

TESIS DOCTORAL

EL SILENCIO Y LAS VOCES

EL RASTRO DE LA COLONIALIDAD ESPAÑOLA
EN LAS LITERATURAS *HISPÁNICAS*
DE MARRUECOS Y EL SÁHARA OCCIDENTAL

Autora:

LAURA CASIELLES HERNÁNDEZ

Director:

GONZALO FERNÁNDEZ PARRILLA



Universidad Autónoma
de Madrid

Departamento de Estudios Árabes e Islámicos, Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Autónoma de Madrid, 2020

Vine a ver el daño causado y los tesoros que perduran.

(Adrienne Rich)

ÍNDICE

ÍNDICE.....	4
RESUMEN	9
AGRADECIMIENTOS	10
INTRODUCCIÓN.....	13
I - UNA HIPÓTESIS QUE ES UNA BÚSQUEDA: ALGUNAS PREGUNTAS PARA COMENZAR ...	15
II - ¿DESDE DÓNDE PARTIMOS? CÓMO HAN SIDO LEÍDAS LAS LITERATURAS HISPÁNICAS DE MARRUECOS Y EL SÁHARA OCCIDENTAL	18
III.- ¿CÓN QUÉ HERRAMIENTAS CONTAMOS? LO POSCOLONIAL COMO MARCO TEÓRICO QUE DEBEMOS ADAPTAR.....	23
IV- ¿QUÉ PROPONEMOS? METODOLOGÍA Y ESTRUCTURA PARA UNA LECTURA ALTERNATIVA.....	27
PARTE 1 - ESCUCHAR EL SILENCIO: HACIA UN ESTUDIO DE LA COLONIALIDAD ESPAÑOLA	31
1.1.- UNA PIEZA QUE FALTA EN EL PUZLE DE LA MEMORIA ESPAÑOLA.....	32
1.1.1.- COLONIALIDAD Y CULTURA DE LA TRANSICIÓN.....	34
1.1.2.- LA AUSENCIA DE UNA TEORÍA POSCOLONIAL ESPAÑOLA.....	40
1.2.- LA COLONIALIDAD ESPAÑOLA: HISTORIA, MITO Y PERVIVENCIA	44
1.2.1.- ¿UNA COLONIALIDAD EXCEPCIONAL?	44
1.2.2.- EL MITO DE AL ÁNDALUS: CONVIVENCIA VERSUS RECONQUISTA.....	48
1.2.3.- EL DISCURSO COLONIAL FRANQUISTA: LAS CONTRADICCIONES DE LA «HERMANDAD»	57
1.2.4.- RECONSTRUCCIONES NEOCOLONIALES EN LA CULTURA DE LA TRANSICIÓN.....	62
1.3.- HERRAMIENTAS PARA EL ESTUDIO DE LA COLONIALIDAD.....	66
1.3.1.- PRIMERA APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO POSCOLONIAL	71
1.3.2.- ALGUNOS CONCEPTOS ÚTILES (Y CÓMO HACERLOS VIAJAR)	77
1.3.3.- CÓMO ABORDAR LAS APORTACIONES DECOLONIALES	91
1.3.4.- POR QUÉ LA LITERATURA.....	97
1.3.5.- LA CUESTIÓN DE LA LENGUA	110

1.3.6.- COLONIALIDAD Y GÉNERO: CÓMO INCORPORAR UNA MIRADA FEMINISTA A ESTA INVESTIGACIÓN.....	116
---	-----

PARTE 2: ESCUCHAR LAS VOCES

UNA LECTURA DE LAS ESCRITURAS DE LA HERIDA COLONIAL	123
---	-----

2.1.- EL PROTECTORADO <i>WRITES BACK</i>: LA LITERATURA MARROQUÍ DE EXPRESIÓN ESPAÑOLA	124
---	-----

2.1.1.- HISTORIA DE LA COLONIZACIÓN ESPAÑOLA EN MARRUECOS.....	124
--	-----

2.1.1.1.- Una historia larga: precedentes de la presencia colonial española en Marruecos.....	126
---	-----

2.1.1.2.- Un Protectorado que trae guerra.....	131
--	-----

2.1.1.3.- ¿Pudo haber cambiado algo la política colonial de la II República?.....	137
---	-----

2.1.1.4.- La guerra que vino de África	139
--	-----

2.1.1.5.- Franquismo y protectorado	143
---	-----

2.1.1.6.- Ifni: una coda con consecuencias.....	147
---	-----

2.1.1.7.- La excepcionalidad tangerina.....	150
---	-----

2.1.2.- LA HISTORIA SIN TRASCENDER: DISCURSO Y PRÁCTICA DE LA COLONIALIDAD ESPAÑOLA EN MARRUECOS	153
--	-----

2.1.2.1.- Del legado orientalista al desarrollo africanista	154
---	-----

2.1.2.2.- Hermandad y diferencia: lo «hispano-marroquí» como problema.....	159
--	-----

2.1.2.3.- ¿Y en la práctica? Políticas coloniales en el protectorado español de Marruecos.....	170
--	-----

2.1.2.4.- Anticolonial, pero no tanto: la «hermandad» en el nacimiento del nacionalismo marroquí.....	179
---	-----

2.1.2.5.- Todo lo irresuelto vuelve: derivas neocoloniales de los viejos discursos.....	184
---	-----

2.1.3.- MÍTICA, PERO DESPLAZADA: LA CUESTIÓN DE LA LENGUA ESPAÑOLA EN MARRUECOS	190
---	-----

2.1.3.1.- Un país (que nunca deja de ser) plurilingüe.....	192
--	-----

2.1.3.2.- El español en Marruecos: del mito de la «lengua vernácula» a la realidad colonial	195
---	-----

2.1.3.3.- La lengua española en Marruecos después de la independencia.....	198
2.1.4.- APARICIÓN DE LA LITERATURA EN ESPAÑOL EN EL PROTECTORADO MARROQUÍ	203
2.1.4.1.- El contexto literario del Marruecos colonial	205
2.1.4.2.- El ecosistema literario del protectorado español.....	211
2.1.4.3.- Precursores, fundadores y maestros.....	215
2.1.5.- UNA CONSOLIDACIÓN A DESTIEMPO: CONTINUIDAD POST-COLONIAL DE LA LITERATURA MARROQUÍ EN ESPAÑOL.....	221
2.1.5.1.- La generación de los forjadores	222
2.1.5.2.- Pero... ¿existe realmente una literatura marroquí de expresión española? Hispanismo versus creación	231
2.1.5.3.- Viejas ideas, nuevas formulaciones: la retórica/poética de las dos orillas	243
2.1.5.4.- Reflexiones sobre la lengua <i>madrastra</i> en los autores marroquíes en español.....	248
2.1.5.5.- Realismo y representaciones	252
2.1.5.6.- Pasado y nostalgia	260
2.1.5.7.- Mujeres, sexualidad y amor	273
2.1.5.8.- Se rompe el puente: la aparición de una escritura de las migraciones.....	281
2.1.6.- ¿ESTÁ HABITADO EL SOLAR? LA PREGUNTA POR LA CONTINUIDAD DE LA «LMLE»	291
2.2.- DESDE AQUÍ SE VE EL DESIERTO: UNA POESÍA SAHARAUI EN CASTELLANO	298
2.2.1.- <i>HURGAR EN LA HISTORIA DE LA HERIDA</i> : LA COLONIZACIÓN ESPAÑOLA DEL SÁHARA OCCIDENTAL	298
2.2.1.1.- Tres casetas en la bahía: el comienzo de la colonización española en el Sáhara Occidental.....	299
2.2.1.2.- Un interés que aumenta a destiempo.....	300
2.2.1.3.- La aparición del nacionalismo saharauí.....	303
2.2.1.4.- Tejemanejes internacionales en la última colonia	306

2.2.2.- LAS PALABRAS Y LAS COSAS: REALIDAD Y DISCURSO DE LA POLÍTICA COLONIAL ESPAÑOLA EN EL SÁHARA OCCIDENTAL	311
2.2.2.1.- El Sáhara Occidental: silencio sobre silencio	311
2.2.2.2.- El desplazamiento saharauí de la idea del «hermano moro».....	314
2.2.2.3.- La estrategia de la provincialización.....	318
2.2.2.4.- El efecto ambivalente de la educación y de la socialización de género	322
2.2.2.5.- Subversiones nacionalistas del orden y el discurso colonial	327
2.2.2.6.- Inercias neocoloniales en una situación irresuelta.....	331
2.2.3.- COLONIAL, REVOLUCIONARIA Y REINVENTADA: LA CUESTIÓN DE LA LENGUA ESPAÑOLA EN EL SÁHARA OCCIDENTAL	335
2.2.3.1.- Políticas lingüísticas durante la colonización.....	336
2.2.3.2.- Una lengua política: situaciones actuales del castellano en la RASD.....	339
2.2.4.- DEL GRIOT AL GRITO: PARTICULARIDADES Y CENTRALIDAD DE LA POESÍA EN LA SOCIEDAD SAHARAUI	344
2.2.4.1.- Prácticas literarias en la tradición saharauí: oralidad y poesía	344
2.2.4.2.- La aparición de una poesía de lucha	346
2.2.4.3.- Dificultades y oportunidades para la poesía tradicional saharauí en la actualidad.....	348
2.2.5.- EL QUIJOTE EN EL DESIERTO: LA APARICIÓN DE UNA LITERATURA COLONIAL SAHARAUI EN CASTELLANO	352
2.2.5.1.- La aparición de una escritura saharauí en castellano.....	352
2.2.5.2.- La «Generación de Oro»	355
2.2.5.3.- La «Generación del exilio»	356
2.2.6.- CONSOLIDACIÓN DE LA ESCRITURA SAHARAUI EN CASTELLANO: LA «GENERACIÓN DE LA AMISTAD».....	359
2.2.6.1.- Los <i>cubaraui</i> : una poesía nueva con un pie a cada lado del océano.....	360

2.2.6.2.- «Nuestra voz de fuego y amor»: ¿qué escriben los poetas de la Generación de la Amistad?.....	364
2.2.6.3.- «Palabras que deben ser útiles»: activismo y divulgación en la poesía saharauí actual en castellano.....	376

2.3.- LOS HIJOS EXTRANJEROS: ESCRITURAS MIGRANTES DE ORIGEN MARROQUÍ EN CATALÁN 382

2.3.1.- DEL COLONIALISMO A LAS DIÁSPORAS: LAS MIGRACIONES MARROQUÍES EN ESPAÑA (Y CATALUÑA) 382

2.3.1.1.- De emigrantes a anfitriones: el cambio de paradigma en España.....	384
2.3.1.2.- La especificidad catalana.....	386
2.3.1.3.- El retorno (migrante) de los moriscos.....	388

2.3.2.- UNA LITERATURA PARA UNA NUEVA REALIDAD: EL *BOOM* DE LOS ESCRITORES CATALANES DE ORIGEN MARROQUÍ..... 393

2.3.2.1.- Un pequeño <i>boom</i> y una nueva literatura de migraciones .	393
2.3.2.2.- Cánones, guiones, etiquetas	397

2.3.3.- HISTORIAS DE ADAPTACIÓN, HISTORIAS DE CONFLICTO: ¿DE QUÉ HABLAN LOS ESCRITORES CATALANES DE ORIGEN MARROQUÍ?..... 399

2.3.3.1.- La constante pregunta de la identidad.....	402
2.3.3.2.- De menor a menor: la cuestión de la lengua.....	410
2.3.3.3.- De madres a hijas	414
2.3.3.4.- Hartos de la misma pregunta.....	420

2.3.4.- UN AUTOR QUE NO CUMPLE CON NADA DE ESTO..... 424

**EL RASTRO DE LA COLONIALIDAD ESPAÑOLA EN LAS LITERATURAS *HISPÁNICAS* DE MARRUECOS Y EL SÁHARA OCCIDENTAL
UN REPASO DEL CAMINO A MODO DE CONCLUSIÓN429**

BIBLIOGRAFÍA436

RESUMEN

Esta investigación analiza las obras literarias escritas por autores y autoras marroquíes en castellano, saharauis en castellano y catalanes/as de origen *amazig* desde la consideración de que estas particulares *literaturas hispánicas* son voces que se recortan contra un silencio: el que afecta en España a todo lo relativo a la memoria colonial.

El español es un colonialismo atípico que ha dado lugar a una poscolonialidad, cuando menos, periférica, que no ha generado una teoría propia para analizarlo, ni tan siquiera ha adaptado la desarrollada en otros contextos para dilucidar esta experiencia. Así, cuando se trata de analizar la producción cultural vinculada de un modo u otro al hecho colonial, quien ejerce la crítica se encuentra en una suerte de orfandad teórica que dificulta su acercamiento a estas obras en su singularidad. Esta ausencia se imbrica con otros vacíos de la memoria española sobre su pasado reciente, y hace que a menudo primen interpretaciones conciliadoras — cuando no paternalistas— de este fenómeno, que eluden ahondar en el carácter estructural de la colonialidad y en cómo sus consecuencias siguen vivas en nuestros días.

Esta investigación estudia el trabajo de estos escritores y escritoras aplicándoles los marcos que proporcionan los estudios poscoloniales y otras teorías críticas, para abordar el modo en que el surgimiento de estas literaturas y sus obras paradigmáticas pueden ofrecer claves para una relectura crítica de la colonización española en Marruecos y en el Sáhara Occidental y de fenómenos actuales que pueden ser considerados secuelas de esta como las migraciones.

Se trata, así, de proponer una perspectiva para la lectura de estos textos, indagando en aspectos que van desde las primeras representaciones del protectorado en las obras fundacionales de autores como Ibn Azzuz Hakim a las búsquedas identitarias que emprenden en la diáspora Najat El Hachmi o Said El Kadaoui Moussau; pasando por (entre otros) las (re)construcciones históricas de la prolífica obra del marroquí Mohammed Bouissef Rekab, las primeras aproximaciones a la realidad de la emigración en Ahmed Daoudi, las articulaciones de tradición y compromiso político en los saharauis Limam Boisha, Mohamed Abdelfatah *Ebnu* o Bahia Mahmud Awah, o las exploraciones poéticas ajenas a toda categoría de Rachid Lamarti. La dialéctica de estas escrituras con su contexto sociohistórico y con las nociones clave que nos aportan las teorías poscoloniales arroja luz sobre algunas de las particularidades de la colonización española en Marruecos y el Sáhara Occidental, y afronta la tarea siempre pendiente de emprender su revisión.

AGRADECIMIENTOS

Lejos de ser un formulismo, los agradecimientos son una poética. Y hasta una política. Decir que lo que se hace, se hace en colectivo. Saber qué huellas se siguen y reconocer el camino. Celebrar los encuentros, tan contingentes como definitorios. Esto no es más que un destilado: gracias a cada conversación, a cada intercambio, a cada debate. Nunca somos solas.

Gracias, en primer lugar y con todas las mayúsculas, a mi director, Gonzalo Fernández Parrilla. Soy consciente de la suerte que he tenido por hacer este viaje contigo. Dijo una vez Carlos Cañete, tomando unas cañas al sol en la cafetería de la Autónoma, que lo importante en la dirección de una tesis es el vínculo. Y estoy de acuerdo: así que gracias por el vínculo. En los desvíos, en la demora, gracias por no perder la confianza en que volvería. Sin eso, en efecto, no habría vuelto, no habría llegado aquí. Gracias por la generosidad, el entusiasmo, la dedicación y la delicadeza con las que me has acompañado.

Gracias al Departamento de Estudios Árabes de la UAM, por su hospitalidad y su apertura a quienes venimos de trayectorias diversas. A las profesoras y profesores del Máster de Estudios Árabes e Islámicos Contemporáneos, por haberme hecho más amplio el mundo. A la Oficina de Relaciones Internacionales, entre cuyo desbrozado de *excels* a media jornada empezó este camino. A Nati Tera, por cuidar de que todo sea posible.

Al grupito de *whatsapp* de Investigadoras —siempre raudas al mensaje de celebración o de consuelo—, gracias por admitirme mientras era una presencia fantasmática e integrarme cuando llegué *full time*. Ana González Navarro, Mercedes Melchor, Danae Fonseca, Laura Galián, Olga Blázquez, Fatima Tahiri: demostráis realmente que la Academia también puede ser un lugar para la sororidad, la creatividad y el buen humor.

Gracias, *in memoriam*, a Pedro Sorela, que me ayudó a encontrar mis brújulas desde el aterrizaje mismo en la primera de las universidades que he ido habitando. Porque con él empecé a hacerme preguntas sobre cómo se escribe, sobre cómo se mira, sobre cómo se piensa. Y porque siempre creyó que yo tenía que hacer una tesis, y hasta refunfuñó porque no le hiciera caso. Siento que no llegaras a verla, pero aquí está.

A Alba González Sanz e Isabel Cadenas Cañón —*coaches* doctorales incansables, amigas queridas, compañeras de todo—, gracias por un aguante que ha ido desde lo intelectual hasta la intendencia, pasando por todos los estadios de lo emocional. Madre mía, la lata que os he dado: esto no habría sido vivible sin vosotras.

A Clara Serrano García y Ernesto García López, gracias porque compartimos una parte de este camino extraño de los doctorados que nunca vimos claro que terminaríamos, y tantas conversaciones al respecto: vosotras llegasteis antes, y verlo también fue ánimo. Y por todo lo demás también, naturalmente.

Gracias a mis padres. Desde el principio, por los libros y los viajes. Hasta aquí, por el apoyo en todos los tumbos vitales y laborales. Y ahora, *ya se verá*.

Esta tesis se empezó en el esperanzado otoño de 2012 y se terminó en el extraño invierno de 2020. Entre medias ocurrieron muchas, muchas cosas. Agradecer también es dejar la foto de un tiempo:

A los amores de estos años, fuera cual fuera la deriva de los vínculos, gracias por la luz.

Y con amores, por supuesto, también quiero decir amistades.

En estas cosas nunca procede hacer listas: sí decir que los días solo tienen sentido en compañía. Casi todas y todos aparecéis nombradas en otra parte por ahí abajo, además: porque de eso se trata, de lo que vamos haciendo juntas. En esto como en todo, lo que haya de acertado en lo que una pueda decir también es cosa vuestra.

Gracias a quienes habitasteis conmigo el tiempo de la vorágine política, que hizo poner esto del doctorado (y todo lo demás) en pausa, pero que también redobló los motivos para seguir pensando. Fran P. Lorenzo, Alma Toranzo, Alfredo Almendro, Sofía Castañón, Fany S. Vasconcellos, Ángela Vázquez, Belén Guerra, Edu García, Pablo Prieto, Paz Vaello, Eva Peces, Azahara Botella, Ángela Musat y tantas otras personas con quienes las conversaciones arrancadas al ritmo de las urgencias siempre iban a otra parte y permitían que la cabeza siguiera respirando. Me he dado cuenta solo al terminar esta tesis que esos años en los que creí que la tenía parada, en realidad la forjaron: sería tan distinta sin esa vivencia que me hizo repensarlo todo. Aparte de eso, y mucho más importante: gracias a tantas y tantos, célebres o anónimas, que en ese torbellino del *cambio* también abandonasteis por un tiempo vuestros proyectos personales, vuestras investigaciones y libros, vuestras cotidianeidades más queridas, para poneros manos a la obra de construir un país más habitable. Haber compartido ese camino es la experiencia más extraordinaria.

Gracias a las compañeras de militancia feminista, donde todas las ideas se hacen cuerpo, por entender la ausencia mientras le daba a estas teclas. Ya mismo vuelvo.

Gracias a la tribu rabatí que estaba ahí cuando empezó a intuirse este empeño. Azahara González, Marta Ludeña, Isabel Fernández, Xavi Parrilla, Perrine Delangle, Mónica Carrión, Mohamed Siali, Jose Riera, Ana Vázquez... y tantas con quienes llegamos a amar ese país y hacerlo un poco nuestro. Sigamos en contacto o no, todo lo que nos rondó entonces sigue vivo aquí.

Gracias a la querida gente saharauí. A la familia de Tfluha, por ser casa. Al equipo de «Provincia 53» —Jalil Mohamed, Jadiya Ali, Santi Donaire, Santi Espinosa, Marta Horcas, y de nuevo Isabel y Alfredo—, por hacer real una intuición. A toda la gente de acá y de allá que se prestó a ser parte, por creer. A quienes fuisteis recibiendo esas presentaciones, los artículos,

las entrevistas, y disteis prueba de que seguir intentando tirar de este hilo de lo colonial y sus silencios tenía tanta importancia como yo no podía dejar de verle.

Gracias a la tribu de la poesía, con quienes aprendo cómo se relacionan las palabras y las cosas, la forma y el fondo, el decir y el hacer. A la Palabra Itinerante —David Eloy Rodríguez, José María Gómez Valero, Carmen Camacho, Miguel Ángel García Argüez y demás familia—: estabais ahí cuando esto empezó, habéis marcado cómo pienso y cómo estoy en el mundo. A Martha Asunción Alonso, compañera de tantos viajes, que también piensa cómo se hacen propias y extrañas las lenguas, mi admiración siempre. A Sara Torres y Teresa Soto, con quienes además de los versos y la amistad nos hermana este tiempo de tesis, con la extrañeza y las angustias que nos causa esta otra forma de escribir que no acaba de ser nuestra lengua materna. A Noelia Palacio Incera, por la paz y la lucidez .

Gracias a las compañeras de *De eso no se habla*, que convivió en el tiempo con la escritura de esta investigación, y con quienes tanto aprendo sobre silencios y voces.

Y a las de *La Marea*, esa otra casa paralela, por estar siempre tras la pista de las cosas que merecen ser contadas.

Gracias a todas las personas que en este año pandémico y doctoral estuvisteis ahí para las cañas de rescate, los *tuppers* de supervivencia, las casas de vacaciones, la terapia oficial u oficiosa, el apoyo en el vecindario. Solo en comunidad es posible algo.

Es sabido que son las gatas quienes escriben la mayoría de lo que firman las humanas que viven con ellas: gracias a Misha por teclear incansable, invierno o verano, letras entrometidas cuyo significado aún está por descifrar. Que es como decir: anda que no es solitario a veces este empeño, gracias a cada ser que lo aliviaron.

Gracias a las voces en árabe que entraban por la ventana de mi casa de Lavapiés recordándome que lo que estaba escribiendo no se conjuga en pasado.

Las condiciones materiales son la clave de que un trabajo como este llegue a puerto, y eso no lo puede velar ningún discurso meritocrático. Gracias a la prestación por desempleo que me tomé como si fuera una beca: dedicarme durante un año a terminar este proyecto ha sido un privilegio que para nada se puede dar por sentado. Gracias a las garantías sociales, gracias a la educación pública. Gracias a quienes luchan, luchamos y lucharán para que estudiar, investigar y tener acceso al conocimiento y a la cultura sean el derecho que todas y todos necesitamos que sean.

Seguimos.

Madrid, 13 de noviembre de 2020

INTRODUCCIÓN

El recorrido de esta investigación empieza, aunque yo misma no lo supiera entonces, con mi descubrimiento de los autores marroquíes de expresión francesa. Era el año 2010, estaba viviendo en Marruecos, y mi deslumbramiento llegó de la mano de Abdellatif Laâbi. En su escritura llena de luz y de firmeza encontré algo que me hizo seguir tirando del hilo. Disfruté de las novelas de Driss Chraïbi, me sorprendí con las reflexiones de Abdelkébir Khatibi, llegué hasta el presente de la mano de Abdallah Taïa.

En ese mismo tiempo, mi trabajo como periodista me estaba permitiendo conocer el país. Y dentro del país, el norte. Tetuán, Arcila, Alcazarquivir, Larache: aprendí el nombre de Abdeljalak Torres en las placas de las calles, caí en todos los tópicos de comparar a las ciudades con las de Andalucía y empecé a escuchar por primera vez historias de «cuando estaban aquí los españoles».

Solo era cuestión de tiempo que ambas cosas confluyeran en una pregunta: ¿no habría una literatura como la francesa, pero en relación con la historia del protectorado español? Busqué en librerías, en bibliotecas, y la respuesta fue que sí, pero no exactamente. Sí que contaba una parte de la historia que yo no había escuchado antes, pero no tenía aquel mismo tono de los francófonos, sonaba distinta. La siguiente pregunta, claro, era por qué.

El otoño de ese año fue también una *estación ardiente*. En las afueras de la ciudad de El Aaiún, una fuerte contestación popular se organizaba en el campamento de Gdeim Izik, con la respuesta de una fuerte represión. Ante la tarea de contarlo para el medio en el que escribía, aprendí mucho sobre la historia y la situación del Sáhara Occidental. Un par de años más tarde caería en mis manos un libro de poemas y relatos de autores saharauis que recordaban aquellos días.

Para entonces ya estaba de vuelta en España, adonde regresé en 2011, en plena resaca de las movilizaciones populares de los países árabes. Pero también del 15-M. Madrid no era como la había dejado unos años antes: ahora se hacía muchas más preguntas. Algunas tenían que ver con cómo se había construido nuestra propia historia; con qué había ocurrido en el pasado reciente de este país y de qué modo afectaba a nuestra identidad y a nuestra experiencia colectiva. Empecé a interesarme por los enfoques que estudiaban cómo la llamada Cultura de la Transición había impregnado los relatos e imaginarios con los que habíamos crecido, y qué significaba eso.

Y ahí empecé a encontrar el porqué que andaba buscando. Y en ese porqué me encontré también con que lo que subyace a la palabra *colonización* extiende sus raíces a una profundidad y de una manera mucho más intrincada de lo que había logrado intuir hasta entonces. Empecé a darme cuenta de que preguntarme por lo que había ocurrido en Marruecos y en el Sáhara Occidental en el último siglo era también preguntarme por España. Y viceversa.

Había comenzado por escuchar unas voces, pero me iba dando cuenta de que, para poder entenderlas, necesitaba deshilar también un buen manto de silencio.

Empecé, ahora sí, a leer en profundidad a Mohamed Bouissef Rekab, a Ahmed Daoudi, a Abderrahman El Fathi. A Limam Boisha, a *Ebnu*, a Bahia Mohamed Awah. Me encontré también con otro cabo de esta madeja: el de los autores de origen *amazig* que escriben desde

Cataluña. Con Najat El Hachmi, Laila Karrass y Saïd El Kadaoui –con su particular manera de poner en juego cuestiones identitarias que en ese tiempo ocupaban muchos telediarios– me reafirmé en la idea de que este hilo seguía anudándose en el corazón de nuestro presente. Y de que era necesario intentar entender por qué estaba tan enredado, tan enterrado incluso.

Preguntarme por historia colonial de Marruecos y al Sáhara Occidental a partir del interés por estas autoras y autores abrió la puerta de una indagación que recorre el siglo XX pero se remonta también a un legado de más de quinientos años en los que se intentó cerrar con exclusiones la pregunta por *quiénes somos*. Y que desemboca a veces también, afortunadamente, en lo que pudo florecer en los márgenes y dejar abiertas otras sendas para lo que podremos ser.

Abordé esta investigación creyendo que iba a estudiar un fenómeno literario. Y me encontré con que, para ello, tenía que hacer otro viaje. Uno que saltaba fuera de las páginas y debía ocuparse también de la historia, de la construcción de los discursos que conforman las sociedades, de las categorías que empleamos para mirar el mundo y de cómo se han constituido. Ese es el viaje que propongo también en esta tesis. Que estas escrituras sirvan de interruptor para abordar la siempre pendiente tarea de revisar de la *colonialidad* española. Y, con suerte, que el interruptor sirva para dar luz a algunos de los lugares que la historia oficial ha dejado en sombra; siempre con la voluntad de que el hilo del legado sirva para seguir tejiendo, y no para quedar amarradas.

Porque el silencio nos es conocido: es el de nuestra propia historia. Pero estas voces son inesperadas. ¿Qué nos dirán, si las escuchamos?

I - UNA HIPÓTESIS QUE ES UNA BÚSQUEDA: ALGUNAS PREGUNTAS PARA COMENZAR

Más que de una hipótesis, esta investigación parte de una búsqueda. De una serie de preguntas que puede comenzar con: ¿Quiénes escriben en castellano como consecuencia de la colonización española de territorios del norte de África? ¿Qué escriben? ¿Se leen?

La respuesta apunta a tres grupos diferentes de escritores y escritoras: marroquíes que escriben en castellano, saharauis que escriben en castellano y autores/as de origen *amazig*¹ que escriben en catalán. El primer grupo responde al modelo más clásico de los creadores post-coloniales que toman la lengua de la metrópolis para su expresión literaria, un fenómeno común en otros contextos como los países que de la *Francophonie* o la *Commonwealth*, aunque llega de manera más tardía. El segundo tiene la característica atípica de que, por su particular situación sociohistórica, sigue desarrollando hoy una escritura que comparte muchas de las

¹ Pese a que no hay un consenso ni entre investigadores ni entre activistas sobre la nomenclatura con la que referirse a lo relativo a este pueblo, en esta investigación optamos por emplear el término *amazig* tanto para la referencia a personas como a lenguas o a producciones culturales, siguiendo el criterio de autores como Gonzalo Fernández Parrilla, Eric Calderwood o Yolanda Aixelá Cabré.

características de las literaturas anticoloniales del siglo XX. El tercer grupo se puede enmarcar en las corrientes contemporáneas de escrituras de *diáspora* o de *frontera*.

De diferentes maneras, la mera existencia de estos corpus es a la vez una secuela de la relación colonial, un síntoma de que las consecuencias de esta siguen latiendo en el presente, y un índice que apunta a algunas de las cuestiones que requieren ser analizadas. Sin embargo, su análisis afronta una situación de orfandad. España ha estado relativamente al margen de los circuitos internacionales de teorización de la poscolonialidad. A diferencia de otras antiguas metrópolis –y sin que esto suponga una alabanza a un fenómeno que a menudo ha tenido también mucho de *tutela* neocolonial–, el entorno intelectual y crítico español no se ha ocupado de la producción cultural en su lengua de los países que antaño fueron colonias, ni ha hecho ningún esfuerzo por incorporarlas. Esta desatención forma parte de una más amplia: si en España la memoria histórica en general es un tema que ha sido abordado solo recientemente, lo relativo al pasado colonial sigue sin ser enfrentado más que de manera muy puntual. De igual modo, no se ha generado una teoría *poscolonial* propia, ni tan siquiera se han adaptado los enfoques y herramientas desarrollados en otros contextos para dilucidar la experiencia colonial española.

La carencia de marco teórico propicia que la mayor parte de las interpretaciones de las obras a las que nos referimos tiendan a obviar de hecho la relación colonial –no digamos ya sus particularidades–, cayendo en una interpretación conciliadora, cuando no paternalista, que renuncia a un análisis crítico hondo a favor de la defensa de una idílica idea de pasado (o presente) «compartido». Se obvian, así, las complejidades, las relaciones de poder e incluso las interrelaciones entre pasado colonial y movimientos migratorios actuales. Esta mirada no ha ayudado a que estos trabajos encuentren difusión o se ganen el interés ni de los lectores en lengua española ni de los interesados por los contextos post-coloniales, ya que parecen siempre teñidos de una cierta sospecha de connivencia o legitimación de la colonialidad. Un terreno delicado que una cultura política que no ha hecho revisión de ese pasado reciente no parece tener las herramientas para analizar, y por tanto continúa dejando en la sombra.

Abordar esta tarea también implica empezar por plantear algunas preguntas: ¿Qué ocurre en España con el pasado colonial? ¿Por qué tanto silencio? ¿Cuáles son los discursos y relatos que llenan o contrarrestan ese vacío? ¿De dónde vienen?

En los últimos años, la reconstrucción colectiva de la memoria en España no solo está poniendo en cuestión las versiones oficiales de la historia de la guerra civil y la dictadura y levantando sus alfombras para exigir las responsabilidades y reparaciones pertinentes, sino que también ha abierto el debate acerca de los efectos de los pactos fundacionales que articularon la transición a la democracia. Y, sin embargo, pese a que la colonización del Sáhara Occidental, parte de Marruecos y Guinea Ecuatorial duró más de cien años y tuvo un papel muy central y visible durante la época del franquismo, salvo contadas excepciones, el pasado colonial no ha estado presente hasta ahora en estos debates. Nuestra hipótesis es que es precisamente la innegable imbricación de la historia colonial española del siglo XX con todos los demás procesos problemáticos del franquismo una de las principales razones por las que el candado sigue sin abrirse, o no más que tímidamente.

