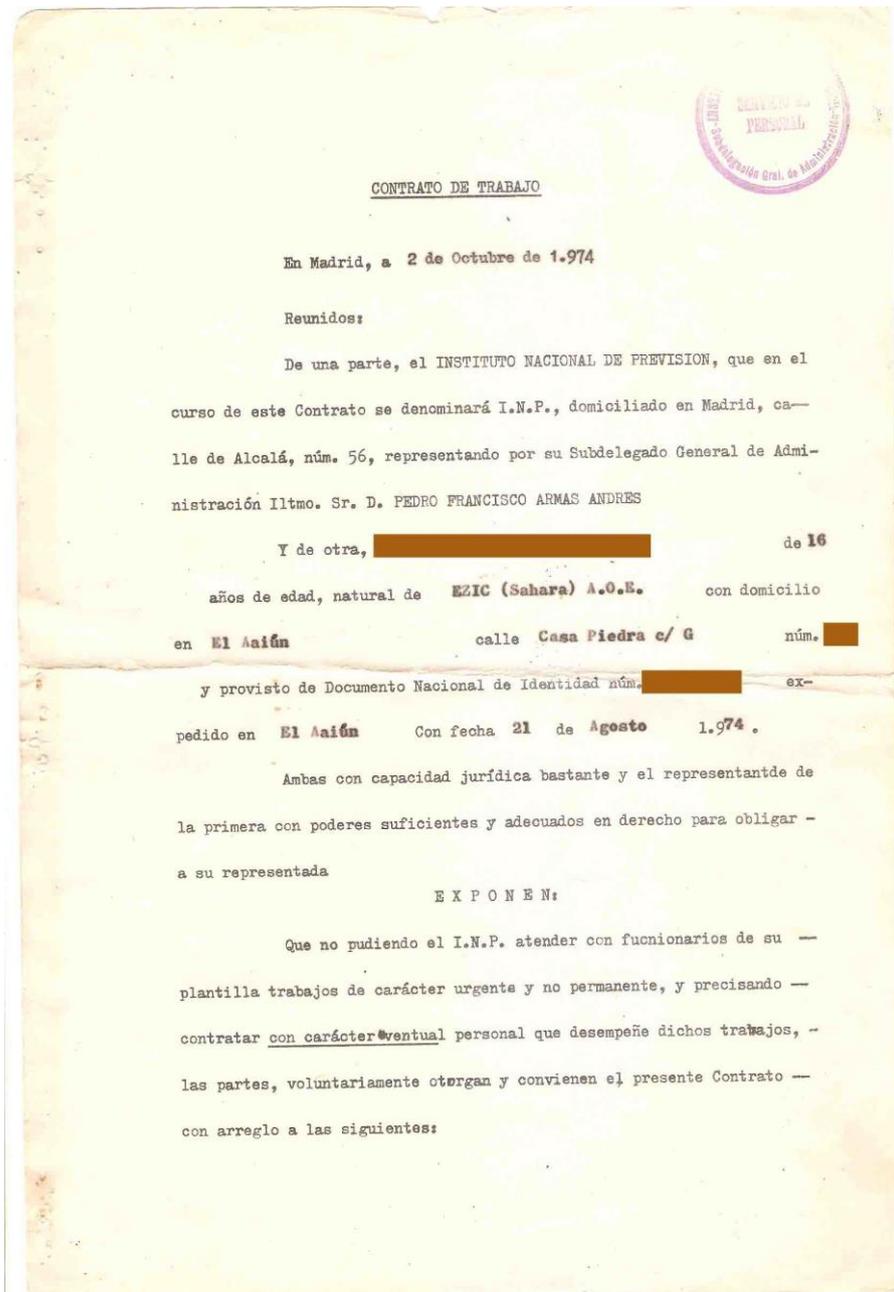
CONTRATO DE TRABAJO

DE

TRADUCTOR EVENTUAL

Madrid, a 2 de Octubre de 1.974

Como se puede observar en la reproducción de sus páginas que se numeran como documentos 21 a 26, se trata de un contrato de trabajo, formato A4, escrito por una máquina de escribir, con paginación arriba a la derecha, en el mismo rincón y en cada página se encuentra el sello de la Subdelegación General de Administración del Instituto Nacional de Previsión, Servicio de Personal.



Doc.23



ESTIPULACIONES

PRIMERA.- OBJETO DEL CONTRATO.-

El CONTRATADO se compromete y obliga a prestar sus servicios al I.N.P., mediante la remuneración y por el tiempo que este convenio se determina realizando con carácter eventual las funciones que el I.N.P. - le encomiende, dentro de las que comunmente se consideren características y habituales para desempeñar la plaza de **TRADUCTOR DE HASANIA**

SEGUNDA.- VIGENCIA Y DESTINO.-

El presente Contrato surtirá los efectos que le son propios - a partir de la fecha de iniciación de prestación de servicios y su vigencia queda supeditada a la terminación de los trabajos, sin que en ningún caso, la duración del mismo, pueda exceder del plazo de **DIECIOCHO MESES**. Al cumplirse dicho plazo, el Contrato quedará extinguido de pleno - derecho sin necesidad de preaviso ninguno.

No obstante, los **TREINTA** primeros días naturales a contar de la fecha de iniciación de servicios, se considerarán como período de - prueba a todos los efectos.

El CONTRATADO comenzará a prestar los servicios convenidos - en la estipulación primera de este Contrato, el día **2** de **Octubre** de **1.974** y con destino en **Delegación Provincial de Sahara** de este Instituto Nacional de Previsión, quién podrá adscribirle a la Dependencia que las aptitudes del Contratado o las necesidades del servicio aconsejen.

TERCERA.- JORNADA DE TRABAJO, HORARIO Y VACACIONES

a) Jornada y horario: La jornada de trabajo a realizar será -

de seis horas diarias continuadas y la prolongación de jornada, con arreglo al horario que se le fije por el I.N.P.



b) Vacaciones: El CONTRATADO, disfrutará cada año natural completo de servicio, de una vacación retribuida de un mes, o los días que en proporción le correspondan si el tiempo servido fué menor, distribuidos en la forma que estime más conveniente la Delegación General del I.N.P. y supeditada siempre a las exigencias del servicio.

CUARTA.- RETRIBUCION.-

Como retribución de los trabajos pactados en el presente Contrato, el Contratado, percibirá del I.N.P. una remuneración anual de pesetas: **289.524,-** distribuidas de la siguiente forma: Sueldo Inicial: **111.204,-** ptas.; Complemento de Destino: **98.400,-** ptas., Prolongación de Jornada: **79.920,-** ptas.

Así mismo percibirá dos Pagas extraordinarias, una el 18 de Julio y Otra en Navidad, de importe, cada una de ellas, de una mensualidad del sueldo inicial, complemento de destino y prolongación de jornada.

Para el percibo de estas pagas extraordinarias, será necesario que el CONTRATADO lleve prestando un año completo de servicios ininterrumpidos inmediatamente anterior a la fecha en que corresponda el devengo, en otro caso, percibirá la parte proporcional correspondiente por dozavas partes contándose por meses las fracciones de mes.

La citada remuneración se abonará por mensualidades vencidas a excepción de las pagas extraordinarias que se devengará en las fechas indicadas.

Los descuentos por Impuesto sobre Rendimiento del Trabajo Personal y por las cuotas obreras correspondiente a la Seguridad Social será de cuenta del CONTRATADO.



En caso de extinción de este Contrato por alguna de las causas expresadas en la estipulación segunda del mismo, o de su resolución por cualquiera de los motivos contenidos en la estipulación séptima, la retribución correspondiente se abonará en rporción a los meses trabajados.

QUINTA.- NORMATIVA APLICABLE.-

La relación laboral que como consecuencia de este Contrato se establece entre el I.N.P. y el CONTRATADO, se regirá primordialmente por los propios términos y pactos contenidos en el mismo y para todo - cuanto no esté expresamente previsto en aquéllos serán de aplicación - las disposiciones contenidas en la Ley de Contrato de Trabajo y las de la Reglamentación Nacional y Ordenanza General de Trabajo que subsidiariamente pueda corresponder.

En ningún caso y bajo ningún supuesto será de aplicación a la relación jurídica aquí configurada normas de equiparación o comparativas con el personal de plantilla.

SEXTA.- CUMPLIMIENTO E INTERPRETACION.-

Corresponde a la Subdelegación General de Administración - del I.N.P. velar por el cumplimiento de las extipulaciones de este Contrato, adoptando, en caso de infracción de las misas, las medidas oportunas, incluso la de su resolución.

Del Mismo modo tendrá facultad para dictar las normas complementarias de desarrollo o de aclaración que se consideren pertinentes para la correcta aplicación y cumplimiento de este Contrato.

SEPTIMA.- EXTINCION.-

La relación jurídica derivada de la prestación de servicios

virtud del presente contrato, quedará extinguida por cualquiera de las causas:

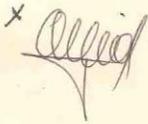
- a) Por terminación de los trabajos objeto del contrato.
- b) En cualquier caso y tiempo por mutuo acuerdo de las partes contratantes.
- c) Unilateralmente, por decisión del I.N.P. durante el periodo de prueba y durante el resto de vigencia del Contrato por decisión del CONTRATADO, advirtiéndolo al I.N.P. por escrito y con ocho días como mínimo de antelación.
- d) En General, por cualquiera de las causas contenidas en la Ley de Contrato de Trabajo.

OCTAVA.- COMPETENCIA.-

Las partes otorgantes, con renuncia expresa de su propio fuero y domicilio, someten a la jurisdicción de los Jueces y Tribunales de Madrid los litigios que puedan derivarse del presente Contrato.

Así lo acuerdan y convienen, a cuyo efecto y para su debida autenticidad quedan selladas todas las páginas que el presente Contrato comprende, firmándolo por triplicado ejemplar y a un solo efecto, en el lugar y fecha indicados en su encabezamiento.

EL CONTRATADO,

x 

Por el Instituto Nacional de Previsión:
EL SUBDELEGADO GENERAL DE ADMINISTRACION,



En la primera página, aparecen los *nombres de los otorgantes* (INP, empleado anónimo), *el asunto y la función* (Contrato de trabajo, traductor eventual), *lugar y fecha de edición* (Madrid, a 2 de octubre de 1974). Puesto que el INP está domiciliado en Madrid, los documentos oficiales se emiten y se editan con dirección de Madrid, mientras que la Delegación Provincial del Sahara del INP, aparece como destino de trabajo para el empleado (Doc.24), artículo: Vigencia y Destino.

Con este contrato de trabajo, se aprecia el respeto de los derechos de trabajo, respeto a la ley laboral, respeto a los empleados nativos, como mismo atestigua el empleado-informante: “Nos daban nuestros derechos, nadie nos despreciaba” [Laayoune, 2013], pero lo que nos atrajo la atención es la edad del empleado a la hora de contratarle, como se observa en la página 2, tenía en ese entonces tan sólo 16 años; recuérdese que la edad legal de incorporación al mercado de trabajo, en aquellas fechas era de 14 años y, además, es probable que los jóvenes formados en las escuelas españolas fueran los que se hallaban en mejores condiciones de ser contratados como traductores en aquella época, por su conocimiento reglado de ambas lenguas (español y árabe).

Otro curioso ejemplo, con el que nos hemos encontrado durante nuestra investigación, corresponde al del informante Salah Eddine [Dakhla, 2014], que creemos que manifiesta con una gran vehemencia lo buena que era su profesión. Describe de manera mitificada y entusiasta su ocupación como Agente de seguridad sanitario, una profesión que queremos interpretar de manera crítica. Según sus propias palabras “Me trataban (ellos los españoles) muy bien, hasta que cuando viajaban me dejaban las llaves de sus casas; pasaba la noche en vela con las enfermeras por si acaso me necesitaban; yo tenía las llaves de la clínica y de todo. Por eso, me dieron un certificado...”

Para nosotros, como investigadores académicos y científicos, esta respuesta, pone de manifiesto un cierto abuso de autoridad por parte de los españoles, que aprovechaban la buena voluntad y disposición del saharauí para que trabajara para ellos fuera de su cometido laboral (cuidar de sus propias casas). Por ello le preguntamos si hubo una remuneración extra por ese trabajo que hacía, cuidando las propias casas de los funcionarios españoles... Esta práctica, que podríamos hoy considerar una extralimitación de las demandas laborales, cabe recordar que era muy frecuente en los años del franquismo y que estaba extendida, sobre todo, en el ejército, en el que los soldados realizaban muchas veces servicios personales hacia los mandos superiores y su familia, ajenos a su cometido profesional.

En el caso de este informante, lo cierto es que apreciamos que se le consideraba personal de oficina, pues el certificado de trabajo, más adelante insertado, emitido por el INP, informa de que había sido empleado por dicho organismo, desde el uno de abril de 1973, hasta el 30 de septiembre 1974, como Administrativo-traductor, y desde el 30 septiembre de 1974 hasta el diez de enero de 1976, como Oficial Técnico en el Servicio de Intervención-Contabilidad. Además de la incompatibilidad de informaciones entre el Certificado de trabajo y el Contrato de trabajo (en el certificado la función del entrevistado, para el mismo periodo, es Oficial Técnico, mientras que en el contrato de trabajo era de Traductor de Hassanía), se vuelve a confirmar que se deposita la confianza en chicos muy jóvenes (la primera vez que fue contratado tenía 15 años) que realizan muy bien las tareas propias de auxiliares administrativos, a los que se les pide versatilidad: desde una operación contable, una traducción, un documento mecanografiado, etc.

En cualquier caso, casi todos los entrevistados coinciden en afirmar que: “El trato era bastante bueno, teníamos casi los mismos derechos en el trabajo, la seguridad social, podíamos viajar por toda España por tener la Documentación Nacional de Identidad” [Mohamed, Laayoune, 2013], “Decían que España es agradable, y es lo que vimos en el comportamiento de los españoles y en la convivencia con ellos, aplicaban a la letra las leyes” [Maymouna, Laayoune, 2013]

MINISTERIO DE TRABAJO
INSTITUTO NACIONAL DE PREVISION
A A I U N

Don Antonio Garcia Seller, Jefe de los Servicios Administrativos de la Delegacion Provincial del Sahara del Instituto Nacional de Prevision.-

C E R T I F I C A D O:

Que Don [REDACTED], provisto del - D.N.I., nº [REDACTED], expedido en Aslun con fecha el 21 de Agosto de 1.974, con domicilio en esta localidad, calle G. nº [REDACTED], presto servicios en funciones de ADMINISTRATIVO y TRADUCTOR, en la Secretaría Técnica (Sección de Prestaciones) de esta Delegacion Provincial desde el 1 de Abril de 1.973, fecha en que ingresó, - hasta el 30 de Septiembre de 1.974, fecha en que fue destinado al Servicio de INTERVENCION-CONTABILIDAD, de esta delegacion Provincial como Oficial Técnico de 1ª, plaza obtenida por Escalas y Concurso abierto, servicios prestados hasta el 10 de Enero de 1.976, fecha en que cesó bajo a voluntad propia, observando durante ese tiempo excelente conducta en todos los sentidos tanto Morales como Profesionales.-

I para que así conste y surta a los efectos del interesado expido el presente Certificado en la antigua Delegacion de Las Palmas de G.C., a los doce dias del mes de Enero de mil novecientos setenta y seis.-

El Jefe de los Servicios Administrativos.-
[Firma]
Don Antonio Garcia Seller,



Doc.28

No se puede negar que, a pesar de todo, el INP otorgaba todas las ventajas en cuanto a seguridad social o a asistencia sanitaria a sus empleados, como lo demuestra la afiliación social y el talonario de asistencia sanitaria del mismo informante, también el hecho de dar las nóminas de pago a todos sus empleados, es una muestra de transparencia y aplicación de la burocracia laboral.



**TALONARIO DE VOLANTES DE ASISTENCIA SANITARIA
PARA DESPLAZAMIENTOS TEMPORALES**

Ministerio de Trabajo
INSTITUTO NACIONAL DE PREVISION

Apellidos y nombre del trabajador ████████████████████	N.º afiliación a la S. Social 53 ██████████
Residencia y domicilio habitual Aaiun	Sahara
Motivo del desplazamiento Evacuacion Forzosa	

Empres INSTITUTO NACIONAL DE PREVISION	N.º inscripción S. Social 53 ██████████
--	--

VALIDEZ DEL TALONARIO: ██████████
Caduca el **30-6-76**

Para la prestación de asistencia sanitaria al asegurado y a los familiares que al dorso se indican.
Aaiun a, 9 de Diciembre de 1.975

EL DIRECTOR PROVINCIAL
[Firma]
D. LEG. PROVINCIAL

N.º **53/2.813.-**

2.ª

DESPLAZADOS CON DERECHO A ASISTENCIA

Parentesco	Nombre y apellidos

Doc.29. Verso y dorso del Talonario de Volantes de Asistencia Sanitaria para Desplazamientos Temporales.


 Ministerio de Trabajo
 INSTITUTO NACIONAL DE PREVISION

N.º de Afiliación
 53 [redacted]

AFILIACION A LA SEGURIDAD SOCIAL

Apellido 1.º [redacted]
 Apellido 2.º [redacted] Nombre [redacted]
 Hijo de [redacted] y de [redacted] sexo V estado S
 Nacido el 1-1-58 en Ezic
 Sahara) Nacionalidad Española
 Documento Nacional de Identidad [redacted]
 Firma del trabajador *Aaiun* Aaiun, 1.º de Abril 1.974
 Fecha y sello del I. N. P.