Y mientras sigue cerrado, pervive la idea de que la colonización española habría tenido un espíritu diferente a la impuesta por algunos de sus vecinos europeos. Así, es un lugar común la creencia de que en el *protectorado marroquí* y en el *Sáhara Español* no había una segregación entre población local y metropolitana, la de que no se ejerció violencia, e incluso la que sigue defendiendo que se trató de una presencia basada en algo así como una voluntad de contribuir al progreso. Estas visiones no solo se observan en los autores españoles: también muchos de los escritores marroquíes y saharauis en castellano reproducen nociones de nítida raigambre colonial, como las ideas de *hermandad* y de *convivencia*.

La persistencia de estos marcos tiene que ver con el peso ideológico del africanismo, que solo recientemente ha empezado a ser abordado desde posturas que no fuesen las de la nostalgia colonial. Indagar en las bases de ese africanismo lleva a encontrar, como en un bucle, que las concepciones fundantes de la identidad española y algunas de sus disputas históricas están también radicalmente ligadas a las controversias en torno al lugar que se otorgue al componente de lo que ha sido conceptualizado como *hispano-árabe* o *hispano-musulmán*. Aláandalus² aparece, así, como una constante en líneas discursivas muy distintas, y la figura del *moro* se revela como la otredad fundante del concepto mismo de *españolidad*. A partir de ahí, el tira y afloja entre la exclusión y la *hermandad* irá punteando el devenir de la relación entre ambas orillas del Estrecho, en una vecindad siempre presente, una y otra vez reconfigurada.

Esta genealogía aúna y a la vez diferencia la empresa colonial española en Marruecos y en el Sáhara Occidental, y marca por otro lado una línea muy distinta a la que articula el proyecto colonial en Guinea Ecuatorial. Por eso, en esta investigación optamos por tratar el caso marroquí y el saharauí y no entramos en el ecuatoguineano, por más que consideremos que la mirada holística sobre el conjunto de la colonialidad española del siglo XX también es una tarea imprescindible. La parcelación de esta memoria es otra de las secuelas de cómo (no) ha sido estudiada, y es causa y consecuencia a la vez de interpretaciones sesgadas e incompletas.

Además de lo que atañe a las ideas y los discursos, las particularidades de la colonialidad española también tienen que ver con elementos materiales. Autores como Adolfo Campoy-Cubillo (2012) han apuntado como posible motivo de que en España prevalezca una imagen dulcificada de la colonización (insólita sin duda desde el marco de la poscolonialidad) el hecho de que la española era una «colonización de pobres», algo cargado de limitaciones prácticas, pero también de consecuencias en las posibilidades de articulación de los componentes más simbólicos de la colonialidad. Nos interesa también particularmente el abordaje que hace en esta misma línea Josep Lluís Mateo Dieste (2013, 2017, 2020), cuyo análisis de la colonización española de Marruecos a través de los parámetros de género y de clase proporciona una perspectiva muy fértil para observar las ambivalencias y grietas de los procesos enmarcados en la relación colonial, previniendo contra lecturas monolíticas.

Otro factor clave de la particularidad de la relación de España con sus antiguas colonias tiene que ver con el propio final de la colonización. En el caso de Marruecos, cuando el país alcanzó la independencia en 1956, los territorios del antiguo protectorado español resultaron

² No es el uso más extendido, pero me gusta esta manera de hispanizar Al-Andalus, que he tomado de algunos de los autores que manejo.

en cierto modo los damnificados de una construcción nacional que privilegió el modelo heredado de la colonización francesa, constituyendo en las regiones que no la habían conocido anteriormente una suerte de «segunda colonización» que por efecto rebote contribuyó también a la idealización de la memoria del tiempo de presencia española. Es precisamente de esas regiones de las que provienen buena parte de las personas que han migrado a España en las últimas décadas, fruto tanto de la pobreza que quedó como legado de ese proceso, como de la vinculación que convierte a las antiguas metrópolis en destinos preferenciales de estos movimientos –un fenómeno frecuente también en otros países europeos–. En cuanto al Sáhara Occidental, la situación es aún más paradigmática: el hecho de que el final de la colonización no llevase a la independencia ha generado una situación de irresolución que mantiene vivo un vínculo sin duda atípico, que lleva incluso a los saharauis a reivindicar esa relación colonial como algo vigente dentro de sus estrategias políticas.

Ante todas estas intuiciones, la siguiente pregunta guía de este trabajo es: ¿qué pasa si hacemos el intento de leer estas obras –las de los autores marroquíes y saharauis de expresión española, así como las de los hijos e hijas de los primeros migrantes marroquíes en Cataluña– de otro modo? Esto es: ¿qué pasa si les aplicamos los marcos de los estudios poscoloniales y otras teorías críticas? Abordamos esta tarea desde el convencimiento de que el análisis de estas literaturas –en su desarrollo y en sus obras paradigmáticas– puede ofrecer claves para una recuperación y relectura crítica de la memoria colonial española y sus secuelas. El bagaje teórico de este marco crítico respalda el análisis de temas como la identidad, la reflexión sobre la lengua de expresión, la construcción nacional o la memoria histórica, axiales en estas escrituras. Es necesario, sin embargo, tener en cuenta que la aplicación del marco poscolonial al caso español no puede ser un mero calco de la interpretación desarrollada para otros contextos, sino que el interés reside precisamente en las particularidades y matices que, por singulares del caso concreto, puedan a su vez hacer el camino de vuelta y enriquecer el propio corpus teórico.

Tenemos, pues, un silencio, unas voces y muchas preguntas que atañen a la relación entre ambos. Ese es el punto de partida de esta investigación.

II - ¿DESDE DÓNDE PARTIMOS? CÓMO HAN SIDO LEÍDAS LAS LITERATURAS HISPÁNICAS DE MARRUECOS Y EL SÁHARA OCCIDENTAL

Precisamente por esa particular condición de silencio y olvido a la que nos venimos refiriendo, el análisis del estado de la cuestión en lo que respecta al estudio de las literaturas hispánicas de Marruecos y el Sáhara Occidental es en sí mismo parte del objeto de la investigación en curso, y se atenderá de manera específica durante su desarrollo. Por eso, en esta introducción nos limitaremos a apuntar de manera muy somera algunas de sus claves, esbozando una puesta en situación de cómo han sido leídas hasta ahora las obras que nos disponemos a abordar.

Antes de comenzar, se hace necesario un primer apunte terminológico. Ya desde el título de esta tesis, cuando nos referimos en conjunto a las diversas escrituras de las que nos estamos ocupando optamos por un término, *hispánicas*, que empleamos además en cursiva para denotar una complejidad y una extrañeza de partida. Esta elección se inscribe en un debate abierto en el que ninguna opción está exenta de problemas. Para el caso de los autores marroquíes que escriben en español, se han empleado denominaciones diferentes a lo largo del tiempo: desde un *escritores de expresión española* que es un calco de la formulación empleada para sus análogos franceses, hasta expresiones del campo de los *hispano-marroquí/ hispano-árabe/ hispano-musulmán*, que como tendremos ocasión de tratar en profundidad están marcadas por una herencia cargada de connotaciones. En esa línea, recientemente se ha empezado a emplear también con cada vez más frecuencia el término *hispanomagrebí*, que amplía ligeramente el ámbito para incluir a las literaturas en español de autores tunecinos o argelinos –que se reducen a lo anecdótico– dejando sin embargo convenientemente fuera a la saharauí.

El término *hispanoafriicana*, por otra parte, enmarca a las literaturas tanto marroquí como saharauí en castellano en su relación con otras que son fruto también de la colonización española como la literatura ecuatoguineana en castellano –aunque, como en el caso de *hispanomagrebí*, esta categorización incluye a menudo también a otras escrituras en castellano no vinculadas a la relación colonial sino más bien al desarrollo de un hispanismo académico, como las producidas en Camerún o Senegal–. En esta categoría de *hispanoafriicana* se han incluido también las escrituras de autores migrantes o hijos e hijas de migrantes, pero se adecúa solo relativamente al caso de los autores catalanes de origen *amazig*, por la razón evidente de que se desarrollan en otra lengua que no es el español. Perspectivas como la de las literaturas *ibéricas* han abordado de manera interesante la relación entre los corpus producidos en las diversas lenguas oficiales del Estado español –así como el portugués–, pero el término obviamente no resulta adecuado para el resto de los casos que nos ocupan. A falta de un nombre que pueda aglutinarlos –como ocurre con los escritores *beur* o *chicanos*–, a estos autores y autoras catalanes de origen marroquí que se pueden entender como parte de una diáspora se les han aplicado todo tipo de nombres y categorías: hispano-marroquíes, catalano-marroquíes, catalano-*amazigs*, bereber-catalano-españoles... La lista es tan larga como la imaginación permita estirar las posibilidades del guion.

Ante esta falta de un criterio común, se hace necesaria una elección personal. Empleamos la categoría *hispánicas* para abordar de manera conjunta estas literaturas como modo de señalar una filiación que es tanto idiomática como literaria, y que las vincula no solo con lo español sino también con lo latinoamericano. Y la problematizamos con esa cursiva para mantener presente que, aunque es la solución que consideramos más adecuada para nuestro planteamiento, no está sin embargo exenta de fisuras. En primer lugar, porque es una categoría que en principio no se aplicaría a la escritura en catalán, aunque autores como Cristián Ricci o Enrique Lomas López sí lo han empleado en este sentido, acogiéndose a una posible interpretación del término que sí incluiría a las diversas lenguas de España. En segundo lugar, por la carga que históricamente ha tenido el campo semántico de la *hispanidad*, teñido de connotaciones coloniales, nacionalistas y franquistas. Afrontar esos dos problemas de modo que se crucen puede, sin embargo, ser fértil: con esta elección terminológica apostamos por

una relectura de lo *hispánico* que quiere descolonizar el término y nutrirlo a cambio de la diversidad que le es intrínseca. Este enfoque bebe de la idea de *global hispanophone*, «hispanofonía global», que han empezado a desarrollar recientemente autores como Eric Calderwood, Benita Sampedro Vizcaya o Adolfo Campoy-Cubillo. Sus enfoques proponen una mirada «centrífuga» que se aleje de «los desafortunados esencialismos que han caracterizado a formulaciones pasadas del hispanismo» (Campoy-Cubillo y Sampedro Vizcaya, 5) y busque por el contrario «iluminar y enfatizar la diferencia dentro del globo» (Calderwood, 2019, 54). Aspiramos de este modo a poder contribuir a una lectura de estos autores y autoras en diálogo tanto con otras literaturas en español a lo ancho del mundo, como con literaturas en otras lenguas dentro del contexto español, como con literaturas en otras lenguas que sean también consecuencia de la colonización.

Más allá de la voluntad de abordar estos tres corpus de manera unitaria para poner en el centro el elemento de la colonialidad, lo cierto es que el estado de la cuestión es muy diferente para cada uno de ellos. La literatura marroquí en castellano ha pasado en las últimas décadas de una desatención generalizada a un pequeño *boom* antológico y crítico –si bien reducido a un ámbito muy específico–, que ha ido incluso por delante de la propia producción creativa, y sin duda por delante de su lectura fuera del ámbito académico. La escritura en español por parte de autores saharauis ha tenido la deriva inversa: sigue sin ser objeto de mucha atención académica ni editorial, pero sí ha tenido una mayor relevancia en la esfera pública por su vinculación directa con el activismo político. Por último, los autores catalanes de origen *amazig* –sobre todo Najat El Hachmi– sí han tenido un éxito editorial y una incidencia en el público lector no especialista, aunque mucho mayor en Cataluña que en el resto de España.

Comenzamos por el caso marroquí. Aunque durante el protectorado se desarrollaron algunas, escasas obras literarias en español (con Mohamed Ibn Azzuz Hakim como autor paradigmático), el auge de esta corriente será tardío, posterior a la independencia –lo que constituye ya una primera anomalía–. Llegará sobre todo a partir de la década de 1990, y en estrecha vinculación al desarrollo de departamentos de lengua y literaturas hispánicas en distintas universidades del país. Su consolidación se produce sobre todo a través de una serie de antologías que van a consignar su nómina de autores clave antes incluso de que la mayoría de ellos tengan publicada obra editorial, editadas por hispanistas tanto españoles como marroquíes. Las compilaciones fundacionales de esta corriente son: *Antología de relatos marroquíes en lengua española* (Chakor y López Gorjé, 1985); *Literatura marroquí en lengua castellana* (Chakor y Macías, 1996); *Escritores marroquíes de expresión española. «El grupo de los 90»* (Bouissef Rekab, 1997); *La puerta de los vientos. Narradores marroquíes contemporáneos* (Cerezales et al., 2004) y *Calle del agua. Antología contemporánea de literatura hispano-magrebí* (Gahete et al., 2008). De igual modo, las actas del primer y segundo encuentro de la Asociación de Escritores Marroquí en Lengua Española (Abdelmouneim, 1994; Tazi, 2000) sientan las primeras bases de su interpretación teórica, y en sus índices se puede encontrar la nómina de investigadores que tratan este tema de manera recurrente, muchos de los cuales son al mismo tiempo creadores y críticos.

En lo que es en parte consecuencia del modelo antológico, los géneros más cultivados por estos autores son el relato y, en menor medida, la poesía, aunque a partir de los años 1990

algunos de ellos empiezan a publicar novelas de manera individual. Mohammed Bouissef Rekab, Said Jedidi y Mohamed Sibari se cuentan entre los autores más prolíficos y también más paradigmáticos; aunque también es particularmente interesante destacar *El diablo de Yudis*, única novela de Ahmed Daoudi (1994), como bisagra con una nueva época, en la que empieza a desarrollarse una línea narrativa vinculada sobre todo al fenómeno migratorio. De igual modo, en 2019 se publicó la primera novela de Mohamed El Morabet, escritor de una generación mucho más joven y que ha sido leído como un signo de la vitalidad de esta literatura que, por las particularidades de su desarrollo, suscita de manera recurrente la pregunta de si *existe* realmente o es más bien un constructo teórico con el que se habría engrandecido un fenómeno en realidad anecdótico.

A partir de la década de 2010, el investigador y crítico Cristián H. Ricci (de origen argentino, pero profesor en Estados Unidos, donde el abordaje de este tipo de temas está muy consolidado) se convertirá en el crítico más constante y prolífico de esta literatura. Suyas son las antologías y estudios *Literatura periférica en castellano y catalán: El caso marroquí* (2010); *Letras marruecas. Antología de escritores magrebíes en castellano* (2013); *¡Hay moros en la costa! Literatura marroquí fronteriza en castellano y catalán* (2014) y *Letras marruecas II. Nueva antología de escritores marroquíes en castellano* (2018). Este crítico introduce la novedad de abordar estos textos desde un punto de vista autodefinido como *decolonial*, y de ponerlos en diálogo con otras literaturas de la diáspora árabe, y en general con el campo de la literatura post-colonial más allá de lo magrebí.

Otros dos autores que han trabajado en profundidad estas escrituras son José Sarria y Mohamed Abrighach. Ambos tienen obras recientes en las que se incorporan también perspectivas más contemporáneas aunque sobre la estela más clásica del hispanismo marroquí: *Del Rif a Madrid. Crónica sarracina de un hispanista marroquí* (Abrighach, 2019); *Moros, moras y morerías de letras* (Abrighach, 2020) y *La frontera líquida. Estudios sobre literatura hispanomagrebí* (Sarria y Gahete [eds.], 2019). De igual modo, en los últimos años se han leído varias tesis doctorales que abordan estas literaturas con énfasis en distintos puntos de vista (Nobile, 2008; Akaloo, 2012; Greskovicova, 2016; Lomas López, 2017).

Todos los estudios de esta última época abordan de manera conjunta a los escritores marroquíes en español y a los catalanes y catalanas de origen *amazig*: Najat El Hachmi, Laila Karrouch y Said El Kadaoui Moussauí. Tres voces que empiezan a irrumpir en el panorama literario catalán a partir de 2004 con novelas con un marcado componente de testimonio o autoficción, y han continuado publicando desde entonces. Su obra se puede emparentar con la de autores de otras diásporas árabes en inglés, francés u otras lenguas europeas, así como con otras escrituras *híbridas* y *de frontera*; pero también con la de autores de otros orígenes familiares (latinoamericano, ecuatoguineano, europeo del Este...) que escriben hoy desde España, en las diferentes lenguas peninsulares.

Con mayor o menor grado de problematización, casi todos los críticos que se han ocupado de la literatura marroquí en español sitúan a los autores catalanes de origen *amazig* en su estela, algo que es útil para marcar la continuidad existente entre el hecho colonial y el fenómeno migratorio, pero más discutible en términos literarios, en tanto el segundo grupo no parece reconocerse en esa filiación. Dos características son particularmente diferenciales –y

síntomas una vez más de la atipicidad de la poscolonialidad española—: que la lengua de expresión sea el catalán y no el castellano —es decir, no la lengua que articulaba el nacionalismo de la metrópolis sino uno de sus idiomas periféricos—, y que las representantes más destacadas de la corriente sean mujeres. Atendiendo a esas diferencias, pero también a cómo se sitúan los propios autores y autoras estudiadas, en esta investigación optaremos por profundizar en las particularidades de cada uno de los corpus, sin dar por hecho la continuidad entre ambos. Recientemente han empezado a aparecer también las primeras investigaciones dedicadas íntegramente a los autores catalanes de origen *amazig*. En su mayoría se centran en la obra de Najat El Hachmi, muy a menudo vinculados a una lectura feminista o relativa a cuestiones de género. En esta línea destaca la reciente tesis doctoral de Meritxell Joan Rodríguez (2019).

El caso de los autores saharauis en español es muy diferente. Su aparición también es tardía si se compara con otros contextos coloniales y post-coloniales: igual que los marroquíes, aunque durante la colonización se escribieron algunos primeros textos literarios en castellano, la consolidación llega más tarde. En su caso, tras la (no) descolonización y desde el exilio. En este caso, la opción por la lengua castellana no está vinculada a un entorno académico como en el caso de los autores marroquíes, sino a una estrategia política, en la medida en que el uso del español como recordatorio del vínculo colonial sirve para señalar su irresolución, así como para establecer un marcador nacional de diferenciación con el entorno francófono del que Marruecos forma parte. Además, el uso del castellano por parte de estos escritores, en su mayoría poetas, no está relacionado solo con el pasado colonial, sino también con la vinculación más reciente con América Latina, dado que muchos de ellos cursaron sus estudios en países de esta región, fundamentalmente en Cuba.

El comienzo de la consolidación de esta escritura, hasta entonces dispersa, en términos de corriente tiene una fecha concreta: julio de 2005, cuando un grupo de autores exiliados en su mayoría en España se constituyen de manera consciente y decidida en lo que bautizan como «Generación de la Amistad». En una reunión fundante que incluye la redacción conjunta de un manifiesto se marca el comienzo de un empeño colectivo en el que la labor literaria queda indisolublemente ligada al activismo político en favor de la autodeterminación del Sáhara Occidental. Como precedente existían las antologías *Añoranza* (2002) y *Bubisher. Poesía saharai contemporánea* (2003), editadas por iniciativa de organizaciones de apoyo a la causa saharai. Pero es a partir de ese momento cuando la escritura y la publicación de estos autores se intensifica. En los años siguientes se publican los libros colectivos y antologías de poemas *Aaiún, gritando lo que se siente* (2005), *La primavera saharai. Escritores saharauis con Um Draiga* (2007), *Gdeim Izik* (2012); y, en otros países, *Treinta y uno / Thirty one. A bilingual anthology of saharawi resistance poetry in Spanish* (Reino Unido, 2007), *Antología de Nueva Poesía Saharai* (Argentina, 2011) y *Poetas saharauis (Generación de la amistad)* (Venezuela, 2013). También se han editado las compilaciones de relatos *Don Quijote, el azri de la badia saharai* y *La fuente de saguia* (ambos en 2009). En esa misma etapa, algunos de estos autores también publican obras individuales: los más destacados son Bahía Mahmud Awah, Limam Boisha y Mohamed Abdelfatah *Ebnu*. En los últimos años, el ritmo de publicaciones se ha ralentizado.

También en el caso de estos escritores, la labor de creación y la de investigación se

solapan en ocasiones. El estudio más constante y en profundidad de la poesía saharauí en español lo ha desarrollado el también poeta Bahía Mahmud Awah, que en obras como *Literatura del Sáhara Occidental* (2009) y *El porvenir del español en el Sahara Occidental* (con Moya, 2010) la ha abordado dentro del marco más amplio de la literatura tradicional saharauí y de las particularidades de su situación político-sociolingüística. Este enfoque también ha sido abordado por los antropólogos Juan Carlos Gimeno y Juan José Robles, aunque su interés por la poesía en español es más bien subsidiario a su tarea de recogida de la tradición poética oral en *hasanía*. Pablo San Martín y Ben Bollig, además de editar algunas de las antologías mencionadas (2007; 2011), también son dos de los escasos investigadores que han abordado esta escritura desde el ámbito académico (San Martín, 2005, 2009; San Martín y Bollig, 2008). Otra excepción, desde un enfoque muy distinto, sería Pablo Ignacio de Dalmases, uno de los últimos periodistas españoles que vivió en el Sáhara colonizado, y que se ha dedicado posteriormente a divulgar la historia de esa etapa histórica (2019), pero también a profundizar en el discurso colonial español (2013) y particularmente en la imagen de África en la literatura (2014).

Ninguno de los investigadores que ha estudiado a los autores marroquíes en castellano ha abordado también la obra de los saharauís. Se trata de un elemento problemático, incómodo por razones políticas, que se elude en general de forma tácita y sin ningún argumento al respecto. El único de estos autores que al menos refiere la existencia de la literatura saharauí en castellano, aunque sea para justificar su elección de no abordarla, es Lomas López, que argumenta su opción en su adopción previa de un marco anclado a lo geográfico que le permite –aunque resulte discutible– afirmar que «en la denominación hispanomagrebí convendría no incluir el corpus saharauí y limitar esta etiqueta a las producciones del norte del continente africano –junto al corpus migrante–, con independencia de cuestiones de índole política» (2013, 81). Por su parte, los investigadores que se han ocupado hasta el momento de la literatura saharauí en español lo han hecho desde posiciones vinculadas a un compromiso político, lo que supone, en general, un punto de vista nítidamente antimarroquí. Esto manifiesta una disfunción que como hemos visto es más amplia: una desmembración de la memoria por la que resulta muy difícil, si no imposible, encontrar visiones que aborden la fenomenología de la colonialidad española en su conjunto, ni siquiera cuando se aborda a través de producciones culturales. Esa es la línea a la que queremos apuntar en este trabajo, desde el convencimiento de que esa mirada de conjunto puede ser útil no solo sobre para esclarecer cada uno de esos procesos coloniales en sí, sino también los silencios de la sociedad española con los que se retroalimentan.

III.- ¿CÓN QUÉ HERRAMIENTAS CONTAMOS? LO POSCOLONIAL COMO MARCO TEÓRICO QUE DEBEMOS ADAPTAR

Igual que señalábamos para lo relativo al estado de la cuestión, dada la orfandad teórica a la que apuntábamos ya en las primeras páginas de esta introducción, construir el marco de

lectura de estas obras es en sí mismo uno de los objetivos de esta investigación. La primera parte de esta investigación estará dedicada en buena medida a ello. Por tanto, en esta introducción solo vamos a apuntar algunas de las claves de esa tarea.

Y, una vez más, también se hace necesario comenzar por lo terminológico. Algunas palabras que aparecerán mucho en este texto requieren de algunas aclaraciones previas. Empezando por las nociones de *post-colonial* y *poscolonial*, que empleamos de manera diferenciada. En el capítulo 1.3 ahondaremos en los matices y complejidades de esa definición: por el momento, basta con señalar que emplearemos en primero para el sentido temporal de la época que sucede a la de la colonización; y el segundo para referirnos a la condición específica de los sujetos o fenómenos relativos a ella, en el sentido en que lo han desarrollado las teorías críticas de este campo, apoyándonos en la argumentación desarrollada al respecto por María José Vega en *Imperios de papel* (2003, 17).

Otro término fundamental en nuestro análisis es el de *colonialidad*. Lo entendemos y empleamos en el sentido propuesto por los estudios decoloniales a partir de la formulación de Aníbal Quijano: un modo de referir no solo a la *colonización* como hecho histórico, ni siquiera a sus consecuencias, sino al entramado de ideas, estructuras y relaciones de poder que están al fondo de esos fenómenos. Se trata de un término muy útil para nuestro enfoque porque apunta de manera directa a la configuración no solo de la sociedad colonizada sino también de la colonizadora, y al modo en que el fenómeno de la colonización se imbrica con muchos otros aspectos aparentemente no relacionados con él.

De igual modo, adoptamos también de los enfoques decoloniales el término *herida colonial*, acuñado por Walter Mignolo y que José Manuel Maroto Blanco, Bi Drombé Djandú y Joseph Konan Kouassi han adaptado precisamente a la literatura y al caso español, aunque en relación a Guinea Ecuatorial. En diversos trabajos, estos investigadores hablan de *autores de la herida colonial*, formulación que empleamos también para aglutinar a los escritores y escritoras sobre los que investigamos en la segunda parte de este trabajo. Lo hacemos por las mismas razones que ellos explican: porque «permite agrupar obras que dan testimonio de la continuidad de las lógicas coloniales en la actualidad, prolongando relaciones de fuerza desiguales que se cuentan en ellas y que están lejos de ser solo una ficción» (Maroto Blanco y Kouassi, 2019).

Muchos otros de los términos fundamentales para esta investigación forman parte de la caja de herramientas (que no son *las de la casa del amo*) que diversos autores y autoras han ido desarrollando en las últimas décadas dentro del marco de los estudios poscoloniales. Entre nuestras referencias principales están algunas de las obras clásicas de esta disciplina, como *Orientalism*³ (Orientalismo) de Edward Said (1978), «Can the Subaltern Speak?» (¿Puede hablar el subalterno?) de Gayatri Spivak (1988) y *The Empire Writes Back* (El imperio contraescribe), de Bill Ashcroft, Gareth Griffiths y Helen Tiffin (1989); así como otras dos obras de divulgación fundamentales de esta tríada de autores: *Key Concepts in Post-Colonial Studies* (Conceptos

³ Cuando referenciamos obras que han sido utilizadas en su versión original en una lengua diferente al castellano, las citamos por el título en esa lengua y aportamos una traducción propia entre paréntesis, meramente a título orientativo. Cuando hemos utilizado la obra en una traducción ya publicada, la referenciamos a partir de esa traducción, que es la que recogemos en la bibliografía.

clave de los estudios post-coloniales; 1998) y *The Post-Colonial Studies Reader* (El *reader* de los estudios post-coloniales; 2006); en las que se recogen muchas de las aportaciones fundantes de esta corriente de pensamiento. También son de particular importancia para nuestro enfoque la obra *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Provincializar Europa: pensamiento poscolonial y diferencia histórica) de Dipesh Chakrabarty (2000) y *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities* (Cartografías de la diáspora: identidades en disputa) de Avtar Brah (1996). Una obra más reciente también nos ha resultado de mucha utilidad para el abordaje de este marco: la compilación *The Oxford Handbook of Postcolonial Studies*, editada por Graham Huggan (2013) y que supone una actualización de los *reader* más clásicos incorporando nuevos problemas y perspectivas, así como una reflexión sobre el propio estado de la disciplina.

De igual modo, es imprescindible destacar dos de las muy escasas obras de teoría poscolonial escritas desde España: *Imperios de papel*, de María José Vega (2003) y *Los estudios post-coloniales. Una introducción crítica* de Sidi M. Omar (2008); aunque ninguna de las dos sale de la abstracción teórica para aplicarla al caso concreto de las colonizaciones españolas del siglo XX, algo que resulta particularmente llamativo en el segundo caso, dado que se trata de un autor saharauí.

Del campo de los estudios decoloniales adoptamos, como ya hemos señalado, algunos términos fundamentales. Aunque no sea nuestro marco principal de referencia, las aproximaciones exploradas por Walter D. Mignolo y Aníbal Quijano nos han sido de utilidad para articular esta reflexión, como también obras de Rita Segato, como *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos* (2015).

Esta última nos lleva a una línea de pensamiento crucial en nuestro enfoque: el feminismo. Este enfoque es central en nuestra manera de aproximarnos al mundo en términos generales, y su presencia en esta investigación no tiene tanto que ver con que unas u otras obras hayan sido útiles para las reflexiones a desarrollar, como con que se trata del sustrato de pensamiento del que partimos. En lo más concreto, trabajos como *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism* (Fantasías coloniales: Hacia una lectura feminista de Orientalismo) de Meyda Yegenoglu (1998) y *Gender, Sexuality and Colonial Modernities* (Género, sexualidad y modernidades coloniales) de Antoinette Burton (2003) nos han ayudado a enfocar la lectura de los imaginarios coloniales en esta clave.

Desde el mismo comienzo de los estudios poscoloniales, la literatura ha sido uno de los campos de estudio fundamentales de esta disciplina, al revelarse como vehículo privilegiado de la transmisión del discurso colonial, pero también como herramienta posible para subvertirlo. También en nuestro caso, los textos literarios han servido de puerta de entrada e hilo conductor para la reflexión sobre la colonización y sus consecuencias. Por eso, nos hemos fijado en las obras en que los teóricos y teóricas poscoloniales se han ocupado de la literatura, pero también en aproximaciones que se acercan a ella desde otros ámbitos. Uno de los enfoques que nos ha resultado más revelador ha sido el de la *world literature* (literatura mundo), por su interés en la idea de prácticas literarias y en la construcción no solo de los cánones, sino de las propias categorías que los articulan y justifican. Nos hemos acercado a esta perspectiva a través de obras como *What is World Literature?* De David Damrosch (2003) o *In the Shadow of World*

Literature: Sites of Reading in Colonial Egypt (2008), en la que Michael Allan la aplica al caso específico de la literatura en los contextos árabes. También nos ha resultado útil el enfoque de *literatura transnacional* abordado por Margarita Alfaro y por los investigadores e investigadoras cuyos trabajos compiló en *Interculturalidad y creación artística. Espacios poéticos para una nueva Europa* (2009).

De igual modo, en la confluencia entre las dos aproximaciones está la rama de la teoría poscolonial que se ocupa de manera directa de la literatura. Muchas de las obras fundacionales ya mencionadas lo hacen. Aparte de ellas, nos han sido de especial utilidad los ensayos *New National and Post-Colonial Literatures* (Nuevas literaturas nacionales y post-coloniales) de Bruce King (2002), *Postcolonial Criticism: History, Theory and the Work of Fiction* (Crítica poscolonial: historia, teoría y la obra de ficción) de Nicholas Harrison (2003) y *Postcolonial Life Narratives. Testimonial Transactions* (Narrativas de vida post-coloniales. Transacciones testimoniales) de Gillian Whitlock (2015). También han sido un punto de referencia las investigaciones y reflexiones en torno a las literaturas francófonas del Magreb, que sirven como espejo y punto de comparación. Dentro de ellas, es particularmente importante en nuestro enfoque la obra de Albdelkébir Khatibi (que trabajamos a partir de la edición de su obra completa de 2008), con una influencia que nos ha impregnado mucho más allá de lo relativo al puro análisis literario.

Saliendo ya del ámbito de lo poscolonial, otro aspecto importante en la demarcación teórica de este trabajo es el análisis de la *Cultura de la Transición* española. Desde el mismo término, nos basamos en los ensayos de diversos autores recopilados por Guillem Martínez en *CT o la Cultura de la Transición. Crítica a 35 años de cultura española* (2012). Dialogamos también con el trabajo de autores como Jesús Izquierdo (2014, 2018), Germán Labrador (2017) o Isabel Cadenas Cañón (2019), que han elaborado también análisis críticos de esa misma época aplicándolos a distintos aspectos de la producción cultural y discursiva española reciente.

De igual modo, son importantes las obras que han abordado desde un punto de vista crítico la historia del colonialismo español en Marruecos y en el Sáhara Occidental. Para el repaso histórico del protectorado marroquí nos apoyamos especialmente en las obras de María Rosa de Madariaga (2005, 2007, 2009, 2013, 2015), Martín Corrales (2002b, 2011, 2017; con Pitch Mitjana, 2017), José Antonio González Alcantud (2019; con Martín Corrales, 2017), Gustau Nerín y Alfred Bosch (2001), Bernabé López García (2009, 2012, 2013b, 2017, 2018), Gastón Segura Valero (2006) y Joseba Sarrionandia (2012); así como estudios centrados en aspectos más concretos, como los de Irene González González sobre el sistema educativo (2014). Para el caso del Sáhara Occidental son fundamentales los trabajos de Tomás Bárbulo (2002) y Claudia Barona (2004). En cuanto a la puesta en contexto de las migraciones marroquíes en España y Cataluña, nuestras referencias fundamentales son Bernabé López García (2004) y Jordi Moreras (2004, 2008, 2011).

Pero, más allá de lo puramente contextual, en nuestro análisis son clave sobre todo una serie de trabajos que se han aproximado de manera reflexiva al hecho colonial español en estos dos territorios, abordándolo desde enfoques que tienen también que ver con la reflexión poscolonial u otras perspectivas críticas. Nos referimos a obras como *Colonial Al-Andalus* (Alándalus colonial) de Eric Calderwood (2018), *Desorientaciones: el colonialismo español en*

África y la "performance" de identidad de Susan Martin-Márquez (2011), *Testigos coloniales: españoles en Marruecos [1860 - 1956]* de Manuela Marín (2009), *Moros vienen. Historia y política de un estereotipo* de Josep Lluís Mateo Dieste (2017), *Memories of the Maghreb. Transnational identities in Spanish Cultural Production* (Memorias del Magreb. Identidades transnacionales en la producción cultural española) de Adolfo Campoy-Cubillo (2011), *La Sección Femenina en la provincia del Sáhara. Entrega, hogar e imperio* de Enrique Bengochea Tirado (2018), y otros trabajos académicos de estos autores y de otros y otras como Yolanda Aixelá Cabré, Itzea Goikolea-Amiano, Gonzalo Fernández Parrilla, Carlos Cañete, Juan Carlos Gimeno o Juan Ignacio Robles; así como las aplicaciones a otros ámbitos culturales distintos a la literatura desarrolladas por creadores y teóricos como Rogelio López Cuenca (2016), María Ruido (2019) o Alberto Elena (2010). Estos trabajos que abordan de manera innovadora y anclada en el presente el pasado colonial español son los que han inspirado y nutrido en mayor medida esta investigación, que en muchos sentidos quiere seguir sus pasos.

IV- ¿QUÉ PROPONEMOS? METODOLOGÍA Y ESTRUCTURA PARA UNA LECTURA ALTERNATIVA

A partir de estos distintos elementos, lo que queremos proponer en esta investigación es una perspectiva de lectura de las literaturas *hispánicas* de Marruecos y el Sáhara Occidental. Nuestro primer objeto de estudio son por tanto los textos de estos autores y autoras, su creación literaria. Pero hay un segundo objeto, más difuso, que es la propia colonialidad española. Lo que nos interesa es la articulación entre esos dos objetos, el modo en que arrojan luz el uno sobre el otro. Por eso, la lectura que proponemos necesariamente salta fuera de las páginas y nos obliga a atender a la dimensión de lo real. Esto *real* tiene a su vez tiene dos dimensiones a las que atender: los hechos y los discursos.

Esto se refleja en la estructura de este trabajo. Consta de dos partes, correspondientes, respectivamente, a los silencios y a las voces.

En la parte 1, relativa a los silencios, comenzamos por abordar la situación de orfandad teórica y de memoria de España en lo relativo a su pasado colonial, para después plantear una revisión del marco teórico de los estudios poscoloniales para intentar desentrañar cuáles de sus herramientas pueden aplicarse a nuestro caso y a través de qué tipo de adaptaciones. También abordamos de manera preliminar algunas de las características específicas de la colonialidad española en Marruecos y el Sáhara Occidental, vinculadas a la influencia de la idea de *Aláandalus* y a la centralidad de los estereotipos del *moro* en la propia construcción nacional española.

La parte 2, relativa a las voces, se divide a su vez en tres. Cada una corresponde a uno de los corpus que proponemos leer: el de los autores y autoras marroquíes en español, el de los y las saharauis en español, y el de los y las catalanas de origen *amazig*. Estas tres partes tienen, a su vez, una misma estructura: comenzamos por abordar el contexto histórico de aparición de

la literatura de que se trate, continuamos con el análisis del discurso colonial (o las representaciones neocoloniales en el tercer caso) que acompaña a los hechos, nos preguntamos por la situación lingüística que ese contexto genera, y finalmente abordamos la lectura de las obras literarias.

A la hora de acotar el corpus de textos para esa lectura, nuestro criterio no ha sido la exhaustividad sino la pertinencia para abordar los temas más representativos, como las representaciones del pasado colonial, la relación con la lengua de expresión, la cuestión de la identidad, o los roles y relaciones de género. Así, en el caso de los autores marroquíes en español, nos centramos en las obras o partes de obras que más fértiles resultan para abordar estos temas. En los casos de los autores saharauis y los y las catalanas de origen *amazig*, al tratarse de corpus mucho más acotados, hemos podido abarcarlos en su totalidad o casi, aunque nuestra voluntad no es tratar todas las obras de manera exhaustiva, sino que nos enfocamos también en las que más luz puedan arrojar sobre estos aspectos.

En cuanto a la forma de lectura, nos han inspirado diversas concepciones, aunque ninguna se ajusta por completo al ejercicio que finalmente hemos desarrollado. Así, en nuestra práctica hay algo de la *lectura en contrapunto* que propone Edward Said: la que no tiene en cuenta solo los textos que se están abordando, sino «la totalidad del archivo» (Vega, 135), en la medida en que en ellos se acusa también el canon de la literatura metropolitana, el discurso colonial y lo que ambos arrojan sobre la propia autoimagen de quien escribe. Esa propuesta que, empleando la paráfrasis de Benito del Pliego, pasa además por «leer la obra a la vez que su situación mundana» (Del Pliego, 27), desde el convencimiento de que «es la tensión entre ciertas circunstancias y ciertos modos de escritura (...) lo que podría hacerlas significativas» (id.). Esta idea se asemeja a la de la *proximate reading* por la que apuesta Whitlock: una aproximación que se fija en el sistema de significados que articulan la relación entre texto y lector y en las estructuras y prácticas que permiten o no que un texto llegue a ser legitimado, leído, tenido en cuenta (65). Tomamos también algo de la *thick reading* que Calderwood adopta como método: una aproximación que consiste en situar los hechos — en este caso los textos— dentro de una red de estructuras «para reconstruir el contexto cultural en el que el fenómeno descrito es inteligible y significativo» (78).

Todas estas aproximaciones que ponen al texto en diálogo con su afuera no pueden sin embargo hacernos olvidar la centralidad de lo literario, de eso inaprensible que constituye el interés genuino de una novela o de un poema y que es nuestra brújula última. En este sentido, nos parece particularmente importante evitar la tentación de hacer encajar estas voces en moldes preconcebidos —un mal que a menudo aqueja a las interpretaciones poscoloniales de textos literarios. No se trata de contribuir a una construcción de un aparato que a menudo pasa por encima de las propias obras. Tampoco de hacer una valoración, ni de ejercer una validación. Se trata, simplemente, de intentar escuchar lo que dicen estas voces —de escuchar *realmente* lo que *realmente* dicen—.

Como hablamos de lectura, esta aproximación metodológica no puede cerrarse sin algunas consideraciones acerca del lenguaje y la escritura. Queremos referirnos para empezar a dos prevenciones generales que apunta Harrison en su aproximación a la teoría poscolonial. La primera atañe a lo sencillo y habitual que resulta que el lenguaje reproduzca de manera casi

invisible las lógicas que se intentan poner en cuestión. El modo en que se nombran en España hechos relativos a la historia colonial sigue, en efecto, cargado de este tipo de contaminaciones: aunque la crítica a la expresión «descubrimiento de América» vaya calando, seguimos hablando el «desastre del 98» para referirnos a la independencia de Cuba y Puerto Rico; o, en el caso que nos ocupa, del «desastre de Annual» o de la «pacificación», por ejemplo. Lo que desde una perspectiva se llama «guerra colonial», se entiende como «guerra de liberación» por el otro: como señala Mateo Dieste, es importante «no aceptar el lenguaje dominante ofrecido por los actores de la época, que ya impusieron su visión del mundo en su día» (2017, 105). Tener en cuenta que «según qué significante usemos, estamos diciendo cosas diferentes» (Cardina en Casielles, 2019) resulta fundamental para afinar la perspectiva y discernir qué implicaciones incorpora ya de por sí el relato que se esté eligiendo transmitir. Un cambio en el lenguaje, o al menos una mayor consciencia en su uso, ya es un avance.

En cuanto a la segunda prevención, tiene que ver con la lógica de pensamiento: con el riesgo de «hacer que la búsqueda imperial de beneficio y poder suene más medida y racional de lo que realmente fue» (Harrison, 17-18). Visto desde el futuro en el que inevitablemente nos encontramos, es tentador y relativamente sencillo leer acontecimientos ya pasados dotándolos de una unidad y un sentido que no tienen por qué tener; y también atribuir intencionalidades que pueden no ser tan monolíticas como tendemos a pensar. Como antídoto, tener siempre en mente la idea de *ambivalencia* y la existencia de muy variadas estrategias de resistencia y de contradiscurso ayuda a recordar que las fuerzas operantes son distintas, y que se condicionan mutuamente: recordar que «entre la retórica o discurso y la conciencia, y entre la teoría y la práctica, siempre hay alguna clase de grieta» (Harrison, 21).

Las restantes consideraciones sobre el lenguaje son personales. La primera tiene que ver con la reflexión feminista sobre cómo hablamos. En la escritura de esta investigación intentamos emplear un lenguaje inclusivo apuntalado no tanto en la duplicación como en un uso consciente y cuidadoso de los términos, para evitar que el texto resulte demasiado farragoso. En los apartados teóricos y de contexto, optamos en la medida de lo posible por usos lingüísticos sin marca de género, y por una duplicación no exhaustiva pero sí lo bastante recurrente como para señalar esta intencionalidad. En el análisis de los autores marroquíes y saharauis en español empleamos en general el masculino, pero no es genérico sino descriptivo: como problematizaremos en su momento, son corpus constituidos de manera prácticamente íntegra por autores varones, con lo que emplear una duplicación con el femenino sería de hecho disfrazar una situación en que la representación de mujeres no es significativa. En los casos en los que sí aparezcan autoras en estos apartados, lo marcaremos de manera explícita. En cuanto al capítulo referido al autor y autoras catalanas de origen *amazig*, la situación es la inversa, con una primacía tanto numérica como simbólica de las escritoras, y por eso optaremos por formulaciones que pongan de relieve esta circunstancia, aunque implique alargar y a veces oscurecer ligeramente el texto.

Por otro lado, en lo que respecta al uso de la primera persona del plural en la voz que hila esta escritura, hago mía la reflexión expresada por una compañera, Laura Galián, en la introducción de su propia tesis: «No es el nuestro plural un plural mayestático, ni un plural de modestia o que rinda pleitesías, es un plural de reconocimiento de las energías compartidas,

los acompañamientos y los afectos que han resultado en las páginas que tienen entre manos» (36). Es un plural que reconoce y celebra que pensamos en diálogo.

Puesta en singular, esa primera persona es la que habla en las dos primeras páginas de esta introducción. Recupero esa voz que dice *yo* solo para un apunte final de esta metodología, porque considero que el marco elegido impone la responsabilidad de hacerse cargo de manera explícita de la propia posición situada. Hablo desde el privilegio de haber nacido y crecido en la parte del mundo que, en la relación colonial, ejerció la posición de poder. Mi bagaje implícito se ha construido en la misma estructura de pensamiento que aniquiló otras posibilidades. Por eso, este ejercicio tiene que incorporar necesariamente una voluntad de deconstrucción de mis propias certezas y una disculpa anticipada por las veces en las que pese a todo reproduzca las lógicas que intento evitar. Como nos enseñan las nociones de *interseccionalidad*, los ejes en los que tenemos un privilegio se cruzan siempre con aquellos en los que por el contrario afrontamos las consecuencias del privilegio ajeno: así, para ese ejercicio imprescindible de auto-revisión cuento con las herramientas que me ha proporcionado el feminismo en el abordaje de mi propia experiencia, particularmente el aprendizaje de poner en cuestión los universalismos y los esencialismos que acechan por doquier en las categorías con las que se nos ha enseñado a mirar el mundo.

Este es un ejercicio de memoria, una gota de agua más en la corriente cada vez más viva del pensamiento que quiere restaurar partes de nuestro pasado que han sido tergiversadas o borradas, en este caso relativas tanto al relato histórico como a la producción cultural. Pero es también un análisis del presente, en la medida en que esos fenómenos —y su olvido— siguen manifestando sus secuelas en nuestros días, revelando estructuras y lógicas en las que lo (neo)colonial sigue siendo un elemento clave. Se trata, por tanto, de un análisis que responde a un campo social, político y cultural vivo y quiere incidir en él. Que se sabe en diálogo, se hace cargo de su responsabilidad y tiene una vocación de utilidad. Y que entiende la teoría como una ventana, el lenguaje como una herramienta y las obras de quienes han pensado antes como las señales que dejan en el monte quienes al caminar han querido ayudar a quienes vinieran después a saber dónde está el mar y dónde el abismo.

Nuestra intención, más que cerrar preguntas, es continuar abriéndolas.

Hechas estas consideraciones, atribuciones y prevenciones, comienza el viaje.

PARTE 1

ESCUCHAR EL SILENCIO:

HACIA UN ESTUDIO DE LA COLONIALIDAD ESPAÑOLA

1.1.- UNA PIEZA QUE FALTA EN EL PUZLE DE LA MEMORIA ESPAÑOLA

En 2016, el artista visual Rogelio López Cuenca desarrolló «Los bárbaros. Lugares de memoria del colonialismo español en Madrid», una exposición que recorría la ciudad analizando las huellas de la colonialidad española en los monumentos de la capital⁴. La obra dialogaba con la recopilación de «lugares de memoria» llevada a cabo por Pierre Nora en la década de 1980 para identificar los monumentos y marcadores espaciales que configuran el «marco social» de la identidad francesa (Rothberg, 362-363), y que sirvió, entre otras cosas, para que sus críticos señalaran el «galocentrismo» del resultado, y el modo en que «toda la historia imperial del país se convierte en un no-lugar de memoria, sujeto al olvido» (Perry Anderson, citado en Rothberg, 363). La pregunta fundamental pasó a ser: ¿qué lugares no son representados, y qué nos dice eso sobre los fundamentos de nuestra propia construcción nacional?

Como en un espejo del trabajo de Nora, la mirada de López Cuenca partía precisamente ya de la crítica y de la búsqueda explícita precisamente de esa parte que podría quedar excluida o pasar desapercibida desde otras aproximaciones. Las conclusiones que recoge en la publicación que acompañó a la muestra son muy reveladoras para entender cuál es la concepción hegemónica de lo colonial que se ha fomentado en España y cómo impregna la percepción colectiva más implícita pero también más cotidiana de este elemento de la historia reciente.

En términos generales, López Cuenca observa que la mayor parte de los monumentos que tienen de algún modo que ver con lo colonial en la capital de España, reflejan hitos relativos a la conquista americana, con una presencia muy menor y limitada de «lo que atañe a África», que, por otro lado, «para el colonialismo español se ha limitado prácticamente a Marruecos» (López Cuenca, 128). Este desequilibrio podría ser extrapolable: también en términos generales, en España se ha abordado con profusión la colonialidad en lo que respecta a «la conquista de América», olvidando deliberadamente la más problemática realidad reciente de la ocupación de territorios africanos durante el siglo XX y sus consecuencias.

Los escasos monumentos relativos a Marruecos que encuentra López Cuenca en su exploración exhaustiva van desde «los dedicados a personajes del siglo XVI, como la reina Católica y su confesor el cardenal Cisneros, hasta los dedicados a soldados caídos en las guerras hispano-marroquíes del siglo XX» (López Cuenca, 128), con especial mención a «los leones que enmarcan la fachada del Congreso, al pie de cada uno de los cuales se lee: ‘Fundidos con cañones tomados al enemigo en la Guerra de África’» (id.). «Más difícil es encontrar el rastro de la colonización del Sáhara Occidental», apunta (129). Como excepciones, rescata las estatuas del cardenal Cisneros, bajo cuyo nombre se bautizó la actual Dajla, «en memoria de su obstinado empeño por extender la Reconquista al Magreb, obsesión en la que, parece, late la voluntad de cumplir la cláusula del testamento de la reina Católica que conminaba a sus

⁴ Si López Cuenca se ha fijado en los *lugares de memoria* de lo colonial en Madrid, Gustau Nerín ha hecho lo propio con Barcelona —en su caso a través de un artículo, disponible en <https://ajuntament.barcelona.cat/memoriademocratica/wp-content/uploads/2017/12/Nerin-es.pdf>—.

herederos a que ‘no cesen en la conquista de África’» (129).

Más allá de los personajes que son glorificados como héroes a través de su monumentalización, López Cuenca también señala que «el Otro, sea el bárbaro infiel, sea el buen salvaje, está prácticamente ausente (...) Lo que llama la atención es su omisión, el vacío, su existencia fantasmal» (López Cuenca, 136). De manera análoga, otros elementos también permiten intuir de manera muy visual e inmediata las que, como veremos en capítulos sucesivos, son algunas de las claves de comprensión del sistema imaginario y discursivo que apuntala la colonialidad española del siglo XX. Así, por ejemplo, señala que «en cada uno de los edificios bajo influencia estilística más o menos neomudéjar, o más o menos osados en su fantasía morisquizante, se puede rastrear la presencia del juego bipolar de atracción y repulsión, de seducción y rechazo de la cultura española hacia lo moro» (129). O se refiere al Colegio Mayor Nuestra Señora de África, «donde algunos de los primeros independentistas se alojaron como jóvenes estudiantes, en un lugar creado precisamente para proporcionar la formación adecuada a los intereses de la metrópoli de las élites que debían dirigir [las antiguas colonias], tras su independencia formal» (id.).

Este juego de presencias y ausencias es extrapolable a cómo se ha venido percibiendo y se sigue contando la colonialidad. Estos monumentos, que en muchos casos datan del franquismo, son fieles reflejos de la ideología que sustentó el proyecto africanista español, cómo se quiso contar, y bajo qué formas llegó hasta nuestros días.

Asimismo, ese vacío hecho de tergiversaciones y silencios implica que tampoco se puedan rastrear fácilmente las consecuencias de la colonialidad que siguen resonando en fenómenos actuales. Para Mayca De Castro Rodríguez, «en España todavía se prefiere ser excolono» (5), en la medida en la que «desde ámbitos tanto académicos como mediáticos y políticos, el colonialismo se concibe sólo como una etapa política y no como un fenómeno de dominación multifacética que involucra también a las sociedades colonizadoras» (id.)⁵. Seguir ese hilo que atraviesa el tiempo para llegar desde la etapa colonial hasta nuestros días también puede servir para establecer conexiones que arrojen luz sobre dos temas que nos atañen particularmente para el objeto de esta investigación: el fenómeno de la migración marroquí hacia España —que puede ser leído como secuela del hecho colonial— y la situación del Sáhara Occidental —en la que la conexión resulta más evidente por tratarse de un conflicto directamente relacionado con que nunca se produjera una descolonización real—.

Tanto el desarrollo de estos fenómenos como, sobre todo, el relato elaborado en torno a ellos, no pueden ser desentrañados de manera nítida en tanto no solo no existe una memoria articulada sobre este tiempo, sino que se alardea incluso del papel de *progreso* que ejerció la colonización. Se trata de una pesada herencia, directamente vinculada a las condiciones en las

⁵ La investigación de De Castro se centra en rastrear la matriz colonial de las formas actuales de racismo en España. Consciente de que su enfoque puede chocar con reticencias precisamente por esa dinámica de olvido, ella misma apunta que «alguien podría alegar, no sin razón, que la memoria colonial es casi inexistente en la sociedad española, por lo que carece de sentido cargar de responsabilidad a esa etapa de la historia como causa del racismo actual» (De Castro Rodríguez, 6). Es decir, que la omisión de este componente en el discurso explícito no solo no impide que tenga consecuencias, sino que, de hecho, puede reforzar su efecto.

que se construye la propia identidad nacional española durante la dictadura, pero también después, a través del entramado de convenciones y omisiones que articulan los consensos fundacionales de la Transición.

1.1.1.- COLONIALIDAD Y CULTURA DE LA TRANSICIÓN

En su investigación sobre la ideología de la reconciliación y el discurso colonial en el caso de Guinea Ecuatorial, la investigadora Sara Santamaría Colmenero despliega una serie de reflexiones acerca de la relación de estos elementos con el relato general de la transición española a la democracia que también pueden ser útiles para el análisis de los casos de Marruecos y el Sáhara Occidental. Su aproximación comienza tirando del hilo de una anécdota reveladora: los problemas protocolarios que causó la presencia del dictador ecuatoguineano Teodoro Obiang en el funeral de Adolfo Suárez, el presidente icónico de la Transición.

Según recoge esta investigadora, cuando Suárez falleció, en 2014, «las autoridades españolas [desplegaron] toda la parafernalia del Estado (...) en un intento de apuntalar el discurso sobre el carácter democrático del régimen inaugurado en España en 1978, que estaba siendo fuertemente contestado» (Santamaría Colmenero, 445). En ese contexto, señala, la presencia de Obiang ponía en riesgo el relato de «unidad, consenso y fortaleza» que se pretendía ofrecer, en tanto «no solo traía consigo el recuerdo de un pasado colonial incómodo, sino que cuestionaba la imagen de Suárez como fiel valedor de la democracia» (446). Pero, al mismo tiempo, «prohibir su asistencia hubiera supuesto una afrenta contra el gobierno dictatorial de esta excolonia española rica en petróleo» (id.).

En ese funeral también estaba Abdelilah Benkirane, el primer ministro marroquí del momento, perteneciente al Partido de la Justicia y el Desarrollo, de carácter islamista moderado. En este caso, los medios de comunicación y las autoridades celebraron su presencia como síntoma de las buenas relaciones que unen a ambos países.

En cuanto a la tercera ex-colonia, el Sáhara Occidental, el hecho de que no estuviera presente en absoluto no es ni siquiera parte de ningún relato.

La foto fija de ese momento resulta paradigmática de cuál es el papel de lo colonial en los relatos oficiales de la transición española. Pero resulta particularmente interesante observar también qué ocurre en el momento en el que esos relatos oficiales comienzan a ser cuestionados: ¿aparece entonces la cuestión colonial?

El debate que empieza a darse en la esfera pública española desde principios del siglo XXI, y particularmente a partir de las movilizaciones ciudadanas del 15M en 2011, pone en cuestión el relato, válido durante más de 30 años, de «una transición modélica, que interpreta la guerra como una tragedia colectiva –cuyos responsables no pueden ser identificados, ya que ‘todos fuimos culpables’–» (Santamaría Colmenero, 446). Pero en ese debate que «cuestionaba las dinámicas políticas, económicas, sociales y culturales que se habían consolidado con la democracia y que han sido identificadas recientemente como parte de un paradigma cultural,

llamado 'Régimen del 78'» (id.), se sigue dando una ausencia notoria de la cuestión colonial, que contrasta con la presencia fuerte de todo lo relativo a la guerra civil y el franquismo⁶.

Para poder entender este juego de presencias y ausencias es necesario repasar en qué consiste el «mito de la Transición» y de qué maneras se ha articulado. Para Rodrigo Olmo, «la Transición debe entenderse como la expresión de un sentido común hegemónico» (2019) basado en «el pacto como práctica política» y «el consenso, el entendimiento y la moderación como categorías morales» (id.). En cuanto al mito, se trataría del relato sobre ese periodo articulado en paralelo a su propio desarrollo, que, según el análisis de Olmo, se construye entre otras cosas a partir de la definición nítida de un *otro* u *otros*. La Transición en sí misma queda definida así, en sus propios códigos, como «un periodo pacífico y sin derramamiento de sangre; en el que el tono general fue el de pacto y moderación entre diferentes; pilotado por una nueva clase política sensata que tenía un plan predefinido».

En este marco —que toma la Constitución y la Corona como símbolos del consenso y la concordia centrales al modelo—, el pasado que precede a esta etapa no se aborda en términos de reparación, sino de olvido. Las políticas de memoria del franquismo no fueron desactivadas, sino que la guerra civil y sus consecuencias pasaron a los consensos de la nueva época a través de la lógica que se había construido al respecto durante la dictadura, esto es, «como una inútil matanza fratricida, que implicaba una culpabilidad compartida entre ambos bandos. La fuente de este terrible acontecimiento habría sido la Segunda República, que en última instancia conduciría a la división y por tanto a la guerra» (Olmo, 2019).

Así, el principio rector de esta concordia sería un frágil equilibrio basado fundamentalmente en concesiones, en el que cualquier elemento potencialmente desestabilizador suponía una amenaza. El miedo al conflicto iba a servir así como desactivador *a priori* de las posiciones que introdujesen complejidad o nuevos factores en este sistema de consensos. La cuestión colonial era delicada no solo por el entramado de intereses al que sigue estando vinculada aún en la actualidad, sino incluso por lo evidente que resulta su potencial cuestionador en el caso del Sáhara Occidental, cuyo punto de inflexión se produjo de hecho durante los últimos días de vida del dictador, quedando su (no) resolución íntimamente ligada a los pactos fundantes de la propia Transición⁷.

En 2012, una serie de escritores e investigadores críticos publicaron, de manera colectiva, un libro titulado *La CT o La Cultura de la Transición. Crítica a 35 años de cultura española*. A través de sus aportaciones, se acuñó y desarrolló ese concepto, el de «Cultura de la Transición», como herramienta para analizar las producciones intelectuales y artísticas de esa etapa:

«La Cultura de la Transición (CT) es el paradigma cultural hegemónico en España desde hace

⁶ En ese sentido, «resulta significativo que la conocida como 'Ley de memoria histórica' española, la Ley 52/2007, de 26 de diciembre, por la que se reconocen y amplían derechos y se establecen medidas en favor de quienes padecieron persecución o violencia durante la guerra civil y la dictadura (BOE 2007), no mencione el colonialismo ni a las personas que sufrieron segregación y violencia durante el periodo colonial, incluido el franquismo» (Santamaría Colmenero, 446).

⁷ Si las claves del pacto tienen que ver con que «entre el 'Dios, Patria y Rey' y las tradiciones democráticas locales, la cosa ha acabado en 'concordato, nación indisoluble y juancarlisto'» (Campadabal, 73), un repaso de la historia colonial reciente trae sin duda consigo una carga explosiva peligrosa para cada uno de esos pilares.

más de tres décadas (...) Más que un tapón generacional, ha habido un tapón cultural (...) El resultado es una patología singular (...) en la que una novela, una canción, una película, un artículo, un discurso, una declaración o una actuación política están absolutamente pautados y previstos» (Martínez, 2012, 11).

Para estos autores, esa «patología» es una «consecuencia natural del masivo alineamiento de la clase intelectual y cultural del país con [el] proyecto [de la Transición]» (Echevarría, 29). Un alineamiento que habría consistido en aceptar eludir un análisis en profundidad del pasado inmediato, aceptando «la decisión política de cancelar la historia en aras de ese proyecto de refundación de la convivencia que, desde mucho atrás, parecía imprescindible para cerrar las heridas de la Guerra Civil» (28-29). El resultado sería un pacto de silencio que extendería sus consecuencias a muchos ámbitos del presente.

Para Guillem Martínez, la primacía de la estabilidad política tuvo como una de sus consecuencias la desactivación de la cultura. Y, «con esa desactivación, la cultura, ese campo de batalla, pasó a ser un jardín» (Martínez, 2012b, 15), en tanto «la cultura no se mete en política —salvo para darle la razón al Estado— y el Estado no se mete en cultura —salvo para subvencionarla, premiarla o darle honores—» (16). Esto lleva a sacar del marco de la cultura legitimada por las instituciones del Estado todo aquello que sea problemático, condenándolo a la marginalidad. Una operación que, como señala Martínez, no necesita la injerencia del Estado para ser llevada a cabo, sino que es ejercida directamente por las propias instituciones culturales, cuando no por los creadores y creadoras mismas. Reflexionando en torno al campo concreto de la literatura, Belén Gopegui apunta algunas de las claves de ese relato consensuado, y de cómo se perpetuó:

«¿De qué trató, o trata todavía, la literatura de la CT? Cuenta a menudo la historia de un país donde los buenos habían perdido la guerra y un buen día, con las manos limpias de la derrota y las arcas llenas de haber pactado, llegaron al poder (...) Y aunque creemos que escribir novelas es colocar algunas palabras dentro de una historia para ver su significado, se escribieron muchas novelas que usaban las historias para ocultar sentidos, para no ver» (Gopegui, 211).

Este análisis da algunas primeras claves interesantes acerca de la falta de interés por parte de ese mundo de la cultura hacia las obras escritas en castellano por autores marroquíes y saharauis. Antes incluso del análisis de su contenido, y de la valoración de que este sea o no problemático para estos consensos —porque, como veremos más adelante, está en realidad, en líneas generales, más bien bastante alineado con ellos—, el mero hecho de su existencia supone un cuestionamiento. Que unas personas procedentes del Magreb escriban en nuestra propia lengua es un recordatorio vivo de ese pasado que no se ha abordado. Si la CT nos indica «qué debemos recordar y en función de ‘qué presente’ debemos hacerlo» (Fernández-Savater, 38), reconocer su obra implica abrir una grieta en el relato que no cabe en este paradigma.

Aunque varios de estos autores insisten en la excepcionalidad de este fenómeno, sus claves no son tan extraordinarias. «Es tentador ver en España un modelo aislado y no hay duda de que el caso español tiene sus particularidades (...), pero hay que ir más allá y reconocer aquí un proceso clásico de hegemonía cultural» (Cadenas Cañón, 23-24). Al fin y al cabo, como señala Susan Martin-Márquez, citando a Ernest Renan: «olvidar, iría tan lejos como decir error histórico, es un factor crucial en la creación de una nación» (en Martin-Márquez, 2011, 18). En

el caso español, «la ‘cancelación de pasados’, como la llama Gregorio Morán, ocurrió en todos los ámbitos, desde el político hasta el social y el cultural, y se basaba en dar por superada la división de la Guerra Civil» (Cadenas Cañón, 15).

Aunque la operación no tenía que ver solo con el pasado problemático, sino también con el futuro para el que se trabajaba. España salía de cuarenta años de dictadura e iniciaba una apertura acelerada hacia todo lo que se había venido gestando en el mundo en ese tiempo. La política cultural identificada como CT se puede entender como un modo de subirse a esas olas de la modernidad y la apertura. A esa imagen, la responsabilidad no asumida sobre una descolonización inconclusa y problemática que aún estaba causando muertos —la guerra entre Marruecos y el Sáhara Occidental duró hasta 1991— no le venía particularmente bien.

Señala Germán Labrador Méndez que, «para naturalizar la democracia, el ciudadano de la postransición aprendió a cerrar los ojos ante los muchos zombis de su tiempo (jóvenes parados, heroinómanos, sidosos, quinquis, peligrosos sociales)» (2017, 18). Pero incluso los discursos críticos han venido olvidando que entre esos *zombis* también estaban quienes habían sido parte de España durante el franquismo y vivían ahora bajo dictaduras (en el caso de Guinea Ecuatorial) o en el exilio (en el del Sáhara Occidental) como una consecuencia en diferido de las políticas coloniales de ese régimen.

Y lo mismo ocurre si centramos el análisis en las prácticas culturales y en su recepción y reconocimiento. Como apunta Isabel Cadenas Cañón, «es importante diferenciar entre cultura de la Transición (...) como concepto, y la cultura que se realizó durante la Transición, como producción» (Cadenas Cañón, 19), ya que a menudo «la impugnación del proceso transicional ha conllevado una invisibilización, tanto de los procesos movilizadores de aquellos años, como de las producciones culturales que entonces se realizaron» (19-20). Precisamente para rescatar del olvido algunas de esas producciones invisibilizadas, Labrador ha estudiado profusamente las prácticas contraculturales que vendrían a constituir esas «formas democráticas de la imaginación política» (Labrador Méndez, 14) que mantenían vivo otro relato posible, subterráneo, de artistas perseguidos, ignorados o directamente muertos. Pero, de nuevo, en el mapa trazado no aparece el componente poscolonial: esos autores que, desde otra periferia, también estaban produciendo una escritura repleta de síntomas de otras anomalías del proceso, que respondían a un mismo mundo, y a un mismo silencio.