3.ª

Régimen de la Seguridad Social.....

Domicilio del trabajador

.....

.....

.....

INSTRUCCIONES:
 Se presentará por duplicado, cubriendo a máquina o en la forma más clara posible los espacios impresos en negro.

Doc. 30. Verso y dorso de la Afiliación Social a la Seguridad.

A partir del análisis de algunos documentos administrativos usados en una sociedad, en su esencia nómada, que vivió durante siglos según una cultura oral, y cuya vida se regía por leyes que privilegiaban el poder de la palabra y de la promesa verbal, sobre los actos y contratos escritos, podemos llegar a la conclusión de que la colonización española pudo integrar y sembrar en la vida cotidiana del nómada saharauí un sistema

administrativo, que se fundamentaba en los principios de la documentación y del archivo documental; partiendo de los documentos de identidad (DNI, Libro Familia, permiso de conducir,...) pasando por los contratos (contratos de trabajo, contratos de venta, contratos de alquiler,...) llegando hasta el seguimiento escrito de la carrera escolar de los alumnos nativos (Libro de Escolaridad, Libro de Calificación, Tarjetas escolares, Carnet de identidad escolar,...). Con este sistema asequible y efectivo en el Sahara, los saharauis pudieron familiarizarse y entrar en contacto directo con la estructura del sistema administrativo reglado y escrito. Conocieron la función de los documentos en la vida cotidiana y sintieron su importancia y su valor.

3.2. EL PATRIMONIO MONUMENTAL

El estudio de la influencia española en la formulación y configuración de la personalidad saharauí y en su cultura, a través del análisis de las cincuenta entrevistas realizadas, no se complementara sin el estudio de la huella de la colonización española en suelo saharauí, a través de los considerados por nosotros, monumentos históricos, porque marcan un distanciamiento temporal y una diferencia en etapas históricas, a pesar de que no reciben el interés y el cuidado que merecen, ni están reconocidos con ese estatus en la planificación urbana de la ciudad.

Nuestro estudio no alcanza la profundidad deseada, sobre todo ante la escasez de fuentes escritas y falta de conocimientos en arquitectura, lo que nos obligó a describir los edificios, superficialmente, y a hacer visitas de campo, dependiendo de las informaciones e indicaciones de los lugares mencionados en las entrevistas. A partir de estas visitas, hemos obtenido

los siguientes datos. Se puede dividir la urbanización española en el Sahara en militar y civil.

La urbanización militar cubría, según nuestras estimaciones, la mayor parte del núcleo urbano, hasta el punto de que algunas zonas limítrofes como Edchera, Playa, Hagounia, Daora... estuvieron marcadas por la presencia de acuartelamientos militares y de sus servicios anexos:

*“Al este y oeste del asentamiento se halla la tercera zona que hemos diferenciado, los espacios de acuartelamiento. A fines de los sesenta alcanzaron su mayor dimensión, por lo que la ciudad siguió marcada por la presencia militar. Las instalaciones de los acuartelamientos de Sanidad, Automovilismo, la Brigada de Paracaidistas, el Batallón de Transmisiones y el de Zapadores (RAMIX 9), el Tercio don Juan de Austria 3º de la Legión, el Regimiento mixto de artillería 95, etc. suponían una tercera parte del espacio edificado de El Aaiún”.*⁵

Durante nuestra visita de campo, hemos observado que todavía la mayoría de estas construcciones militares desempeñan la misma función, incluidas las limítrofes, como el fuerte militar de El Mersa, antes Playa, a pesar de que se ve que algunas partes del antiguo acuartelamiento están abandonadas.

La urbanización civil estaba compuesta por servicios administrativos, docentes, sanitarios, religiosos, residenciales y socio-económicos. *Las instalaciones administrativas* correspondían al Gobierno General del Sahara, Ayuntamiento, Cabildo y Asamblea General del Sahara, Oficinas del INP, Oficinas DNI-Pasaporte... Algunos de estos locales gubernativos han sido restaurados y reformados y han seguido teniendo una función

⁵ DÍAZ HERNÁNDEZ, R., DOMÍNGUEZ MUJICA, J. & PARREÑO CASTELLANO, J. M. (2014). *Ibidem*.

administrativa, después de 1975, subordinados a la administración marroquí, mientras que otros perdieron esa función original.

Los centros administrativos españoles, contaban igualmente con otras oficinas administrativas dedicadas, particularmente, a los saharauis, como la denominada coloquialmente *Ficint Lfrig**, es decir, Oficina de los Nómadas, que ocupaba antes un departamento en el antiguo local de Juzgados de Primera Instancia y Municipal en El Aaiún. Esta última, se sitúa en el mismo edificio donde se encontraba la antigua Emisora Sahara y las dependencias de Correos y Telégrafos. En la actualidad, dicho edificio está abandonado, como lo demuestra la siguiente imagen:



Figura 9. Local de la ex Emisora Sahara, Juzgados de Primera Instancia y Municipal y Correos y Telégrafos, Laayoune, el 21 de enero de 2015.

En cuanto a *las instalaciones docentes*, según los servicios de Enseñanza Primaria en la Provincia del Sahara en 1962, había nueve escuelas en El Aaiún y cinco rurales en sus alrededores, incluido Bojador, Daora, Smara, Mahbes y Hausa. Villa Cisneros tenía la misma infraestructura docente, es decir nueve escuelas primarias en la urbe y

* Campamento de jaimas, generalmente, suele ser de una sola cabila nómada

cinco en las afueras, a saber, Guera, Aargub, Auserd, Tichla y Bir Nezarán⁶. En 1972, el panorama infraestructural educativo conoció un desarrollo espectacular, ya que “funcionaban en enseñanza primaria 137 secciones, atendidas por 144 maestros españoles y 60 profesores nativos de religión islámica”⁷, lo mismo que nuestros informantes afirmaban “Había muchas escuelas de primaria y un solo Instituto Nacional de Bachillerato. La primera escuela se llamaba *La Lengua*, había otras escuelas como *La Torre*, *Aaiún*, *Sahara*, *La Paz* y otras en los barracones y la última se llamaba *Khat Ramla*, es decir, La Línea de Arena, construida en 1973. *La Paz* es la única escuela que se mantuvo activa después de la retirada española.” [Ennajm, Laayoune, 2013].



Figura 10. El colegio La Paz, 30 de agosto de 2014.

Efectivamente, de esta multitud de secciones y escuelas, la única que guardó la función de enseñanza española es el colegio La Paz, anteriormente insertada su fachada, las demás, algunas han desaparecido y

⁶ Consejo Superior de Investigaciones científicas (1962). *Ibid.*, pp.4-7

⁷ DÍAZ HERNÁNDEZ, R., DOMÍNGUEZ MUJICA, J. & PARREÑO CASTELLANO, J. M. (2014). *Ibidem*.

otras han sido reformadas y adaptadas como nuevos colegios, institutos u otras instituciones administrativas.

En cuanto a *los centros sanitarios*, el Sahara contaba en 1964 con “dos hospitales, tres dispensarios-enfermerías, dos dispensarios-ambulatorios, dos dispensarios infantiles y diez puestos sanitarios interiores”⁸. En 1970, para un vasto territorio geográfico, el panorama conoció un leve aumento de dispensarios, con la constante dos hospitales (Villa Cisneros y El Aaiún) y “dieciséis dispensarios y tres puestos sanitarios”⁹. Teniendo en cuenta la población de la época, estas instalaciones sanitarias atendían la necesidad de los residentes de la zona y las de las zonas rurales, aunque estos últimos sólo se desplazaban hasta el hospital más cercano, en casos graves.

Actualmente, el Hospital de El Aaiún es la plaza ajardinada 28 de febrero, mientras que La Sala Avanzada de Sanidad y Acuartelamiento de Sanidad, se convirtieron respectivamente en Hospital Militar y Anexo al Hospital Militar. Es verdad que guardaron la misma función, pero cierto es que conocieron radicales reformas.

Aunque la prensa de la época colonial exageraba en sus conclusiones que había logrado trancar de la cultura del nómada saharauí la medicina tradicional, compartimos con ella sólo la idea de que acercó y facilitó el acceso a los servicios medicinales legales de la población saharauí, pero no que consiguiera erradicar la medicina tradicional, de hierbas, que aún gana la confianza de muchos pobladores del Sahara, que sólo recurren a la medicina convencional cuando se trata de casos severos en los que fracasa la cultura medicinal popular:

⁸ Revista BIR, Noviembre 1966, *Ibid.*, p.19

⁹ DÍAZ HERNÁNDEZ, R., DOMÍNGUEZ MUJICA, J. & PARREÑO CASTELLANO, J. M. (2014). *Ibid.*, p.7

“La Sanidad en la provincia del Sahara puede considerarse como un servicio modelo, contando con medios personales y materiales en una proporción que difícilmente se apreciarán en ningún otro país africano, y aun en muchas de las demás provincias españolas. Fue precisa una labor muy tenaz de captación para conseguir que el nómada, sometido a toda clase de prejuicios y embaucadores, se decidiese a recurrir a la medicina legal. Hoy, por el contrario, las antiguas supersticiones están descartadas, y cada día afluyen a nuestros centros sanitarios, acaso con mayor fe de la que puede dispensar el actual avance en la medicina”¹⁰

El servicio religioso católico en el Sahara contaba con las dos parroquias de San Francisco de Asís en El Aaiún y Nuestra Señora del Carmen en Villa Cisneros. El Aaiún contaba además con la iglesia castrense, ubicada en la zona este de la avenida principal de la urbe. Esta última se convirtió en una guardería para los hijos de los militares



Figura 11. La antigua iglesia castrense, Laayoune, 20 de marzo de 2015.

¹⁰ Revista BIR, Noviembre 1966, *Ibid.*, pp.18-19

Mientras que las iglesias San Francisco de Asís en El Aaiún y Nuestra Señora del Carmen en Villa Cisneros, todavía siguen con el mismo cometido religioso católico. La iglesia San Francisco de Asís fue construida entre 1940-1945, fue reformada en 1964 y sus cuatro campanas, que se remontan al año de su fabricación, 1954, están averiadas por desuso desde la retirada española de la zona¹¹. En la actualidad, ambas iglesias están en buen estado, como demuestran las siguientes imágenes:



Figura 12. La iglesia San Francisco de Asís, Laayoune.

http://es.wikipedia.org/wiki/Mohammed_Tamim [Consultado 19-10-2014]



Figura 13. La iglesia Nuestra Señora del Carmen, Dakhla, 16 de abril de 2014.

¹¹BEN HIDA, M. E. & AKHENKHAM, R. (2006). بقايا العمارة الأوروبية في الجنوب المغربي [Los restos de la arquitectura europea en el sur de Marruecos] (Monografía de licenciatura inédita). Universidad Ibn Zohr, Agadir, Marruecos, p.25

Respecto a *los vestigios residenciales*, empezaremos por la primera casa construida en El Aaiún, o al menos así fue reconocida como tal en La Realidad: Diario Bilingüe de Sahara:

“En la Plaza Teniente Coronel de Oro se encuentra una casa. Sobre su fachada existe una placa que reza: "Primera casa edificada en Aaiún por Moian Uld Endur, de Izarguien, el año 1938". Un equipo de nuestros reporteros han entrevistado al hijo del que construyó la casa llamado Mohamed Yahadih Moian Endur. Actualmente vive en ella y es comerciante. Nos dice que "La casa fue construida en los años 1935-36 y la fecha que figura en la placa es la de la restauración por el Gobierno del Sahara.”¹²

Efectivamente, con la entrada de Marruecos, por ser desmoronada y corroída la primera placa, se hizo una segunda placa en la que aparece la verdadera fecha de construcción de la misma, que se remonta al año 1934, como se puede apreciar en la siguiente imagen:



Figura 14. Primera Casa en Laayoune, Laayoune, 22 de marzo de 2015.

¹² La Realidad: Diario Bilingüe de Sahara, director: DE DALMASES, P. I., Sábado 28 de junio de 1975, Aaiún, nº 11, p.4

Es muy triste ver que así es el estado actual de la considerada primera casa de El Aaiún, pero tampoco conoció radicales modificaciones desde 1975, excepto la apertura de nuevas tiendas (se entiende a partir de ello, la necesidad de recursos económicos de su dueño o de sus herederos):



Figura 15. Primera casa en El Aaiún, La Realidad: Diario Bilingüe de Sahara, Sábado 28 de junio de 1975, n°11, p.4

Conviene recordar que la mayor parte de los inmuebles edificados en los años cincuenta y sesenta obedecieron a unos patrones constructivos propios de la etapa de la autarquía del régimen de Franco, que pretendieron conferir un cierto grado de exotismo a las sencillas edificaciones destinadas a viviendas, coronándolas con bóvedas semiesféricas que les daban una cierta originalidad. Ahora bien, dichas construcciones fueron edificadas con materiales pobres, tanto por la ausencia de otros, más apropiados, en el propio medio natural del Sahara, como por las dificultades del régimen para importar dichos materiales desde el extranjero, en un momento en que las relaciones exteriores de España eran escasas, lo que dificultaba dicho comercio. Sin embargo, a mediados de los años sesenta, cuando el aislamiento internacional de la península se rompe con la visita del

presidente Dwight David Eisenhower en 1959, la fisonomía urbana de la ciudad conoció un cambio tanto en su forma, como en su contenido, tal como lo atestigua la prensa militar de la época (1966):

“Aaiún tiene un estilo arquitectónico propio, cuya nota más característica es una especie de medios huevos que rematan las edificaciones a manera de cúpulas, dando un bello y armónico aspecto a la ciudad, vista desde cualquier altura. No obstante, el desarrollo adquirido en los últimos años ha roto su tradicional estilo, por ser difícilmente compatible con las grandes construcciones de varias plantas. Todas sus calles son rectas y perfectamente asfaltadas”¹³

Lo que hacía distinguir, fácilmente, las construcciones de la etapa de autarquía, de la siguiente, fue que las primeras se cubrían con bóvedas semiesféricas o con bóvedas de cañón, tal como lo demuestran las siguientes imágenes:



Figura 16. Viviendas-barracaones, Laayoune, 20 de marzo de 2015.

¹³ Revista BIR, Noviembre 1966, *Ibid.*, p.9



Figura 17. Viviendas-barracaones, Laayoune, 20 de marzo de 2015.

Lo más frecuente es que estas casas-barracaones se destruyan o se sigan destruyendo para construir viviendas unifamiliares con dos plantas o más, y esta fisonomía actual obedece a una iniciativa individual y personal debido a que la arquitectura de posguerra se caracterizaba “por su escasa solidez y rápido deterioro”¹⁴. No podemos negar que cualquier turista o visitante puede percatarse de que el legado colonial en El Aaiún o en Villa Cisneros no tiene nada que ver con las características urbanas de una ciudad española, aun después del descubrimiento de las minas de fosfato en 1947, porque las iniciativas constructivas estuvieron ligadas a la arquitectura militar y a estilos artísticos sobrios en todo el periodo de colonización; en una primera etapa, por la austeridad y pobreza de materiales de los años de autarquía y, posteriormente, por prevalecer un estilo arquitectónico como el racionalismo, de formas depuradas.

A veces, cuando algunos vestigios coloniales materiales se cruzan con los proyectos de modernización de la estructura urbana, Marruecos ha

¹⁴ MEANA PALACIO, J. M. (2006). *Ibidem*.

optado por destruir dichas edificaciones, para construir una ciudad moderna:

“Al mismo tiempo que se crean los nuevos espacios del poder, se destruyen los heredados. La destrucción es tanto material, en la medida en que se remodelan zonas determinadas, como simbólica. No cabe duda de que una parte importante de los inmuebles coloniales españoles tenía una escasa calidad constructiva, motivo por el que la única solución era el derribo pero, al mismo tiempo, ha habido una voluntad de hacer desaparecer el patrimonio urbano heredado, especialmente durante el periodo del gobernador Salah Zemrag (1982-1993)”¹⁵

El barrio de las casas con cubiertas abovedadas es uno de los que mejor caracterizó la urbanización de la colonia, tanto porque reflejan el imaginario de la arquitectura musulmana, como por el hecho de haber sido concebidas estas techumbres para evitar la acumulación de arenas en la cubierta. A pesar de que no ha conocido cambios radicales, es cuestión de tiempo que empiece a debilitarse y desmoronarse:



Figura 18. Casas ovaladas, Laayoune, 20 de marzo de 2015.

¹⁵ DÍAZ HERNÁNDEZ, R., DOMÍNGUEZ MUJICA, J. & PARREÑO CASTELLANO, J. M. (2014). *Ibid.*, p.13

Y, por último, los *inmuebles que prestaban servicios socio-económicos*, incluidos los lugares de diversión. El Sahara disponía, a la sazón, de considerables medios de relajación y refugio para sus habitantes, como estadios de fútbol, piscinas, cines o teatros, en detalle:

“Estos servicios se complementaban con una biblioteca pública en El Aaiún, cuatro cines-teatros y, en materia deportiva, con cuatro campos de fútbol y cuatro piscinas (El Aaiún y Villa Cisneros).”¹⁶

Actualmente, según nuestras investigaciones, algunas instalaciones de diversión mantuvieron su función, pero claro, conocieron reformas y modificaciones a nivel infraestructural y funcional. Por ejemplo, en la ciudad de Laayoune, todavía funciona una piscina, pero separando la antigua sala-conferencia de la piscina, para convertirla en un restaurante o en una gran sala para celebrar bodas o fiestas especiales.... El cine Las Dunas, desgraciadamente, está inactivo y descuidado desde hace muchos años y se ha puesto a la venta por internet. Insertamos una imagen de su fisonomía para ver su estado actual:



Figura 19. El antiguo cine Las Dunas, Laayoune, 20 de marzo de 2015.