Más allá del olvido generalizado del hecho colonial, el que estas obras no hayan interesado ni siquiera a los investigadores críticos probablemente tenga que ver en gran medida con que, a diferencia de lo habitual en otros contextos post-coloniales, no se caracterizan por un componente particularmente subversivo o crítico —en especial en el caso de los autores marroquíes; la obra de los autores saharauis sí incorpora ese componente, pero llega más tarde en el tiempo, como tendremos ocasión de ver más adelante—. De hecho, se podría decir que esas obras se ajustan en gran medida a los parámetros estilísticos y temáticos de la CT, que según Cadenas Cañón serían:

«Del pasado se puede hablar, pero siempre: a) de una manera eminentemente narrativa — siempre estableciendo un continuum en la historia—, b) trasladándose al pasado, sin establecer dialéctica alguna con el presente —no hay, pues, influencia del pasado en el presente, no es un pasado que reverbera— y, c) extendiendo sobre ese pasado el velo de la reconciliación»

(Cadenas Cañón, 34).

A partir de principios de los 2000 se produce, de hecho, un «boom de la memoria», con una profusión de obras culturales (sobre todo literarias y cinematográficas) que abordan de manera explícita la guerra civil y la dictadura⁸. Pero esa explicitud temática no quiere decir que esas obras aborden el pasado con nuevos marcos: tanto en el fondo como en la forma, la mayoría de ellas siguen reproduciendo el mismo paradigma aporoblemático⁹. Esto también ocurre en lo relativo al pasado colonial, tema que apenas había aparecido en la narrativa española desde hacía casi medio siglo¹⁰. Como ha señalado Adolfo Campoy-Cubillo, «la producción novelística de la transición se concentró en la Guerra Civil, y se olvidó el proyecto colonial de España en el Magreb como si fuera un episodio histórico aislado» (2012, 18). Pero, desde el año 2000, autores como Ignacio Martínez de Pisón, Lorenzo Silva y Marian Izaguirre sí que recuperan este tema, dentro de la oportunidad editorial abierta por el boom de la memoria.

En su mayoría, lo hacen desde un punto de vista que se inscribe en la tradición realista, produciendo «best sellers de calidad» que siguen centrándose mayoritariamente en los episodios de la Guerra de Annual. Campoy Cubillo reconoce que «intentan no ventrilocuizar la perspectiva magrebí del conflicto» (2012, 60) pero señala también que a menudo su escritura reproduce categorías coloniales. Entre otras razones, porque enfrentan el problema inicial de basarse en fuentes ya contaminadas de muchas connotaciones. En tanto «toman como referencia estrategias narrativas utilizadas previamente por las novelas y películas sobre la guerra civil y el franquismo» (Santamaría Colmenero, 447), acaban por reproducir de manera inconsciente un discurso sobre el pasado que acaba por «restaurar públicamente la memoria de los excolonos, justificar su participación en el sistema colonial y reivindicar su legitimidad histórica» (id.).

Asimismo, en estos relatos se cuele uno de los elementos centrales de la CT: la retórica de la reconciliación. En muchas de estas obras se «renegocia el pasado colonial contribuyendo a consolidar una imagen nostálgica y benevolente que, lejos de denunciar las atrocidades del colonialismo, sirve como justificación y alimenta la compleja relación de poder» (Santamaría Colmenero, 449) que aún hoy se da entre España y las que fueron sus colonias.

⁸ Se trata del correlato en el campo de lo artístico de un proceso social y político que tiene «la exhumación de la fosa de Priaranza del Bierzo como hito fundacional» (Cadenas Cañón, 17) y que empezará a «agrietar, en el sentido tanto figurado como literal, la narrativa de la Transición ejemplar» (id.).

⁹ Para Fernando Larraz, buena parte de las novelas, películas y otras producciones culturales de este contexto «contribuyen poco o nada a comprender la historia y el espíritu de nuestro tiempo (...) No hacen sino reducir el hecho histórico de la guerra española y del franquismo a una serie de clichés y simplificaciones que niegan el espíritu de complejidad que caracteriza al arte de la novela. Son ficciones que vienen a confirmar juicios reiterados, que no proporcionan luces nuevas para comprender cómo una guerra pudo trastocar las categorías existenciales de quienes la padecieron. Apuntan por lo general a confortar el ánimo del lector antifranquista y demócrata con la confirmación de su rectitud ideológica» (347).

¹⁰ Si las «novelas de guerra» habían sido muy populares durante los años 1920 y 1930 y «la imagen de una España imperial fue explícitamente presentada por los ideólogos franquistas hasta mediados de los 1940 (Campoy-Cubillo, 2012, 18) durante el último tercio del régimen franquista se da un silencio literario al respecto que «puede explicarse fácilmente como resultado del intento del régimen de silenciar cualquier referencia, literaria o de otro tipo, al Protectorado en los años finales de la colonización española y tras su independencia en 1956» (id.). Para cuando llega el momento del boom, las obras de Arturo Barea y Ramón J. Sender seguían siendo los referentes más recientes, y ni siquiera habían sido reeditadas.

A lo largo de esta investigación desarrollaremos cómo esta lógica, propia de los autores españoles que tratan estos temas, no es muy diferente de la que se puede observar a su vez en los autores marroquíes de expresión española, en cuyas obras ese pasado colonial está presente explícita o implícitamente por su propia posición situada¹¹. Los y las saharauis son un elemento más problemático *per se*, en tanto señalan una grieta de esos consensos, un elemento potencialmente disruptivo del proceso de la transición. Los hijos de la diáspora, por su parte, abren nuevas preguntas que, aunque solo sea por lo tarde que llegan en comparación con otros países, suponen un cuestionamiento de ese sistema de silencios y convenciones.

Si la producción cultural española contemporánea se caracteriza por una «poética de la normalidad» que reproduce identidades y legados aparentemente sin fisuras, la obra de estos autores es una invitación a recoger las líneas siempre laterales de la hibridez, los intersticios en los que se producen otros encuentros y posibilidades. Por eso, el estudio de estas escrituras largamente ignoradas cobra un gran sentido en el momento actual, dentro del «combate cultural» en el que la CT ha dejado de ser una inercia hegemónica. Abordar la colonialidad española del siglo XX tiene que ver con dos de las claves de bóveda de los cuestionamientos del régimen del 78: el pasado y sus usos, y la propia configuración del Estado¹². No se trata solo de que lo colonial pueda leerse a la luz de los nuevos enfoques que abren estos cuestionamientos, sino también de que puede, a su vez, ser de utilidad para iluminar otros elementos que quedaron en la sombra por estos fenómenos, en términos de construcción nacional, identidad o modelo territorial¹³.

Eludir la cuestión colonial no ha hecho sino contribuir al acervo de discursos autocomplacientes sobre el pasado. Abordarla desde puntos de vista críticos podría contribuir, por el contrario, al necesario proceso que proponía en 2011 un manifiesto del

¹¹ Las retóricas desproblematizadoras que perpetúan una imagen idealizada de la colonización, presentándola como un tiempo de convivencia, son mayoritarias en estos autores, en lo que puede leerse como el reverso lógico del problema fundacional que mencionábamos para quienes escriben desde España: si aquellos tenían el sesgo de base de unas fuentes incompletas, estos adoptarán el de tomar como modelo en lo literario un canon contemporáneo profundamente marcado, precisamente, por la lógica de la CT. Pero esa adecuación no ha servido, sin embargo, para que entrasen a formar parte de esos cánones: «el mismo mercado editorial que estaba deseoso de consumir la obra de escritores como Lorenzo Silva, Martínez de Pisón, Marian Izaguirre o María Dueñas ignoró, en su mayor parte, a sus contrapartes hispanófonas» (Campoy Cubillo, 2012, 11). En el capítulo siguiente desarrollaremos los criterios de configuración de los baremos de la «excelencia» en virtud de los cuales se tiende a medir la calidad de las obras y si son aptas o no para ser parte de lo considerado «literario», así como otros elementos de la geopolítica del conocimiento que han podido ser elementos determinantes para esta falta de interés. Pero, en paralelo a eso y de una manera mucho más intuitiva e inmediata, es pertinente tener en cuenta este abanico de elementos políticos que configuran un estado de opinión pública en la que el mero reconocimiento de la existencia de estos autores supone un desafío para determinados consensos, por más que —paradójicamente— se adecúen en buena medida a sus parámetros en lo discursivo.

¹² «Adoptar una mirada poscolonial es hacer algo que las élites culturales españolas nunca se han atrevido a hacer a lo largo de la modernidad: lo que define todo el discurso de la cultura española desde la Ilustración hasta hoy día es que se ha producido precisamente para negar, eludir o superar la sensación de poder estar al borde de una condición periférica, dependiente, colonial» (Colectivo Contratiempo, 2011).

¹³ Como señala Germán Labrador, las reflexiones críticas sobre el pasado colonial remoto, el relativo a la conquista de América, permitió articular una idea de colectividad, muy basada en la lengua, que «no es un nos[otros] nacional, por mucho que hable de unas vidas existentes en un contexto ibérico» (11): «pensar la historia española desde las muchas Américas ha sido, en general, liberador: posnacionalizarse, lusolatinoamericanizarse, chicanizarse parecería un ejercicio obligado para todo hispanista» (7). Pero incluso desde ese reconocimiento queda señalada la tarea pendiente: «habría otros también (bereberizarse, sefarditearse, mediterraneanizarse, indigenizarse), pero no son tan evidentes» (id.).

colectivo Contratiempo: el de «ampliar de manera significativa nuestros recursos interpretativos acerca del pasado (...) [y] romper amarras con todo un conjunto de lugares comunes y autopercepciones que constriñen nuestra capacidad de comprensión del presente y de imaginación sobre el futuro» (Colectivo Contratiempo, 2011).

1.1.2.- LA AUSENCIA DE UNA TEORÍA POSCOLONIAL ESPAÑOLA

Ante el reto necesario de abordar ese pasado colonial históricamente desatendido, la aproximación más evidente sería la mirada de los estudios poscoloniales. Este enfoque, nacido en el contexto de la Commonwealth, ha ido siendo objeto de adaptaciones para adecuarse a otras realidades, hasta convertirse en el paradigma hegemónico de análisis crítico de la colonialidad.

En España, sin embargo, la orfandad teórica en esta línea es definitoria. Si bien investigadores como María José Vega (2003) han ahondado en la aplicación a la crítica literaria de estos enfoques, lo han hecho desde lo abstracto, sin aplicarlo a nuestra memoria y producción literaria concretas. Sidi M. Omar —de origen saharauí—, en su introducción crítica a los estudios poscoloniales (2008), tampoco profundiza en las particularidades del colonialismo español, aunque sí señala esa laguna¹⁴. Una explicación posible tiene que ver, una vez más, con la situación política de España en el momento de nacimiento, desarrollo y auge de estos enfoques teóricos.

Como señala Dietmar Rothermund (2006), la descolonización fue uno de los procesos más importantes del siglo XX, porque en menos de dos décadas logró cambiar de manera radical un mapa que se había venido consolidando durante los tres siglos anteriores. España, sin embargo, vivió estos procesos de una manera muy lateral y con unos tiempos muy particulares. Las descolonizaciones de Guinea Ecuatorial y Marruecos se producen de una manera anómala, muy controlada por las élites franquistas en el primer caso, y con una posición de subalternidad frente a Francia en el segundo. En cuanto al Sáhara Occidental, la situación es aún más atípica, dado que España logra esquivar los mandatos de descolonización emitidos por la ONU al convertirlo en provincia en 1958, estatus que este territorio conservó hasta 1975, cuando fue invadido por Marruecos en la llamada Marcha Verde, sin que mediara por tanto ningún proceso de descolonización por parte de la que era hasta entonces su metrópolis.

Cuando estudia la recepción de la obra de Frantz Fanon en el contexto hispanófono, Vega señala que, en Latinoamérica, este autor fue un referente fundamental durante los años de la descolonización y la guerra fría, convirtiéndose su obra en literatura revolucionaria que sería de hecho utilizada en un sentido muy práctico por diversos movimientos guerrilleros o de liberación. Pero «en España, por razones obvias, su eco fue mínimo durante esos años, los

¹⁴ «Cuando se trata de un país con una larga historia colonial, como el caso de España, y sabiendo que el objetivo principal de estos estudios es investigar toda la historia y los efectos materiales y discursivos en las culturas tanto colonizadas como descolonizadas, resulta legítimo plantearse el porqué de su ausencia en este país» (Omar, 2008, 19).

sesenta y los setenta, en los que su nombre se convirtió en sinónimo de insurgencia» (Vega, 325). Esas «razones obvias» para la exclusión pueden extenderse a todos los autores que planteaban, desde posiciones anticoloniales o proto-poscoloniales, un pensamiento que se situaba en las antípodas de lo fomentado por el régimen franquista. Como recuerda Alberto Elena, a finales de los 60 y principios de los 70, poco después de la independencia guineana y mientras crecían las tensiones en el Sáhara Occidental, el anticolonialismo empezó a aparecer en los entornos antifranquistas, pero de manera tímida (Elena, 187)¹⁵.

El clima intelectual en España no será muy diferente cuando empiecen a nacer los estudios poscoloniales, entendidos no ya como una producción directamente relacionada con las luchas de liberación, como era el caso de la obra de Fanon y sus contemporáneos, sino como una reflexión crítica, producida en su mayoría desde y para la Academia¹⁶. Como señala Miguel Mellino citando a Ella Shohat, la «euforia en torno a lo poscolonial» se da a finales de los años ochenta,

«estrechamente conectada con la aparición de un nuevo orden mundial cuyo rasgo más distintivo está representado por la caída del muro de Berlín y la hegemonía política, económica, ideológica y cultural del capitalismo a nivel global» y «con la caída del paradigma del Tercer Mundo en la teoría social y política» (Shohat en Mellino, 98).

En ese momento, las cátedras universitarias del mundo anglosajón empiezan a recibir a muchos intelectuales de las antiguas colonias, sobre todo de la Commonwealth, que ya no se definen por su lugar de origen concreto, sino como «intelectuales poscoloniales». El paradigma será adoptado pronto también en el estudio de las literaturas francófonas, que se había iniciado en los sesenta. Pero, en el ámbito de lengua española, el nuevo marco se asienta solo «entre algunos —pocos— estudiosos de las literaturas de América Latina y en el ámbito de la traducción y la literatura comparada», como recoge Vega (19).

Como exponíamos en el apartado anterior, en ese momento España estaba sentando las bases de un paradigma discursivo muy distinto: el de la CT, una cultura del consenso basada, precisamente, en la desproblematización y en la elusión de todo elemento potencialmente conflictivo. Abrir la *herida colonial*, y con ella todo un universo de cuestionamientos y revisiones era lo contrario a lo que encajaba en ese marco que imperaba en el mundo académico, cultural e intelectual. Así que este nuevo campo de estudios se desarrolló en nuestro país solo para el

¹⁵ Así, por ejemplo, Alfonso Sastre aborda el proceso independentista en Argelia en su obra *En la red*, «pero lo hace de manera relativamente ambigua y, sobre todo, como sucedáneo de un contexto local que la implacable censura impedía tratar de forma directa» (Elena, 187). Algo parecido sucede en el cine con la escuela de Barcelona y Joaquín Jordá, que se aproximaron también al tema colonial, pero también a través de la historia de colonias de otras potencias, y en proyectos que, en todo caso, quedaron en su mayoría inconclusos por diversas razones. En general, las obras que abordan estos temas desde perspectivas críticas durante el propio franquismo son «episodios poco conocidos, todavía a la espera de una investigación más detallada» (id.).

¹⁶ Aunque la primera conferencia sobre literatura de la Commonwealth se celebró ya en 1964, inaugurando de algún modo los estudios sobre el campo, la mayoría de los críticos sitúan el origen de la disciplina como tal más bien a finales de la década de 1970 (Raja y Bahri, 2012). En el ámbito anglosajón, la teoría poscolonial y su aplicación a lo literario se generalizan desde finales de los 1980 (Vega, 11), y van consolidándose, a partir de los 1990, bajo la forma de un enfoque crítico que «gusta de denunciar que la teoría literaria, como disciplina, ha institucionalizado un paradigma de análisis textual que es occidental» (12) y que «carece de parámetros e instrumentos adecuados para analizar y clasificar los textos (post)coloniales e incluso para identificar y nombrar algunas de sus convenciones y de sus características formales, lingüísticas o genéricas» (id.).

estudio de otros contextos, desde las disciplinas de estudios ingleses o de la Francofonía¹⁷, pero no generó adaptaciones capaces de proponer nuevas lecturas para la propia historia. En 2001, en un repaso al estado de la disciplina, Felicity Hand apuntaba que «los académicos españoles tienden a aprovechar teorías y teóricos ya establecidos, y hasta diría que de moda, más que aventurarse a intentar una teoría propia» (Hand, 30). Veinte años más tarde, la situación no ha cambiado mucho.

Los análisis en clave poscolonial no solo son fértiles en términos de un conocimiento más completo del proceso de colonización en sí y de la historia y cultura de los pueblos que pagaron sus consecuencias, o en tanto avance hacia la consiguiente reparación (por más que estos elementos sean fundamentales). Como han señalado muchos autores, también son una vía para la reconfiguración del propio autoconocimiento crítico de la sociedad colonizadora¹⁸. El discurso colonial, como sistema ideológico, no solo se manifiesta en las referencias directas, sino que se manifiesta en toda clase de cuestiones identitarias, lingüísticas, religiosas, educativas... de índole en apariencia estrictamente nacional, pero que están en realidad fuertemente imbricadas en la raigambre de la lógica colonial.

No habiendo abordado ese ejercicio, España mantiene aún una relación *ambivalente* con su pasado colonial. Ante la falta de una revisión crítica, las publicaciones en las que se ha tratado la cuestión colonial, por ejemplo en casos como el centenario del protectorado marroquí o el cuarenta aniversario de la retirada del Sáhara Occidental, siguen reproduciendo lógicas y retóricas heredadas del colonialismo, particularmente un «discurso de singularidad y excepcionalismo que lleva, en última instancia, al blanqueamiento de pasado colonial y del fascismo» (Fernández Parrilla y Cañete, 5). La tarea pendiente de la reflexión poscolonial puede ser útil también para abrir nuevas perspectivas desde las que abordar determinados hechos de la historia nacional, y en particular del franquismo y de la transición a la democracia; así como proporcionar pistas para leer fenómenos actuales, como las migraciones, que pueden entenderse de algún modo como secuelas de ese pasado no resuelto.

Jesús Izquierdo ha propuesto en varios trabajos (2018; 2014) una lectura de la Transición española desde un punto de vista poscolonial. Siguiendo a John Dagenais y Margaret Greer, parte de la pregunta de si es posible aplicar la *caja de herramientas* de esta teoría no ya a una zona geográfica, sino a una época histórica (2018, 914). Aunque admitiendo que este tipo de extrapolación puede llevar a interpretaciones problemáticas, apunta que una posible manera de *provincializar Europa* (Chakrabarty, 2000) pasa por entender que una operación fundamental de la Modernidad fue considerar a la Edad Media como un tiempo monolítico

¹⁷ Como ha estudiado Felicity Hand, esta línea de trabajo la introdujo en España la profesora de estudios de la Commonwealth Doireann Macdermott, que en 1978 planteó en la Universidad de Barcelona el primer curso relativo a estos asuntos. Durante los años 1980, otros profesores siguieron esta misma línea, y ya en la década de 1999 la literatura poscolonial tenía un hueco en universidades como las de Oviedo, Tarragona, Lleida y Santiago de Compostela, centrándose en estudios de área como los relativos a escrituras de Sudáfrica, Canadá y el Caribe (Hand, 29-31).

¹⁸ Como recuerda Frank Schulze-Engler a través de la cita de Derrida y Habermas con la que da inicio a un artículo convenientemente titulado «Irritar a Europa», al afrontar la independencia de sus antiguas colonias, «los poderes europeos también han tenido la oportunidad de alcanzar una distancia reflexiva respecto de sí mismos» (Schulze-Engler, 669), al verse «desde la perspectiva del derrotado o en el cuestionable papel de vencedores a los que se pidió responsabilidad por la violencia de un proceso de modernización impuesto y disruptivo» (id.).

concebido en oposición al progreso, y situar también en ese «pasado» a los *otros* contemporáneos que serían colonizados¹⁹. Según su análisis, esta es la misma lógica que aplica cuando, tras el franquismo, priman de nuevo narrativas de *modernidad* y *progreso*, con una incorporación a Europa que permitiría «recuperar el supuesto lugar en la historia universal, tras de la cual se escondía un continente que hablaba en nombre de todos mientras escondía su rostro local» (Izquierdo, 2018, 920)²⁰.

Extrayendo de los estudios poscoloniales su capacidad para poner en el centro la diversidad y para rescatar las voces subalternas aplastadas por los relatos hegemónicos, Izquierdo plantea una lectura en estos términos del modo en que se establecieron los discursos oficiales en la España postfranquista, en una operación que a su entender puede ser entendida como colonial en la medida en la que implica el borrado de la memoria de determinados grupos y la imposición de un pasado homogéneo como relato sustitutorio válido. En ese sentido, apunta:

«Intuyo —solo eso— que alguna matriz colonial compuso las memorias y el conocimiento del pasado de la Transición y los prolegómenos de la democracia hasta el punto de ser relevantes en la construcción de la subjetividad narrativa dominante en la España actual» (Izquierdo, 2018, 916).

Pero este investigador no sigue el hilo de esa intuición hasta donde, a nuestro entender, puede llevar. Aunque señala que «el discurso hegemónico transicional está genéticamente vinculado a lo que conocemos como guerra de 1936, y aquella fue de alguna manera una guerra de componentes coloniales» (Izquierdo, 2018, 917), destacando cómo las lógicas coloniales impregnaron de hecho las prácticas franquistas también en lo doméstico, Izquierdo no plantea que lo que se estaba dando en la España de la Transición era una situación realmente vinculada a la post-colonialidad: se trataba de una metrópolis que acababa de abandonar, tardíamente, su última colonia. Y que precisamente esa condición puede servir para alumbrar también algunas zonas de sombra. Propuestas como esta permiten también apreciar, por otra parte, ese componente ambivalente, de bisagra, que tiene una España cuyas voces más críticas se sienten siempre en una posición más colonizada que colonizadora.

¹⁹ Una aproximación que puede resultar fértil también en la medida en que en el caso español ese pasado medieval supuestamente monolítico se ve quebrado, precisamente, por la anomalía que supone Alándalus.

²⁰ Desde esta lectura, para Izquierdo, «si el futuro se pensaba desde la modernidad, el subalterno creado fue ese ejemplo de clases medias cada vez más identificadas con los baluartes culturales del segundo franquismo que luego fueron acentuados en el discurso de la Transición (...) La interpretación del progreso marcaba que desde la segunda mitad de los años 70, se había logrado dejar atrás la tragedia del pasado, descargando a los sujetos de sus condicionamientos (...) De manera que el subalterno transicional y convencido se transformó en un desmemoriado y en un desconocedor de sus orígenes, ya fueran estos campesinos, exiliados, represaliados... » (2018, 922).

1.2- LA COLONIALIDAD ESPAÑOLA: HISTORIA, MITO Y PERVIVENCIA

«Existe una palabra muy frecuente hoy en el mundo internacional que lleva consigo una valoración negativa: colonialismo. Vosotros sabéis que España no es ni ha sido nunca colonialista, sino civilizadora y creadora de pueblos, que es cosa bien distinta». (Francisco Franco, [citado en la obra como] Caudillo de España, en un mensaje emitido por RTVE Guinea el día de su inauguración en 1968. En Valbuena, 2018, 23).

Por acción o por omisión, en el imaginario colectivo español, la colonialidad, o bien no existe, o bien es «otra cosa», algo que no significa lo mismo que en los demás contextos europeos. El silencio y las inercias de la dictadura y la cultura de la transición han permitido (cuando no fomentado) la pervivencia de ciertos mitos en torno a la idea de que la colonialidad española habría sido no solo atípica, sino de hecho «mejor», en tanto se sustentaba en unas ideas de *hermandad* y *convivencia* basadas en una supuesta relación excepcional entre España y los países árabes que tendría a su vez sus raíces en una mitificada idea de Alándalus. Esos mitos subyacentes y legitimadores se siguen prolongando en publicaciones oficiales o pseudo oficiales, pero, de manera aún más llamativa, en visiones aparentemente críticas y novedosas.

Es por eso por lo que, antes de analizar los textos que son objeto de esta investigación, se hace necesario revisar de qué modo se ha concebido la colonialidad en las versiones hegemónicas de la historia española. En este capítulo abordaremos esa visión de la «excepcionalidad» y los mitos en los que se ha apuntalado, para explorar cómo un imaginario que ha atravesado de manera ambivalente y contradictoria la historia de España acabó por convertirse en una de las herramientas de legitimación del régimen franquista, sobreviviendo incluso en nuestros días a través de distintas mutaciones que una visión crítica debería aspirar a desenmascarar.

1.2.1.- ¿UNA COLONIALIDAD EXCEPCIONAL?

Dentro del entramado de silencios y distorsiones que conforman el imaginario comúnmente aceptado de la colonización española, un consenso parecería ser el de que fue «algo distinto». Cuando se compara con los procesos de otras potencias europeas, el de la colonización española en África se presenta como «menos violento», «basado en la convivencia» o incluso «desinteresado». Los argumentos que apuntalan esa idea son variados: desde los económicos, que apuntan a «una colonización de pobres sobre pobres», en un discurso que parece decir que se hizo, estrictamente, lo que las condiciones materiales permitían –y que eso era poco–; hasta los culturales, que recurren a la idea mitificada de Alándalus como referente de un pasado compartido que implicaría una colonización más justificada pero también más respetuosa. Esta excepcionalidad a menudo se pone en el marco más amplio de una particular relación de España con lo árabe e islámico en general, en base a la cual

«[se] asume un entendimiento recurrente o circular de la historia compartida (...) Al hacerlo, episodios de naturaleza muy diferente, como la conquista de Granada o la limpieza étnico-religiosa del siglo XVII y los flujos migratorios económicos del final del XX aparecen conectados como si los hubieran experimentado las mismas personas. Estas recurrencias también eran elementos comunes dentro del discurso colonial» (Fernández Parrilla y Cañete, 112).

Bajo la retórica de la excepcionalidad se esconde un blanqueamiento de intereses, violencias y expolios que aún hoy en día siguen sin ponerse sobre la mesa. En realidad, este tipo de afirmaciones son un lugar común: otras potencias coloniales también han esgrimido una supuesta excepcionalidad que les haría más benévolos, menos culpables, que otras metrópolis²¹. Pero si todo es excepcional, nada puede serlo.

Poner en cuestión esa noción de excepcionalidad no debe confundirse con no atender a las particularidades: es precisamente la idiosincrasia concreta de la colonialidad española lo que nos interesa estudiar.

La aventura colonial en el Magreb despegó a finales del siglo XXI, cuando, tras la pérdida de sus últimos enclaves en América Latina, España se lanza a recuperar su autoestima y sus arcas de antiguo imperio con un pequeño despliegue en África, concretamente en las zonas de Marruecos, el Sáhara y Guinea. Este proyecto no contaba con demasiado apoyo ni en una población empobrecida, ni en un Ejército diezmado, así que, para legitimarlo, se desarrolló un fuerte componente discursivo. Es así como se desarrollará el llamado «africanismo», enraizado en una retórica de «pasado compartido» entre la Península Ibérica y el Magreb que remontaba su genealogía a Aláandalus.

En los diversos capítulos de esta investigación iremos desgranando las particularidades del desarrollo histórico, institucional y discursivo de este proceso colonial en cada uno de los casos, y explorando también de qué modo sus secuelas pueden seguir latiendo en fenómenos actuales como la inmigración marroquí en la Península. En este primer capítulo no entraremos, pues, en la exhaustividad cronológica ni de políticas concretas, sino que trataremos de demarcar las coordenadas en las que se mueve la lógica de la colonialidad española en el Magreb en términos más generales.

Lo imperial había sido clave en la propia identidad nacional española desde las expediciones a América, pero se encontraba en declive en el momento en el que, a finales del siglo XIX y principios del XX, la colonialidad vuelve a ser un factor decisivo dentro del juego europeo. Aún estaba recuperándose de la primera ola de descolonizaciones latinoamericanas, cuando en 1830 Francia inició una campaña colonial en Argelia, marcando el comienzo de la batalla por el norte de África (Martin-Márquez 61). Comienza la expansión de las potencias en esa zona, pero España tenía aún muchas dudas acerca de si tenía o no sentido emprender nuevas aventuras coloniales. No se contaba entre los principales poderes militares, estaba lejos de incorporarse a la economía liberal imperante, tenía las arcas vacías tras el fracaso americano. Pero tenía opciones a mano.

²¹ Así, por ejemplo, la Italia de Mussolini construyó la idea del nuevo imperio fascista basando su legitimidad en la herencia del imperio romano y defendiendo, como España, una mayor proximidad a los «nativos» (Mellino, Mateo Dieste); y el imperio británico buscaba diferenciarse de «los rapaces conquistadores españoles» (Ashcroft et al., 1998, 49).

Desde el siglo XV, España contaba con varios enclaves militares en el norte de África, mantenidos para proteger la costa sur y el paso del Estrecho. Sufrían constantes ataques de la población local y no reportaban muchos beneficios, pero, con la llegada de Francia y el renacido interés en la zona, cobraban un nuevo significado. Así que España se suma a la disputa por esos territorios, en una sucesión de guerras y ocupaciones en tiempos de supuesta paz que acabarán por garantizarle un área de influencia en torno a Ceuta y Melilla, consolidada con la firma en 1912 del tratado de Fez²², y el control de la zona de Ifni en el sur dos décadas más tarde. Pero una cosa era la implantación jurídica y formal del protectorado, y otra que el dominio del territorio fuese real, y en el caso del norte asignado a España, fue como mínimo complicado. Esto implica que, aunque las versiones oficiales hayan hecho pasar a la historia un relato de misiones de *pacificación* y *convivencia* siempre amable, la colonización fue un proceso conflictivo y marcado por los conflictos bélicos al menos hasta 1927. La presencia de los militares fue fuerte en esa zona también más adelante, por la especial relevancia que este territorio tuvo durante el golpe de Estado, la guerra civil y la dictadura.

En cuanto al Sáhara Occidental, el proceso colonial se desarrolló de manera algo diferente. La relación con el territorio empezó de manera mucho más tardía, directamente en 1884, cuando se instalaron en la bahía del Río de Oro, la ensenada del Sintra y Cabo Blanco tres casetas comerciales. Sobre ellas puso la bandera española una expedición que había mandado a la zona el primer ministro de Isabel II, Antonio Cánovas, con el propósito de adelantarse a otras potencias que pudieran tener intención de instalarse en esas costas que tenían enfrente las islas Canarias (y en especial a los ingleses). Y les puso nombres: Villa Cisneros, Puerto Badía y Medina Gatell. Con esos gestos y un real decreto se estableció un protectorado español en toda la zona, hasta lo que en ese momento demarcaba la frontera por el sur: el río Nun. Cuando, en 1885, las fuerzas coloniales se reparten África en el tratado de Berlín, este dominio quedó ratificado. En 1934 se completa la ocupación y se instala la capital en Villacisneros (actual Dajla), sin guerra ni ruido. Algo más de una década más tarde se descubren los yacimientos de fosfatos en la región de Bucraa, y su explotación da comienzo a un mayor despliegue en la zona, pero la mayoría de los colonos no son en este caso militares, sino trabajadores, funcionarios y, en general, civiles que acceden a buscarse la vida en el territorio más remoto e inhóspito que se les ofrecía.

Pese a las grandes diferencias entre ambos modelos de colonización, hay también una fuerte similitud: lo discursivo. Si la colonización en América se basó en una determinada construcción de categorías, la nueva colonización, en África, requería de otra, pero dentro de la misma lógica. En el caso español, esa necesidad encontraría su respuesta en el africanismo, que, como apunta Sarrionandia, tuvo mucho de construcción ad hoc: «El africanismo fue la ideología y la práctica a favor de la colonización de África. La colonización era una decisión tomada de antemano. El resto, ditirambo o literatura, era pura retórica para llevar adelante esa decisión» (Sarrionandia, 49).