¹⁶ Ibid p.7



Figura 20. Taquilla del cine Las Dunas, Laayoune, 20 de marzo de 2015.

El tercer ejemplo, es el del antiguo Parque Infantil. Este parque conoció muchas reformas. Primeramente cambió su nombre por el de restaurante Riad Fes, pero presumimos que en su interior todavía conserva y guarda su antigua infraestructura y algunas decoraciones u objetos del pasado. Actualmente, aún se montan, en un espacio rectangular, juegos para los niños. Les insertamos imágenes de su fachada y su interior:



Figura 21. Fachada antiguo Parque Infantil, Laayoune, 21 de enero de 2015.



Figura 22. Espacio infantil en el antiguo Parque Infantil, Laayoune, 21 de enero de 2015.



Figura 23. Patio del antiguo Parque Infantil, Laayoune, 21 de enero de 2015.

Estas estatuas están fabricadas a base de hormigón y, por su estilo europeo, hemos supuesto que se conservaron de la época colonial, y que es

probable que hayan sido desplazadas de sus lugares originales,... pero esta afirmación es una suposición, porque no tenemos fundamento documental u oral de ello.

Desde un punto de vista económico, todavía se pueden reconocer algunos inmuebles de algunas *empresas* en la época, como la empresa ALCORDE, empresa de ferretería, artículos de navegación, marinería, productos químicos, pinturas, etc. La fama que alcanzó hizo que la palabra *'lcorde* se integrara en el habla hassaní, como sinónimo de droguería. ALCORDE era una sociedad limitada, especializada en la venta y distribución de material marítimo y en la venta al detalle. Fue creada en enero de 1963 en Las Palmas de Gran Canaria. A finales de los años sesenta, amplió su comercio más allá del mar insular y creó otra sucursal en la ciudad El Aaiún, en la ex avenida Generalísimo. El local donde se situaba su sede es, actualmente, un taller de mecánica de propiedad privada:



Figura 24. El local de la antigua empresa Alcorde. Antigua Avenida Generalísimo, Laayoune, 26 de octubre de 2014.

Otro ejemplo retrospectivo de la presencia económica española en el Sahara es el de una empresa canaria llamada CANAFRIKA, cuyo nombre se conserva en el inmueble que albergaba su sede:



Figura 25. Sucursal de la antigua empresa CANAFRIKA, Laayoune, 10 de abril de 2014.

El Gobierno español, dio importancia, igualmente, a la artesanía tradicional de los ‘maharreros’, artesanos saharauis o canarios, a los que construyó talleres-tiendas con la peculiar arquitectura de techos ovalados y que se situaron en un espacio colindante con el Zoológico, proyecto que comentaremos más adelante:



Figura 26. Talleres-tiendas de artesanos, cerca de la Plaza Mechouar Said. Laayoune, 22 de marzo de 2015.

Todavía estos talleres-tiendas ocupan la misma función, pero cierto es que han sido reformados, para dar un aspecto urbano moderno y peculiar, y al mismo tiempo tradicional, por sus puertas con decoraciones tradicionales

de color plata sobre fondo negro, como muestra de las obras manuales artesanas expertas. Estas tiendas relucen oro al anochecer, después de la puesta de sol, horario de plena actividad de la ciudad.

A pesar de que la mayoría de los vestigios españoles no reciben el cuidado y el interés adecuados, cualquier turista puede apreciar la arquitectura peculiar de la ciudad de las casas ovaladas y de los barracones-casas (en su mayoría antiguos barracones militares, acondicionados posteriormente como casas). Generalmente, el medio círculo marcó la arquitectura española de la época en el Sahara no sólo en la construcción civil de casas con techo ovalado, sobre todo en la etapa de autarquía, sino también en la construcción de algunos establecimientos gubernativos como el de Cocheras del Gobierno:



Figura 27. Antiguo edificio de Cocheras del Gobierno,
Laayoune, 20 de marzo de 2015.



Figura 28. Antiguo edificio de Cocheras del Gobierno, Laayoune, 20 de marzo de 2015.

Actualmente, este antiguo edificio sigue desempeñando la misma función, pero anexo a la Delegación del Ministerio de Equipamiento y de Transporte marroquí.

Desde una óptica material todavía perviven algunos letreros de las antiguas calles españolas, probablemente porque pasaron inadvertidos a la administración marroquí. Como ejemplo de ello, ofrecemos la fotografía del de la calle Rubens:



Figura 29. Antiguo letrero Calle Rubens. Laayoune, 12 de marzo de 2014.

A pesar de los problemas de inestabilidad política de los primeros años setenta, los planes urbanísticos españoles no se vieron afectados, al contrario, el Gobierno español tenía grandes ambiciones de convertir y transformar la ciudad de El Aaiún, paulatinamente, en una más de las ciudades españolas, con arquitectura peculiar pero cada vez mejor, como lo demuestra la prensa de la época:

“A finales de octubre está previsto dar cima a un proyecto que embellecerá la ciudad de Aaiún. Nos referimos al parque zoológico, que pronto abrirá sus puertas al público para ser visitado y que constituirá un ornato más que agregar a los ya existentes.[...] La elección recayó en la calle de enlace a Colominas, al sur del parador, lindante con los Talleres-tiendas de los ‘maharreros’, en una parcela de fuertes taludes e irregular perfil y planta de calzada. [...] El coste del proyecto está calculado alrededor de los cinco millones de pesetas. Las obras se iniciaron a finales de 1974 con el esbozo de un anteproyecto y tras las diligencias oportunas se procedió a realizar los primeros trabajos de preparación del terreno.”¹⁷

Sin embargo, llegado el mes octubre del mismo año, La Realidad: Diario Bilingüe de Sahara, en su rúbrica *Miscelánea de Aaiún*, se mofa de los proyectos inacabados y ofrece a sus lectores un gracioso título *¿Se ha inaugurado ya el zoológico?* con una imagen, que queremos compartir:

¹⁷ La Realidad: Diario Bilingüe de Sahara, director: DE DALMASES, P. I., 07 de septiembre de 1975, Aaiún, nº 59, p.5



Figura 30. *¿Se ha inaugurado ya el zoológico?* (Foto TURRAU) en La Realidad: Diario Bilingüe de Sahara, viernes, 10 de octubre de 1975, nº87, p.2.

El título, junto a la imagen, nos avivó la curiosidad y nos empujó a leer el corto comentario:

“Curiosa imagen la que recoge la foto. Los bóvidos y los équidos, hermanados en la busca de alimento. Esta cabra no tiene inconveniente en compartir su ración de papeles, cartones y otros detractas ‘alimenticios’ con esta yegua y su potrillo. Los únicos caballos que en Aaiún existen, posiblemente son esos. El verlos deambular en la ciudad, dota a las calles de ésta, de una variante nota ganadera entre los tropes de cabras que habitualmente invaden nuestra capital.”¹⁸

Lo que nos interesa en esta información es saber ¿qué pasó con este proyecto iniciado en 1974? ¿Podríamos considerarlo un vestigio monumental de la presencia española en el territorio, pese a no tener la certeza de que fuera inaugurado a finales de octubre de 1975?

Desde luego, este proyecto se terminó, pero nunca llegaron los animales y no se abrió al público, sino que Marruecos lo incorporó a su departamento de Espacios Verdes. No obstante, conservó su posición y su

¹⁸ La Realidad: Diario Bilingüe de Sahara, director: DE DALMASES, P. I., 10 de octubre de 1975, Aaiún, nº 87, p.2

infraestructura inicial, diseñada en 1974, pero se observa desde el satélite que Marruecos hizo reformas en el plan inicial, como se puede percatar a partir de la comparación de las siguientes imágenes:

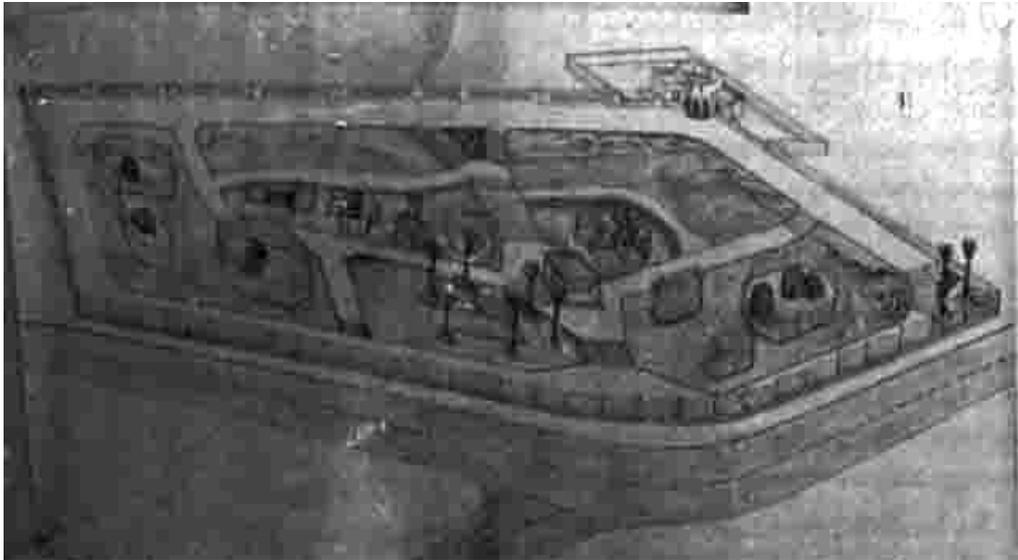


Figura 31. Diseño del Zoológico de El Aaiún en 1975, (Foto TURRAU), La Realidad: Diario Bilingüe de Sahara, 07 de septiembre de 1975, n°59, p.5.



Figura 32. El antiguo Zoológico visto desde el satélite, Google Maps, Laayoune, <https://www.google.com/maps/@27.1584112,-13.2044498,591a,20y,270h/data=!3m1!1e3> [Consultado 25-03-2015]

A pesar de que no forma parte de nuestra misión en esta investigación defender o refutar la teoría que apela a la conservación del patrimonio histórico del periodo colonial español en el Sahara, hemos de señalar dos hipótesis a este respecto; la primera hipótesis se fundamenta en

la tendencia que se inclina a menospreciar los vestigios materiales de carácter inmueble o monumental de la época colonial española en el Sahara, fundamentalmente de las viviendas. Por tanto, se sustenta la opinión proclive a su demolición en el argumento del estado frágil, corroído y desmoronado de este legado, dado el carácter precario de dichos barracones-casas y el serio riesgo que entrañan de desmoronarse sobre las cabezas de sus dueños, con la excepción de algunos inmuebles, cuyos propietarios procedieron a su reforma, cambiando su techumbre de forma de medio círculo u ovalada a forma rectangular, para ganar más espacio, como se aprecia en la figura nº 9.

La segunda hipótesis descansa en que, a pesar del estado deteriorado de los vestigios materiales coloniales y del menor valor económico de los mismos, si éstos recibieran la asistencia necesaria, podrían conservarse. Si los gobiernos de España y Marruecos se pusieron de acuerdo en la imprescindible necesidad de firmar convenios bilaterales, como lo hicieron en otros dominios como la pesca, la lucha contra la inmigración, intercambio cultural... y adoptar los procedimientos oportunos de restauración y reforma de los barrios, fortines y fuertes que formaron la piedra inicial de la aparición de las ciudades del Sahara, la situación sería otra y el desinterés por el legado colonial no hubiera alcanzado el nivel que lo caracteriza. Baste recordar la pérdida del fuerte Villa Cisneros construido en 1885 y que fue demolido en 2005. Otro ejemplo de la misma ciudad es el de la demolición de uno de los cuatro fortines construidos en 1928, fortines que en un principio estaban abandonados a su destino, pero que cuando se cruza con su supervivencia el plan urbano de la ciudad, la solución es egoísta, en lugar de adaptar el plan urbano para conservar aquellas huellas históricas, y aprovecharlas para el desarrollo turístico de la zona, se recurre a la solución más fácil, tristemente, la de destruir:

“La línea de fortines de Villa Cisneros ha llegado hasta nuestros días de forma fragmentada e incompleta. Ocho décadas después de su construcción, tan sólo tres de los cuatro fortines originales se mantienen en pie, habiendo sido arrasado uno de ellos y desaparecido por completo el espacio de la alambrada longitudinal y la edificación en la que los habitantes del desierto debían dejar las armas para acceder a la colonia.”¹⁹

En cuanto a la ciudad de Laayoune:

“Dos ejemplos significativos de ello son los del antiguo hospital en la Plaza de África, solar que se ha convertido en un espacio público ajardinado, y la sustitución del barrio de Colominas Viejo por la teatral plaza de El Mchawar Said.”²⁰

Con el paso del tiempo se pierden aún más vestigios materiales y nos alejamos del proyecto de conservación de un patrimonio de valor histórico y cultural, importante en la identidad mnemónica de la población saharauí, al mismo tiempo que se desaprovecha dicho legado para el desarrollo turístico de las regiones saharauí, que tienen los elementos esenciales de un espacio exótico: sol, playa, viento, dunas, camellos, jaimas... Esto, además, les otorgaría el reconocimiento histórico que merecen y garantizaría que conocieran dicho legado las generaciones futuras.

¹⁹ BLANCO VÁZQUEZ, L. (2012). Vestigios del pasado colonial español en Río de Oro (Sáhara Occidental): La línea de Fortines de Villa Cisneros, *Hispania Nova: Revista de historia contemporánea*, p.28 <http://hispanianova.rediris.es/10/articulos/10a006.pdf> [Consultado 12-04-2014]

²⁰ DÍAZ HERNÁNDEZ, R., DOMÍNGUEZ MUJICA, J. & PARREÑO CASTELLANO, J. M. (2014). *Ibid.*, p.16

3.3. RECUERDOS

Los recuerdos pueden ser indelebles, olvidables o sin valor, no obstante, estos recuerdos y actividades mnemónicas protegen la persona de la amnesia, y su transmisión contribuye a la continuidad y formación de la identidad social. En nuestra investigación, estos recuerdos o más bien objetos estimulantes de recuerdos emocionales, tratan de hacer recordar y testimoniar un pasado histórico y real. La tarea de recordar puede ser intencionada cuando bajamos al sótano donde guardamos cosas y empezamos a meditar y, como consecuencia de ello, viajamos al pasado; otras veces, sin darnos cuenta, las actividades cotidianas y diarias nos pueden remitir a un pasado lejano o cercano, bueno o malo, en palabras de sociólogos:

“...la memoria aparece como un modo de estructurar el tiempo, el modo que nace de las experiencias vividas en el presente y que nos remiten a un pasado. Concibo entonces la memoria como una práctica de naturaleza social y no como una facultad individual alojada en el cerebro. A esta práctica corresponde una teoría social de la memoria que la concibe como el modo a través del cual experiencias temporales ligadas al recuerdo son esenciales para la formación de la identidad social. [...] Y como parte de estas experiencias, la rememoración aparece como un elemento constitutivo para la formación y continuidad de la identidad.”²¹

A pesar de que los materiales-recuerdos, cuya reproducción acompaña este texto, no tienen significación para muchas personas, ni nos remiten a una historia concreta, somos conscientes de que tienen mucha importancia para los entrevistados, porque el valor de las cosas es relativo, varía de una persona a otra, de una cultura a otra. Lo que queremos expresar consiste en

²¹ RAFAEL FARFÁN, H. (2009). Tiempo, memoria e identidad, *Acta Sociológica*, 49, 197-216, p.200 ProQuest ebrary. Web. [consultado 24-02-2015]

que nuestros entrevistados, respecto a nuestro tema de investigación, nos han confesado que todavía conservan fotos y objetos que les hacían recordar aquel pasado, que coincidió con la etapa colonial española en el Sahara. Estos elementos representan, para ellos, una historia y un ‘cuento’ que están dispuestos a narrar.

Cabe señalar que la abrumadora parte de nuestros informantes fueron discretos en cuanto a desvelarnos aquellos objetos-recuerdos que conservan, con la disculpa estándar de que no saben en donde están guardados; reconocen que los conservan, pero le quitan importancia a este hecho aludiendo a que les resulta difícil localizarlos. Sin embargo, cuatro de los informantes fueron más comprensivos e incluso nos regalaron algunos objetos que les mostraremos en seguida y otros tres nos mostraron algunos documentos, libros,... pero impidiéndonos escanearlos o fotografiarlos. En cualquier caso, o no nos mostraban esos recuerdos o los mostraban pero evitaban prestárnoslos, aunque de modo cortés y con la promesa falsa de que: “cuando los tenga listos, me pondré en contacto contigo”. Sin embargo, no les podemos reprochar nada, es lógico que intenten proteger sus cosas, que consideran de valor y que no quieren poner en riesgo de pérdida, prestándolos a una persona, relativamente, desconocida. Al contrario, les agradecemos su tiempo y el hecho de compartir con nosotros los recuerdos de su pasado.