²² Josep Lluís Mateo Dieste ha señalado que, «en realidad, la zona española no tenía ningún tipo de unidad específica. De hecho, el Protectorado consiguió en cierto sentido generar una idea del norte que antes del Protectorado no existía. Y ese fue ya un aspecto importante a tener en cuenta durante la época post-colonial para comprender determinadas reacciones en el Rif contra el gobierno central de Rabat» (2017, 105).

Y, efectivamente, hay mucho de ditirambo y literatura en lo que viene. La primera clave de la justificación africanista de la colonización del norte de África es la apelación a un pasado compartido que se remonta a Alándalus. En el próximo apartado exploraremos en profundidad esta idea: por el momento basta con apuntar que ese supuesto pasado común sirve para sostener la idea de que los españoles estarían mejor situados que otros colonizadores potenciales para entender (y manejar, se entiende) a los y las marroquíes. Esto se desarrollará en la idea de *hermandad* que también desarrollaremos más adelante, a través de la cual el discurso colonial sienta otra de las bases de la supuesta excepcionalidad: la idea de un mayor «respeto» al colonizado, dentro de ese «aire de familia» por el que supuestamente los colonizados recibirían su presencia con menor hostilidad (cuando no con agradecimiento, en los relatos oficiales). De ahí a la idea de «hermano mayor» que tiene la responsabilidad de cuidar, orientar o tal vez vigilar al pequeño, hay solo un paso.

La deriva de esas ideas dentro del desarrollo de un proyecto colonial dio lugar a lo que se conoce como *hispanotropicalismo*, inspirado tanto por el regeneracionismo del siglo XIX español como por el lusotropicalismo que estaba aplicando con éxito en sus colonias el vecino régimen de Salazar. Este hispanotropicalismo

«buscaría diferenciarse de los modelos coloniales francés y británico —regidos, se insistía, por un mero interés de explotación económica— (...) La matriz cristiana de la ideología ponía siempre en primer plano la igualdad de colonizadores (blancos) y colonizados (negros) ante el Creador. De estas premisas se seguía —conforme a sus argumentaciones, nada más— una completa ausencia de actitudes racistas y una sana propensión al mestizaje vivificador. El innato genio misionero de los españoles, probado hasta la saciedad en la evangelización de América, culminaba convenientemente en el diseño de este poco consistente, pero eficaz, edificio histórico y propagandístico» (Elena, 2010, 174)²³.

Pese a estas retóricas, el colonialismo español fue, como los demás, un conglomerado de intereses y azares, de capacidades y debilidades, de usos más o menos inteligentes de un legado ambivalente y de proyecciones de futuro consideradas como estratégicas por determinados sectores. No fue más limpio en sus intenciones ni más generoso en sus planteamientos que las de los países vecinos. Sí tuvo, como todos, sus rasgos propios e incluso sus anomalías, enraizadas en las particularidades históricas, geográficas y culturales que la condicionaban. Y, también como en todos, las vivencias son ambivalentes, y no se ven negadas por los factores estructurales que laten al fondo: cuando en los textos que analiza esta investigación encontramos una apelación a la convivencia o a la bondadosa actitud de los colonizadores, esto no es mentira. Simplemente tiene que ser recolocado en un marco, en un

²³ La primera grieta en la coherencia de este endeble edificio es que hay un punto de contraste claro para esas buenas intenciones: el hecho de que ese modelo no se aplicaba en absoluto en Guinea, donde la retórica de la hermandad y el pasado compartido no se podía sacar a colación. Como reconocer una motivación meramente económica no era posible, lo que entra en juego será la idea de la evangelización, que sí encaja con las lógicas de civilización y progreso, así como con una construcción nítida del *otro*. Así, allí la jerarquización racial fue un elemento fundamental de políticas y discurso, y la imposición de la religión católica, un factor estructural de socialización. La lógica colonial en Guinea era la de asimilación (consistente en intentar transformar a las poblaciones locales para asemejarlas a las de las metrópolis, al estilo de las colonizaciones francesa o británica), frente a la de asociación que se aplicaba en el norte de África (que permitía a las sociedades locales mantener sus instituciones, poderes y líderes).

juego de causas y consecuencias que no puede seguir siendo eludido. Entender cuáles han sido los condicionantes de esa subjetividad y que, por singular y fraternal que fuera, la relación no dejaba de ser colonial, requiere de una revisión del modo en el que se ha construido ese marco. Esta tarea de relectura y revisión crítica es necesaria, porque si a algo ha sido funcional el discurso de la excepcionalidad es a la perpetuación de mitos, tergiversaciones y silencios que apuntalan un *statu quo* de impunidad que extiende sus ramificaciones hasta nuestros días.

1.2.2.- EL MITO DE AL ÁNDALUS: CONVIVENCIA VERSUS RECONQUISTA

La teoría de la excepcionalidad del proceso colonial español se ha apuntalado, sobre todo, en los mitos que permitían mantener una retórica de proximidad. Son sobre todo dos, que en el fondo remiten a lo mismo: el mito de Alándalus y el de la *hermandad hispano-árabe*. Como señala Calderwood, «Alándalus no es solo un lugar en la historia, sino también un lugar en el discurso» (2018, 75). Y lo es para el mundo árabe y musulmán, donde se ha convertido en un *topos* literario en el que se condensan pasado, presente y futuro, pero también para España, donde ha jugado papeles contrapuestos y siempre polémicos dentro de la propia narrativa histórica nacional. Como apunta Elena Arigita, esta controversia

«trasciende los debates puramente historiográficos actuales, que a menudo establecen una oposición binaria en torno a la supuesta confrontación entre el islam y Occidente. Tanto la celebración del pasado como su rechazo dan lugar de manera recurrente a confrontaciones públicas que suelen estar constituidas por dos visiones reductoras y polarizadas de Al Ándalus: o como un legado idealizado de convivencia, o como el enemigo musulmán que invadió y fue finalmente expulsado de una tierra cristiana mayoritariamente uniforme» (Arigita, 2018, 1).

El historiador Miguel Anxo Murado incide en escasez de fuentes, y la importancia de las malas interpretaciones de las disponibles²⁴, un mal que a su entender es particularmente flagrante en el caso de Alándalus²⁵. Y al que, según su análisis, viene a sumarse a menudo la

²⁴ Otros autores, como Mercedes García Arenal y Fernando Rodríguez Mediano, se han centrado directamente en el estudio de las falsificaciones que se realizaron en épocas inmediatamente posteriores a la de Alándalus y marcaron la relación con ese pasado, como en los casos recogidos en *Un Oriente español. Los moriscos y el Sacromonte en tiempos de Contrarreforma* (2010).

²⁵ Según la lectura de Murado, «las fuentes árabes con las que se estudia (...) están tan llenas de detalle y son tan precisas en el manejo de números, fechas y estadísticas de todo tipo que, en principio, uno se resiste a creer que sean invenciones. Pero eso es lo que son» (2013, 22). Toma, por ejemplo, el caso de Al-Maqqari, una de las fuentes más referenciadas, que se considera particularmente precisa por contener fechas y datos exhaustivos. Pues bien: «Al-Maqqari vive medio milenio después de la época que describe, de la cual no cuenta con más datos que nosotros» (id.). Así que, como un cuento de misterio, toda esta historia empieza, fundamentalmente, con un vacío: «no disponemos de ningún texto que sea contemporáneo de la invasión árabe del año 711 (...) Hay cronistas contemporáneos en otros lugares de Europa, pero ninguno menciona invasión alguna en Hispania, ninguna guerra, ningún cambio de religión. Es bastante extraño» (33). Murado destaca que ni siquiera los cronistas musulmanes escriben sobre lo que está ocurriendo en la Península Ibérica, como se ha concluido al confirmar que algunas fuentes que se habían datado tradicionalmente en ella han resultado ser más tardías. Así, señala, todo el relato de cómo un ejército musulmán entró en la Península, derrocó en una sola batalla al rey visigodo Rodrigo, y fue al cabo detenido por otro rey, llamado Pelayo, en Covadonga, no aparece en ningún texto hasta más de un siglo después. «Por supuesto, se sabe con seguridad que la península estaba dominada por un reino cristiano a finales del siglo VII y que aproximadamente un siglo

intencionalidad espúrea de discursos históricos que no buscan tanto el conocimiento genuino del pasado, sino la funcionalidad para una voluntad política del presente. Otras investigadoras, como Christina Civantos, optan también por la prudencia, y recuerdan que, en lo que respecta a Alándalus, podemos cifrar lo que sabemos, de inicio, en unas pocas líneas: un periodo de tiempo en un territorio determinado, caracterizado por ciudades multilingües y multirreligiosas, gobernadas por musulmanes pero habitadas también por cristianos y judíos, que «florecieron como centros de investigación intelectual y producción artística» (Civantos, 4-5). Pero nuestra tarea aquí, en todo caso, no es tanto esclarecer la historia, sino explorar los diferentes relatos, las líneas discursivas, que han podido germinar en este vacío. Y es que, más allá de su carácter histórico, Alándalus es «una fuente de poesía (...) que une las historias de las ‘dos orillas’, la península ibérica y el Magreb, y que da una plantilla para pensar y escribir sobre el conflicto entre musulmanes y cristianos» (Calderwood, 2018, 113)²⁶.

Si desde Said se entiende que todo discurso sobre *Oriente* tiene algo de reescritura, de entramado intertextual, el caso de Alándalus resulta paradigmático. Como han expuesto con detalle autores como Bernabé López García, su desarrollo como un «Oriente doméstico» ha marcado el relato de la historia española. Lo imperante entre las potencias europeas es una comprensión esencialista de la cultura que marca un claro binomio entre un *occidente* entregado al progreso y una región islámica que se ve como un mundo anclado al pasado e incapaz de avanzar. Pero en España, sin embargo, el estudio de Alándalus «no se emprendía como la exploración de una sociedad islámica, sino más bien de un fenómeno español, como si hubiera habido una sociedad profundamente hispánica encarnada en una cultura y una religión aparentemente distinta, pero muy coincidente» (Fernández Parrilla, 2018, 233). Una tendencia «sobre todo dedicada a la traducción de fuentes históricas y textos literarios como un modo de arrojar luz sobre lo que debía ser asumido (o rechazado) como parte de la historia nacional española» (id.) que acabaría por generar un «ensimismamiento andalusí» determinante no solo para el campo la historia o del arabismo/orientalismo, sino directamente para las obsesiones nacionales.

Una de las nociones principales que conforman el mito de Alándalus es la de *convivencia*, base de una visión de la historia de la Edad Media en la Península Ibérica como un lugar excepcionalmente tolerante, en el que musulmanes, cristianos y judíos habrían coexistido en una paz sostenida dentro de cada uno de los Reinos, manteniendo además un fluido contacto intercultural que estimulaba los intercambios entre la tradición árabe, la hebrea y la latina. Aunque, como señalan diversos autores (Calderwood; Manzano Moreno), se trata de un concepto poco elaborado y que resulta en cierto modo anacrónico, el caso es que se ha instalado en el imaginario colectivo, tanto árabe como español²⁷. Por un lado, esa idea de

después se había transformado en un Estado musulmán. La cuestión, sin embargo, es cómo se llegó de punto A al B. Y, por increíble que parezca, eso es lo que no sabemos. Todo lo que tenemos son teorías» (34).

²⁶ En *Significado y símbolo de al-Ándalus* (2011), Pedro Martínez Montávez recopila sus textos más significativos sobre esta bisagra que une en el caso de Alándalus los hechos históricos con sus dimensiones más ligadas a las representaciones y los discursos.

²⁷ Bruna Soravia ha apuntado que el «cronotopo andalusí» se hizo popular no solo dentro de la historiografía española, sino también la árabe y la judía, a través de una «imagen idealizada que va a la par del desconocimiento» (2009), en un «multiculturalismo *avant la lettre*» que se vería reforzado además en tiempos recientes por la relevancia de los conceptos de

tolerancia vendría a configurar una peculiaridad histórica de España; por otra, el esplendor de Córdoba como capital del Califato sería el símbolo de «lo mejor de la tradición islámica»²⁸, entendida como «el resultado de una actitud de aceptación integradora de influencias muy diversas sin por ello renunciar a las señas de identidad propia» (Manzano Moreno, 239)²⁹.

El ideal de la convivencia encuentra su reverso en otra noción no menos presente en la historiografía nacional: la de *reconquista*, que, como señala Murado, se convertirá en uno de los episodios más invocados de todo el relato nacional, si no en su eje, al servir de base para un paradigma teleológico en el que «la línea unidad - pérdida - lucha - redención, así como el binomio esplendor-decadencia servirá para cualquier episodio posterior de la historia española, regresando de manera cíclica» (77)³⁰.

La toma de Granada en 1492 y la consiguiente expulsión de judíos y moriscos, que culminaría en 1616, son hitos fundantes para la historiografía nacional y la identidad española, que da comienzo a la modernidad con un gesto de demarcación clara de una alteridad, «la selectiva exclusión de los ‘otros’ religiosos’, lo que proporcionó una ilusión de homogeneidad y unidad dentro de una población excepcionalmente diversa» (Martin-Márquez, 2011, 28). Como apunta Dolors Bramon, de no haber sido expulsados, los moriscos «constituirían probablemente un grupo más dentro de la sociedad hispánica» (2009b, 70). Frente a esa diversidad posible, su borrado —que como apunta Bramon respondería a una diversidad de causas, pero con la diferencia de credo como problema fundamental— potenció por el contrario la idea de la «nocividad» del islam para España frente a un «destino natural» ligado

choque y diálogo de civilizaciones. En un curioso viaje de ida y vuelta, este término va a pasar a la academia anglosajona y convertirse en una de las nociones de la caja de herramientas de los estudios poscoloniales y otras ramas de los estudios culturales, para cuestiones ligadas al multiculturalismo, las identidades o los procesos de mestizaje, aplicados sobre todo a la sociedad estadounidense. «El resultado de estas lecturas fue una formulación más elaborada de algunas ideas encapsuladas en el concepto de convivencia, pero que alcanzaron ahora una dimensión bien distinta (...) como un ‘pluralismo estabilizado’, en el que los procesos de fusión o de asimilación habían quedado en suspenso» (Manzano Moreno, 230). Así, dentro de la «preferencia que la industria cultural americana otorga a los mensaje simplistas (...) [se produce] la transformación de Alándalus en un modelo normativo para un Occidente que deseáramos menos hegemónico, más tolerante con su propia diversidad» (Soravia, 2009).

²⁸ Como elemento de contraste, «la supremacía de la casta cristiana durante la Baja Edad Media habría abierto el camino a la ‘edad conflictiva’ de los siglos XV y XVI, caracterizada por la intolerancia, las persecuciones y las expulsiones de las otras dos castas sojuzgadas» (Manzano Moreno, 227).

²⁹ La realidad, como de costumbre, vendría a matizar estas versiones idealizadas. Los datos, rebate Manzano Moreno, «muestran a unos califas cordobeses que se presentaban y actuaban como celosos guardianes de la ortodoxia religiosa» (239) y sugieren que «la violencia era un elemento siempre latente en la sociedad Andalusí y podía desplegarse en formas y circunstancias muy variadas» (id.). Lo que propone es «una apreciación más ajustada» (241), entendiendo Alándalus como espacio de un proceso de mestizaje, centrado más en el componente cultural que en el religioso, sin considerarlos equivalentes. Así, por ejemplo, un judío que escribiese poesía en Alándalus lo haría desde su filiación con «la tradición cultural árabo-andalusí, cuya génesis debe entenderse dentro de los marcos de esa sociedad profundamente arabizada en virtud de la orientación cultural de su clase dirigente» (242), y un morisco bebería por su lengua de la tradición castellana con independencia de su religión. «En su formulación actual, sin embargo, se han dividido estas experiencias sociales en compartimentos estancos con genealogías directas respecto al presente, considerándose algo inaudito que hayan coexistido conjuntamente» (id.).

³⁰ Esta idea también está presente en García Sanjuán, que afirma que «a partir del siglo XIX la Reconquista adquiere carta de naturaleza (...) Su progresiva hegemonía conceptual resulta inseparable de la elaboración de una determinada narrativa sobre el origen histórico de España y los españoles. De este modo, la Reconquista se convertirá en el fundamento clave del discurso historiográfico nacionalcatólico, basado en la afirmación del catolicismo como principio definidor exclusivo de la identidad nacional española» (García Sanjuán, 2017, 306).

al cristianismo, que requiere de la creencia en que la España musulmana era «más española que musulmana» (García Sanjuán, 2017, 315)³¹.

Dado que nuestro análisis tiene que ver con intentar desentrañar la idea de colonialidad, es importante dirigir la mirada también a lo que estaba ocurriendo, en paralelo, en el otro lado del mundo. 1492 no es solo el año de la toma de Granada y la expulsión de los judíos, sino, evidentemente, también el de la llegada a América. El proceso de conformación de la identidad nacional no solo viene dado por la exclusión de una alteridad, sino también por el encuentro con otra. El componente «imperial» de la «hispanidad» se constituye también en este mismo tiempo y, como es natural, ambas lógicas se relacionan³².

Tiene sentido no solo por lo ideológico: también por el componente humano: como apunta García Arenal, «los protagonistas de ambas empresas (Granada y Nueva España) proceden del mismo ámbito geográfico y de la misma clase social en el que predominan hidalgos y pequeña nobleza de los territorios de los dos siglos de frontera, a saber, Extremadura y Andalucía» (García Arenal, 1992, 160). Esto les convertía, paradójicamente, en «las últimas generaciones de aquellos inmersos en gustos y modas mudéjares» (156), que iban siendo erradicadas en España, pero se transplantarían a América. También los frailes y clérigos enviados para catequizar a los indios a menudo habían participado de las campañas de evangelización en la Península. Es así como en determinadas formas de colonización, como el aprovechar las disensiones internas entre las diferentes poblaciones o la propia consideración de los «indígenas» que se desarrollará puede leerse una influencia de prácticas (reales y simbólicas) propias de la guerra de Granada. El ideal en ambos casos fue el de «una asimilación gradual por medio de la predicación y el ejemplo» (167), un modelo que como veremos se repetirá en la colonización moderna³³.

Pero esa actitud inicial «de ingenua y entusiasta benevolencia» iba a dar paso a «actitudes paternalistas que fueron desarrollándose hasta llegar a la rigidez autoritaria y la represión implacable» (id.). En el caso de los moriscos, los conflictos serían cotidianos por la resistencia a la conversión forzada y, en sentido inverso, la persecución de hechos culturales entonces percibidos como de naturaleza religiosa, tales como hábitos culinarios, higiénicos y vestimentarios. Como señala Martín-Márquez, comienza a partir de ahí un proceso de

³¹ Esta línea se apuntala a través de la idea de una «escasa arabización e islamización de Al Ándalus y la profunda pervivencia de estructuras preislámicas» (García Sanjuán, 2017, 314), lo que serviría para explicar todo aquello que no resiste a la dicotomía Oriente-Occidente, como la presencia en Al Ándalus de «la lengua romance, el uso extendido del vino o la gran libertad de las mujeres» (315).

³² García Arenal apunta que la conquista de América se hizo, en gran medida, a partir de las bases ideológicas de «la exaltación mesiánica producida en torno a la conquista de Granada, que incluye sueños de conversión universal y la percepción de una lucha cósmica entre la Cristiandad y el islam» (1992, 154).

³³ Josep Lluís Mateo Dieste ha señalado, por el contrario, algunas de las diferencias más destacadas entre ambos modelos: «Tanto la colonización interna como la externa generaron definiciones e invenciones de la alteridad en términos de religión y pureza de sangre. Pero a diferencia del indio, el moro no era sólo un diferente que era preciso transformar y convertir, sino que era además una amenaza. Era una cuestión de diferentes contextos de poder. Los indios eran exterminados o sometidos, y más adelante explotados en las reducciones de indios, mientras que los moros eran temidos como una amenaza política, como un enemigo interno que podía facilitar la penetración de elementos externos, como el imperio turco. Pero bien cierto es que tanto el indio como el morisco suscitaron reflexiones teológico-morales en el mismo período y en el mismo escenario de la expansión imperial» (Mateo Dieste, 2017, 77).

«blanqueamiento» de la historia española en el que las representaciones del pasado eliminaron todo vestigio de la influencia islámica (2011, 17). Como apunta Mateo Dieste, «la identidad anterior era siempre un problema. Y cualquier acto y gesto podía ser interpretado por la inquisición como un acto de permanencia de esa identidad previa» (2017, 77).

Es a través de esta polarización como la idea de reconquista fue adquiriendo una dimensión cada vez más relevante, para llegar consolidada al siglo XX. Como veremos en el apartado siguiente, el franquismo la elevaría a su máximo exponente, presentándose Franco a sí mismo como «caudillo de la nueva Reconquista» —aunque en su formulación los *moros* serían los rojos, masones y ateos que estaban en su objetivo—³⁴. Pero es importante tener en cuenta lo falaz de la propia definición. En 1936, cuando el diccionario de la RAE recoge por primera vez el término, lo hace con la siguiente definición: «Recuperación del territorio español invadido por los musulmanes y cuyo epílogo fue la toma de Granada en 1492». Esto implica considerar «territorio español» a los reinos visigodos previo al siglo VIII, y establecer que Alándalus se originó a raíz de una invasión: hechos cuanto menos contestables, históricamente hablando, pero necesarios para mantener esa idea de *otro constituyente*.

La paradoja está en que, como el *otro constituyente* había sido expulsado, el mecanismo de consolidación del relato iba a ser diferente al de otros Estados-nación (cuyos puntos fundacionales se sitúan, en todo caso, mucho más tarde). Si en estos «la violencia de exclusión, esencial en la formación de la nación-estado, debe ser olvidada por todos y eliminada de los registros históricos a fin de solidificar la cohesión nacional» (Martin-Márquez, 2011, 31), en el caso español, por el contrario, «debía escenificarse una y otra vez en un esfuerzo continuo por afirmar una siempre escurridiza unidad nacional, fundada como estaba sobre una ausencia» (id.). Para esta autora, esta es la razón de la recurrencia de estos relatos, que, a través de repeticiones y permutaciones históricas concretas, hacen presentes una y otra vez a África y los africanos en los diversos momentos cruciales de la historia de España. Así, como apunta también Elena Arigita, «los musulmanes nunca han estado enteramente ausentes del imaginario español durante los tres siglos que siguieron a la expulsión de los moriscos en 1609. Más bien al contrario, se consolidaron como ‘la otra historia’» (2009, 226) que habría sido posible escribir; y particularmente cuando la aventura colonial volvió a poner en el centro la relación con esos moros que funcionaban en el imaginario más como fantasía (fantasma incluso) que como la realidad anclada y compleja que deberían haber constituido.

Porque hay siempre, en la historia de España, una línea subterránea que reivindica otra concepción posible de los hechos, y por ende de la identidad nacional³⁵. Esta línea subterránea va a aflorar particularmente a partir del siglo XVIII. Hay que tener en cuenta que una primera anomalía de la construcción nacional española es el hecho de que sea muy temprana en

³⁴ Para García Sanjuán, «la propia simbología del nuevo Estado franquista, con la adopción de los símbolos de los Reyes Católicos en el escudo de la bandera nacional, el águila de San Juan y el yugo y las flechas, acredita la relevancia otorgada a este concepto» (García Sanjuán, 2017, 306).

³⁵ Para seguir la pista de cómo esa pervivencia se manifiesta en lo material y en lo simbólico a través de toda clase de prácticas, es interesante la aproximación que lleva a cabo Barbara Fuchs en *Exotic Nation* (2009), un estudio exhaustivo de estas huellas que sirve para explorar cómo maurofilia y maurofobia han sido dos polos marcantes de una construcción nacional muy relacionada también con la posición que España ocupase o quisiese ocupar respecto a Europa en cada momento.

comparación con el resto de Europa. Esto dará lugar a una «construcción nacional de segunda oleada», en términos de Martín-Márquez, que se produce cuando «en la era del ascenso de la nación-estado de la pos-Ilustración, [España] se vio forzada a negociar conceptualizaciones anteriores de una identidad española unificada —la ‘construcción nacional de la primera oleada’—» (2011, 20).

Esas dos visiones de España cuyo rastro estamos siguiendo tienen su correlato en una división intelectual que refleja un proceso que desde un punto de vista poscolonial o decolonial se podría calificar de violencia epistémica o de colonialidad del saber. Como han estudiado diversos autores (López García; Marín; García Sanjuán; Paradela), la tensión entre el componente doméstico y el orientalista que implican en España los estudios sobre lo árabe había llevado a separar el estudio de la Edad Media en dos disciplinas diferentes, de tal modo que los medievalistas se encargaban de la parte cristiana mientras que la parte musulmana se convertiría en objeto de los Estudios Árabes. Esto generaría una división artificial que era, ya en sí misma, una apuesta por la visión dicotómica y excluyente de la identidad, dentro de la cual la parte de los arabistas era ya subsidiaria, parcial, dado que ese paradigma no dejaba muchas opciones para la inserción de Aláandalus dentro del relato histórico nacional, condenándoles a la «poco deseable condición de especialistas en la anti-España» (García Sanjuán, 2016, 196).

Es a partir de esa anomalía como se comenzó a «hispanizar» al-Ándalus por el procedimiento de convertir a sus habitantes en españoles», como apunta Manuela Marín (2009)³⁶, tendencia que da comienzo a la aparición de términos como «hispano-árabe» o «hispano-musulmán», que permiten precisamente esa operación de asimilar la «anomalía andalusí» e integrarla dentro de la historiografía nacional³⁷. Como apunta también García Sanjuán, «frente al discurso excluyente de la Reconquista se va a desarrollar otro de signo opuesto, es decir, de naturaleza integradora, basado en la idea de la compatibilidad entre lo español y lo andalusí» (2016, 195). Pero que, como apunta Paradela, redundaría también en la

«creación de un Andalus idealizado, cuyos habitantes -se decía- gozaban de libertades mucho mayores que las del resto de musulmanes de su tiempo (recuérdese el falso tópico de la libertad de la mujer andalusí en comparación con las otras musulmanas coetáneas). Un Andalus libre de intolerancia y fanatismo que produjo una de las culturas medievales más desarrolladas de las de su entorno musulmán, y que por ello podía ser reivindicado, con justo timbre de gloria, tanto por la historiografía liberal como por la conservadora» (Paradela, 2011, 23).

Estas visiones van a salir de lo académico al campo de juego más amplio de los imaginarios populares con un redescubrimiento de Aláandalus que comienza en el siglo XVIII, de la mano de un orientalismo que llega cuando viajeros y estudiosos de otros países de Europa y

³⁶ En esta estela, Marín sitúa a arabistas como Julián Ribera, Miguel Asín Palacios o Emilio García Gómez.

³⁷ Una apuesta que, según el análisis de Marín, tenía por otro lado un efecto rebote: «desgajaba a al-Ándalus de su contexto natural, el mundo árabe-islámico, con lo que se corría el riesgo de considerar como particularidades andalusíes fenómenos que tenían claros orígenes en ese mundo» (2009). Paradela comparte este análisis, aunque celebra que, en la actualidad, «los investigadores que siguen ocupándose del período andalusí lo estudian como lo que fue, esto es, como una sociedad araboislámica perteneciente al orbe islámico medieval» (2011, 24).

Norteamérica empiezan a fascinarse con lo *hispano-árabe*³⁸. Con sus relatos nace un Alándalus distinto del histórico, y en ocasiones hasta contradictorio con él, que constituye a su vez la alteridad para estos europeos, «una esfera de diferencia exótica, la promesa de trascender el propio tiempo» (Paradela, 2011, 23)³⁹. Pero, al ser leído desde España, en ese relato orientalizante «los moros y moriscos no eran simplemente pintorescos ‘otros’, sino que plantean la cuestión clave de hasta qué punto son parte del ‘nosotros en el pasado’ que constituye la historia nacional» (Martin-Márquez, 2008, 38).

Aquí es donde algunas de esas líneas disidentes de la historiografía oficial encuentran terreno para germinar. Los liberales, que eran quienes en el siglo XIX encarnaban esa línea, «reclamaban el pasado musulmán español como una parte integral de la historia nacional, más que como un desafío aberrante de esta», bajo la idea de que «Alándalus está dentro, y no contra, la España cristiana» (Calderwood, 2018, 42). Esto se inscribe en un cuestionamiento de la Iglesia católica abierto por la llegada de los ideales de la Ilustración. Pero choca, al mismo tiempo, contra las concepciones científicas racistas que imperaban en Europa, que vinculaban en general la identidad nacional a una pureza genealógica vinculada a la raza. Los defensores de estas posturas incluyentes no tienen más opción que hacer de la necesidad virtud: «si era imposible (...) jactarse de haber preservado una ‘limpieza de sangre’, tratarían de cambiar los mismos términos de los grandes debates europeos relativos a la degeneración y la salud racial» (Martin-Márquez, 69), instaurando la idea de que era la mezcla la que daba vigor a la sangre española, y que su decadencia venía de hecho por cualquier intento de restarle elementos. Lo interesante de esta idea es como pervivirá, como veremos, hasta irrumpir de manera paradójica en discursos como el franquista, en los que introduciría una fuerte contradicción.

Este universo discursivo empieza a ser particularmente importante, también, en la medida en la que el Magreb empieza a despertar otro tipo de intereses. Desde mediados del siglo XIX, cuando se va haciendo más presente la posibilidad de extender la influencia en el norte de Marruecos y llegar a compartir su dominio con Francia, ese pasado compartido empieza aparecer como un elemento legitimador, que situaría a los españoles en una posición

³⁸ «Podríamos decir incluso que los Románticos, como Irving y Girault de Prangey, inventaron Al Ándalus (...) Esto no quiere decir, por supuesto, que el Al Ándalus histórico no existiera, ni siquiera que fueran los primeros en enamorarse del pasado islámico de España. Lo que es nuevo en la invención romántica de Al Ándalus es que se predica sobre el descubrimiento de un pasado de palimpsesto que acecha justo bajo la superficie del presente — es más, que a veces sangra y desborda el presente» (Calderwood, 2014, 31).

³⁹ Nieves Paradela ha mostrado en diversos trabajos (2005, 2006) que a la fijación del relato de Alándalus no solo contribuyeron los viajeros europeos, sino también los árabes, que entre el siglo XVII y el XX también pasaron por España dentro de su «viaje a Occidente». Aunque por el propio sesgo del eurocentrismo siempre se les prestó menos atención que a sus homólogos del viejo continente, estos autores elaboraron «un discurso occidentalista en Oriente» que a juicio de Paradela es necesario reconocer también para comprender ciertos rasgos de la cultura árabe moderna, y en el que se incorporaba a su vez el relato que previamente conocían de los viajeros europeos a España. Así, en su paso por la Península buscaban huellas de «la desarrollada civilización islámica medieval, desaparecida como tal en el tiempo de los viajeros modernos, pero revisitada simbólicamente por ellos a través de los restos conservados en España y reutilizada, en su componente histórico, como uno de los elementos vertebradores de su pensamiento nacionalista» (2006, 247). En la introducción a *El otro laberinto español: viajeros árabes a España entre el siglo XVII y 1936* (2005), esta investigadora apunta además una curiosidad pertinente para nuestro enfoque: el hecho de que uno de los efectos de la Transición en España fue la renovación del interés por las imágenes nacionales, que llevó a su vez a un pequeño *boom* en la reedición de este tipo de relatos de viaje.

más favorable para la colonización, porque entenderían mejor al pueblo que se iban a encontrar, o serían mejor recibidos por él. Es así como, a partir del siglo XIX, el auge de los estudios árabes y hebreos, con su tradición en cierto modo alternativa, pasa a estar estrechamente vinculado a la construcción de la identidad nacional hispana.

El desarrollo histórico subsiguiente, sobre todo en relación con las guerras coloniales, dará lugar a dos escuelas diferenciadas: la académica, conocida como «arabismo», que se dedicará sobre todo al estudio del Alándalus; y otra, muy relacionada con la acción política y militar directa, que será el «africanismo». Será esta segunda la que vaya a desarrollar las ideas de proximidad y hermandad hasta su máxima expresión, por paradójico que pueda resultar en su vinculación con el discurso nacionalcatólico, en una muestra de «cómo los discursos de armonía intercultural pueden ponerse al servicio de ideologías opresivas» (Calderwood, 2018, 152). En los años 1850 y sobre todo a partir de la guerra de 1859-1860, estas ideas históricamente heterodoxas empiezan a ser la base de un proyecto neocolonial en el norte de África.