Estos objetos conseguidos se concretan en una foto escolar y otras laborales, en un cuaderno de bordados, que una entrevistada conservaba de cuando había frecuentado por unos dos meses, más o menos, la Sección Femenina, y algunas piezas de vajilla (platos) y de menaje, entre ellos, una gran cacerola.



Figura 33. Promoción de los alumnos españoles y saharauis en el Colegio La Paz, año 1970, El Aaiún.

Lo más significativo de esta imagen no es sólo el que nos permite reconocer el estilo de vestir europeo y el tipo de calzado que adoptan, en general, los alumnos saharauis y españoles, sino que se perciban notables diferencias por origen (tal vez por estatus socio-económico), sino también que esta fotografía resume la ausencia de discriminación en las escuelas, durante la etapa colonial. Esta acción fomentó la interacción social entre las personas en esta primera edad, la de la infancia. Además del aprendizaje de la lengua española, el colegio desempeñó otro papel importante, el de la comunicación intercultural.

De igual modo, el encuentro y el intercambio cultural con los colonos españoles, se produjo a nivel laboral, entre los empleados saharauis y españoles como demuestran las siguientes fotos:



Figura 34. Colegas de trabajo.



Figura 35: Colegas de trabajo.

El *álbum de labores* de bordados de que disponemos, sufrió muchos cortes y manchas, porque los hijos de la entrevistada, cuando eran niños, hicieron de él lo que quisieron, hasta que su madre lo rescatara de las travesuras infantiles y lo preservara en una caja, hasta hoy.

El álbum de labores fue editado en Barcelona en el año 1972 y tiene formato A4 y orientación horizontal:



Figura 36. Portada del *Álbum de labores* de bordados, N1, Barcelona, 1972.

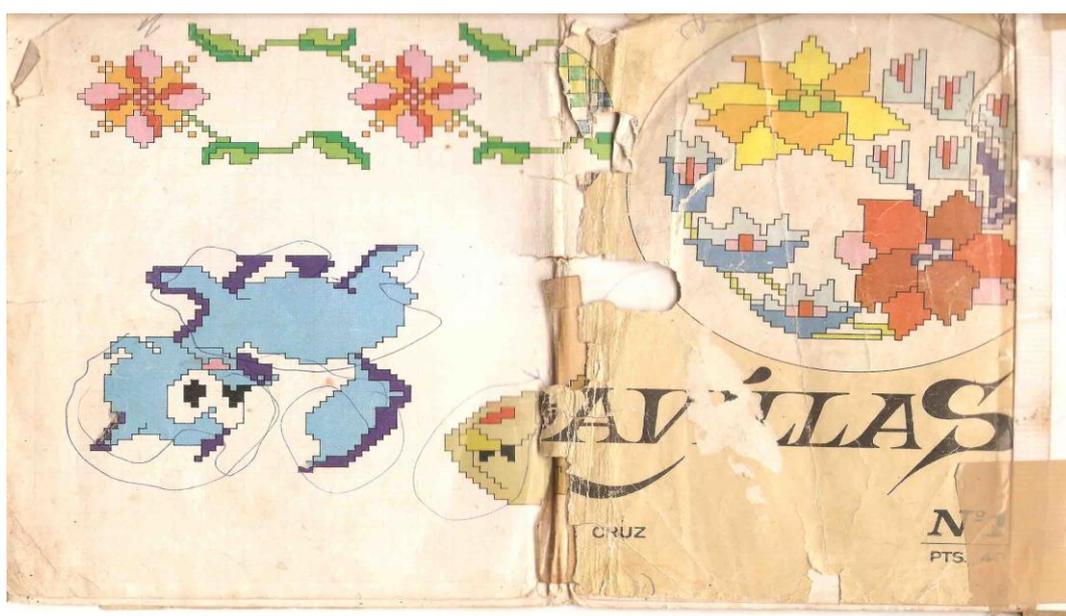


Figura 37. Dorso del *Álbum de labores* de bordados, N1, Barcelona, 1972.

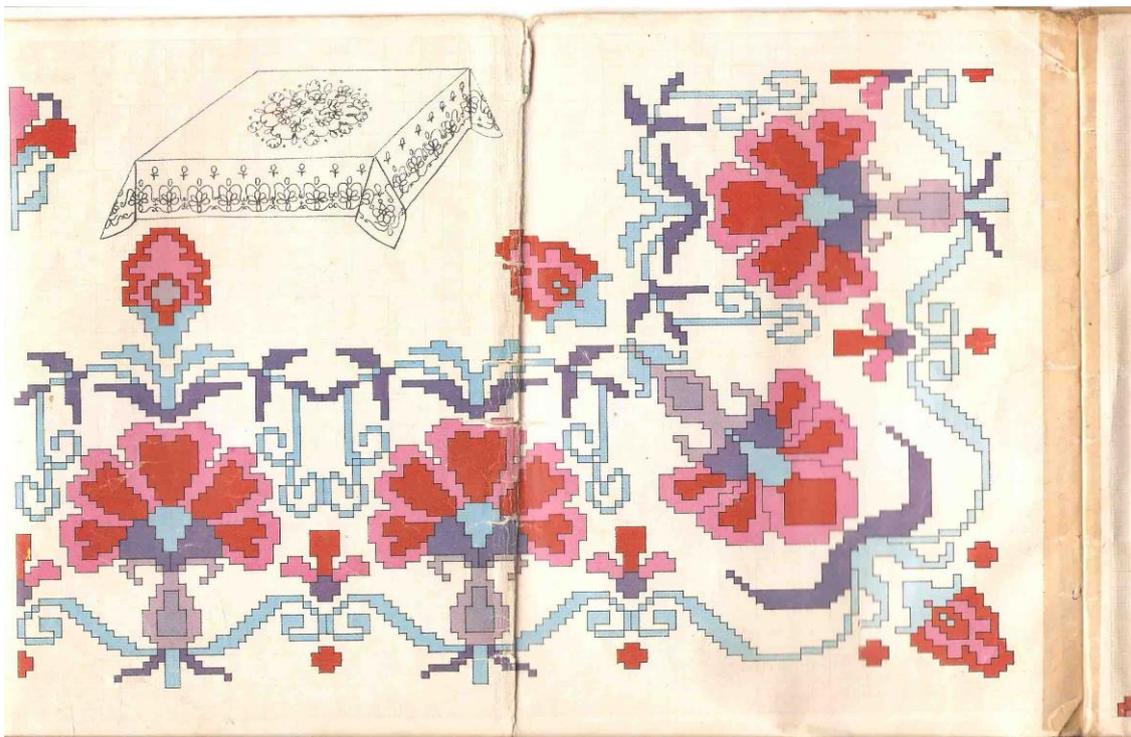


Figura 38. Bordados del *Álbum de labores*, N1, Barcelona, 1972.

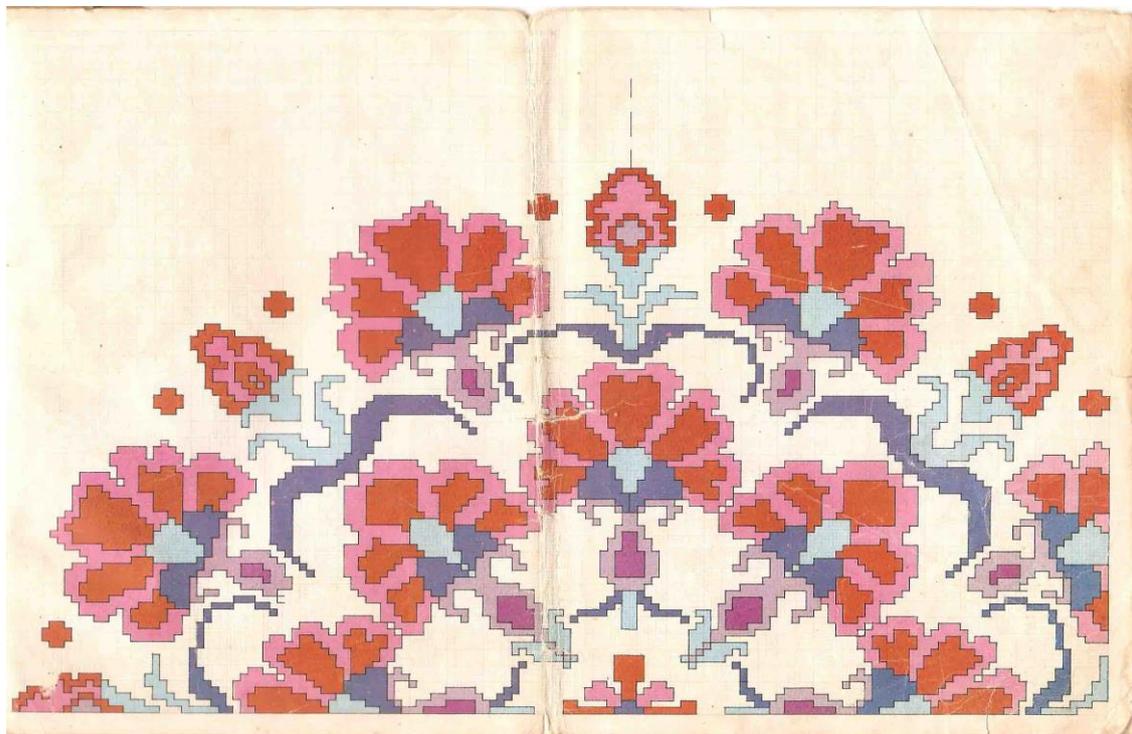


Figura 39. Bordados del *Álbum de labores*, N1, Barcelona, 1972.

En cuanto al menaje, se trata de una gran cacerola que, según nos cuenta nuestra entrevistada, su madre había decidido tirar a la basura, después de mezclar en ella cemento. Nos dijo que, por suerte, ella estaba de visita en la casa de su madre aquel día, porque a la sazón estaba casada y vivía en su propia casa (ahora está viuda), y que vio la cacerola sucia, con los restos de cemento y a punto de perderse para siempre, y que la cogió y la limpió, y volvió a usarla durante unos años, porque, además de que le gustaba mucho, todavía se acordaba del sabroso caldo que su madre preparaba y cocía en ella durante su infancia. La evocación de sabores, se suma, en este caso, al recuerdo, a la memoria.



Figura 40. Marca de la fábrica y número de serie de la cacerola.

Es posible, pensamos, dado el gran tamaño de la cacerola, que perteneciera a la cocina militar.

En cuanto a las vajillas, proliferaba un tipo común en la España de aquella época, las de la marca Duralex. Las adquirían en las tiendas o las ganaban en las ferias que se celebraban, o aprovechaban la oportunidad de que los españoles las desecharan. Era frecuente que los colonos, cada fin de año, cambiaran sus muebles y sus vajillas y que pusieran estos objetos al alcance de los transeúntes, en la calle: “Todo era abundante y, cuando querían cambiar sus muebles o desprenderse de algún televisor, lo ponían todo en la calle. Si el televisor funcionaba, lo ponían en su caja, con todos sus accesorios y, si no funcionaba, le cortaban el cable de electricidad, como señal de que no funcionaba y de que no hacía falta que se lo llevaran... Y los platos de cristal, entre uno y otro ponían papel para no dañar a los platos. Tenían una buena ética, había muchos bienes abundantes...” [Fatma, El Mersa, 2014].



Figura 41. Plato de cristal, marca Duralex, Spain 6.

Las líneas de este plato, esconden una vida, que si fueran trazadas en la palma de alguna mano, tendrían una larga historia y múltiples interpretaciones.

La conservación de estos vestigios de carácter administrativo o doméstico, de la presencia española en el Sahara, demuestra el valor, más simbólico y sensorial, que material, que le confieren sus dueños. Evocan un pasado que mantienen fresco en su memoria y nos han permitido sacudir el polvo acumulado sobre una vida social llena de aventuras e historias, en la que aquellos objetos remiten a una etapa que asocian con una etapa dorada, la de su niñez y juventud.

CONCLUSIONES

Somos conscientes de que nuestra tesis alimenta, pero no sacia, la curiosidad del lector e investigador sobre la huella y las facetas de influencia de la cultura y lengua española en los saharauis y de que, probablemente, tampoco solventa una deuda pendiente para con las generaciones que vivieron aquella etapa histórica y que esperaban una explicación. No obstante, nuestra tesis intenta arrojar algo de luz en un campo de investigación insuficientemente tratado, pues a medida que nos adentrábamos en él confirmábamos la ausencia casi total de referencias escritas sobre la memoria colonial cultural, lingüística y social de España en el Sahara atlántico.

En función de nuestros objetivos y de la hipótesis que hemos pretendido demostrar en esta tesis, recurrimos a las fuentes orales, como instrumento de investigación, y a la memoria de cincuenta personas que convivieron con ese pasado colonial, bajo la bandera española. Llegados a este punto, cabe sintetizar las importantes conclusiones que hemos alcanzado:

A nivel lingüístico, considerando la lengua como vehículo no sólo de colonización sino de comunicación y como canal de transmisión de los saberes y de los valores de una cultura determinada, en este caso potente y colonizadora, hemos dedicado un importante espacio textual a este medio de comunicación cotidiano, con el objetivo de detectar y extraer los remanentes lingüísticos españoles en el habla hassaní. Se trata de una tarea muy importante, porque nos hemos apercibido de que los vocablos españoles, integrados en el habla hassaní, disminuyen con el paso del tiempo. Una buena prueba de ello es la diferencia que se aprecia cuando

contrastamos nuestra investigación con la monografía que realizó Mahfoud Lafquir en 1993, en la que documentó unos 300 vocablos españoles hassanizados. En nuestra presente tesis, hemos calculado tan sólo 203 términos. Por tanto, se detecta un retroceso lingüístico que sólo es posible interpretar como consecuencia de que la lengua española ‘abandona en silencio’ el dialecto hassaní, a consecuencia del olvido y de su pérdida de protagonismo frente al árabe, entre otras causas, que argumentamos en el apartado de *La herencia de la lengua y cultura españolas como patrimonio inmaterial de los saharauis*.

En cuanto a la educación española en el antiguo Sahara español, hemos de decir que se trató del más importante medio de instrucción y de transmisión cultural en la formación de distintas generaciones de saharauis. Sin embargo, durante la primera etapa colonial (1884-1945), no se le prestó la atención debida, pues las Autoridades españolas no la habían integrado en su programa colonial. Se trata de una etapa en la que la metrópolis quiso realizar una colonización con escasas inversiones, es decir, con los menores gastos posibles, al mismo tiempo que quería guardar una cierta imagen de potencia colonial ante las demás grandes potencias europeas, para preservar, al mismo tiempo, el prestigio social del que había disfrutado en el pasado. Por otra parte, tampoco su situación económica le permitía establecer servicios vitales en el Sahara, pues antes del descubrimiento de las riquezas mineras, no le resultaba rentable a España una colonización que fuera más allá del control militar del territorio.

Sin embargo, esta actitud hacia la promoción de la educación en el Sahara cambió en la segunda etapa colonial (1946-1975), a causa del descubrimiento de las minas de fosfatos, del desarrollo de la pesca y, sobre todo, en los años sesenta, tras la aplicación de la provincialización del Sahara (1961) y el comienzo de la explotación de sus riquezas mineras. El

Sahara, a partir de ese entonces, se impuso en el terreno político como una fuente de ingresos, por lo cual, el Gobierno español animaba a la emigración de colonos, a cuyos hijos estaba obligado a ofrecerles una educación, asistencia médica y servicios de diversión... para garantizar la estabilidad y el poblamiento de ese territorio desértico. Fue en este contexto en el que los nativos pudieron acceder a las escuelas, ora por casualidad (1945-1961), ora a causa de una estrategia política que tenía como objetivo la hispanización de los saharauis (1962-1975).

Después de la descolonización, la enseñanza del español de forma oficial quedó reducida a la que se imparte en el colegio La Paz en Laayoune, que resiste desesperadamente ante la ausencia de otras acciones culturales españolas o ante la limitación de sus servicios a la enseñanza primaria. En cuanto a la enseñanza del español en las escuelas públicas marroquíes, este currículo se inauguró tardíamente (2006), y padece actualmente un desvanecimiento incesable, a causa de la competencia con otras lenguas extranjeras (inglés, italiano, alemán) y también a causa de la orientación de los padres de los escolares, que no ven expectativas profesionales y rentables en el aprendizaje del español. En resumidas cuentas, se puede afirmar que la enseñanza del español en el Sahara, en nuestros días, brilla por su ausencia y que la educación y formación en lengua castellana corresponden, exclusivamente, a la que atesoran las personas de más de más de cincuenta años en su memoria.

Hemos intentado, igualmente, sacar a la luz los recuerdos arrinconados en la mente de las personas que hemos entrevistado, para sondear sus opiniones, sentimientos y para extraer lo que quedaba en sus memorias sobre el pasado colonial español en el Sahara, más allá de la lengua castellana.

De forma general, el pasado que tratamos, aún bajo la colonización, ha sido revivido y descrito de una forma positiva, emotiva y sentimental por 33 informantes. Mientras que los otros 17 informantes lo evocan de una manera fría, más lógica, pragmática y racional. En síntesis, un 66% de los entrevistados se expresan a través de sus sentimientos, mientras que el otro 34% lo hace desde una reflexión más calculada. Sin embargo, la abrumadora mayoría de ellos manifiesta que añoran ese pasado, y consideramos que esto es lo más natural cuando se trata de recordar una etapa temporal que corresponde a los dorados años de la infancia o de la juventud, años de plenitud, de ilusión, de bienestar, en los que se despierta al mundo y a la vida.

No obstante, estos sentimientos personales hacia España no significan que su cultura sea digna de ser transmitida a sus hijos; tan sólo el 36% de los portadores de esta carga emocional trataron de transferir la cultura y lengua españolas a sus hijos, aunque de forma selectiva y parcial (18/50). Para el resto, estos sentimientos morirán con ellos, excepto en el caso de las personas que todavía mantienen relaciones con España, o sea, a través la asistencia sanitaria, el comercio, las relaciones familiares, o a través los partidos de fútbol y las cadenas televisivas y radiofónicas, medios propicios a evocar el recuerdo de España y a contribuir a que sus sentimientos se prolonguen más allá de la descolonización...

En cuanto a la reconstrucción narrativa de un día de la vida cotidiana colonial, se haría necesario contar con un mayor número de informantes y con estudios e investigaciones más profundas, porque estamos hablando de un siglo de colonización española del Sahara (1884-1975), y no de un día. Sin embargo, podemos alcanzar la conclusión de que, en función de la edad de los nativos y de su contexto económico y cultural, había personas que se habían integrado, totalmente, en la vida urbana y cotidiana y en interacción

con el colonizador español. A causa del mismo factor, había otras personas que tuvieron una menor relación con los colonizadores, como sucedió, en general, con los nómadas saharauis del desierto, que no se sintieron en la obligación de entablar amistad con los españoles o de conocerlos, o con muchas mujeres, cuyas familias más resistentes al contacto con la cultura no musulmana, las preservaron en el ámbito doméstico. En un sentido opuesto, las uniones matrimoniales pueden dar idea de una completa integración, así como la participación de muchas otras mujeres no sólo en la escuela, sino incluso, en el mundo laboral (auxiliares de enfermería, locutora, etc.) En estos últimos casos, la mujer se equiparó a los hombres, jugando un mismo papel en cuanto a la recepción y transmisión de la cultura española.

Históricamente, desde un punto de vista religioso, España había procedido en sus colonias, tras los éxitos militares, a propiciar la evangelización de los indígenas. Sin embargo, en el siglo XX, el Gobierno español en el Sahara mostró una madurez y una actitud mucho más respetuosa hacia otros credos, probablemente porque lo contrario hubiera puesto en peligro el ‘statu quo’ colonial, lo que no deja de ser una paradoja en el periodo de nacionalcatolicismo, cuando la Iglesia católica tenía un gran protagonismo en todas las esferas de la vida española. Aunque no invirtió en la construcción de mezquitas, como lo hizo en la construcción de iglesias, mostró un respeto a las creencias y práctica religiosa de los nativos, sea en las escuelas o en la vida cotidiana. Esta actitud de tolerancia y otorgación de libertad religiosa a los nativos, intencionadamente, vino apoyada en los estudios antropológicos, etnológicos y culturales de viajeros como Emilio Hernando Bonelli, Francisco Argandona Bens o Andrés Coll, que confirmaban que el nómada saharauí era una persona muy religiosa,

muy creyente y “es imposible sacar beneficio del árabe que vive en el desierto. Está lleno de un odio fanático y mortal contra los cristianos”²².

Por otra parte, la situación económica de España, sobre todo en la época de autarquía, no le permitía asumir cargas extras o entrar en guerras religiosas que no podía sostener. Al mismo tiempo, los españoles fueran empresarios o civiles, mostraron respeto a la religión musulmana de los nativos, lo que contribuyó a la aceptación y a la opinión favorable de los saharauis sobre los españoles.

La música española desempeñó, igualmente, un rol importante en la aceptación de la lengua española como lengua de prestigio social, y multiplicó el deseo de aprenderla. Generalmente, los saharauis pudieron familiarizarse con la música española a través de tres fuentes esenciales: la enseñanza, la calle, en la que observaban y llegaban a participar en actividades organizadas por los residentes y soldados españoles y, por último, a través de los medios de comunicación, encabezados por la emisora Radio Sahara. Según el estudio de las canciones que permanecieron en la memoria saharauí, los hombres manifiestan una mayor apertura hacia las distintas tendencias musicales, si bien, demuestran una mayor inclinación hacia las canciones melódicas y románticas de origen español. En el caso de las mujeres, sus gustos musicales se corresponden con las canciones melódicas y románticas o las canciones de verano y, minoritariamente, a las rancheras.

Con la colonización española del Sahara, sobre todo en las décadas de los años sesenta y setenta, a los saharauis se les pusieron a su disposición nuevos recursos mediáticos de información: radio, cine, televisión y prensa. Mediante ellos, los nativos abrieron los ojos y la mente

²² Texto original “Il est impossible de tirer parti de l’Arabe qui habite dans le désert. Il est fanatique et rempli d’une haine mortelle pour les chrétiens, dont il n’accepte l’amitié que dans l’espoir du profit et de l’utilité commerciale” citado en BARBIER, M. (1985), *Ibid.*, p.248

hacia una nueva cultura, tanto española, como internacional. Cabe subrayar que la radio, la televisión y la prensa fueron manipuladas y guiadas por la política del Gobierno español, con el objetivo de orientar la opinión pública saharauí a favor de la metrópolis. Sin embargo, se puede confirmar, a partir de las opiniones de los entrevistados, que el cine fue más ajeno a la manipulación política, aunque tuvo un papel muy importante en la fabricación de la personalidad saharauí desde un punto de vista cultural, social, sentimental, emocional y sirvió, incluso, para conectarlos con el mundo exterior, con otras culturas, contribuyendo, además, a mejorar sus habilidades y conocimientos lingüísticos, así como a modificar muchos de los hábitos de su vida cotidiana.

Las relaciones históricas canario-saharauí nacieron muchos siglos atrás de la etapa analizada en esta tesis, debido a la cercanía geográfica y a los intereses pesqueros y comerciales... Ahora bien, desde mediados del siglo XX, las relaciones humanas canario-saharauí se estrecharon, pues encontraron el ambiente idóneo para su proliferación, dadas las dificultades económicas y las altas tasas de desempleo en el archipiélago. En este contexto el Sahara se presentó como un nuevo El Dorado, como una nueva tierra de promisión para los canarios. La presencia significativa de canarios en el antiguo Sahara español diseñó ‘en negrita’ la huella y la influencia cultural, lingüística y culinaria canaria más que peninsular, ya que, la interacción social y humana se produjo entre los grupos menos favorecidos, los que ocupaban la base de la pirámide social. En este caso, nos referimos a los canarios que trabajaban como tenderos, obreros, artesanos, personal de servicio, vendedores ambulantes, agentes de seguridad, heladeros, animadores, amas de casa... que asumieron de forma espontánea la mayor carga de la verdadera misión colonial-civilizadora española en el Sahara. Sin ellos la presencia de la cultura española en el Sahara hubiera podido

pasar desapercibida. La cercanía en las funciones, actividades laborales y estatus social entre canarios y saharauis hizo que los entrevistados saharauis palparan y sintieran más cercanía hacia los canarios que hacia los peninsulares, lo que fomentó una mayor interacción y comunicación social y cultural con los canarios. Una buena prueba de ello es la integración de canarismos en el dialecto hassaní, la integración del gofio en la cocina saharauí y la adopción de hábitos de limpieza e higiene doméstica, a través de la vecindad femenina.

En cuanto a los vestigios de la cultura y lengua españolas en el Sahara después de la descolonización, podemos dividirlos en materiales e inmateriales. Los primeros los representan los vestigios monumentales, edificaciones que aún se mantienen en pie y que, desde un punto de vista económico, son obras amenazadas de desaparición, sea a causa del clima inclemente, la baja calidad de construcción y las iniciativas de reforma urbana.

A nivel inmaterial, los vestigios de la cultura y lengua españolas se manifiestan en la poesía oral, en la música y en la cocina saharauí. El hecho de hallar versos hassaníes orales, ‘aliñados’ por palabras españolas, a pesar de que, métricamente, pertenezcan a metros secundarios, y de que la mayoría de los poetas los considere de bajo valor literario, confirma la potencialidad de la lengua española, al poder acceder a un género literario considerado personal y sentimental. Oralmente, este fenómeno poético de hibridez lingüística hispano-hassaní ha sido negado por los poetas que hemos consultado, sin embargo, a través de nuestras lecturas de poesía oral hassaní editada, nos hemos encontrado con un verso que respeta los metros principales de la métrica hassaní y que usa un vocablo español hassanizado, tal como hemos demostrado en el apartado *La poesía hassaní y las interferencias de la lengua española*. Por ello, demandamos a los futuros

investigadores, que vuelvan a leer la poesía hassaní popular editada con ojos exploradores, en busca de este tipo de influencia lingüística.

La presencia española afectó, de forma revolucionaria, la música hassaní, aunque el canto tradicional saharauí o el *hawl*, tal como lo hemos descrito anteriormente, todavía sigue vivo en el Saguia El Hamra y Río de Oro y en tierras de cultura hassaní. Aunque, en la actualidad, lo dominante en la escena musical del Sahara sea la música saharauí moderna, que surgió por primera vez hacia 1970, se considera a Ennajm Mohamed Omar el precursor de esta tendencia musical. Este cantautor, que grabó su primera canción en 1970, en el estudio de Radio Sahara, atestigua la integración de la guitarra y la armónica en la música hassaní. Después, el uso de la guitarra se fue extendiendo de forma espectacular. La innovación del poeta y cantante Ennajm Mohamed Omar se manifiesta a nivel lingüístico también, pues grabó por primera vez una canción hassaní, con versos españoles, en 1973, en el mismo estudio.

En cuanto a la cocina saharauí, la influencia española fue muy simple, porque algunos saharauis tenían temor religioso a la carne de cerdo y al vino, elementos vedados por la religión musulmana, y usados en la cocina española. Estos prejuicios y temores religiosos y culturales impidieron a una gran parte de los habitantes del antiguo Sahara Español, sobre todo a los mayores de edad, degustar los platos españoles. Es posible, también, que la inclinación de los saharauis hacia la sencillez en su vida cotidiana y que unos hábitos culinarios muy sobrios contribuyeran a este desconocimiento de la gastronomía española. No obstante, pasados cuarenta años de la retirada española, y como observadores, podemos confirmar que en la cocina saharauí tradicional han entrado otros platos como los marroquíes del tajín, sopa marroquí حريزة [hari:ra] o los pasteles marroquíes y, de la misma forma, durante la colonización, entró el gofio,

un tipo de plato que podría considerarse una variante de la paella y la propia tortilla de patatas.

Como conclusión general creemos que la investigación desarrollada pone de manifiesto que el roce y el diálogo entre culturas y civilizaciones pueden dar espléndidos resultados. A modo de ejemplo, recordamos que durante ocho siglos de dominación árabe en la Península Ibérica, reinaba una convivencia armónica entre las tres culturas (cristiana, judía y musulmana) o, al menos, así sucedió en ciertos lugares y etapas; y ese encuentro entre estas tres culturas es lo que enriqueció muchos de los órdenes de la vida, sea urbanos, educativos, sanitarios, agrológicos... Las fortificaciones andaluzas sembradas por España testimonian que cada cultura complementaba a la otra y que cada una necesitaba de la otra para progresar y avanzar.

Queremos contemplar el aspecto positivo del encuentro entre culturas, aunque no podemos negar los aspectos negativos de los procesos colonizadores, como sucedió también en el Sahara. Toda colonización supone una violación de los derechos jurídicos de territorios soberanos. Pero, a partir del análisis de las entrevistas, nos hemos convencido de que el encuentro entre los saharauis y españoles tuvo muchas facetas positivas para ambas partes. Los saharauis pasaron del nomadismo a la sedentarización y se integraron en un sistema universal, sobre todo desde un punto de vista cultural, administrativo..., si bien la influencia española en la identidad saharauí quedó limitada a aspectos superficiales (indumentaria, costumbres, música...), a diferencia de lo sucedido en las antiguas colonias americanas o africanas (Guinea Ecuatorial).

Sólo encontramos explicación a esta leve influencia en la identidad saharauí, si consideramos la extensión histórica, religiosa y cultural de esta población, fotografiando este proceso. Si así lo hacemos, podemos imaginar la identidad saharauí como un producto compuesto por distintas capas

arqueológicas. La superior es la representada por la historia del Maghreb, la siguiente que es más antigua, representa la historia de Oriente, y detrás de ellas se encuentra una civilización islámica. Desde esta perspectiva, se entiende que la acción de España en el Sahara fue muy difícil, porque trataba de dar forma y horadar una roca sólida, y podemos dar por cierto que no alcanzó su pulpa.

Como investigadora hispanófona, consciente de la importancia de la interculturalidad, llamo a las autoridades españolas a reanudar el intercambio cultural entre españoles y saharauis, porque ello atraería ventajas para ambas partes. Me refiero a un intercambio intercultural propio del siglo XXI, lejos de la colonización, y veo que, en esta encomienda, la mayor carga recaería sobre las espaldas de España y, sobre todo, de las Islas Canarias, porque están invitadas, por su cercanía geográfica, a crear y promocionar la presencia cultural española en el Sahara a través de establecimientos e instituciones culturales y a través de convenios, que no han de enfocarse, exclusivamente, al ámbito económico o pesquero. Por ello, me pronuncio como firme defensora de la ampliación y extensión de los estudios españoles oficiales en el colegio La Paz, hasta el nivel de educación secundaria obligatoria y bachillerato. Asimismo, considero también necesaria la creación de un Instituto Cervantes que pudiera contribuir a consolidar la importancia del español y su cultura en el Sahara.

Pero, al mismo tiempo, soy consciente de que mis deseos no pueden alcanzarse sin haber logrado una solución definitiva a la cuestión del estatus jurídico del Sahara que, desde mi perspectiva, sólo será posible a través de la Autonomía del Sahara Atlántico bajo soberanía marroquí.

BIBLIOGRAFÍA

Metodología de investigación y uso de las fuentes orales

1. AGUILAR MEJÍA, O. M., & QUINTERO ÁLVAREZ, M. X. (2005). Memoria colectiva y organizaciones. *Pontificia Universidad Javeriana, Vol. 4 (3)*, 285-296.
2. ALCINA FRANCH, J. (1994). *Aprender a investigar: Métodos de trabajo para la redacción de tesis doctorales*, Madrid: Compañía Literaria S.L.
3. ALCOBA RUEDA, S., AGUILAR CUEVAS, L. & LUQUE MENDOZA, S. (2005). *La expresión oral*, España: Editorial Ariel
4. ALIAGA, F. M., ALMERICH, G. & SUÁREZ RODRÍGUEZ, J. M. (2013). El European Reference Index for the Humanities (ERIH) como criterio de calidad de las revistas académicas: análisis de la lista revisada de educación, *Revista Española de Documentación Científica, Vol. 36 (2)*.
<http://redc.revistas.csic.es/index.php/redc/article/view/797/944>
[Consultado 28-03-2014]
5. ARIAS VALENCIA, M. M. (2000). La triangulación metodológica: sus principios, alcances y limitaciones, *Investigación y Educación en Enfermería, Vol. XVIII (1)*, 13-26.
<http://www.redalyc.org/pdf/1052/105218294001.pdf>
[Consultado 02-05-2014]
6. BUELA CASAL, G. (2003). Evaluación de la calidad de los artículos y de las revistas científicas: propuesta del factor de impacto ponderado y de un índice de calidad, *Psicothema Universidad de Granada, Vol. 15 (1)*.