Para entender cómo es posible esa aparente contradicción, es importante asumir que no se trata de adscribir una de estas posturas con respecto a la identidad a un espectro ideológico y otra al opuesto. No es una cuestión de conservadores y liberales, o de derechas e izquierdas. El componente problemático de Alándalus atraviesa la historia española de manera fluctuante, y a su sociedad de manera transversal. Y, como invita a considerar Calderwood, es importante «no resolver estas paradojas y tensiones» (2018, 48) y «tener en mente múltiples posiciones contradictorias», porque «el discurso colonial español (como las ideas de ‘Oriente’ y del ‘moro’) no tienen estabilidad ontológica. Se entienden mejor como una serie de posiciones cambiantes» (id.)⁴⁰. Al fin y al cabo, como señala Murado, «era el debate el que estaba equivocado. No existe un ‘origen de los españoles’. La definición del término y la continuidad que queramos trazar a lo largo del tiempo entre el presente y el pasado es una construcción nuestra, no una realidad objetiva» (Murado, 105)⁴¹.

Señala Martin-Márquez que ya en un primer momento de la pugna colonial del siglo XX, en torno a 1900, se planteaba la contradicción de que «defender el carácter africano de España

⁴⁰ El modo en que cualquiera de las posturas es polisémica, ambivalente, y, por tanto, problemática, se muestra con bastante claridad en la polémica que mantuvieron durante más de diez años Claudio Sánchez Albornoz y Américo Castro, situados ambos en la estela del pensamiento progresista, y sin embargo radicalmente opuestos en esta cuestión: «El primero decía que la ‘esencia’ de España era la germanidad visigoda (e implícitamente el catolicismo). El segundo, que esa ‘esencia’ era la ‘mezcla’ de culturas (con la religión católica como un estorbo)» (Murado, 102). El debate introducía en el caso de estos dos autores un nuevo componente: el europeo. Para Sánchez Albornoz, «negar la herencia visigoda era negar la europeidad de España. Presentarla como un ‘crisol de culturas’ era proyectar de nuevo la (para él) inquietante sombra de África en la historia de España» (id.); mientras que Castro entendía que «la España de las tres culturas no era menos europea, sino que era singular en Europa (y, por tanto, superior)» (Murado, 105).

⁴¹ Calderwood ahonda en esa reflexión cuando expone que «la tendencia a plantear la guerra civil como una ruptura completa de la historia española ha oscurecido las inesperadas maneras en que republicanos y franquistas compartían intereses y discursos en Marruecos. El colonialismo español generó extraños compañeros de cama entre liberales y fascistas. Los escritores coloniales españoles de todo signo ideológico justificaron el papel de España como colonizadora en el mundo musulmán celebrando la idea de convivencia, la armoniosa convivencia de todas las fes abrahámicas en Alándalus. Esa visión particular de la historia ibérica medieval se ha asociado normalmente con la causa republicana y, en sentido más amplio, con las visiones liberales y progresistas de la historia española. Pero sostengo que la idea española de una tradición de tolerancia ejemplar, enraizada en su pasado musulmán, atraviesa diferentes proyectos ideológicos, incluido el fascismo» (Calderwood, 2018, 13).

no era un medio efectivo de promocionar la capacidad exclusiva de la nación de participar en la moderna colonización de África junto a otras potencias europeas» (Martin-Márquez, 72), sino que más bien daba argumentos para defender que el país «era poco meritorio de un lugar en la mesa europea» (id.). La excepcionalidad era un arma de doble filo. Así que ya los padres fundadores del discurso africanista, como Joaquín Costa, instaron a «mudar de piel» según fuera necesario, sugiriendo «que sus compatriotas podían elegir ‘colorearse’ estratégicamente como más africanos o más europeos, en función del cambiante telón de fondo que rigiera los contextos local y global» (en Martin-Márquez, 68). Y esto es justo lo que se iba a hacer, tanto hacia fuera como hacia dentro.

Otro elemento clave en este juego de contradicciones es el papel que juegan en relación con todo eso los nacionalismos que surgen en Cataluña, el País Vasco y Andalucía en el siglo XIX. El ideal homogeneizante de españolidad que se conforma a partir de 1492 también va a dejar fuera a estas identidades periféricas, que en su momento mismo de construcción van a ser también afectadas por estos debates sobre Alándalus, lo *moro* y lo colonial. Un nuevo elemento que añadir, por lo demás, a la lista de razones por las que todos estos temas se mantienen bajo un conveniente silencio dentro de los pactos de no problematización de la Cultura de la Transición, en los que estos nacionalismos son otro de los temas de los que el consenso social insta a no hablar. Particularmente, la idea de Alándalus será central en el desarrollo del andalucismo, cuya defensa del esplendor de ese pasado de mestizaje se construirá también en contraste con el modo en que «los nacionalistas catalanes tomaron con entusiasmo la noción de una herencia gótica ‘aria’» (Martin-Márquez, 54), y en torno a una deliberada confusión entre lo andalusí, lo andaluz y hasta lo marroquí que más adelante será, paradójicamente, aprovechada por el franquismo⁴².

⁴² En este sentido, Eric Calderwood se ha fijado particularmente en el ideario de Blas Infante plasmado en *El ideal andaluz* en 1915, para mostrar cómo en sus textos se da una maleabilidad de conceptos entre Andalucía y Al Ándalus que le sirve para situarse a sí mismo en una genealogía cultural que le une con aquel pasado que también va a presentar como glorioso. Según el análisis de este investigador, con lo que este tipo de discurso entra en enfrentamiento no es tanto, o no solo, con el centralismo del nacionalismo español de base castellana. Su diálogo implícito, y a veces incluso explícito, sería también con el nacionalismo catalán. Como en la polémica entre Castro y Sánchez Albornoz, aquí también entraría en juego la relación con Europa. Si Cataluña se consideraba la región más europea de España, Infante veía a Andalucía como «la antítesis y repudio de Cataluña» (Calderwood, 2018, 121) y buscaba «una reorientación completa de la cultura y la política española hacia África y lejos de Europa» (id.). Para Infante, «Cataluña es monorracial, monocultural y excluyente, y contrasta por ello con una Andalucía multirracial y radicalmente abierta» (Calderwood, 2018, 121). Para Calderwood, lo que sé da aquí es un diálogo con *La nacionalitat catalana*, de Prat de la Riba en 1906, que proclama a Cataluña como nación en contraste con España —que se identifica con Castilla y la cultura castellana— en función a las diferencias en la lengua, el arte, el sistema legal y el espíritu nacional. Para Calderwood, aunque se centre en el componente cultural, la propuesta de de la Riba «enmascara una concepción altamente racializada de la identidad nacional», que pasa por otro lado por «la africanización del resto de España» (Calderwood, 2018, 124). Destaca que su arte y su lengua vienen del otro lado de los Pirineos, y no de más allá del Estrecho; y se esfuerza en señalar un legado que en todo caso se diferencia del musulmán, por ejemplo a través del patrimonio arquitectónico. En un momento en que la racialización de la identidad nacional era el marco dominante de pensamiento, también las nacionalidades periféricas, que competían con esta, trataron de disputar en ese campo, y separarse de lo africano se convirtió en una de las estrategias: «Una Cataluña europea contra una España africana» (55). También Susan Martin-Márquez apunta que «en un esfuerzo por conseguir supremacía discursiva con respecto a la cuestión de raza, muchos partidarios de las causas nacionalistas de la periferia intentaron distanciarse de un origen africano más o menos espacial y temporalmente remoto, a menudo acercando a otros españoles a ese origen» (54). Esto acabará por tener consecuencias paradójicas. Blas Infante fue asesinado durante los primeros meses de la guerra civil, pero su pensamiento tuvo un impacto póstumo importante. Hoy se considera como «padre de la patria andaluza», pero su legado no solo se aprovechó en esa vía. En un giro no ya contradictorio, sino macabro, su desaparición permitió que el franquismo hiciera uso de sus ideas en el desarrollo del discurso colonial. Sobre todo, aprovechando «las porosidades del concepto de lo andalusí en lo geográfico y lo

En el siguiente apartado estudiaremos en más detalle ese desarrollo, pero, antes, en este viaje ideológico de lo andalusí aún nos queda por recorrer una última etapa. Y es que, como ha investigado Calderwood, estos mitos no solo serán recurrentes en la historiografía española y funcionales a diversas de sus interpretaciones, sino que también van a ser adoptados por el nacionalismo marroquí como elemento fundante para la construcción nacional. En el relato marroquí, el énfasis se pone precisamente en el espejo de lo que interesa a la historiografía española: en qué pasó con los moriscos expulsados de Al Ándalus. Su narrativa se resume en que estos habrían cruzado el Estrecho, de Granada a Marruecos, y reconstruido allí su civilización, un «nuevo Aláandalus» que encarnaría, de nuevo, ese espíritu de «lo más glorioso del islam»⁴³.

La diferencia estriba en que, si el franquismo mantenía una narrativa de renacimiento, de salvación del legado, los marroquíes pondrán el foco en la continuidad. En todo caso, como señala Calderwood, esta historia --o más bien este enfoque a la hora de abordarla-- cambia el modo en que concebimos las relaciones entre España y Marruecos, pero también entre colonialismo y resistencia anticolonial en el Norte de África y Oriente Medio; y genera muchas incomodidades «que van en contra del aparente sentido común», porque «expone algunas alianzas incómodas entre personas y proyectos que normalmente no ponemos juntos: fascistas españoles y nacionalistas marroquíes, católicos y musulmanes, sujetos colonizadores y colonizados» (Calderwood, 2018, 9). Abordar esas ambivalencias supone muchos cuestionamientos complejos, porque no atañen solo al pasado, sino que extienden su influencia hasta nuestros días.

1.2.3.- EL DISCURSO COLONIAL FRANQUISTA: LAS CONTRADICCIONES DE LA «HERMANDAD»

Hay elementos del franquismo que no se suelen contar, y que resultan sorprendentes cuando llegan a nuestros oídos por primera vez. Como que en enero de 1937, apenas seis meses después del comienzo de la guerra civil española, el régimen fletó un barco que iría

histórico para conseguir la elisión de tres conceptos en tiempo, espacio y cultura: Aláandalus, Andalucía y Marruecos» (Calderwood, 2018, 120). Asimismo, la idea de que la fuerza de la hispanidad venía de la mezcla y la hibridez también va a sentar las bases de la idea franquista de *raza*, como apunta Calderwood al seguir la pista de sus ideas en el desarrollo de Rodolfo Gil Benumeya y encontrar que en textos de publicaciones africanistas como *La revista de la raza* y la *Revista de tropas coloniales* se hacía eco de las ideas de Blas Infante como modo de legitimar la expansión hacia Marruecos. Para este investigador, «Infante convirtió a Marruecos en andalusí; Gil Benumeya convirtió esta idea en una doctrina fascista» (Calderwood, 135).

⁴³ En esto confluye el hecho de que el mito de Aláandalus no habría pervivido solo en la historiografía y el imaginario español, sino también en el árabe, donde también es un elemento central, una estructura de pensamiento y un tropo literario. En la aproximación marroquí a esta idea se mezcla la influencia de ambos elementos. En esta investigación nos centraremos en los escritores de expresión española y su herencia discursiva, pero no cabe ignorar que su legado recibe la idea del «paraíso perdido» por una doble vía. Para dos perspectivas muy diferentes de cómo el mito se ha transmitido hasta la actualidad en el contexto árabe y cómo ha pervivido en la literatura post-colonial de otros países, véase el estudio de Pedro Martínez Montávez *Al Andalus, España, en la literatura árabe contemporánea* (1992) y el más reciente de Christina Civantos en *The afterlife of Al Ándalus* (2017).

desde Ceuta hasta La Meca para llevar a los musulmanes de su Protectorado en peregrinación (Calderwood, 2017). O que, mientras en casa se enarbolaba el mantra de la «conspiración judeomasónica», al otro lado del Estrecho se creaba en la década de 1940 el Instituto Maimónides para formar a rabinos, profesores de hebreo, jueces y notarios (Calderwood, 2019). O que la Sección Femenina organizó en El Aaiún, tan tardíamente como en 1974, un «concurso de belleza y embellecimiento del hogar» para mujeres, con tres categorías: casa, barraca y jaima (Bengochea Tirado, 2018).

Parecen contradicciones, pero son piezas constitutivas del discurso y la acción colonial que el régimen de Franco desarrolló e implantó, en una política que, en el caso del Sáhara Occidental, duró hasta su mismo final. El africanismo es un componente fundamental para entender el comienzo del franquismo, el desarrollo de la guerra civil, la política internacional de la dictadura e incluso los primeros pactos de la transición⁴⁴.

Como veremos en detalle más adelante, las guerras libradas en Marruecos a finales del siglo XIX y principios del XX propiciaron el ascenso de algunos militares, entre los que se contaban Franco, Mola y Sanjurjo, que apoyaban por otro lado su papel en aquel territorio hacia el que aspiraban a extender el «espacio vital» de España en base a las teorías que poco a poco iban desarrollando la idea de un renacimiento del imperio español en Marruecos fundamentado en la supuesta afinidad cultural o incluso racial con los «hermanos moros». Martín-Márquez sitúa el nacimiento de la idea de *hermandad hispano-árabe* en el momento inmediatamente posterior al triunfo en la guerra de Tetuán, un momento en que «la campaña bélica había hecho mucho para instigar, pero poco para satisfacer, el deseo de conquista en África» (Martín-Márquez, 2008, 67). Como hemos visto en el apartado anterior, la idea de una inclusión del pasado musulmán en la historiografía española era una tendencia más bien heterodoxa que reaparecía en ese momento para justificar el derecho de España a colonizar Marruecos no tanto en la superioridad racial que constituía el criterio para otras potencias, sino más bien en una comunidad histórica.

Para Martín Márquez, se trata de «una filosofía colonial que literalizaba la metáfora europea común del colonizador benevolente y fraternal y que imaginaba a España interpretando el papel del hermano mayor y más sabio, y a los africanos, el de los hermanos más jóvenes y retrasados en el desarrollo» (Martín-Márquez, 2008, 257). Estas metáforas biologicistas y familiares entran en choque con las ideas de pureza racial que dominaban el pensamiento europeo. Pero también con los discursos orientalistas estándar, ya que planteaban «una familia nacional que no es étnica ni religiosamente homogénea; un árbol genealógico con raíces en la Granada musulmana y ramas que se alargan desde España hasta Marruecos» (Calderwood, 2018, 45). Explorar esta idea implica repasar qué significa en el imaginario español la idea del *moro* y cómo evoluciona, en términos de Miguel Cardina, en

⁴⁴ Como recuerda Mayca De Castro Rodríguez, «Franco recuperó como símbolo del Estado la corona y el escudo imperial de Carlos I, con las columnas y el lema Plus Ultra, en referencia a la expansión imperial. También recuperó en el escudo las siglas de Isabel y Fernando, representadas por el yugo y las flechas, símbolos de la ‘interrumpida obra de unificación nacional’, a la vez inscritos en el escudo de la Falange. Quedaba así claro que el proyecto imperial era entendido dentro del marco del ‘destino de la nación’» (De Castro Rodríguez, 38).

tanto *significante mnemónico*⁴⁵. Se trata de una figura que ha ido reapareciendo a lo largo de toda la historia de España, con variantes y resignificaciones que, sin embargo, resuenan siempre a una historia cruzada que viene de siglos, y que tiene que ver una vez más con la dualidad y la ambivalencia del orientalismo en el caso español. «Todos somos moros, por una razón o por otra, pero somos moros, sobre todo porque los moros no existen», escribe Joseba Sarrionandia (2012, 15).

Por esa necesidad, expuesta en el apartado anterior, de renovar una y otra vez el referente de alteridad expulsado en 1492 y que se constituye, *in absentia*, en elemento fundante de la identidad, el *moro* va a ser una constante en el imaginario español. Como ha estudiado en profundidad Josep Lluís Mateo Dieste (2017), esta figura se va construyendo a través de estereotipos que constantemente han oscilado entre la filia y la fobia, de igual modo que, como explicábamos, la historiografía negociaba entre el paradigma de la convivencia y el de la reconquista⁴⁶.

Básicamente, la tensión entre maurofilia y maurofobia se encarnó en dos estereotipos: el *moro malo* y el *moro bueno*. Una dualidad que venía ya desde el tiempo medieval, cuando las relaciones de frontera dieron lugar a la aparición, aun en tiempo de guerra, de figuras como los *moros de paz*, con los que se mantenían relaciones de intercambio, sin hostilidades, o los *moros del rey*, grupos armados al servicio de la Corona en los que se inspirarían las primeras tropas del Protectorado (Mateo Dieste, 2017, 100). Esta dicotomía se vuelve a poner en juego durante las guerras hispano-marroquíes de finales del siglo XIX y principios del XX. Los defensores de las ideas de hermandad tenían enfrente a una realidad de conflicto en la que, a nivel popular, «se elaboraron imágenes especialmente duras sobre el marroquí, cruel y salvaje, pero también como indígena incivilizado» (116), sobre todo durante la guerra de Annual. Pero también esto podía tener un doble uso. Esa misma «incivilización» que servía para caracterizar al «moro enemigo» también servía para presentarlo como alguien que requería de ayuda para poder abordar el progreso, y justificar así la intervención colonial, frente al descontento popular.

La guerra civil será otro de los puntos importantes en este desarrollo, a raíz de la recluta de miles de soldados marroquíes para luchar en las tropas sublevadas. Para justificar la aparente paradoja de que unos soldados musulmanes, los Regulares, colaborasen con un ejército que decía estar emprendiendo una Cruzada nació la idea de identificar al «ateísmo bolchevique» como enemigo común de cristianos y musulmanes, justificando que ambos se unieran para luchar contra el gobierno de la República. «Los moros se convertían en cruzados, y los rojos tomaban su lugar como moros» (Gil Benumeya Flores, 2018, 50). Esta línea fue desarrollada sobre todo por un arabista, Miguel Asín Palacios, encargado de «demostrar que la idea de la España musulmana podía, eventualmente, convertirse en una fiel aliada del

⁴⁵ Esta idea se desarrolla en el apartado 1.3.6.

⁴⁶ Se trataba, en realidad, de un término vacío de contenido por sí mismo, que lo mismo podía significar *musulmán*, que *árabe*, que *bereber*, que *andalusí*, que *marroquí*. Hasta a los habitantes de Filipinas se les va a acabar llamando *moros*, por extensión del término en el discurso colonial (Mateo Dieste, 2017, 46). «Como 'oriental', ['moro'] nos dice más de la persona que lo usa que de la cosa a la que supuestamente describe. Se entiende mejor como una categoría de la imaginación española que como un descriptor de pueblos o culturas» (Calderwood, 2008, 33).

nacionalcatolicismo» (García Sanjuán, 2016, 205). Para fortalecer el argumento, trata de minimizar las diferencias entre el cristianismo y el islam, apoyándose, una vez más, en la referencia de la «España musulmana».

Tras la guerra, la propaganda oficial del régimen no escatimaba en bienaventuranzas hacia la figura del *moro*, de nuevo «moro bueno». Y «moro malo», por tanto, paradójicamente, para el imaginario opositor, pese a que se encontrase en una situación de opresión colonial que teóricamente podría haber despertado su simpatía: al fin y al cabo, esas tropas moras no eran sino «los hijos de los mismos hombres que había luchado contra España solo una década antes» (Hart, 2000, 112). Pero toda la propaganda del régimen se puso al servicio de que eso se olvidara: «el propio Franco se rodeó de una guardia pretoriana compuesta por soldados marroquíes conocida como la Guardia Mora. Esta imagen del dictador rodeado de marroquíes vestidos con lanzas y turbantes duró hasta los años 1960 y se transmitió en masa a través del NO-DO» (Mateo Dieste, 2017, 120)⁴⁷.

Pese a la escasa rentabilidad de sus posesiones coloniales, el franquismo decide desde un primer momento relanzar la política colonial (sobre todo la relativa a Marruecos), que, por otro lado, mantiene siempre bajo al control del estamento militar afín. Particularmente, dentro del proyecto de autarquía económica aumentó el interés por las colonias como fuentes de materias primas, pero también como mercado de productos. Durante la II Guerra Mundial, la importancia de estos territorios crece, y con ello renace en el franquismo un discurso expansionista⁴⁸. En la década de 1940, el franquismo redobla sus esfuerzos por desarrollar las colonias del norte de África (o tal vez por maximizar el beneficio de su explotación mientras sea posible, cuando el mapa del continente ya empieza a vibrar de movimientos independentistas). Se realizan estudios económicos y expediciones que culminan en un plan de revalorización económica del Protectorado, aprobado en 1945. En cuanto al Sáhara Occidental, el valor militar del territorio se va a ver reforzado por el económico cuando se descubren los yacimientos de fosfatos.

En cuanto a la gestión de la población de estos territorios, aquí será donde vuelvan a entrar en juego las ideas de *hermandad*. Que, además, servían en el nuevo contexto para diferenciar a España de su vecino y rival en la región: Francia. Autores de la época «contrastan la libertad política que se disfrutaba en el Protectorado español con la atmósfera de represión política del Protectorado francés» (Calderwood, 2018, 200). Las políticas de tolerancia religiosa y cultural servían para situar el Protectorado español como centro legítimo de la cultura y la política marroquí, lo que a su vez sustentaba una relación de conveniencia entre Franco y el

⁴⁷ Otro de los autores que ha trabajado en profundidad el recorrido histórico de la imagen del moro en España es Eloy Martín Corrales. Desde una aproximación más centrada en lo iconográfico, este investigador también observa esa dualidad y se fija en el modo en que fue explotada por el franquismo. Así, muestra cómo a través de vías como el turismo, las exposiciones internacionales y el cine documental, la España de la dictadura trató de legitimar su labor colonial potenciando su imagen de potencia «protectora» a través de un imaginario que se centraba en transmitir la imagen de que su misión «civilizadora» introducía en el país cambios positivos (2007).

⁴⁸ Para canalizar esa ansia expansionista «se organizan manifestaciones, propaganda y la prensa entra en un delirio prebélico: carteles con el lema ‘Con Franco hacia el Imperio’, mapas de España que incluyen Gibraltar y Marruecos, etc. Lo peor fue que casi toda la clase dirigente del franquismo se contagió del frenesí nacionalista e intervencionista. La exaltación prendió entre sectores católicos, diplomáticos, militares y financieros» (Pardo Sanz, 11).

califa, Mulay Hassan, que también pone de manifiesto la ambivalencia de la relación de esta figura con el poder colonial. Lo paradójico es que, precisamente por sus lazos raciales y culturales con los marroquíes, los españoles concibieron una política de «separados pero iguales», a diferencia del modelo asimilacionista de la metrópolis vecina (Martin-Márquez; Aixelá Cabré; Mateo Dieste).

En el caso del Sáhara Occidental, resultaba más difícil aplicar esta retórica, porque, para estas tribus nómadas del desierto, los vínculos históricos no encajaban, y las tradiciones, «al contrario que la cultura urbana y rural de los marroquíes, presentaban pocas similitudes con los modos de vida españoles» (Martín Márquez, 2008, 291). Además, la mezcla con africanos subsaharianos a lo largo de los siglos también venía a complicar el tema racial. Pero que el concepto de *fraternidad hispanosaharawi* no resultase tan «natural» no quiere decir que no pudiera construirse. Además, ampliar el término de *hispano-marroquí* a *hispano-musulmán* venía bien para ampliar el área de influencia de España más allá del Protectorado, hacia todo el mundo árabe y musulmán. Quizá también por la lejanía de la metrópolis, allí las políticas son algo diferentes a las del Protectorado: se anima a la población local a integrarse en formas útiles para el régimen.

Este entramado de concepciones a la vez coherentes y contradictorias de la idea de hermandad vivirá un nuevo capítulo cuando empiece en toda África la ola de descolonizaciones. En Marruecos, el proceso de independencia, que se culminó en 1956, tuvo lugar de manera menos violenta en la zona española que en la francesa, aunque, como señala Mateo Dieste, las fuentes no son del todo claras y los peligros de idealización son grandes, precisamente por esa misma ideología imperante de la convivencia y la fraternidad (2017, 123). Hubo un traspaso de poderes entre españoles y marroquíes moderadamente ordenado, aunque no exento de conflicto (sobre todo en la zona del Rif) y, en ocasiones, «la marcha de los españoles fue traumática y, en muchos casos, bajo la presión de las expropiaciones por parte del nuevo estado marroquí» (id.).

En los meses siguientes, el recién nacido país intenta hacerse con otros territorios que estaban bajo dominio español en la zona (Ifni, el protectorado Sur y el Sáhara). En 1957 comienza la guerra de Ifni, que dura hasta el año siguiente y termina con la retrocesión del territorio a Marruecos, salvo por la ciudad de Sidi Ifni, que permanece asediada durante diez años y no se entregará a Marruecos hasta 1969. El Sáhara seguirá siendo parte de España hasta el final mismo del franquismo, cuando la Marcha Verde precipita la salida de las tropas coloniales del territorio sin que se produjera un proceso de descolonización efectiva.

En ese momento, las retóricas de hermandad entran en colisión⁴⁹. Si bien «muchos saharauis habían negociado de forma creativa el discurso de hermandad y temas familiares relacionados» (Martin-Márquez, 2008, 364), también Marruecos lo desplegó durante la propia

⁴⁹ Como apunta Alberto Elena, «hubiera sido posible apelar a la que algunos habían caracterizado como ‘una constante internacional: la agresión exterior contra España’, pero en este caso el sigilo parecía una mejor estrategia. Y no sólo por la delicada situación interna, sino porque ahora difícilmente podía el gobierno encontrar algún aliado (...) La soledad tenía un precio y este era el del silencio. Al margen de las obligadas, y no siempre bien definidas, noticias en los medios de comunicación, ahora ya con la televisión a la cabeza, el aparato propagandístico del régimen prefirió olvidar y hacer olvidar las viejas consignas» (Elena, 149).

Marcha Verde, en la que se apeló a toda esta retórica y a la contribución de los soldados a la guerra civil española, e incluso el rey Hassan II instruyó a los manifestantes a que «si encontraban a algún español por el camino, lo abrazasen como a un hermano» (365). Ya no había modo de mantener bien avenida a semejante familia.

1.2.4.- RECONSTRUCCIONES NEOCOLONIALES EN LA CULTURA DE LA TRANSICIÓN

«Podría suponerse que, como el colonialismo español en África había muerto junto al dictador (...), el legado andalusí ya no desempeñaría un papel significativo en la imaginación del destino y la nación ibera», señala Martín-Márquez (2008, 337). Pero, como explican los enfoques poscoloniales y decoloniales, erradicar el discurso y las estructuras coloniales es algo mucho más costoso que cambiar una relación de soberanía. Las referencias a la *hermandad hispano-árabe* y demás elementos de la retórica del régimen no desaparecieron con la democracia, sino que «continuaron mutando en diferentes combinaciones de nostalgia imperial y solidaridad» (Campoy Cubillo, 2012, 9).

En el primer momento de la Transición, la cuestión abierta del Sáhara será lo que marque los discursos. La noción de la hermandad empezó a mutar para referir a una solidaridad con este pueblo. El repudio de su abandono genera un peculiar consenso entre los sectores más progresistas, que defienden una resolución justa por motivos anticoloniales, y los más conservadores, que lo hacen en nombre del honor nacional. Así,

«la mala conciencia marcará algunas significativas transformaciones y (...) el saharauí se configurará como una suerte de moderno buen salvaje, no solo traicionado por la antigua potencia colonial, sino sistemáticamente hostigado y maltratado por el vecino marroquí. Hay, por supuesto, razones ideológicas en juego y no se puede ignorar la sintonía que con la causa saharauí manifiestan a la sazón numerosos grupos nacionalistas en el Estado español, pero sobre todo ‘no debe escondérsenos que late en la solidaridad con el pueblo saharauí un larvado sentimiento antimoro’ (...) La cuestión saharauí —redistribuyendo una vez más los papeles del moro bueno y el moro malo— define nuevos parámetros en relación con los tradicionales planteamientos del periodo colonial» (Elena, 151).

La idea de la hermandad pasa en esa operación a ser patrimonio de la cultura popular, que, por ejemplo, «las caricaturas españolas de Hasan II retomaban viejos recursos iconográficos como la animalización del rey como un mono; y, en contraste, los saharauíes fueron ganando la simpatía en el universo de las representaciones» (Mateo Dieste, 2017, 160). Más allá de esto, revivían de vez en cuando tensiones y los conflictos territoriales emergieron de nuevo, «ya fuera por los territorios de los peñones y los presidios, ya fuera por los contendientes por el control de la pesca» (161).

Pero el gran tema de la nueva época va a ser otro. Desde los años 1980, la emigración de población marroquí a la Península se convirtió en el fenómeno clave de las tensiones post-

coloniales. Dentro de la Unión Europea, España continúa viéndose como una fuente de otredad no deseada, y, a la vez que flujos de personas, recibe presiones para convertirse en la frontera sur de la Fortaleza Europa. Y esto tiene implicaciones identitarias:

«A pesar de que la llegada de inmigrantes confirma el estatus actual de la nación como un poder económico europeo capaz de atraer a trabajadores de otras latitudes que aún no han alcanzado la ‘modernidad’, también fuerza a los españoles a una incómoda confrontación con los fantasmas mal enterrados de un pasado, menos occidental (...) La actual obsesión ‘normalizadora’ del Estado español delata su inseguridad en cuanto a los componentes mismos que lo constituyen y que no se ajustan en el paradigma del ‘europeo moderno’: gitanos, árabes, judíos, pero sobre todo la mezcla contaminante y ‘bastarda’ de todos ellos» (Martín Márquez, 355).

Se produce, así, un regreso y una recomposición de la imagen de lo *moro*, que recoge y reinterpreta muchas de las connotaciones de ese largo pasado de representaciones. Las imágenes amenazantes de la otredad excluyente que venía configurando la identidad nacional desde los Reyes Católicos pesan en el imaginario colectivo, y se reconfiguran fácilmente en el fantasma de una «nueva invasión». Al mismo tiempo, lo *moro* se identifica progresivamente con lo *musulmán*, generando nuevas narrativas de polarización en un mundo en el que las divisiones como «islam y Occidente» vuelven a marcar fronteras supuestamente nítidas.

Frente a estas posturas beligerantes, las que abogan por otro tipo de relaciones suelen hacerlo, tanto a nivel institucional como de opinión pública, a través de una concepción que vuelve a ser la de la asimilación, como apunta Mateo Dieste. Así, «si en la época colonial imperaron las nociones de la civilización (llevar la civilización occidental a los indígenas), en el proceso post-colonial de las migraciones predominan las nociones de la integración (es preciso integrarlos en la sociedad dominante)» (Mateo Dieste, 2017, 168).

Todo ello ocurre, por lo demás, en una España para la que sigue siendo crucial su propia articulación (pluri)nacional. Si bajo el franquismo las identidades periféricas se habían suprimido, ahora vuelven a primera plana al instaurarse un «Estado de las Autonomías» —que no resuelve sin embargo la cuestión territorial—, al que se insta a «reconsiderar sus identidades nacionales y periféricas atendiendo a los cambios demográficos traídos por la inmigración pero también situándose en el proyecto europeo de creación de una comunidad transnacional» (Campoy Cubillo, 2012, 9).

Pero, en todas estas revisiones, el pasado imperial de España —elemento históricamente clave de su identidad— permanece como parte del silencio fundante de los pactos⁵⁰. Hay algunos momentos, puntuales, en los que el tema aflora, generalmente a través de la polémica. Para Arigita (2009), un momento clave fue la resurrección de la vieja problemática relativa al componente islámico de España con motivo del acuerdo de cooperación con las comunidades musulmanas de 1992 —un año por lo demás nada casual por

⁵⁰ «La política colonial del franquismo sigue pendiente de investigación. El secretismo oficial que pesó sobre el tema durante el Franquismo ha seguido muchos años después porque los **gobiernos** de la democracia han considerado, hasta hoy, que se trataba de *dossiers* aún abiertos para la diplomacia española. Lo mismo la labor colonizadora que la descolonización de los territorios españoles en África han quedado, de momento, instaladas en el olvido» (Pardo Sanz, 2005, 17).

ser el quinto centenario de aquel momento marcante de la nación, en el que diversos eventos conmemorativos quisieron marcar y mostrar el hecho de que «España se había convertido en un país democrático ‘normal’ a través de la re-lectura de su propia historia» (Arigita, 2009, 226) —. Otro momento revelador serían las conmemoraciones que en 2009 marcaron el quinto centenario de la expulsión de los moriscos⁵¹, y que también estuvieron marcadas por una polémica que sigue transparentando esa dicotomía antigua que en realidad refiere al lugar que se quiera conceder al componente musulmán de la identidad española⁵².

Este tipo de conmemoraciones sugieren que la memoria pública empieza a hacer visible de manera más explícita el componente musulmán de la historia española. Arigita señala que desde esas visiones movidas por la voluntad de «redención del pasado» se podría avanzar hacia «un futuro que permita al islam convertirse en parte integral de España y de Europa, más que reducirlo a un mero fenómeno histórico que ha desaparecido hace mucho en la niebla del pasado distante» (2009, 148). Frente a esa posibilidad, sin embargo, se alza una reacción a menudo feroz. Sobre todo, en la medida en que el debate se vio de nuevo interferido tras los atentados del 11 de marzo de 2004, que volverían a convertir al islam en una «potencial amenaza», y por tanto en un *otro* en torno al cual articular un «nosotros» nacional basado en exclusiones. Incluso la vieja idea de Alándalus puede retornar en forma de fantasma, como apunta Paradela, en la medida en la que desde el reaccionarismo se enarbola «el del peligro constante que supone para la integridad de España una pretendida y perenne reivindicación sobre al-Andalus por parte de los musulmanes» (Paradela, 2011, 26).

Fruto de ello, como señala Calderwood, las encuestas muestran que una amplia parte de la población tiene una visión negativa de las personas musulmanas (y también de las judías). «Y, sin embargo, uno de los sectores más rentables de la industria de turismo española se basa en el marketing del concepto de *convivencia*» (Calderwood, 2014, 31). Sobre todo en las ciudades de Andalucía, «transportarse a través del espacio y del tiempo» hacia Alándalus es uno de los reclamos, que «promete un contacto directo con un momento histórico idealizado en el que las tres fes abrahámicas vivían juntas en paz y armonía» (id.). Viejos mitos, nuevas

⁵¹ Respecto a estas, Arigita se refiere a la iniciativa del entonces diputado socialista José Antonio Pérez Tapias, que en una proposición no de ley sometió a votación en el Congreso de los Diputados la necesidad de reconocer y reparar la injusticia de la expulsión y «tomar las acciones necesarias para establecer y fortalecer los lazos económicos, sociales y culturales con sus descendientes magrebíes y subsaharianos» (Arigita, 2018, 5). La idea pasaba por establecer con ellos «el mismo tratamiento que con las comunidades sefardíes, a las que se había otorgado el Premio Príncipe de Asturias en 1990» (11). Los adalides de este reconocimiento se basaban en la idea de restituir la presencia de los moriscos a la historia «oficial» española, a través del reconocimiento de su legado y en el deseo de ejercer una suerte de reparación por los hechos de 1609. La iniciativa se aprobó, pese a los votos en contra de los partidos conservadores. Al año siguiente, y a raíz de una iniciativa impulsada por diversos grupos de la sociedad civil, los «moriscos andalusíes» fueron efectivamente nominados para el Premio Príncipe de Asturias de la Concordia. Una de las personas al frente de la iniciativa era un nacionalista andaluz, Antonio Manuel.

⁵² Como apunta Mateo Dieste, las conmemoraciones de la entrega de Granada por el rey Boabdil en 1492 también se convierten en cada ocasión en motivo de debate en torno a qué debe ser rememorado, si la conquista o el recuerdo de la expulsión. Esta tensión, que se extiende a la patrimonialización de la herencia andalusí en sentido más amplio, enfrenta en realidad relatos nacionales, como también hemos visto. «La derecha y extrema derecha proyectan en la conmemoración su idea de España y reconquista, y la contraparte ve en la conmemoración un acto de enaltecimiento fascista» (Mateo Dieste, 2017, 187). Para Elena Arigita (2018), la pregunta clave es si las reivindicaciones memorísticas que han estado históricamente en los márgenes pueden llegar a «cuestionar la oposición binaria entre ‘nosotros’ y ‘ellos’ y permitir que el islam se incorpore por completo a la historia de España y de Europa» (Arigita, 2018, 13), abriendo el paso a políticas que asuman que escenarios como este contienen muchos planos diferentes.

formas de sacarles partido, mostrando por lo demás una vez más que una cosa es el discurso sobre la convivencia en un pasado mítico, y otra muy distinta la gestión política de la realidad presente.

En cuanto a la etapa colonial en sí, en las escasas ocasiones que se trata de manera pública, el discurso que prima es el de la nostalgia. A falta de un discurso común y politizado, la experiencia personal queda circunscrita al ámbito de la añoranza, compartida solo con quienes vivieron la misma experiencia. Así ocurre con los muy escasos ejercicios de recuperación de memoria colonial del protectorado marroquí, como los que se llevaron a cabo para conmemorar el centenario de su fundación en 2012, dando lugar a publicaciones como *El protectorado español en Marruecos: la historia trascendida*, en el que se reproducen todas las ideas de historia compartida, hermandad, excepcionalidad, Alándalus y demás parafernalia — además de contar con el patrocinio de una de las empresas españolas con más intereses en Marruecos, Iberdrola; y con textos de los ministros de Asuntos Exteriores de ambos países, por si los lazos neocoloniales no quedaban suficientemente claros—.

En el caso del Sáhara Occidental, las conmemoraciones pasan más desapercibidas, porque no hay nada que celebrar. Con motivo de los 40 años de la partida de España también se editó una publicación, en este caso de corte académico: *Sáhara Occidental. 40 años después* (2016). En ella, «el tono que predomina es autocrítico. Llega incluso a mostrar signos de culpa por la retirada (...) Y aun así, carece sorprendentemente de referencias al periodo colonial, como si el conflicto hubiese empezado ex nihilo en 1975» (Fernández Parrilla y Cañete, 8).

Este tipo de desarrollos discursivos siguen teniendo influencia en el imaginario español sobre su propio pasado, en tanto no han sido contestados de manera solvente. Sin una revisión crítica del tiempo colonial, proliferan los análisis conciliadores, cuando no paternalistas, que acaban por teñir todo acercamiento a esta realidad de cierta sospecha de connivencia o legitimación de la colonialidad. En esta investigación pretendemos compensar esta larga historia de silencios y tergiversaciones con otras versiones, otras voces, otras posibilidades. Pero, antes, pasamos a realizar una aproximación a las herramientas con las que contamos para ello.

1.3.- HERRAMIENTAS PARA EL ESTUDIO DE LA COLONIALIDAD

Esta investigación parte, entre otras motivaciones, de la indagación sobre los restos del ego colonizador en nuestra sociedad⁵³. Parece lógico pensar que una de las perspectivas más idóneas para hacerlo es el armazón teórico crítico que se ha desarrollado en las últimas décadas en el campo de los estudios poscoloniales. Sin embargo, como hemos visto en el capítulo anterior, diversas razones sociales y políticas hicieron que estos ni se desarrollaron para el caso de las colonias españolas en el momento fundacional en el que el debate acompañaba a los procesos de las post-independencias, ni se importaron tampoco en su momento de mayor auge para un análisis *a posteriori*, aunque fuese a través de la traslación de modelos ajenos.

Trabajar ahora la cuestión irresuelta de la memoria colonial española desde el punto de vista de la teoría poscolonial requiere, por todo ello, varias operaciones de adaptación. Por un lado, es necesario tener cautela a la hora de trasladar de un contexto a otros el aparato de conceptos, sistemas y estructuras que configura la teoría poscolonial. En tanto esta se desarrolló «estrechamente ligada a un idioma (el inglés), un corpus concreto de textos (escritos en inglés) y una localización (las universidades anglófonas)» (Fernández Parrilla, 2018, 230), y en menor medida a sus análogos francófonos, una exportación no suficientemente matizada de su paradigma a otras realidades podría estar generando un sesgo, un «canon mimético que refuerza la hegemonía neocolonial» (id.)⁵⁴.

Más allá de los motivos políticos con los que contextualizábamos la falta de atención los estudios poscoloniales en España, otro elemento importante también puede tener que ver con que la colonialidad española no acaba de encajar por completo en el marco que proponen estas teorías. Así, por ejemplo, no se adecúa necesariamente a lo que Ashcroft, Griffiths y Tiffin señalan como distintivo de la literatura post-colonial, a saber: obras que «surgieron en su forma actual de la experiencia de la colonización y se hicieron valer dando especial relieve a la tensión con el poder imperial y enfatizando sus diferencias con respecto a los supuestos del centro imperial» (Ashcroft et al., 2002, 2), una característica que se manifestaría en el hecho de que la escritura dé testimonio de la experiencia material del colonialismo europeo y suponga un acto de contestación a partir del deseo de destacar la tensión con dicha experiencia, elaborando un método y un discurso crítico y contradiscursivo.

Como veremos más adelante, el tono y contenido de las obras de los autores que nos ocupan no se ajusta a esta premisa. No son abiertamente anticoloniales, muestran una fuerte ambivalencia, y tampoco ahondan en el desencanto con el proceso de independencia y sus contradicciones. Pero ¿no serán entonces estas características las que tenga sentido investigar,

⁵³ Señala De Castro Rodríguez que «es sano preguntarnos qué queda de ese ego colonizador en las prácticas políticas, sociales y culturales de España, una sociedad cuyo espacio mediático reproduce las relaciones coloniales por medio de productos culturales populares que son comparables a la mirada del documental colonial» (De Castro Rodríguez, 117).

⁵⁴ Como señalan Waïl S.Hassan y Rebecca Saunders, esto excluye de los debates tanto a los textos escritos en las lenguas de las colonias (árabe, bengalí, hindi, urdu) como a los idiomas europeos cuyo impacto fue menor (holandés, alemán, italiano, portugués, español), «por no hablar de las literaturas orales de África, de los nativos americanos y de los aborígenes de Australia, que plantean un serio reto a las teorías poscoloniales en base a las nociones postestructuralistas de textualidad» (2017, 7).

como particularidad específica de la colonialidad española y sus secuelas? ¿No serán las causas que estén detrás de este desarrollo particular y diferencial las que puedan arrojar luz sobre la colonialidad que estuvo en su origen? Y, así, ¿no será esto lo que una teoría poscolonial española pueda aportar a la disciplina, desde la profundización en sus especificidades?

Dentro de la escasez de investigaciones que apliquen estos estudios al caso español, el uso más divulgativo del concepto de *poscolonialismo* tiende a hacer una trasposición mecánica de su versión más conocida, que refiere a la realidad anglófona. Pero el contexto español no es el del *melting pot* estadounidense en el que se cultivaron los conceptos que intentan importarse de ese modelo, e intentar encajarlos genera distorsiones. Tiene, sin embargo, toda otra serie de características que también podrían ser leídas de manera muy fértil desde este marco: la plurinacionalidad del propio Estado, una historia en que la colonialidad interior y exterior ha tenido un gran peso, la presencia fuerte de un Otro en la construcción nacional, la presencia de otros colectivos históricamente subalternos como puede ser el pueblo gitano... La tarea pendiente es identificar esas características y tratar de buscar en la caja de herramientas de los estudios poscoloniales las que puedan ser útiles para desentrañarlas, adaptando en todo caso los conceptos a la realidad sobre la que se trabaja, y no a la inversa.

La colonización española de Marruecos y el Sáhara Occidental es un campo idóneo para comenzar esta indagación. Por su propia naturaleza, es el fenómeno más análogo a los que han tratado esta disciplina en otros países: una colonización del siglo XX, enmarcada en el juego internacional de las potencias europeas para repartirse África. Pero, al mismo tiempo, está cargada de matices y particularidades que permiten ahondar en los aspectos diferenciales — que no excepcionales— del caso español: la carga histórica asociada al discurso colonial, que puede leerse en una clave nacional nítida; la supuesta excepcionalidad que sirvió de justificación para todo el proceso; la irresolución y la atípica situación subsiguiente en el caso del Sáhara Occidental.

Asimismo, y como apunta Josep Lluís Mateo Dieste (2017), es crucial también hacerse cargo de que la historia colonial se puede leer, incluso dentro de un mismo país, desde posiciones diferentes, tanto en lo territorial como en lo ideológico. Así, por ejemplo, la guerra civil española supone una fractura dentro de la percepción de los territorios colonizados y la relación con ellos; y también la propia configuración territorial implica diferencias: no es la misma relación la que tiene con las colonias el Estado central que naciones periféricas como Cataluña o el País Vasco, por no hablar de lo que ocurre con «lugares particulares, como Ceuta o Melilla, donde la posición de frontera ha generado otras historias» (17). Hacerse cargo de esta complejidad (de esta riqueza⁵⁵) resulta esencial para que lo que se consiga no sea tan solo la operación simplificadora de encajar la heterogeneidad de los fenómenos en casillas

⁵⁵ «Aunque la desestabilización de nociones de civilización y barbarie constituye a menudo una consecuencia de los denuedos coloniales occidentales, el caso español es particularmente complejo debido a estructuras *mise-en-abyme* de colonización interna y externa. Es posible que las comunidades periféricas de España imiten el poder de la nación-estado al entregarse a prácticas de brutalidad colonial dirigidas contra los africanos (...) Cabe también que acusen de salvajes (...) a otros grupos nacionales dentro de la más amplia nación-estado. El gobierno central, a su vez, puede imputar salvajismo a todos sus sujetos periféricos, pero una vez que imita dicho salvajismo con vistas a recuperar el dominio, simplemente reconfirma las primitivas cualidades que la Leyenda Negra, tan popular en toda Europa, había achacado durante tiempo a España y los españoles» (Susan Martín-Márquez, 2008, 83).

prefabricadas.

Es importante también tener en cuenta, en este análisis de particularidades, que estos territorios son parte del Magreb, uno de los centros de teorización de la colonialidad con figuras como Frantz Fanon en Argelia y Albert Memmi en Túnez; y asimismo árabes, lo que los sitúa en la órbita de las conceptualizaciones elaboradas por Edward Said. Todo esto lleva a una doble particularidad: la de estos contextos dentro del marco más amplio de las secuelas de la colonización; y la de lo español dentro a su vez de estos contextos. Como señala Christina Civantos (2017), hay una «falta de intersección entre el análisis poscolonial y la producción cultural árabe, con la única excepción de la literatura árabe en francés —una excepción que en sí misma reproduce las jerarquías coloniales» (17)⁵⁶. Asimismo, la región del Magreb es particular en la medida en la que constituye algo así como un palimpsesto de colonizaciones⁵⁷.

Para afrontar todas estas complejidades, un paradigma útil puede ser el propuesto por Hassan y Saunders bajo la idea de «estudios poscoloniales comparados». En una suerte de puesta en diálogo de los estudios coloniales y la literatura comparada, proponen «una interfaz dialéctica (...) que permita negociar (...) algunas de las tensiones presentes aún en la disciplina, como la cuestión de su alcance» (Hassan y Saunders, 8). Si una de las claves de la crisis del paradigma poscolonial está siendo el haberse visto confinado a un ámbito estrecho tanto en lo histórico como en lo geográfico, estos autores ven el principio de multilingüismo y la priorización metodológica de los contextos culturales como «el correctivo lógico» de las tendencias homogeneizantes que se han impuesto en este campo de estudio (10).

Además de lo que tenga de correctivo útil a la hora de estudiar las particularidades de contextos específicos, esta reflexión nos lleva también a otro elemento importante que tener en cuenta a la hora de intentar, hoy por hoy, una adaptación de la teoría poscolonial para el caso español: el temporal. Hablan, estos autores, como tantos otros, de una «crisis» del paradigma. ¿Es, entonces, demasiado tarde para una aproximación desde este marco?

Ya en 1996, en un diagnóstico al que la ironía no le resta precisión, Bruce King apuntaba: «Es probable que la era de la poscolonialidad ya haya acabado. Se dice que el poscolonialismo enmascara la continuidad del colonialismo (...) Los listos están abandonando el barco por la teoría de la globalización, la transculturalización, la posicionalidad y la historia social detallada» (King, 1996, 25). Desde entonces, sin embargo, esa «era de la poscolonialidad» no parece haber acabado, aunque se ha mantenido viva siempre en esa presunta incertidumbre. Como se pregunta Huggan, al fin y al cabo, «¿es la novedad una categoría tan vital?» (2013, 21). Si los

⁵⁶ «Una de las mayores ironías de los estudios poscoloniales es que el análisis del discurso colonial empezó con varios teóricos que estudiaron el colonialismo en el mundo árabe. Sin embargo, el trabajo de estos críticos llevó al desarrollo, en los años 1980 y 1990, de un sofisticado aparato teórico que rara vez tiene en cuenta la producción cultural y literaria árabe (...) mientras algunos argumentan que la literatura mainstream de EEUU es 'paradigmática para las literaturas post-coloniales de cualquier lugar» (Hassan y Saunders, 2003, 6).

⁵⁷ Como previene Vega, es necesario prestar atención al hecho de que «en muchos países, la colonización europea no fue la primera ni, en muchas ocasiones, la más larga y determinante. Esto es particularmente cierto en el norte de África, donde las sucesivas colonizaciones —y, en especial, la que acompañó la expansión del islam— han sido literariamente relevantes: no suele, sin embargo, tomarse en cuenta la presencia de otras “capas” de géneros y formas de composición ligadas a colonizaciones culturales anteriores (...) [y por ello] la crítica postcolonial sobre el género adolece de espesor histórico y de cierto apresuramiento en el estudio de las tradiciones literarias importadas y ‘autóctonas’» (215).

estudios poscoloniales están «desafiantemente pasados de moda» (id.), ¿qué pesa más, en esa balanza, la moda o el desafío? ¿Queda, de hecho, algo de desafiante en este campo?

Pero, como apunta Mahan L. Ellison, este tipo de reflexión sobre la disciplina «no niega la perniciosa y persistente relevancia de las cuestiones coloniales» (2012, 12). Escribe Mellino que el mérito del enfoque poscolonial es «el intento por mantener viva la memoria histórica de la violencia (política, cultural y epistemológica) difundida por todo el planeta por fenómenos como el colonialismo, el imperialismo, la esclavitud, el racismo y el nacionalismo» (193). Si esto no está hecho, como ocurre en el caso español —donde sin duda la memoria histórica de la violencia está como mínimo a medio resucitar— es que es una tarea pendiente, y no es demasiado tarde. Pero, igual que señalábamos que no se pueden hacer transposiciones mecánicas de los conceptos de un contexto a otro, menos aún cabe trasladarlos a través del tiempo sin hacerse cargo de las crisis y reformulaciones que ya han sufrido durante su desarrollo durante el tiempo que nos hemos perdido⁵⁸.

En la introducción a la reedición de 2013 de *The Oxford Handbook of Postcolonial Studies*, Graham Huggan apunta que los estudios poscoloniales estarían no tanto en crisis, como en un proceso de revisión que pueda afrontar lo que la mayoría de voces críticas señalan como su mayor problema: el peligro de «volverse cómplices» precisamente del tipo de estructuras que señalan. Esta advertencia tiene que ver con cómo la progresiva incorporación de este paradigma dentro de las universidades occidentales podría haber supuesto una operación de asimilación que jugaría en contra del potencial crítico de su propuesta, llevando a los estudios poscoloniales a «perder de vista lo que hacen mejor, que es pensar en los límites de su propio lenguaje crítico» (Huggan, xvii). Ante eso, se plantea la «necesidad de dar un paso al lado de lo académico y de la zona de confort de la teoría literaria y hacia el más profundo, más complejo mundo de los problemas reales» (xvi).

Si pensamos en un caso como el español, en el que la teoría ni siquiera ha sido desarrollada aún, ¿se parte de ese agotamiento, o de dónde se parte? Cuando no existe tal cosa como una *zona de confort* en esta vía de pensamiento —sino, más bien al contrario, conserva aún su potencial de levantar muchas incomodidades—, ¿de qué modo es posible engarzar las investigaciones y reflexiones en el momento actual de la disciplina sin hacer necesariamente el recorrido escolar de sus aciertos y errores, sino incorporando esa evolución, pero sin dar por ello saltos analíticos en el vacío?

Una primera respuesta, evidente, a estas preguntas tiene que ver con asumir el estado de la discusión y tomar en consideración el mapa de críticas desde dentro y fuera de la propia disciplina, y de las respuestas nacidas a partir de ellas. Se han desarrollado, por un lado, paradigmas alternativos o complementarios a la teoría poscolonial, como el de los estudios decoloniales, que ponen el foco en estas contradicciones y proponen un giro capaz de subvertir las jerarquías y lógicas de poder que consideran como paradójicas para la aproximación

⁵⁸ Huggan señala que «el vocabulario revolucionario que una vez animó a una generación de activistas anticoloniales ha caído en desuso, y un diluido vocabulario revisionista que responde a sentimientos políticos ahora prevalentes ha tomado su lugar (...) Sin embargo, ese vocabulario (liberación, revolución, descolonización...) nunca desapareció del léxico poscolonial. Sus significados son continuamente renegociados en un complejo proceso de revisión que permite que la relación entre pasado y presente (...) se reevalúe de manera productiva» (2-4).

poscolonial. Pero también ha ido creciendo un debate para la regeneración dentro de la propia disciplina: lo que Huggan llama, consciente de las reticencias que puede suscitar el término, «revisiónismo poscolonial»⁵⁹.

Este autor considera de algún modo que el permanente revisionismo sería una característica intrínseca de disciplinas como el poscolonialismo o el feminismo, en tanto «lo que suponen es volver sobre la historiografía hegemónica, que ha sido patriarcal e imperial» (Huggan, 6). Así, según su análisis, «para que los estudios poscoloniales sigan siendo relevantes en el mundo de hoy (...) es necesario que estén más conectados que nunca a las luchas anticoloniales del pasado» (21). No se trata tanto de una reorientación, como de reconocer que los nuevos retos que plantea el mundo requieren enfoques y modos de organización también diferentes.

El punto de autorreflexión de la disciplina, entonces, está en un momento de prevención frente al cierre sobre sí misma. En ese sentido, incorporar las visiones, probablemente cuestionadoras o complejizantes en algunos aspectos, de contextos que han venido quedando fuera de foco parecería pertinente. Y hacerlo, por otro lado, a través de herramientas renovadas que tomen el desarrollo que ha traído hasta aquí, pero siempre desde el prisma de su intención inicial: la de preguntarse si las categorías dadas sirven, o si ya se han hecho necesarias otras. Como propone Huggan, cultivar «un alejamiento de los modelos teóricos binarios y los imaginarios basados en la nación que informaron versiones anteriores, oposicionales (...) hacia prácticas críticas más interactivas basadas en alianzas y redes transnacionales» (Huggan, 420). Un modo de hacerlo puede pasar también por lo que Goikolea-Amiano llama *historizar* lo teórico: poner en el centro «el modo en que las estructuras operan de manera concreta, histórica, situada en el espacio de un mundo que, aunque globalizado, está lejos de ser homogéneo» (Goikolea-Amiano, 2020b, 353)⁶⁰.

En las siguientes páginas intentaremos realizar ese recorrido, repasando algunos de las claves del pensamiento poscolonial que es necesario tener en cuenta a la hora de abordar una investigación desde este punto de vista, para luego identificar las principales categorías que pueden ser de utilidad en el análisis de la colonialidad española, siempre intentando realizar esta doble adaptación que tenga en cuenta las cautelas de no realizar transposiciones mecánicas entre contextos diferentes, y no obviar tampoco el factor temporal eludiendo la historia de la disciplina por el hecho de llegar —colectivamente hablando— algo tarde a ella.

⁵⁹ Añade Huggan que «el revisionismo tiene mala prensa, y no es difícil entender por qué. La historia revisionista es menos a menudo progresista que reaccionaria; y a menudo se le acusa de sesgada o reductiva; mientras que, a otro nivel, a menudo se descarta por tautológica (...) [en tanto] toda historización es de algún modo revisionista porque supone una segunda mirada sobre algo que ya ha sido de otro modo (...) No es que el revisionismo colonial se ocupe de reconducir el recuerdo; no busca tanto hacer un correctivo del pasado como poner en cuestión las versiones aceptadas de él; y es inflexible en cuanto a que es necesario volver una y otra vez sobre el pasado, dado que impacta en el presente» (2013, 6).

⁶⁰ Para llevar a cabo esa labor, considera esta autora, es necesario «definir los conceptos y los marcos a partir de lo que las sujetas históricas consideraran en su momento, no a partir de definiciones abstractas que se «imponen» a contextos, discursos y experiencias múltiples y multiformes» (2020b, 357), algo que ayuda además a poner de manifiesto la agencia de estas sujetas de los procesos coloniales, cuya historia «no está única ni predominantemente marcada por 'Occidente', por muy 'epistemicida' que este sea» (361).

1.3.1.- PRIMERA APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO POSCOLONIAL

Una opción posible es empezar el intento de definir en qué consiste el pensamiento poscolonial por lo que *no* es, señalar sus diferencias constitutivas con respecto a otras disciplinas. Así, por ejemplo, Harrison aclara que

«la teoría poscolonial no es un ‘tipo’ identificable de teoría en el mismo (limitado) sentido que la deconstrucción, el marxismo, el psicoanálisis o el feminismo: no tiene pensadores fundacionales que jueguen un papel comparable al de Marx o Freud; y mientras que el feminismo, digamos, es antes, tanto conceptual como históricamente, un movimiento político y una teoría de las relaciones de género en la sociedad, los estudios poscoloniales como tales emergieron específicamente en el mundo académico angloparlante, particularmente en los departamentos de literatura. Como el marxismo y el feminismo, sin embargo, ha evolucionado en respuesta a cuestiones políticas e históricas de gran importancia y alcance, como la militancia anticolonial, y sus orígenes profundos y muchos de sus fines caen fuera del estudio académico». (Harrison, 9).

La táctica de la negación no es solo un rodeo: al fin y al cabo, la poscolonial es una teoría que existe fundamentalmente como dedo en la llaga, como señaladora de disfunciones, como revisora de los relatos oficiales para destapar silencios y tergiversaciones. Más que versar sobre *algo*, la define un cierto *cómo*. Y se trata de un *cómo* que, como hemos visto, anda siempre cerca del peligro de despegar los pies de la tierra y fosilizarse en un discurso académico o teorético que pierda de vista la verdadera razón de su existencia.

Continúa Harrison su intento de definición de estos estudios apuntando a que se caracterizan por «una atención a la historia del colonialismo/imperialismo y sus secuelas, que a menudo se distingue de la escritura histórica o política tradicional sobre la era colonial o post-independencia por la particular atención que se presta al papel que cumple en esa historia la ‘representación’ o el ‘discurso’» (Harrison, 9). En ese sentido, como señala Vega, el examen de las categorías es incluso más relevante que el de los temas a los que se aplican (Vega, 31). Se trata de establecer un nuevo paradigma de lectura de un fenómeno, la colonialidad, que venía siendo contado desde el punto de vista de quien ostentaba la dominación. Revertir o incluso invertir el sistema de sentido con el que se había construido para poder entender a qué lógicas es funcional, qué sistemas de poder configura, de qué modo está diseñado para reproducirse a sí mismo, y cómo puede subvertirse.

Todo ello entendiendo, como punto de partida, que la colonialidad va mucho más allá de una dinámica histórica concreta o de un abanico de hechos identificables, sino que es un sistema que permea a toda la construcción de las sociedades y se trasluce en aspectos de lo más diverso. La tarea que los estudios poscoloniales abordan es la de rastrear «las huellas de la dominación imperial en la constitución de la subjetividad y en la conformación de la conciencia» (Vega, 32) y recuperar visiones alternativas de la mano de subjetividades subalternas. Por el camino, queda en cuestión el relato de la modernidad, marcado por un eurocentrismo que se ha querido mostrar como universal, y que ha arrasado, en consecuencia, con toda alteridad que ha sido necesario anular para imponer su dominio.

Desde ese punto de vista, resulta claro por qué la aproximación poscolonial no solo afecta a la comprensión del propio proceso colonial y al conocimiento de los pueblos y sociedades que fueron objeto de él, sino que es también un revulsivo para el autoconocimiento de los países colonizadores, a los que invita a cuestionarse cómo opera la lógica de la colonialidad en su propio seno. Y, sin embargo, en el conjunto de los estados europeos, vencer a la desmemoria en este ámbito ha sido una tarea siempre exigente y compleja, algo que se entiende a la luz de que el mismo sistema de pensamiento que sirvió en su día para legitimar la dominación política, hoy continúa siendo la base del entramado de dependencias que se dan entre las antiguas colonias y las que fueron sus metrópolis. En un texto que ya se ha convertido en clásico, Dipesh Chakrabarty insta a «provincializar Europa» (2000). Su propuesta es *vernacularizar* la *tradicional occidental*, asumir lo falaz de las lógicas universalizantes y entender que lo que se ha entendido como modelo único y símbolo de la modernidad no es sino una de las muchas visiones del mundo existentes. Esta visión habría sido engrandecida no por un valor intrínseco, sino por una estructura de dominación en todos los ámbitos que «parte de una ‘asimetría’, a saber, el hecho de que los europeos, durante siglos, hubieran hablado por el resto del mundo mientras que lo inverso no era cierto» (Vega 47).

Lejos de constituir un todo homogéneo, los diversos desarrollos que han ido construyendo ese campo difícil de acotar que es el de los estudios poscoloniales han generado cierto «proceso de inflación» que «ha vuelto la noción postcolonial tan elástica que se ha convertido en vaga y heterogénea, muy parecida a un ‘concepto contenedor’ en cuyo interior pueden convivir perspectivas muy diversas entre sí» (Mellino, 22). Sidi M. Omar recopila en su estudio introductorio a esta disciplina algunos de los elementos sobre los que se podría asumir un cierto consenso como punto de partida para una definición. Se trataría de un conjunto de

«formas culturales que median, resisten y reflexionan sobre las relaciones de dominación entre y dentro de las naciones y culturas que, estando arraigadas en la historia del colonialismo europeo moderno, persisten en la presente era neo/postcolonial. Su imperativo ético consiste, por consiguiente, en un compromiso constante con la deconstrucción de las categorías culturales e ideologías que legitiman y hacen posible la formación de relaciones de poder desiguales y violentas entre las naciones y las culturas, con la idea de promover nuevas formas de interacción y transformación cultural» (2008, 229).

Más allá de este tipo de síntesis, nada es evidente en la definición. Ni el cuándo, ni el dónde, ni tan siquiera el quién del objeto de estudio parecen estar claros.

Comencemos por el *cuándo*, siguiendo el orden con el que abordaron estas preguntas Peter Childs y Patrick Williams en 1997 en su introducción a la teoría poscolonial. La interpretación evidente del término entendería que refiere al periodo histórico que sigue al tiempo de la colonización. Sin embargo, esta lectura se queda corta. No solo porque, desde la irrupción de la postmodernidad, «post» ya no ha vuelto a significar solo «después»⁶¹: también

⁶¹ La relación entre poscolonialidad y postmodernismo es, en realidad, uno de los grandes metadebates dentro de la disciplina. Con aportaciones como las de Kwame Anthony Appiah o Diana Hutcheon, la discusión se plantea hasta qué punto ese post es el mismo, o está al menos emparentado. Aunque para algunos autores, «“la crítica poscolonial representa una de las tantas lenguas, o, si se prefiere, uno de los tantos lenguajes, a través de los cuales se expresa el sujeto posmoderno” (Mellino, 122), las disquisiciones giran fundamentalmente en torno a la consideración del otro en cada uno de los paradigmas y sus distintos

porque esa lectura pone el foco en la propia experiencia colonial como definitoria, con lo que se convierte a su vez en colonial.

Para Vega, hay en realidad dos términos, marcados por la presencia o no de un guion, en los que «post» tiene diferentes implicaciones: *post-colonial* apunta a una distinción meramente cronológica; *poscolonial*, a una condición (que en su caso identifica con «un conjunto literario con rasgos comunes e identificables» [17], pero que podemos considerar por el momento aplicable en términos más generales)⁶². Pero tampoco ninguna de esas dos acepciones posibles es unívoca. Ni siquiera la primera, la meramente cronológica, tan aparentemente clara, ya que «si se adoptara la acepción transhistórica más amplia (...) esta se convertiría en un proceso que siempre habría estado en marcha, de tal modo que todos los territorios del mundo habrían tenido, en algún momento, la condición de centro imperial y de colonia» (Vega, 23). La acotación comúnmente aceptada es la que entiende lo postcolonial como relativo exclusivamente a la época imperial moderna, caracterizada porque «tenía como fin programático el nacimiento y el desarrollo del capitalismo mercantil primero, e industrial después» (Mellino, 25).