7. DÍAZ DE RADA, V. (1999). *Técnicas de análisis de datos para investigadores sociales: aplicaciones prácticas con SPSS para Windows*, Madrid: RA-MA.
8. ELADIO PASCUAL, F. & REGINO ECHAVE D. (Coords.) (1994). *LAROUSSE: Análisis y comentario de textos*, Barcelona: LAROUSSE PLANETA S.A.
9. ESCOHOTADO ESPINOSA, A. (1995). *Filosofía y metodología de las ciencias sociales*, (3era Edición), Madrid: TORAN S.A.
10. EYLES, J. (1998). Los métodos cualitativos en la geografía humana: bases teóricas y filosóficas y aplicaciones prácticas, en A. García Ballesteros (Coord.) *Métodos y técnicas cualitativas en geografía social*, 33-44, Barcelona: Oikos-tau.
11. GARCÍA BALLESTEROS, A. (1998). Métodos y técnicas cualitativas de investigación en geografía social, en A. García Ballesteros (Coord.) *Métodos y técnicas cualitativas en geografía social*, 13-26, Barcelona: Oikos-tau.
12. FERNÁNDEZ DE AVILÉS, A. (1988). Fondos saharianos en la Biblioteca Nacional, *B. Anabad*, Tomo 38 (4), 383-392.
<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=798891>
[Consultado 26-01-2015]
13. FERNÁNDEZ NÚÑEZ, L. (2006). ¿Cómo analizar datos cualitativos?, *Revista Butlletí La Recerca*, 7.
<http://www.ub.edu/ice/recerca/pdf/ficha7-cast.pdf>
[Consultado 25-04-2014]

- 14.FOLGUEIRAS BERTOMEU, P. (2009). Métodos y técnicas de recogida y análisis de información cualitativa, Universidad de Barcelona, Curso celebrado en Buenos Aires.
http://www.fvet.uba.ar/postgrado/especialidad/power_taller.pdf
[Consultado 01-05-2014]
- 15.MARTÍNEZ M. (2006). La investigación cualitativa (síntesis conceptual), *Revista IIPSI 9, (1)*, 123-146.
http://sisbib.unmsm.edu.pe/bvrevistas/investigacion_psicologia/v09n1/pdf/a09v9n1.pdf [Consultado 01-05-2014].
- 16.MORA, F., DIERSSEN, M. & JESÚS, F. (2004). *El cerebro sintiente*, Editorial Ariel.
- 17.MOREIRO GONZÁLEZ, J. A. (2004). *El contenido de los documentos textuales: su análisis y representación mediante el lenguaje natural*, Asturias: Ediciones TREA S.L.
- 18.RIZO GARCÍA, M. (2011). De personas, rituales y máscaras: Erving Goffman y sus aportes a la comunicación interpersonal. *Quórum Académico, Vol. 8(15)*, 78-94.
- 19.PEREIRA RODRÍGUEZ, T. (2007). Fuentes orales para el estudio de las relaciones hispano-africanas en el SFOG (UNED-Madrid), en V. Morales Lezcano & F. J. Ponce Marrero (Coords.) Canarias y el noroeste de África: Historia de una frontera, *Cuadernos de Estudios Canario-Africanos, vol. 1*, 49-58.
- 20.PÉREZ HERRERO, E. (2007). El documento textual y el documento oral en la historiografía: Aproximación sintética a los documentos relativos a la Historia del noroeste de África en el AHPLP, en V. Morales Lezcano & F. J. Ponce Marrero (Coords.) Canarias y el

- noroeste de África: Historia de una frontera, *Cuadernos de Estudios Canario-Africanos*, vol. 1, 39-48.
21. RAFAEL FARFÁN, H. (2009). Tiempo, memoria e identidad, *Acta Sociológica*, 49, 197-216, ProQuest ebrary. Web.
[consultado 24-02-2015]
22. RODRÍGUEZ GÓMEZ, G. GIL FLORES, J. & GARCÍA GIMENÉZ, E. (1996). *Metodología de Investigación Cualitativa*, Málaga: Aljibe S.L.
23. RUIZ OLABUÉNAGA, J. I. (2012). *Metodología de la investigación cualitativa*, (5ta edición), Bilbao: Universidad de Deusto.
24. SCRIBANO, A. (2001). Investigación cualitativa y textualidad. La interpretación como práctica sociológica, *Revista Electrónica de epistemología de Ciencias Sociales*, 11, 104-112.
<http://www.revistas.uchile.cl/index.php/CDM/article/viewFile/26302/27602> [Consultado 26-04-2014]

Historia

25. BEN HIDA, M. E. & AKHENKHAM, R. (2006). بقايا العمارة الأوروبية في الجنوب المغربي [Los restos de la arquitectura europea en el sur de Marruecos] (Monografía de licenciatura inédita). Universidad Ibn Zohr, Agadir, Marruecos.
26. BLANCO VÁZQUEZ, L. (2012). Vestigios del pasado colonial español en Río de Oro (Sáhara Occidental): La línea de Fortines de Villa Cisneros, *Hispania Nova: Revista de historia contemporánea*,
<http://hispanianova.rediris.es/10/articulos/10a006.pdf>

[Consultado 12-04-2014]

- 27.DAHMAN, M. (2014). *(1933-1985) الساقية الحمراء و وادي الذهب في* *الكتاب الإسبانية* [Saguia El Hamra y Río de Oro en las escrituras españolas (1933-1885): Emilio Hernando Bonelli-Francisco Argandona Bens-Andres Coll] Rabat: Editorial TopPress.
- 28.DE DALMASES, P. I. (2007). *Los últimos de África: crónica de la presencia española en el continente africano*, España: ALMUZARA S.L.
- 29.DE PINIÉS, J. (1990). *La descolonización del Sahara: un tema sin concluir*, Madrid: Espasa-Calpe S.A.
- 30.DIEGO AGUIRRE, J. R. (1988). *Historia del Sahara español: la verdad de una traición*, Madrid: Kaydeda Ediciones.
- 31.DGHOUGH, S. (2010). *الصحراء حروب حقيقية و سلم مزيف* [Sahara: vraies guerres, fausses paix], (Vídeo), Marruecos: Cadena Nacional Marroquí 2M, http://www.2m.ma/Programmes/Des-Histoires-et-des-Hommes/Autres-Doc-HH/node_59385 [Consultado 01-02-2013]
- 32.GARCÍA FIGUERAS, T. (1941). *Santa Cruz de Mar Pequeña: Ifni Sáhara. La acción de España en la costa occidental de África*, Ediciones FE.
- 33.GAUDIO, A. (1978). *Le dossier du Sahara occidental*, Paris: Nouvelles Editions Latine.
- 34.GONZÁLVEZ, V. (1996). Descolonización y migraciones desde el África española (1956- 1975), *Investigaciones Geográficas*, 12,45-84. <http://rua.ua.es/dspace/handle/10045/496> [Consultado 12-11-2013]

- 35.HERNÁNDEZ MORENO, Á. (2006). *Guerra de banderas en el Sáhara*, Madrid: Entinema.
- 36.MARTÍNEZ CARRERAS, J. (1981). La Descolonización como problema histórico a través de la reciente bibliografía, *Revista: Cuadernos de historia moderna y contemporánea*, Vol. 2, 339-354.
<http://revistas.ucm.es/index.php/CHMC/article/viewFile/CHMC8181110339A/1305> [consultado 20-08-2014]
- 37.REINA DELGADO, J., L. (1998). La presencia española en el Sahara Occidental. Notas para una historia, *Ateneo de La Laguna*, 5, 43-48. <http://mdc.ulpgc.es/cdm/ref/collection/cateneo/id/174>
[Consultado 04-03-2014]
- 38.SAADI, M. (2004). تأسيس اكادير من خلال الوثائق الاسبانية: نموذج كتاب اسبانيا في افريقيا الاطلسية [Fundación de Agadir a partir de documentos españoles: ejemplo del libro España en el África atlántica], en H. Benhlima & M. Ben Attou (Coords.) *مدينة اكادير الكبرى:الذاكرة والمستقبل* [Ciudad de la Gran Agadir: memoria y desafíos del futuro], 95-104, Agadir: Publicaciones de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas.
- 39.SABA, M. (2013). قراءة تاريخية في التراث الإستعماري الإسباني بالصحراء. [Estudio histórico del patrimonio colonial español en el Sahara]. En Abdati Chemsdi (Coord.) *الصحراء: مدارات الهوية و المعنى ثقافة* [Cultura del Sahara: órbitas de identidad y de sentido] (pp.33-44). Publicaciones de la Casa de la Cultura Marroquí: Dar Al Manahil.
- 40.SABIR, A. (1990). تاريخ سانطا كروز [Historia de Santa Cruz-Agadir], en *مدينة أكادير الكبرى: المحور التاريخي* [ciudad de la gran agadir: parte histórica], 36-41, Casablanca: Najah Al Jadida.

- 41.SABIR, A. (2001). *Las Canarias prehispanicas y el Norte de África: el ejemplo de Marruecos*, Rabat: IRCAM.
- 42.VERNEAU, R. (1996). *Cinco años de estancia en las islas canarias*, Traducida por José A. Delgado Luis, (5ta Edición) Tenerife: Ediciones J.A.D.L.

Enseñanza del español

- 43.AWAH BAHIA, M. & MOYA, C. (2010). *El porvenir del español en el Sahara Occidental: la diversidad lingüística, aspectos antropológicos, sociales y literarios*, España: Bubok Publishing S.L.
- 44.BENGOCHEA TIRADO, E. (2012). Las mujeres saharauis a través de la Sección Femenina, un sujeto colonizado, *Arenal: Revista de Historia de las Mujeres*, Vol.19 (1), 143-159.
<http://roderic.uv.es/bitstream/handle/10550/33677/084455.pdf?sequence=1> [Consultado 09-04-2015]
- 45.Consejo Superior de Investigaciones científicas (1962). *Memorias Escolares de los Servicios de la Enseñanza Primaria de la Provincia del Sahara*, Madrid: Editorial IDEA.
- 46.Ministerio de Empleo y Seguridad Social, Archivo Central, Subdirección General De Informes, Socioeconómicos Y Documentación, *Programa De Promoción Profesional Obrera (1964-1978): Historia Institucional*,
http://www.empleo.gob.es/es/sec_bep/ArchivoCentral/contenidos/Historia_Institucional_PPO_web.pdf [Consultado 02-06-2015]

- 47.PUELLES BENÍTEZ, M. (2008). Las grandes leyes educativas de los últimos doscientos años, *CEE Participación Educativa*, 7, <http://www.mecd.gob.es/revista-cee/pdf/n7-puelles-benitez.pdf>
[Consultado 30-05- 2015]
- 48.PUELLES BENÍTEZ, M. (2012). Evolución de la educación en España durante el franquismo, en A. Tiana Ferrer, G. Ossenbach Sauter & F. Sanz Fernández, *Historia de la educación: edad contemporánea*, 329-346, España: UNED - Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- 49.TIANA FERRER, A (2012). Reconstrucción de los sistemas educativos después de la Segunda Guerra Mundial, en A. Tiana Ferrer, G. Ossenbach Sauter & F. Sanz Fernández, *Historia de la educación: edad contemporánea*, 259-280, España: UNED - Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- 50.CASTILLEJO CAMBRA, E. (2014). *Mito, legitimación y violencia simbólica en los manuales escolares de historia del franquismo (1936-1975)*, España: UNED - Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Lingüística

- 51.AARON GIBSON, M. (2011). *Fonología del español: enfoque desde la Teoría de Optimidad*, España: Universidad Complutense de Madrid.
- 52.Academia Canaria de la Lengua, Origen de la palabra *guagua*. Algún documento donde se constate su primer uso, especialmente si viene de Cuba a Canarias o viceversa, Consulta nº58.

<http://www.academiacanarialengua.org/consultas/2010/04/guagua/>

[Consultado 28-04-2015]

53. AGUADÉ, J. & BENYAHIA, L. (2005). *Diccionario árabe-marroquí: Árabe marroquí-Español / Español- Árabe marroquí*, Cádiz: QUORUM EDITORES.

54. COLÁN, D. M. (2001). Casos de adaptación fonética de los hispanismos en el hassanía saharauí, en M. Fernando Sánchez (Coord.) *Actas del XXIII Congreso Internacional de Lingüística y Filología Románica, vol. 1*, 253- 262.

55. CORRIENTE, F. (2002). Acerca de la transcripción o transliteración del código grafémico árabe al latino particularmente en su variante castellana, *MEAH: Sección Árabe-Islam*, 51, 361-368.

<http://digibug.ugr.es/handle/10481/2506#.VYw0TNETXIU>

[Consultado 28-04-2014]

56. DE ORO, (1940). *Algo sobre el hasania o dialecto árabe que se habla en el Sahara atlántico*, Tánger: Editorial F. EROLA S.A.

57. ECHEVARRÍA, L. A. (2009). Coincidencias léxicas, fraseológicas y paremiológicas entre el español de Cuba y el de Canarias: acerca de un proyecto de estudio, *Revista de la Universidad Central Marta Abreu de Las Villas*, 44(133), 122-127.

58. FRAGO GRACIA, J. A. (2000). Fondo lingüístico canario y afinidades americanas (Siglos XVII-XVIII), *Revista de Filología Española, Tomo 80, Fasc. 3-4*, 319-340.

59. IRIBAR IBABE, A. (2008). Apuntes elementales de Fonética, Universidad de Deusto, Laboratorio de fonética.

<http://paginaspersonales.deusto.es/airibar/Home.html>

[Consultado 11-04- 2014]

- 60.LAFQUIR, M. (1993). Inventario de hispanismos léxicos en la ciudad de El Aaiún, (Monografía de licenciatura inédita), Universidad Abdelmalek Essaadi, Tetuán, Marruecos.
- 61.MAHMOUD SABRI, A. (2014). Testimonio de un joven egipcio sobre lo maravilloso que es el dialecto marroquí, (Vídeo de 18 minutos) <https://www.youtube.com/watch?v=s02pBaT1nCY>
[consultado 25-04-2015]
- 62.MEDINA LÓPEZ, J. (1997). El español de Canarias a través de la documentación testamentaria (siglos XVI-XVIII), *Boletín de Filología*, vol. 36, 163-189.
<http://www.revistas.uchile.cl/index.php/BDF/article/view/21497>
[Consultado 16-05-2015]
- 63.MIRANDA, L. R. (2009). Sintaxis histórica del español y cambio lingüístico: nuevas perspectivas desde las Tradiciones Discursivas, *Revista Anclajes Reseñas*, Vol. 13, 190-195.
- 64.MORGENTHALER GARCÍA, L. (2008). *Identidad y pluricentrismo lingüístico: hablantes canarios frente a la estandarización. Lengua y Sociedad en el Mundo Hispánico*, Madrid: Editorial Iberoamericana Vervuert.
- 65.MOSCOSO GARCÍA, F. (2007). *Diccionario: Español-Árabe marroquí / Árabe marroquí-Español*, El Ejido (Almería): Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes.
- 66.MOUSTAOU, A. (2007). Aproximación sociolingüística al español en Marruecos, en G. Nistal & G. Pié Jahn (eds.). *Actas del II*

Congreso Internacional de Hispanistas en África : La situación actual del español en África, (363-375), Madrid: SIAL ediciones.

67.SOSA ALONSO, A. J. (2003). Fenómenos de inducción lingüística en la enseñanza-aprendizaje de la lengua, *Revista: Didáctica, Lengua y Literatura*, Vol. 15, 203-220.

68.TRUJILLO, R. (1980). Sonorización de sordas en Canarias, *Anuario de Letras: Revista del Centro de Lingüística Hispánica "Juan M. Lope Blanch"*, Vol.18, 247- 266.

<http://revistas.unam.mx/index.php/ral/article/view/41150>

[Consultado 01-05-2015]

Postcolonialismo

69.CÉSAIRE, A. (2006). *Discurso Sobre El Colonialismo*. Traducción de Mara Viveros Vigoya, Madrid: Editorial AKAL S.A.

70.MEMMI, A. (2011). *Retrato del colonizado*, Temuko:Wallmapuwen

71.NAGY-ZEKMI, S. (2003). Estrategias postcoloniales: la deconstrucción del discurso eurocéntrico, *Revista Cuadernos Americanos*, 1, 1-11.

<http://www19.homepage.villanova.edu/silvia.nagyzekmi/postcol.pdf>

[Consultado 15-08-2014]

72.OMAR, S. M. (2013). *Los estudios post-coloniales: una introducción crítica*, España: Universitat Jaume I. Servei de Comunicació i Publicacions.

Población y cultura saharauí

73. ALCOBÉ, S., PONS, J. & TURBÓN, D. (1994). *La población del antiguo Sahara español en el año 1944*, Barcelona: Romargraf S.A.
74. BARBIER, M. (1985). *Voyages et explorations au Sahara occidental au XIXe siècle*, Paris: Editions L'Harmattan.
75. CARO BAROJA, J. (1990). *Estudios saharianos*, Barcelona: Editorial Júcar.
76. CONSTANTINO CRIADO, H. (2007). El Sahara y los cambios climáticos, *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, nº66, 103-114.
77. DÍAZ HERNÁNDEZ, R., DOMÍNGUEZ MUJICA, J. & PARREÑO CASTELLANO, J. M. (2014). Gestión de la población y desarrollo urbano en el Sahara occidental: un análisis comparado de la colonización española (1950-1975) y de la ocupación marroquí (1975-2013), *Scripta Nova: Revista Electrónica De Geografía Y Ciencias Sociales*, Vol. XVIII, 493 (48),
<http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-493/493-48.pdf>
[Consultado 20-12-2014]
78. EL AATRI, A. (2010). الثقافة الحسانية في المعرفة الكولونيالية : ثقل "الغرائبي" و أطروحة التعارض [La cultura hassaní en el conocimiento colonial: el peso de lo "extraño" y la tesis de incompatibilidad], en M. El Bouzidi (Coord.) *الصحراء: فضاء للحضارة و الفكر و الإبداع* [El Sahara: Espacio de la cultura, pensamiento y creación], Bojador: Imprenta Al wataniya.

- 79.EL HAISSSEN, B. (2011). *ثقافة الصحراء: الحياة و طقوس العبور عند مجتمع البيضان* [La cultura del Sahara: la vida y los rituales de paso en la sociedad Bidan], Rabat: Editorial Casa Abi Raqraq.
- 80.EL HAISSSEN, B. (2012). *اتنوغرافيا الكلام: الشفاهية و مآثورات القول الحسناني* [Etnografía del habla: oralidad y peculiaridades del discurso hassaní], Tantán: Editorial Pixel Print.
- 81.FERNÁNDEZ-ACEITUNO, M. (1996). *Siroco: recuerdos de un oficial de grupos Nómadas*, España: SIMANCAS EDICIONES.
- 82.GAUDIO, A. (1993). *Les populations du Sahara occidental*, Paris: Éditions KARTHALA.
- 83.MA'A EL AINAIN, T. B. L. (1999). *شذرات من الأدب الحسناني* [Figuras de la literatura hassaní], (1era Edición) Rabat: Centro TariQ Ibn Ziyad de Estudios e Investigaciones.
- 84.MEANA PALACIO, J. M. (2006). El Aaiún de los pioneros: un poblado de los años 40, *Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales 11* (627). <http://www.ub.edu/geocrit/b3w-627.htm> [Consultado 10-08-2012]
- 85.NAAMA, B. (1992). *الشعر الحسناني : المجال النقدي و المرجع* [Poesía hassaní: ámbito crítico y referencias] Rabat: Empresa Marroquí para la Impresión y Publicación.

Medios de comunicación

- 86.ADEVA, F. Programa del cine Las Dunas de El Aaiún: última semana de diciembre de 1968
<http://www.lamilienelsahara.net/person/padeva.htm>

[Consultado 14-12- 2014]

87. Historia de la Televisión de Canarias:

<http://www.rtve.es/tve/canarias/historia.htm>

88. MONTES FERNÁNDEZ, F. J. (2006). La historia de Televisión Española, *Anuario Jurídico Económico Escorialense*, Tomo 34, 637-696.

89. MONTES FERNÁNDEZ, F. J. (2013). Breve historia de Radio Sahara, *Anuario Jurídico y Económico Escorialense*, 46, 585-614.

<http://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=186602>

[Consultado 15-12-2014]

90. PÉREZ GARCÍA, G. (2006). A.O.E. Semanario Gráfico de África Occidental Española, *Revista Historia y Comunicación Social*, Vol. 11, 83-97.

<http://revistas.ucm.es/index.php/HICS/article/view/HICS060611008>

[3A/19135](http://revistas.ucm.es/index.php/HICS/article/view/HICS060611008) [Consultado 28-01-2015]

91. JDIDI, S. (2008). *Sáhara Occidental: El día en que los saharauis fueron consultados*, *Marruecos Digital: el portal de Marruecos en español* <http://www.marruecosdigital.net/sahara-occidental-el-dia-en-que-los-saharauis-fueron-consultados-por-said-jadidi/>

<http://www.marruecosdigital.net/sahara-occidental-el-dia-en-que-los-saharauis-fueron-consultados-por-said-jadidi/>

[Consultado 20-01-2015]

92. JDIDI, S. (2013). Con motivo de la Marcha Verde : apuntes III,

[http://saidjedidi.skyrock.com/3194281733-Con-motivo-de-la-](http://saidjedidi.skyrock.com/3194281733-Con-motivo-de-la-Marcha-Verde-Apuntes-III.html)

[Marcha-Verde-Apuntes-III.html](http://saidjedidi.skyrock.com/3194281733-Con-motivo-de-la-Marcha-Verde-Apuntes-III.html) [consultado 25-12-2014]

Música

93. AIZENBERG, A. & RESTIFFO, M. (2010). *Apuntes de historia de la música*, Argentina: Editorial Brujas.
94. AYDOUN, A. (2011). *Azawân: La musique hassanie; voyage au cœur du Maroc saharien*, Rabat : DTG Société Nouvelle.
95. BANÚS, E. (2004). *El legado musical del siglo XX*. España: EUNSA.
96. GRIFFITHS, P. (2006). *Breve historia de la música occidental*, España: Ediciones Akal.
97. HERNÁNDEZ MATEO, A. (2012). *El pensamiento musical de Antonio Eximeno*, (Tesis doctoral), Universidad de Salamanca, España.
98. HORMIGOS-RUIZ, J. (2010). La creación de identidades culturales a través del sonido, *Comunicar*, 34, XVII, ProQuest ebrary. Web. [consultado el 10-05-2015].
99. Telediario TVE, 3era Edición, 17 de abril de 1973. <https://www.youtube.com/watch?v=AtAdYBfIEuA> [Consultado el 28-01-2015]
100. MORA, K. & VIÑUELA, E. (2013). *Rock around Spain: historia, industria, escenas y medios de comunicación*, España: Ediciones de la Universitat de Lleida.
101. NAVAS IANNINI, L. A. (2001). Para la historia de la balada hispanoamericana: introducción a la leyenda viviente de Raphael de España, *ISLAS*, Vol. 43(130), 13-19. ProQuest ebrary. Web [Consultado 16-05-2015]

102. SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, V. (2013). *La banda sonora musical en el cine español y su empleo en la configuración de tipologías de mujer (1960-1969)*. Ediciones Universidad de Salamanca.

Gastronomía

103. AA.VV. (2009). *La gastronomía prehispánica en México-tradiciones heredadas*, México: FCAS- Fundación Cultural Armella Spitalier.
104. AA.VV. (1996). *Civilisation Marocaine de Med Sijelmassi et Abdelkébir Khatibi*, Casablanca : Edition Oum- Actes Sud-Sindbad.
105. Mestizaje culinario - con la conquista se unieron dos culturas gastronómicas: <https://www.youtube.com/watch?v=stabv3CGPis> (vídeo) [Consultado 28-05-2015]

Referencias hemerográficas

106. La Realidad: Diario Bilingüe de Sahara, director Pablo Ignacio de Dalmales, 18 de junio de 1975, Aaiún, nº 2.
107. La Realidad: Diario Bilingüe de Sahara, director: DE DALMASES, P. I., 20 de junio de 1975, Aaiún, nº 4.
108. La Realidad: Diario Bilingüe de Sahara, director: DE DALMASES, P. I., 21 de junio de 1975, Aaiún, nº 5.
109. La Realidad: Diario Bilingüe de Sahara, director: DE DALMASES, P. I., 6 de julio de 1975, Aaiún, nº 6.

110. La Realidad: Diario Bilingüe de Sahara, director: DE DALMASES, P. I., Martes, 24 de junio de 1975, Aaiún, nº 7.
111. La Realidad: Diario Bilingüe de Sahara, director: DE DALMASES, P. I., 25 de junio de 1975, Aaiún, nº 8.
112. La Realidad: Diario Bilingüe de Sahara, director: DE DALMASES, P. I., Sábado 28 de junio de 1975, Aaiún, nº 11.
113. La Realidad: Diario Bilingüe de Sahara, director: DE DALMASES, P. I., 15 de julio de 1975, Aaiún, nº 13.
114. La Realidad: Diario Bilingüe de Sahara, director: DE DALMASES, P. I., 14 de agosto de 1975, Aaiún, nº 39.
115. La Realidad: Diario Bilingüe de Sahara, director: DE DALMASES, P. I., 07 de septiembre de 1975, Aaiún, nº 59.
116. La Realidad: Diario Bilingüe de Sahara, director: DE DALMASES, P. I., 26 de septiembre de 1975, Aaiún, nº 75.
117. La Realidad: Diario Bilingüe de Sahara, director: DE DALMASES, P. I., 4 de octubre de 1975, Aaiún, nº 82.
118. La Realidad: Diario Bilingüe de Sahara, director: DE DALMASES, P. I., Domingo, 5 de octubre de 1975, Aaiún, nº 83.
119. La Realidad: Diario Bilingüe de Sahara, director: DE DALMASES, P. I., 10 de octubre de 1975, Aaiún, nº 87.
120. Sahara: Semanario de la Provincia, nº 383, Aaiún, domingo 6 de diciembre de 1970,
<http://www.lamilienelsahara.net/revistas/albumarticulos.htm>
[Consultado 26/12/2014]

121. Revista BIR, Noviembre 1966, www.milienelsahara.net

[Consultado 27-12-2014]

122. Archivo de Prensa Digital de Canarias, revista Falange:

<http://jable.ulpgc.es/falange>.

FUENTES

Fuentes documentales:

Archivo de Prensa Digital de Canarias: <http://jable.ulpgc.es>

[Consultado 14-11-2014]

Biblioteca de Humanidades y Biblioteca General: Universidad de Las Palmas de Gran Canaria

Biblioteca central Fundación del Rey Abdul Aziz en Casablanca, Marruecos.

Biblioteca Nacional del Reino de Marruecos en Rabat.

Asociación cultural Chiraa شراة, Laayoune, Marruecos.

Ministerio de Empleo y Seguridad Social, Archivo Central, Subdirección General De Informes, Socioeconómicos Y Documentación: http://www.empleo.gob.es/es/sec_bep/ArchivoCentral/contenidos/Presentacion.htm [Consultado 17-05-2015]

Fuentes webliográficas:

Asociación Nacional Veteranos Mili Sahara

<http://www.lamilienelsahara.net/index.htm> [Consultado 12-11-2013]

Bases de datos: Libros electrónicos E-Libro (ebrary ProQuest), Consejo Superior de Investigación Científica (CSIC: ISOC), Academic Search Complete (EBSCO), Modern Language Association (MLA), International Bibliography, JSTOR, DialNet, PubMed.

Diccionario digital Real Academia Española: www.rae.es

Recensement Général de la Population et de l'Habitat 2014 du Royaume du Maroc [El censo general de la Población y Hábitat de 2014 del Reino de Marruecos]

http://rgph2014.hcp.ma/downloads/Publications-RGPH-2014_t18649.html [Consultado 11-04-2015]

Academia Canaria de la Lengua : <http://www.academiacanarialengua.org>

Fuentes orales:

50 Entrevistas semiestructuradas orales.

2 Entrevistas en profundidad:

2. a. Con el realizador cinematográfico canario Teodoro Ríos en diciembre de 2005, durante el festival Cinéma et Immigration, Agadir.
2. b. Con el poeta Mohamed CHEIKHI, 23 de enero de 2013, Dakhla (antes Villa Cisneros).

ÍNDICE DE FIGURAS

FIGURA 1. VISITA A LA BIBLIOTECA NACIONAL DEL REINO DE MARRUECOS, RABAT EN ENERO DE 2014.	45
FIGURA 2. ESQUEMA DEL ORDEN SOCIAL TRADICIONAL ENTRE LAS CABILAS DEL SAHARA.	92
FIGURA3. VIDA COTIDIANA, FIESTA DEL PATRÓN.	158
DOC. 1. PROGRAMAS DE LA SEMANA DEL 7 AL 13 DE DICIEMBRE EN LA EMISORA DE CANARIAS. SAHARA: SEMANARIO DE LA PROVINCIA, NUMERO 383, DOMINGO 6 DE DICIEMBRE DE 1970.	220
DOC.2. AVANCE DE PROGRAMAS DE TV.E EN LAS ISLAS CANARIAS: PARA LA SEMANA COMPRENDIDA ENTRE EL 7 Y EL 13 DE JULIO DE 1975. REF: DIARIO BILINGÜE LA REALIDAD: N6: AAIÚN: 6 DE JULIO DE 1975	221
FIGURA 3. LA DIFUSIÓN DEL HABLA HASSANÍ EN FRICA OCCIDENTAL. FUENTE: WIKIPEDIA Y REALIZACIÓN: TANAUSÚ PÉREZ GARCÍA	248
FIGURA 4. <i>ARDÍN</i> ; INSTRUMENTO MUSICAL USADO POR LAS POETISAS HASANÍES	305
FIGURA 5. <i>TIDINIT</i> ; INSTRUMENTO MUSICAL USADO POR LOS POETAS HASANÍES	305
FIGURA 6. ENTREVISTA CON EL CANTANTE Y POETA ENNAJM MOHAMED OMAR, 10 DE FEBRERO DE 2015, LAAYOUNE (MI CASA)	335
FIGURA 7. ARROZ CON CARNE DE CAMELLO	347
FIGURA 8. ARROZ CON CARNE DE CABRA.	347

LIBRO DE ESCOLARIDAD. EDUCACIÓN GENERAL BÁSICA.

DOC. 3.....	354
DOC.4.....	354
DOC.5.	355
DOC.6.....	356
DOC. 7.....	356
DOC. 8	357
DOC. 9.	357
DOC. 10.	358

Doc. 11.	358
Doc. 12.	359
Doc. 13.	359
Doc. 14.	360

LIBRO DE CALIFICACIÓN ESCOLAR BACHILLERATO

Doc.15	361
Doc. 16.	361
Doc. 17	362
Doc. 18.	362
Doc. 19.	363
Doc. 20.	364
Doc. 21	364

INP: CONTRATO DE TRABAJO DE TRADUCTOR EVENTUAL.

Doc. 22.	367
Doc. 23.	368
Doc. 24.	369
Doc. 25.	370
Doc. 26.	371
Doc. 27.	372

DIVERSOS DOCUMENTOS

DOC. 28. INP CERTIFICADO DE TRABAJO	375
DOC.29. VERSO Y DORSO DEL TALONARIO DE VOLANTES DE ASISTENCIA SANITARIA PARA DESPLAZAMIENTOS TEMPORALES	376
DOC. 30. VERSO Y DORSO DE LA AFILIACIÓN SOCIAL A LA SEGURIDAD	377

VESTIGIOS MONUMENTALES

FIGURA 9. LOCAL DE LA EX EMISORA SAHARA, JUZGADOS DE PRIMERA INSTANCIA Y MUNICIPAL Y CORREOS Y TELÉGRAFOS, LAAYOUNE, EL 21 DE ENERO DE 2015.	380
--	-----

FIGURA 10. EL COLEGIO LA PAZ, 30 DE AGOSTO DE 2014.....	381
FIGURA 11. LA ANTIGUA IGLESIA CASTRENSE, LAAYOUNE, 20 DE MARZO DE 2015.	383
FIGURA 12. LA IGLESIA SAN FRANCISCO DE ASÍS, LAAYOUNE.	384
FIGURA 13. LA IGLESIA NUESTRA SEÑORA DEL CARMEN, DAKHLA, 16 DE ABRIL DE 2014.	384
FIGURA 14. PRIMERA CASA EN LAAYOUNE, LAAYOUNE, 22 DE MARZO DE 2015.	385
FIGURA 15. PRIMERA CASA EN EL AAIÚN,	386
FIGURA 16. VIVIENDAS-BARRACONES, LAAYOUNE, 20 DE MARZO DE 2015.	387
FIGURA 17. VIVIENDAS-BARRACONES, LAAYOUNE, 20 DE MARZO DE 2015.	388
FIGURA 18. CASAS OVALADAS, LAAYOUNE, 20 DE MARZO DE 2015.	389
FIGURA 19. EL ANTIGUO CINE LAS DUNAS, LAAYOUNE, 20 DE MARZO DE 2015.	390
FIGURA 20. TAQUILLA DEL CINE LAS DUNAS, LAAYOUNE, 20 DE MARZO DE 2015.	391
FIGURA 21. FACHADA ANTIGUO PARQUE INFANTIL, LAAYOUNE, 21 DE ENERO DE 2015.	391
FIGURA 22. ESPACIO INFANTIL EN EL ANTIGUO PARQUE INFANTIL, LAAYOUNE, 21 DE ENERO DE 2015.	392
FIGURA 23. PATIO DEL ANTIGUO PARQUE INFANTIL, LAAYOUNE, 21 DE ENERO DE 2015.	392
FIGURA 24. EL LOCAL DE LA ANTIGUA EMPRESA ALCORDE. ANTIGUA AVENIDA GENERALÍSIMO, LAAYOUNE, 26 DE OCTUBRE DE 2014.	393
FIGURA 25. SUCURSAL DE LA ANTIGUA EMPRESA CANAFRIKA, LAAYOUNE, 10 DE ABRIL DE 2014.	394
FIGURA 26. TALLERES-TIENDAS DE ARTESANOS, CERCA DE LA PLAZA MECHOUAR SAID. LAAYOUNE, 22 DE MARZO DE 2015	394
Figura 27. Antiguo edificio de Cocheras del Gobierno, Laayoune, 20 de marzo de 2015.	395
FIGURA 28. ANTIGUO EDIFICIO DE COCHERAS DEL GOBIERNO, LAAYOUNE, 20 DE MARZO DE 2015.	396
FIGURA 29. ANTIGUO LETRERO CALLE RUBENS. LAAYOUNE, 12 DE MARZO DE 2014.....	396
FIGURA 30. ¿SE HA INAUGURADO YA EL ZOOLOGICO? (FOTO TURRAU)	398
FIGURA 31. DISEÑO DEL ZOOLOGICO DE EL AAIÚN EN 1975, (FOTO TURRAU).	399
FIGURA 32. EL ANTIGUO ZOOLOGICO VISTO DESDE EL SATÉLITE,	399

RECUERDOS

FIGURA 33. PROMOCIÓN DE LOS ALUMNOS ESPAÑOLES Y SAHARAUIS EN EL COLEGIO LA PAZ, AÑO 1970, EL AAIÚN.	404
FIGURA 34. COLEGAS DE TRABAJO	405
FIGURA 35: COLEGAS DE TRABAJO.	405
FIGURA 36. PORTADA DEL <i>ÁLBUM DE LABORES</i> DE BORDADOS, N1, BARCELONA, 1972.	406
FIGURA 37. DORSO DEL <i>ÁLBUM DE LABORES</i> DE BORDADOS, N1, BARCELONA, 1972.	406
FIGURA 38. BORDADOS DEL <i>ÁLBUM DE LABORES</i> , N1, BARCELONA, 1972.	407
FIGURA 39. BORDADOS DEL <i>ÁLBUM DE LABORES</i> , N1, BARCELONA, 1972	407
FIGURA 40. MARCA DE LA FÁBRICA Y NÚMERO DE SERIE DE LA CACEROLA.	408
FIGURA 41. PLATO DE CRISTAL, MARCA DURALEX, SPAIN 6.	409

ANEXO:

Descripción autobiográfica de los entrevistados

- 1- La entrevistada Maymouna (1939, El Aaiún) está viuda, pertenece a la tribu Ulad Ben Sbaﻑ ولاد بن سبع y no tiene estudios, pero en la época colonial trabajaba como vendedora en la tienda de su marido. Tiene una hija residente en Jaén, que viajó por motivos sanitarios. [Fue entrevistada el 23 de junio de 2013, en Laayoune]
- 2- La entrevistada Saadiyya (1961, El Aaiún) está divorciada, pertenece a la tribu de Izarguien y estudió sólo en escuela coránica; actualmente tiene su propio negocio de venta de ropa tradicional saharai femenina. [Fue entrevistada el 23 de junio de 2013, en Laayoune]
- 3- El entrevistado Rachid (1958, El Aaiún) está casado, pertenece a la tribu de Izarguien, obtuvo su graduado escolar en 1970, consiguió un diploma de Promoción Profesional Obrera, y trabajó como traductor y administrativo en el Instituto Nacional de Previsión desde 1973. Cabría mencionar su prodigiosa e insólita memoria. [Fue entrevistado el 24 de junio de 2013, en Laayoune]
- 4- El entrevistado Sidi Brahim (1923, Tantán -2014, Laayoune) estuvo casado, pertenecía a la tribu de šorfa de Toubbalt (es decir hombres de libro) y memorizaba el Corán entero; al principio se dedicaba a la agricultura y ganadería, después en 1963 consiguió el puesto de juez en El Aaiún bajo la supervisión española, y siguió como juez hasta después de la retirada de las tropas españolas. A saber había sólo dos jueces en El Aaiún en la época del colonialismo español él y Mohamed El Ghallaoui Ould Laghlal. [Fue entrevistado el 27 de junio de 2013, en Laayoune]

- 5- El entrevistado Mohamed (1957, El Aaiún) está casado, pertenece a la tribu de Izarguien, estudió unos años en el colegio La Paz, pero no tiene ningún certificado de estudios escolares y trabajó como obrero en una fábrica de heladería de un empresario canario. [Fue entrevistado el 28 de junio de 2013, en Laayoune]
- 6- El entrevistado El Bachir (1932, Tarfaya) está casado, pertenece a la tribu de Izarguien, su padre era el alcalde de Tarfaya. Tiene nivel de segundo grado, obtuvo un diploma de Formación de Profesorado. Al principio trabajaba como comerciante en la vida beduina; en 1964 trabajó como secretario en el departamento de Extractos de Nacimiento en la Justicia, subordinada a Ficint Lafrig (oficina de los nómadas) bajo la dirección del Capitán Ortiz. En 1967 hizo Formación del Profesorado y en 1968 lo nombraron para la “Asamblea General”. En 1970 trabajó como profesor de lengua árabe en El Aaiún, así que enseñó el árabe en el colegio La Paz. También impartió clases en la escuela de Fosfatos y se desplazó a otros lugares para enseñar a los obreros de la carretera que trabajaban lejos del núcleo urbano de El Aaiún. Después fue militante en el Ejército de Liberación marroquí. [Fue entrevistado el 21 de agosto de 2013, en Laayoune]
- 7- El entrevistado Ennajm (1949, El Aaiún) está soltero, pertenece a la tribu Ahl Barik Allah. A la edad de seis años, acompañaba a un español que cazaba las zorrillas líbicas del Sahara, que son de color blanco y negro, y de él aprendió el español, cosa que le facilitó el acceso a la escuela. No terminó sus estudios primarios, trabajó a destajo en varios puestos. [Fue entrevistado el 24 de agosto de 2013, en Laayoune]

- 8- El entrevistado El Mahjoub (1965, El Aaiún) estudió primero en la escuela coránica, después comenzó sus estudios españoles en la guardería Escuela General la Torre, después en la Escuela Española de Fosfatos y, finalmente, desde 1978, en el colegio La Paz. Obtuvo su bachillerato en el colegio La Paz, consiguió trabajo como funcionario con el Estado marroquí. En la actualidad, ha reanudado sus estudios universitarios españoles en la universidad de Rabat. [Fue entrevistado el 10 de septiembre de 2013 en Laayoune].
- 9- El entrevistado Mohamed (1959, El Aaiún), está casado, pertenece a la tribu de Izarguien. Era alumno del colegio La Paz en la época colonial. [Fue entrevistado el 11 de septiembre de 2013 en Laayoune].
- 10- El entrevistado Khayya (1965, El Aaiún) está casado, pertenece a la tribu Ulad Tidrarin. Estudió siete años en distintas escuelas españolas “sabes en aquel tiempo era una fase de transición, estudias un año aquí, estudias en cerca de dos o tres escuelas, no era posible estudiar en una, depende de los profesores, sobre todo a partir de 1974” si bien, obtuvo un diploma de enfermería. [Fue entrevistado el 11 de septiembre de 2013 en Laayoune].
- 11- El entrevistado El Mehdi (1956, El Aaiún) está casado, pertenece a la tribu de Laaroussiyin, aunque estudió en el colegio La Paz, no terminó sus estudios primarios, trabajó como obrero en una empresa de trabajos públicos. [Fue entrevistado el 13 de septiembre de 2013 en Laayoune].
- 12- El entrevistado Essallami (1940, El Aaiún), está casado, pertenece a la tribu Lamyar, tiene sólo estudios coránicos, trabajó unos seis años en la empresa Cubiertas y Tejados, en Hagounia (ubicada a unos 100

km de El Aaiún) y también pastoreaba sus camellos por el desierto. [Fue entrevistado el 14 de septiembre de 2013 en Laayoune].

- 13- La entrevistada El Batoul (1953, Tarfaya), cuando se casó, se mudó a El Aaiún, a finales de los años sesenta; pertenece a la tribu de Toubbalt. No frecuentó ninguna escuela ni española ni coránica, era y es ama de casa. [Fue entrevistada el 15 de septiembre de 2013 en Laayoune].
- 14- El entrevistado Abderrahman (1946, Hagounia) está casado, pertenece a tribu de Toubbalt, estudió en escuela coránica. Al principio trabajaba en una empresa que se llamaba IRBO, después trabajó unos siete años en la empresa Cubiertas y Tejados, y a partir de 1973 trabajó en la empresa de Fosfatos. [Fue entrevistado el 15 de septiembre de 2013 en Laayoune].
- 15- La entrevistada Lhajja (1960, Daora) está casada, pertenece a la tribu de Erguibat. Su padre era soldado con el ejército español. Es ama de casa. [Fue entrevistada el 18 de septiembre de 2013 en Laayoune].
- 16- La entrevistada Echekha (1953, Tirs), está casada, pertenece a la tribu de Izarguien. Su familia era muy conservadora, por lo cual no le permitió pisar ninguna escuela. Al casarse se mudó a El Aaiún, en 1970, era ama de casa. [Fue entrevistada el 21 de septiembre de 2013 en Laayoune].
- 17- La entrevistada Zina (1963, El Aaiún) está divorciada, pertenece a la tribu de Erguibat. Estudió en el colegio La Paz. [Fue entrevistada el 21 de septiembre de 2013 en Laayoune].

- 18- La entrevistada Khira (1955, El Aaiún) está casada, pertenece a la tribu de Izarguien. Es ama de casa. [Fue entrevistada el 01 de octubre de 2013 en Laayoune].
- 19- La entrevistada Rghiya (1948, Daora) está casada, pertenece a la tribu de Izarguien. Es analfabeta, aprendió a costura en casa, y cosía sólo para sus hijos. [Fue entrevistada el 01 de octubre de 2013 en Laayoune].
- 20- El entrevistado Ayyad (1961, El Aaiún) está casado, pertenece a la tribu de Izarguien. De niño estudió sólo en la escuela coránica. Del 70 al 72 trabajó en la empresa IDASA, empresa de un peninsular, era una fábrica de limonada marcas Cibenar, Mirinda, Coca y agua. Estaba situada cerca de la zona Tercio, ahora está abandonada. Desde 1972 hasta 1975 trabajó en un bar que se llamaba Felipe. [Fue entrevistado el 04 de octubre de 2013 en Laayoune].
- 21- La entrevistada Mansoura (1965, El Aaiún) está casada, pertenece a la tribu de Izarguien. Es ama de casa. [Fue entrevistada el 18 de octubre de 2013 en Laayoune].
- 22- El entrevistado Ahdiyah (1965, El Aaiún) está casado, pertenece a la tribu de Izarguien. Estudió en la escuela El Hamra. [Fue entrevistado el 18 de octubre de 2013 en Laayoune].
- 23- La entrevistada Fatma (1950, Sidi Ifni) está viuda, pertenece a la tribu de Izarguien. Estudió en la escuela primaria de Sidi Ifni. Cuando se casó se mudó a Villa Cisneros en 1963, pasó allí un año, se divorció, y se trasladó a El Aaiún en 1964, ahí se casó de nuevo, su marido trabajaba en Tropa Nómada. Es ama de casa. [Fue entrevistada el 12 de noviembre de 2013 en Laayoune].

- 24- El entrevistado Badre (1965, El Aaiún) está casado, pertenece a la tribu Aït Oussa, siguió sus estudios en el colegio La Paz aun después de la retirada española, emigró a Barcelona en 1999, en la actualidad trabaja como cocinero en Extremadura. [Fue entrevistado el 12 de noviembre de 2013 en Laayoune].
- 25- El entrevistado El Bachir (1965, Smara) está casado, pertenece a la tribu de Iggout. Estudió tres años en Smara a partir de 1972, su padre era militar y se trasladaba con él. En la actualidad es residente en Galicia. [Fue entrevistado el 23 de enero de 2014 en Laayoune].
- 26- El entrevistado Saydati (1965, Auserd-Villa Cisneros) está casado, pertenece a la tribu de Erguibat. Estudio en escuelas desde 1972, primero en Auserd, después en Bir'nzaran, pero no terminó sus estudios. [Fue entrevistado el 14 de abril de 2014 en Dakhla].
- 27- El entrevistado Mohamed Salem (1952, El Mehbas-Este de Villa Cisneros) está casado, pertenece a la tribu de Erguibat, estudió en escuela nómada en el Mehbas, después abandonó sus estudios para pastorear el ganado camellar; es cantautor y comerciante. [Fue entrevistado el 14 de abril de 2014 en Dakhla].
- 28- El entrevistado Ysalmo (1961, Villa Cisneros) está casado, pertenece a la tribu de Ulad Dlim. Empezó sus estudios a finales de los años sesenta, estudió hasta el COU. Después emigró a Cuba y a la Península para seguir sus estudios. Actualmente es artista musical. [Fue entrevistado el 15 de abril de 2014 en Dakhla].
- 29- El entrevistado Salah Eddine (1938, Villa Cisneros) está casado, pertenece a la tribu de Cheikh Taha. No pisó ninguna escuela, trabajó en el hospital como agente sanitario, está jubilado pero todavía cobra

- el retiro de España del Ministro de Defensa. [Fue entrevistado el 15 de abril de 2014 en Dakhla].
- 30- El entrevistado Ali Salem (1965, Villa Cisneros) está casado, pertenece a la tribu de Erguibat. Estudió el español desde 1972 hasta 1979. Hasta 1975 los maestros venían de Canarias para enseñar en las escuelas españolas. Estudió el español hasta el sexto nivel, después “Algunos alumnos se fueron a El Aiún para seguir sus estudios en el colegio La Paz y los demás los abandonaron...”. [Fue entrevistado el 15 de abril de 2014 en Dakhla].
- 31- La entrevistada Halima (1960, Villa Cisneros) está casada, pertenece a la tribu Aït Lahssen. Obtuvo su graduado escolar. En la actualidad trabaja como enfermera. [Fue entrevistada el 16 de abril de 2014 en Dakhla].
- 32- La entrevistada Fatma (1950, Playa-El Aaiún) está viuda, pertenece a la tribu de Izarguien. No pisó ninguna escuela. Era y es ama de casa. [Fue entrevistada el 3 de octubre de 2014 en El Mersa].
- 33- La entrevistada Ennajat (1960, Playa-El Aaiún) está divorciada, pertenece a la tribu de Izarguien. Estudió unos pocos años en la escuela. Después se casó. Es ama de casa. [Fue entrevistada el 3 de octubre de 2014 en El Mersa].
- 34- La entrevistada Fatma (1953, El Aaiún) está casada, pertenece a la tribu de Izarguien. Asistió a los cursos de la Sección Femenina durante menos de un año. Es ama de casa. [Fue entrevistada el 8 de octubre de 2014 en El Aaiún].
- 35- El entrevistado Hassan (1959, El Aaiún) está casado, pertenece a la tribu de Izarguien, obtuvo su Graduado Escolar y llegó hasta el nivel

- del Curso de Orientación Universitaria (COU). [Fue entrevistado el 10 de octubre de 2014 en El Aaiún].
- 36- El entrevistado Abdslam (1963, El Aaiún) está soltero, pertenece a la tribu de Izarguien. No tiene ningún certificado ni formación profesional. [Fue entrevistado el 11 de octubre de 2014 en El Aaiún].
- 37- El entrevistado Essalk (1961, El Aaiún) está casado, pertenece a la tribu de Izarguien. Es analfabeto. Actualmente se dedica a la venta de sal. [Fue entrevistado el 15 de octubre de 2014 en El Aaiún].
- 38- La entrevistada Essalka (1958, El Aaiún) está divorciada, pertenece a la tribu de Iggout. Estudió un curso de PPO como auxiliar de clínica que ayuda a un médico (según sus palabras, devogadora). También obtuvo otro diploma de la Sección Femenina de un curso de dos años en el que aprendió costura, a leer y escribir, gastronomía, hábitos de limpieza... [Fue entrevistada el 18 de octubre de 2014 en El Aaiún].
- 39- El entrevistado Mohamed (1958, El Aaiún) está casado y pertenece a la tribu de Izarguien. Es analfabeto; en la época colonial trabajaba como obrero en una empresa de heladería. [Fue entrevistado el 23 de octubre de 2014 en El Aaiún].
- 40- La entrevistada Yamna (1954, El Aaiún) está casada, pertenece a la tribu de Azwafit. Es ama de casa. En la actualidad tiene su propio negocio de venta de trajes femeninos tradicionales saharauis. [Fue entrevistada el 24 de octubre de 2014 en El Aaiún].
- 41- El entrevistado Mohamed (1951, El Aaiún) está casado, pertenece a la tribu de Izarguien. No tiene formación escolar. Trabajó como

Auxiliar Administrativo en el Instituto Nacional de Previsión (INP).
[Fue entrevistado el 25 de octubre de 2014 en El Aaiún].

42- La entrevistada Fatma (1963, El Aaiún) está casada y pertenece a la tribu de Izarguien. Estudió unos años en la escuela primaria, no obtuvo ningún certificado. Es ama de casa. [Fue entrevistada el 26 de octubre de 2014 en El Aaiún].

43- El entrevistado Said (1962, El Aaiún) está casado y pertenece a la tribu de Izarguien. Con la retirada española, siguió sus estudios de bachillerato en Tánger hasta el segundo año de BUP (Bachillerato Unificado Polivalente) y no terminó sus estudios porque consiguió trabajo con el estado marroquí. [Fue entrevistado el 28 de octubre de 2014 en El Aaiún].

44- La entrevistada Mbarka (1950, El Aaiún) está divorciada y pertenece a la tribu de Izarguien. Estudió en el Instituto General Alonso la enseñanza secundaria y obtuvo el certificado de COU. Hizo también una formación de Auxiliar de enfermera. Trabajó en la emisora Radio Sahara. [Fue entrevistado el 29 de octubre de 2014 en El Aaiún].

45- La entrevistada El Ghalya (1963, El Aaiún) está viuda y pertenece a la tribu de Izarguien. No pisó ninguna escuela. Es ama de casa. [Fue entrevistada el 4 de noviembre de 2014 en El Aaiún].

46- La entrevistada Rabiaa (1960, El Aaiún), está divorciada y pertenece a la tribu de Aït Lahssen. Obtuvo su graduado escolar y tiene la nacionalidad española. Gestiona su propio negocio de venta de ropa tradicional saharauí femenina. [Fue entrevistada el 5 de noviembre de 2014 en El Aaiún].

- 47- La entrevistada Zina (1961, El Aaiun) está casada y pertenece a la tribu de Ulad Dlim. Obtuvo su graduado escolar. [Fue entrevistada el 6 de noviembre de 2014 en El Aaiún].
- 48- La entrevistada Ennaguaia (1950, El Aaiún) está viuda y pertenece a la tribu de Erguibat. Estudió en la Guardería La Torre y después en el colegio Yangua de Mirabete. También estudió en La Paz y después se fue a Tenerife. Cuando terminó sus estudios trabajó como enfermera pero, como no le gustó dicho trabajo, se fue a Fuerteventura y estudió allí dos años de bachillerato. Al volver a El Aaiún trabajó como profesora de español. [Fue entrevistada el 12 de noviembre de 2014 en El Aaiún].
- 49- El entrevistado El Mahjoub (1962, El Aaiún) está casado y pertenece a la tribu de Erguibat. Estudió hasta el nivel de Graduado Escolar, pero no obtuvo ningún diploma. [Fue entrevistado el 13 de noviembre de 2014 en El Aaiún].
- 50- La entrevistada Mint Khwalha (1964, El Aaiún) está casada y pertenece a la tribu de Ulad Tidrarin. Estudió en la escuela coránica tres años. Es ama de casa. [Fue entrevistada el 13 de noviembre de 2014 en El Aaiún].