Pero si ese es el comienzo del arco temporal que nos afecta, otra clave está en cómo se expande. El sentido de reconocer que la mayoría del mundo se ha visto afectado por el colonialismo europeo decimonónico es útil y fértil en la medida en la que ayude a entender la continuidad de los efectos del poder colonial y neocolonial en la actualidad, porque las estructuras de poder establecidas por el proceso de colonización permanecen bajo nuevas formas, a menudo muy relacionadas con lo cultural. Lo poscolonial, así, no solo no queda anclado en el pasado, como sucesión de lo colonial, sino que es «su proyección hacia el futuro sobre la base de nuevos argumentos y nuevas legitimidades que mantienen las múltiples dimensiones de la dominación» (Vega, 222).

Preguntados por «¿cuándo es lo poscolonial?» la respuesta de Childs y Williams fue: «es ahora» (2). No solo es que haya una «continuidad de preocupaciones» atravesando un periodo tan largo de tiempo, sino que identificar esa continuidad es «el proceso más sustancial de las prácticas culturales anticoloniales» (Childs y Williams, 3). A las sociedades antaño colonizadoras el mundo actual les enfrenta el espejo de situaciones directamente relacionadas con ese pasado que no ha sido abordado: migraciones, multiculturalidad, desigualdades, conflictos, dependencias.

Intentar aplicar la pregunta del «cuándo» al caso español introduce algunas anomalías. La no descolonización del Sáhara Occidental tiene como consecuencia que, de hecho, un territorio vinculado a España por el lazo colonial no haya entrado aún, en sentido estricto, en situación post-colonial. La respuesta de que *lo poscolonial es ahora* podría llevarse en su caso, incluso, a que *lo colonial es ahora*. Como veremos más adelante en el estudio de la obra de los

usos de la ambivalencia, así como al hecho de que aceptar la postmodernidad como elemento marcante sería, una vez más, legitimar categorías coloniales.

⁶² Esta es la distinción que aplicamos en este trabajo, aunque incidiendo más en la diferencia al castellanizar la opción que no lleva guion, pasando de *postcolonial* a *poscolonial*. Así, empleamos *post-colonial* para referirnos a una época, y *poscolonial* para referirnos a una óptica. En los casos en que el autor o autora referenciada en una cita textual haga un uso diferente, mantendremos el suyo.

y las escritoras saharauis, muchas de sus características corresponden de algún modo a una etapa considerada superada en términos generales en el paradigma hegemónico de estos estudios: la de las luchas anticoloniales y de liberación. Sin embargo, la parte de su población que vive en el exilio o que se relaciona por unas y otras razones con un contexto internacional si es entendida en los términos de la condición poscolonial. La fuerza de arrastre de un pensamiento consolidado globalmente se ha adelantado en este caso a los hechos históricos.

En cuanto al caso marroquí, la situación es diferente, pero las consecuencias que se pueden observar no lo son tanto. Tras el proceso de independencia y construcción nacional, la pervivencia de la influencia francesa, combinada con el borrado de historia y memoria por parte de España, ha llevado a que su reflexión poscolonial se haya dado y consolidado en los términos de la Francofonía. Marruecos sí ha sido estudiado, como país, en esa clave, pero desde una homogeneización en la que no se ha tenido en cuenta más que muy puntualmente el hecho de que en el territorio convivieron dos formas de colonialidad diferentes en prácticas y discursos, y probablemente también por tanto en sus consecuencias y secuelas. Esto podría ayudarnos a entender por qué los discursos de los autores marroquíes de lengua española que estudiaremos no son en general partícipes de los rasgos habituales de la post-colonialidad, sino que se encuentran también en una especie de estadio anterior, en el que cierto halo de nostalgia esconde la pervivencia de discursos y lógicas de raigambre colonial, nunca superados. Esta situación nos deja, por otro lado, sin un marco desde el que entender fenómenos actuales, como la migración marroquí a España, desde un punto de vista capaz de analizar en qué términos la relación colonial puede ser uno de los elementos que la determine.

Medianamente situada la cuestión del *cuándo*, pasemos ahora a la segunda de las preguntas que intentan acotar el ámbito de lo poscolonial: la del *dónde*. Para Childs y Williams, hay «una geografía ‘obvia’ del poscolonialismo encarnada por esas áreas que anteriormente estaban bajo el dominio de los poderes coloniales europeos» (10). Sin embargo, la aproximación desde la posición situada de España también ayuda a entender, ya desde un primer momento, que ni siquiera la geografía obvia es tan obvia: como ya hemos abordado antes, la hegemonía de lo anglófono (y, en menor medida, lo francófono) en los estudios poscoloniales ha dejado en el margen otras realidades coloniales, como puede ser el caso de las potencias del sur de Europa, y en general de todas las que emplearan como lenguas vehiculares otras distintas al inglés y el francés. Esto no disminuye en absoluto el privilegio de partida de estas naciones, colonizadoras en todo caso, pero sí complejiza el entramado, y recuerda que las relaciones de poder están atravesadas por muchas líneas.

Asimismo, un análisis pormenorizado en clave territorial también pone de manifiesto las muy diferentes «necesidades, estrategias, trayectorias de expansión y contracción, niveles de penetración territorial, control y explotación» de cada imperio (Childs y Williams, 10). Ashcroft apunta a una primera diferencia: *settler* y *non-settler*, entendiendo en el primer caso las que aspiraban a reemplazar a la población de origen en el territorio, y en el segundo aquellas en las que se convivía con ella (y señalando en todo caso lo laxo de esta distinción, complicada de nuevo en cada caso por características específicas). En el caso español, tanto Marruecos como el Sáhara Occidental serían del segundo tipo, en tanto no se produjo un desplazamiento de la población local, pero con variantes que implican su propio modo de interrupción en lo

territorial y demográfico. Así, en el caso del Sáhara se produjo más bien lo contrario: una atracción de la población, tradicionalmente nómada, hacia núcleos urbanos creados por los colonizadores en un territorio que, de hecho, en un principio aspiraban no tanto a dominar en lo político, sino fundamentalmente explotar en lo económico. En cuanto a Marruecos, cabe también considerar la propia división territorial del Protectorado entre dominios franceses y españoles y qué incidencia ha tenido en la construcción nacional posterior.

Una vez más, para completar este análisis resulta importante fijarse también en cómo se extiende el componente, en este caso territorial, hacia la contemporaneidad. Las relaciones del periodo colonial siguen operando (por ejemplo, en la forma de la Commonwealth o la red sostenida por el sistema francés de *Coopération*), mientras se constituyen también nuevas relaciones, lo que complica la definición del espacio post-colonial, en un mapa en el que lo transnacional cobra especial importancia. «Desde esa perspectiva, las relaciones espaciales poscoloniales probablemente sean dominadas por una lucha de poder que confronte a los límites de la nación estado con fuerzas que los ignoran o pasan por encima de ellos» (Childs y Williams, 12).

Precisamente esa dimensión de lo transnacional tiene mucha importancia a la hora de abordar la tercera de las preguntas de la definición en disputa: *quién* es el/la post-colonial. De nuevo, contamos con una respuesta obvia: los pueblos colonizados por Occidente. Y, sin embargo, a estas alturas de la reflexión ya tenemos claro que esa delimitación es insuficiente. Para empezar, porque supone «asumir identidades ya existentes que entonces pueden considerarse como post-coloniales o no» (Omar, 47). Ya en los análisis de las primeras obras, como apunta Chakrabarty, surgen algunas preguntas, en tanto «fuera del Occidente industrializado, el sujeto revolucionario no estaba definido, ni siquiera en el plano teórico» (2008, 157). Así, intentar discernir por ejemplo a quién refiere la expresión «los condenados de la tierra» —que podríamos entender como una de las primeras formulaciones de este sujeto, en la apelación de Frantz Fanon desde el propio título de su libro— lleva de manera directa a una alusión al proletariado —el original en francés, «les damnés de la terre», es de hecho el mismo término empleado en «La Internacional»—. Y, sin embargo, en el uso de Fanon esa referencia ya está apuntando a una apertura:

«Ese otro sujeto no puede definirlo bien, pero está seguro de que, en la colonia, no puede ser el proletariado. No hay más que recordar lo pronto que en su libro advierte que ‘habría que estirar ligeramente el análisis marxista cada vez que tengamos que vérnoslas con el problema colonial’» (Chakrabarty, 2008, 157).

Tendríamos, entonces, «un sujeto colectivo, sin nombre propio, un sujeto que sólo es posible nombrar a través de una serie de desplazamientos del término europeo original» (id.), cohesionado, más que por determinados rasgos o características, por una experiencia común: «la experiencia dolorosa de resistir el deseo de recuperar las identidades pre-coloniales ‘perdidas’, la imposibilidad de realizar este empeño, y la tarea de construir una nueva identidad partiendo de esa imposibilidad» (Childs y Williams, 14).

Esto, una vez más, se ve complejizado cuando se pasa de la etapa colonial a la post-colonial, cuando, tenida en cuenta la ampliación del mapa que exponíamos anteriormente, la transnacionalidad entra en juego, en tanto «la llegada de poblaciones considerables de

antiguas colonias a los corazones metropolitanos crea condiciones en las que estos pueden en algunos sentidos reivindicarse como post-coloniales» (Childs y Williams, 13). Así, son las personas migrantes, las refugiadas, las hijas de las diásporas, quienes llevarán la condición poscolonial al interior mismo de las antiguas metrópolis, al abrir preguntas sobre cómo se construyen o negocian las identidades. «Si los poderes coloniales fundamentalmente alteraron muchas culturas e identidades indígenas en el pasado (...), podría verse a los grupos migrantes post-coloniales como devolviendo el favor, aunque modestamente» (id.).

En el caso español, este enfoque nos permite leer en clave poscolonial a esos hijos e hijas de una primera generación de migrantes marroquíes, que se han criado ya en España, y cuyas vidas se ven marcadas por las dificultades de la adaptación, las crisis identitarias y la vida a caballo entre culturas, como los autores de origen marroquí y expresión catalana que estudiaremos en esta investigación. A diferencia de *beurs*, chicanos u otros autores que han ido definiendo con diversas nomenclaturas su lugar en la frontera, estos autores aún no han encontrado una denominación bajo la que arroparse, en lo que es probablemente también una secuela de esta ausencia de un aparato poscolonial que no ha aportado en el caso de España categorías que puedan servir para leer este tipo de fenómenos.

En su obra, la multiplicidad de identidades es un elemento clave: no solo la dirimen entre lo marroquí y español, sino que enfrentan además el hecho de que sus raíces son *amazig*, y su lengua de expresión el catalán, sendas culturas que se construyen en gran medida en resistencia contra los relatos estatales hegemónicos. Serían, de hecho, de entre los autores trabajaremos, los que más nítidamente se ajusten a la visión hegemónicamente entendida del sujeto poscolonial, tal vez porque, a falta de un paradigma local en el que encajar su situación, tanto para ellos como para quienes han analizado su obra, la analogía con otras diásporas árabes en Occidente ha sido el marco más accesible. Una vez más, estudiar el caso en sus particularidades permitirá indagar en conexiones que, sin negar las similitudes con otros casos, permitan también trazar una línea entre la colonialidad española y el actual fenómeno migratorio.

Aparte del componente colectivo, una característica particular y en cierto modo paradójica de este sujeto es que «se define también por algunas figuras preeminentes, intelectuales o teóricos que son paradigmáticos» (Childs y Williams, 14). De algún modo, quienes teorizan o divulgan este modelo se han convertido en sus caras visibles, en su modelo definitorio. Pero, aunque «sin la combinación de sus escritos y su activismo anticolonial, el campo de lo poscolonial sería literalmente impensable» (id.), teóricos como Kwame A. Appiah han prevenido del peligro de estas identificaciones, en tanto crean una élite —a la que él se refiere como *comprador intelligentsia*— que se especializa en la mediación con el extranjero, igual que lo hacían las primeras burguesías post-coloniales aunque si aquellas lo hacían con el comercio de bienes materiales, esta nueva versión tiene más que ver con el del capital simbólico: «en Occidente de les conoce por la África que ofrecen; sus compatriotas les conocen tanto a través del Occidente que le presentan a África como del África que han inventado para el mundo» (Appiah, 119). Aunque en el caso español se está lejos de esa situación, aunque solo sea porque el interés generado por este campo no es tan grande, sí que se da una analogía en la medida en que se produce un desajuste entre los autores que estudiaremos y las

colectividades a las que pertenecen. El que haya un grupo de autores que escriben en castellano no está sostenido por una colectividad cultural más amplia que sea lectora de su obra o se sienta representada por ella; igual que los y las autoras saharauis de expresión española enfocan su obra menos para sus compatriotas que a modo de un «cuaderno de quejas» para un público español.

En el caso de las escritoras y escritores de origen marroquí y expresión catalana, se acercan incluso de manera más nítida a lo señalado por Childs y Williams, en la medida en la que un cierto *boom* en torno a su obra y a su figura les ha situado como caras visibles o puntas de lanza de una supuesta colectividad a la que, en realidad, nunca han reivindicado representar. En todos los casos, debemos tener en cuenta en el análisis que lo minoritario de estas expresiones obliga a tener cautela a la hora de extrapolar lo que quepa extraer de sus textos a sujetos políticos más amplios, por más que esta haya sido una dinámica más o menos instalada dentro de la disciplina. Tras este somero intento de acotar (o no) lo que sean los estudios poscoloniales a través de sus coordenadas de espacio, tiempo y sujeto, llega el momento de aproximarse a su contenido. En un repaso a las principales vías de trabajo de esta disciplina, Vega destaca tres, vinculadas a otros tantos autores clave: «[Edward] Said estudia presencias textuales [en los discursos del imperio]; [Gayatri] Spivak, ausencias de voz y lugares de pérdida de una conciencia irrecuperable; [Homi] Bhabha la perversión mimética, la subversión de la réplica, la impureza del contacto» (Vega, 339). Así, se desarrolla un discurso crítico y teórico sobre tres temas centrales: la política de la representación y los sistemas discursivos, la resistencia simbólica y la constitución de la subjetividad (341). O, dicho de otro modo: se estudia, por un lado, el discurso colonial; por otro, la respuesta a través del discurso de los colonizados, tanto en términos de representación como de agencia; y, en paralelo a todo ello, qué es lo que queda silenciado en unas prácticas y en otras.

En las siguientes páginas plantearemos algunas de las herramientas fundamentales para abordar esa triple indagación: en el sistema simbólico y de representaciones desplegado —en este caso— por España dentro de su proyecto colonial; en las narrativas, imaginarios y representaciones que articulan en su respuesta los colonizados —los autores y autoras estudiados—; y las causas y consecuencias del desinterés largamente manifestado por la esfera pública española hacia todo este campo.

1.3.2.- ALGUNOS CONCEPTOS ÚTILES (Y CÓMO HACERLOS VIAJAR)

En la introducción a su obra de 2006⁶³, Ashcroft, Griffiths y Tiffin apuntan que «claramente, sería posible e incluso deseable construir un texto dedicado a un espectro más amplio y polifónico del pasado colonial, pero eso requeriría un proyecto mucho más allá del alcance de este» (4). Ante la tarea de comenzar, casi desde cero, a desarrollar una adaptación

⁶³ Esta compilación es una de las obras que de algún modo ha sentado uno de los cánones posibles de la disciplina, continuando trabajos anteriores de estos mismos autores, como el diccionario de términos clave de la teoría poscolonial que publicaron en 1996.

de la teoría poscolonial que pueda hacerse cargo de la colonialidad española del siglo XX en Marruecos y el Sáhara Occidental, un primer paso tiene que ver con revisar la caja de herramientas conceptuales que estos estudios han venido poniendo a punto en las últimas cuatro décadas para discernir cuáles pueden ser útiles para esta lectura, y de qué manera pueden hacerse viajar hacia el contexto que nos ocupa sin caer en las distorsiones contra las que hemos prevenido en apartados anteriores. En este apartado haremos un somero repaso de algunas de las nociones que posteriormente se aplicarán al análisis tanto del discurso colonial español como de las obras de los y las autoras analizadas.

Este empeño debe poner un especial esfuerzo en no caer de nuevo en el eurocentrismo de la teoría. Como señala Mellino, se trata de «releer la historia del colonialismo no ya como una vivencia que le toca solo a Europa sino como una experiencia común a colonizadores y colonizados» (Mellino, 27); de establecer lo que Miguel Cardina llama una «memoria cruzada» (Casielles, 2019) que incorpore de manera decisiva la subjetividad de los y las colonizadas. Al abordar esta investigación tomando como centro la obra de autores y autoras de origen marroquí y saharauí, el objetivo es dar prioridad a las representaciones de la colonialidad y post-colonialidad desarrolladas en sus obras, aunque para ello sea necesaria una puesta en contexto previa que atienda al marco de discurso colonial en el que se insertan.

Una de las nociones que más necesario resulta revisar, adoptar y actualizar para abordar el examen de la colonialidad española es la de *orientalismo*. Más allá de un mero concepto, este término —acuñado por Edward Said y central para el desarrollo de la teoría poscolonial— denota ya un paradigma. Como señala Vega, *orientalismo* se ha referido a lo largo de la historia —y en los diversos análisis de unos y otros pensadores— a tres cosas distintas. Es, por un lado, el producto intelectual de quienes enseñan, escriben o investigan *el Oriente* (filólogos, sociólogos, antropólogos, historiadores...). En segundo lugar, es también el «estilo de pensamiento basado en la distinción epistemológica entre oriente y occidente que adoptan esas obras» (Vega, 74). Y, por último, la «institución corporativa destinada a tratar con el oriente que, durante el periodo colonial, tuvo el poder de dominarlo y reestructurarlo» (id.).

En conjunto, se trata de un sistema que configura no solo *el Oriente*, sino también la autoconcepción de los pueblos colonizadores, en tanto dibuja el *otro* «la imagen contra la cual Occidente se define a sí mismo (...) una localización estratégica que siempre esta fuera y con la que calibra su identidad» (Eric Calderwood, 2018, 20). Analizarla en términos críticos da por tanto un modelo para estudiar los discursos europeos sobre otras culturas, «un inventario de huellas que la dominación imperial ha dejado en la cultura europea, en todos nosotros (...) [y que exige] un esfuerzo riguroso por revelar las implicaciones del lugar desde el que se habla» (Vega, 72).

Esta configuración binaria se basa en establecer un corte nítido entre dos mundos, *Oriente* y *Occidente*, que de algún modo responden también a la definición de lo islámico como otredad constituyente. Es precisamente por eso por lo que su aplicación al caso de España plantea una serie de complejidades que resultan fundamentales como punto de partida para el análisis que se pretende, ya que la propia historia de Aláandalus pone en cuestión esa división, como han señalado varios autores que se han aproximado a la colonialidad española en Marruecos (Martin-Márquez, Calderwood, Fernández Parrilla, Cañete).

En primer lugar hay que señalar lo sorprendente de que el propio Said no prestase más atención a este caso concreto. Como señala Martin-Márquez, en las pocas ocasiones en las que España aparece referida en *Orientalismo*, tan pronto lo hace como un *otro* islámico premoderno, como en tanto productor moderno de cultura europea, «en una curiosa dualidad que no explora» (22). España sería una nación a la vez orientada y orientalizadora, paradoja que va a resultar fundamental en la construcción del discurso colonial español, como veremos en el siguiente capítulo; y que también heredarán los autores que son objeto de esta investigación.

Como ha investigado Gonzalo Fernández Parrilla, el propio Said se hace consciente *a posteriori* de esta carencia. En la introducción especial a la segunda edición española de la obra, en 2002, apunta que «España ha sido una excepción única al patrón europeo general», en base a una «simbiosis especial» por la que «el islam y la cultura española se habitan mutuamente en lugar de confrontarse con beligerancia» (Fernández Parrilla, 2018, 238). Aunque el autor excusa esta laguna del análisis en el hecho de que «no pretendía escribir una historia exhaustiva de los estudios orientales, sino prestar atención a algunos casos significativos, como el británico y el francés» (id.), como apunta Fernández Parrilla el hecho de que el caso español sea la excepción que él mismo admite apunta a que valga la pena detenerse en un análisis más pormenorizado —también por cuanto es precisamente esa retórica de la «excepcionalidad» la que servirá de pilar para toda la construcción discursiva en la que el franquismo apuntalará su política colonial—. También según el análisis de Martin-Márquez, esta particular relación con la noción fundante del *orientalismo* genera para el caso español una serie de «desorientaciones» que es importante tener en mente a la hora de aplicar todas las nociones que derivan de ese marco. Que son muchas, dada la gran importancia que tuvo la aportación de Said en la definición de la disciplina desde su publicación en 1978.

Uno de los conceptos más importantes que la obra de Said pone en el centro del debate es el de *representación*. Desde un enfoque foucaultiano, afirma que toda formación discursiva genera una imagen del mundo que es una forma de conocimiento, pero, al mismo tiempo, también genera el sistema de legitimación que delimita qué representaciones son adecuadas y cuáles no. De acuerdo con esta idea, «el único ‘fundamento’ sobre el que reposan las identidades culturales son las representaciones y los símbolos a través de los cuales se proponen a los sujetos en sus vidas cotidianas» (Mellino, 125), un punto de partida que nos sitúa, como mínimo, en una actitud de sospecha hacia todo intento de atribuir una propiedad esencial a las culturas. La perspectiva poscolonial estaría, entonces, vigilante ante cualquier intento de considerar a las culturas como estáticas, inmóviles en el tiempo, a «transformar en naturaleza lo que en realidad es producción de la acción humana» (130). Y esa es, exactamente, la operación implícita por antonomasia en los discursos coloniales del orientalismo, que se basan en una representación fundamental: la del *otro*.

Como se esboza ya en la definición fundante de *alteridad* proporcionada por Ashcroft, Griffiths y Tiffin, esta está ligada de manera indisoluble a la propia concepción occidental del sujeto, y nace con la modernidad misma: «Desde Descartes, la conciencia individual se toma como punto de partida privilegiado (...) y «lo otro» aparece en las filosofías de la Ilustración como una cuestión epistemológica» (Ashcroft et al., 1998, 11). Debidamente desplazada de

problema filosófico a asunto material y discursivo, la idea de la alteridad sigue sin embargo siendo fundamental en todo proceso de identidad. En el discurso colonial, este mecanismo se traslada a su vez de lo personal a lo colectivo: «el Otro que examino puede ser ya no otra persona, sino, a menudo, una totalidad o una geografía» (Mahan L. Ellison, 2011, 6). La diferencia física, cultural, lingüística, religiosa, o de cualquier otra índole se verá fijada a través del *estereotipo*, entendido como el mecanismo discursivo «por el cual el otro se representa como invariable, conocido y predecible» (Vega, 307)⁶⁴.

Ese elemento diferencial que sirve de base para la definición de lo *otro* ha sido a menudo, en los contextos coloniales, la noción de raza. Como hemos visto, en el caso de Marruecos y el Sáhara Occidental este factor no se situará en el centro del discurso (como si ocurrió en Guinea Ecuatorial), debido al complejo debate que había suscitado la cuestión de la raza para los propios españoles, en el que nunca quedó descartada la posibilidad de una «mezcla racial» como definitoria de la españolidad, a la que periódicamente se recurriría desde diversas posturas ideológicas. Pero a partir de los años 60, la noción de raza, entendida como biologicista, fue dejando paso a otras formulaciones que, sin embargo, seguirán cumpliendo esta función de demarcadoras de la diferencia. Así por ejemplo la de etnicidad, que refiere a «las variaciones humanas en términos de cultura, tradición, lengua, formas sociales y linaje» (Ashcroft et al., 1998, 80). Y en este sentido, la colonialidad española sí que funcionó en torno a unas barreras nítidas. La propia idea de la *convivencia* se basa necesariamente en la existencia de dos entes distintos que se yuxtaponen, y marcar a partir de qué elementos se articula esa diferencia resultó clave para la administración colonial franquista, en tanto, de nuevo, la otredad permitía subrayar con fuerza los elementos clave de la propia identidad, como la religión cristiana, la lengua española y una serie de componentes culturales que marcaban una situación de superioridad. Como veremos en los autores hijos de la emigración marroquí en Cataluña, el componente de la etnicidad sigue además presente con fuerza en nuestros días, particularmente reforzado en las comunidades de la diáspora como marcador de cohesión que define una diferencia radical con la sociedad de acogida —diferencia que estos autores y autoras a veces enfatizan, y otras veces intentan diluir—.

Para autores como Homi Bhabha, el enfoque saídiano entraña una serie de problemas, relacionados sobre todo con el riesgo de considerar al discurso colonial como un sistema de representaciones cerrado y estable, y con el poco espacio que deja a la agencia de las individualidades que enuncian esos discursos. Su apuesta sería desplazar el énfasis a cómo se relacionan las personas colonizadas esas representaciones, porque por más que sean discursos impuestos a partir de falsas asunciones de naturaleza, son también encarnados por parte de

⁶⁴ De este modo, se proyectan sobre un grupo «todas aquellas cualidades que una comunidad o un individuo más temen u odian de sí mismos, y por tanto constituye una proyección que crea una identidad cultural en términos negativos» (Vega, 308), «un modo de representación regido por la ansiedad y la contradicción» (307), pero que funciona como «construcción tranquilizadora», en la medida en que es «un conjunto articulado y ordenado de lugares comunes, (...) repetitiva y que no suscita conflictos» (id.). El hecho de ser repetitivo no es baladí, y será importante tenerlo en cuenta en el análisis literario, para entender por qué determinadas figuras, tramas y arquetipos aparecen de manera obsesiva tanto en los relatos coloniales como en las versiones de estos que desarrollan los autores que nos ocupan: Vega explica que el estereotipo «debe repetirse hasta la náusea, de hecho, constituye un proceso por el que lo que se sabe y acepta del colonizado se reafirma continuamente, ya que, como no es susceptible de demostración o de prueba, debe legitimarse mediante la repetición. Las mismas historias deben ser narradas una y otra vez, repetidamente, de manera compulsiva, siempre de nuevo» (312).

los sujetos colonizados, que acaban por incorporarlos, en cierta medida, como una *segunda piel*:

«El lugar de la diferencia y de la otredad (...) nunca está enteramente en el afuera ni es implacablemente oposicional. Es una presión, y una presencia, que actúa constantemente, aunque de manera desigual, a lo largo de toda la cadena de autorización (...) El contorno de la diferencia es agonístico, cambiante, escindido, más parecido a la descripción de Freud del sistema de conciencia que ocupa una posición en el espacio en la frontera entre dentro y fuera, una superficie de protección, recepción y proyección» (2003, 32).

Una noción importante para comenzar el análisis de las distintas formas que toma esa relación (o las distintas maneras en las que se ha venido leyendo) es la de *subalternidad*: la condición de «reconocerse no a través de las propiedades y atributos de su propia existencia social, sino desde una reducción, cuando no una negación, de los de sus superiores» (Chakrabarty, 2008, 26). Esta condición no se da solo en el ámbito colonial, sino que es también aplicable a parámetros de género, clase o cualesquiera otras jerarquías de poder, y de hecho fue propuesto en primer lugar por Antonio Gramsci con relación a los sectores marginalizados de la sociedad en general. Pero su uso quedó fuertemente ligado a los estudios poscoloniales a partir de la pregunta formulada por Gayatri Spivak en 1985: «¿puede hablar el subalterno?»⁶⁵.

Los mecanismos de negación de esa voz, esos síntomas de la lógica de la negación que permiten rastrearla, son los que la teoría poscolonial ha estudiado profusamente a través de nociones como las de alienación, apropiación, abrogación y todo un abanico de términos que proponen diversos matices para la indagación en un fenómeno masivo en los procesos coloniales: la presión que ejerce el sistema de representaciones del colonizador sobre los de los colonizados, intentando (de manera consciente o no) que este sea sustituido por el suyo; la consiguiente resistencia (tampoco necesariamente consciente) de la cultura local a incorporarlo por completo; y las nuevas formas que resultan de esa articulación.

Para Bhabha, lo interesante es esa articulación, el modo en que la resistencia «no es necesariamente un acto oposicional con intención política, ni tampoco la simple negación o exclusión del ‘contenido’ de otra cultura» (Bhabha, 2003, 33), sino que es el resultado de una ambivalencia dentro de las propias reglas del discurso dominante, que pueden diferir las relaciones de poder. De hecho, el discurso colonial se vería consumado cuando «la presencia de poder se revela como algo otro de lo que las reglas de reconocimiento afirman» (35), esto es, cuando se da un «efecto desestabilizador» (id.) que tiene que ver con que el mandato ha sido incorporado, pero que por ese mismo hecho introduce además en el juego algo diferente: una repetición que se ve desestabilizada. Ese en esa articulación donde aparece la idea de *hibridez*, que se explica así:

«La hibridez es el signo de la productividad del poder colonial, de sus fuerzas cambiantes y sus fijaciones; es el nombre de la reversión estratégica del proceso de dominación a través de la

⁶⁵ La cuestión implica considerar «como punto de partida, por una parte, la idea de que los archivos y las fuentes coloniales, a pesar de la lógica imperial que rige su constitución, llevan inscrita la palabra de los ‘subalternos’; y significa, por otra parte, renunciar a la posibilidad de escuchar directamente esta palabra, de restituir límpida la ‘voz’ de los propios subalternos. Cuando esta voz no está de hecho ‘silenciada’, se ve con todo negada y sólo es posible rastrearla a través de los síntomas que la lógica de la negación deja a modo de residuos en el orden del discurso dominante» (Spivak, 2000, 28).

deslegitimación (esto es, la producción de identidades discriminatorias que aseguran la identidad 'pura' y original de la autoridad). La hibridez es la reevaluación de la asunción de la identidad colonial a través de la repetición de efectos discriminatorios de identidad. (...) Desajusta las demandas miméticas o narcisistas del poder colonial pero reimplica sus identificaciones en estrategias de subversión que apartan la mirada de los discriminados y de vuelta hacia el ojo del poder. Porque el híbrido colonial es la articulación del espacio ambivalente donde el rito del poder se actualiza en el lugar del deseo, convirtiendo a sus objetos al tiempo en disciplinarios y diseminarios» (Bhabha, 2003, 34).

En la lectura de Vega, este fenómeno introduce « un factor de impredecibilidad» (Vega, 317) dentro de la relación colonial. Es el retorno del contenido y de la forma de la autoridad colonial» (318), pero que quedan necesariamente alterados al ser enunciado por el otro. Así, «la asimilación misma de las obras, tradiciones y géneros metropolitanos en un contexto post-colonial acaba por hibridarlos, remedarlos, desplazarlos y, por ello, acaba también por disolverlos y por minar su autoridad y coherencia con mayor eficacia, si cabe, que la resistencia abierta y opositiva» (319), aun si no se trata de un proceso deliberado, sino de «una especie de 'inconsciente colonial' (...) en el que la construcción de poder colonial pierde su propio control» (Mellino, 78). Sin embargo, esta noción a menudo se emplea de una manera simplificada, para referirse un mero intercambio cultural, una posición de síntesis, o incluso una aproximación al relativismo cultural. Esto ha llevado a que esta aproximación sea fuertemente criticada, desde la idea de que supone una negación o una desvalorización de las tradiciones previas, o una falta de atención a las relaciones de poder implicadas. «Al enfatizar el impacto cultural, lingüístico y político tanto en el colonizador como en el colonizado, se ha visto como una réplica de las políticas asimiladoras que enmascaran o blanquean las diferencias culturales (...) y dan continuidad a la dependencia colonial» (118)⁶⁶.

En los casos que nos ocupan, el análisis que va en la línea de la hibridez, la liminalidad y la transculturación parece más útil que el que apuntala binarismos. Precisamente por esa situación de bisagra entre lo que se diferenciaba con firmeza como *Oriente* y *Occidente* —materializada especialmente en el papel de Alándalus—, en la colonialidad española —sobre todo en Marruecos— colonizador y colonizado se van a encontrar con que sus relatos identitarios fundacionales comparten de hecho algunos elementos, lo que complicará discernir cuáles son las operaciones de dominación epistémica que se llevan a cabo. Así, la relación reina en la colonialidad española va a ser la de *ambivalencia*.

Este término, tomado de la teoría psicoanalítica, es introducido también por Bhabha para analizar «aquellas situaciones en la que conviven, en conflicto, dos instintos opuestos con un grado semejante de desarrollo» (Vega, 305). En la propuesta de Bhabha, esta relación inconsciente se da a través del acto de interpretación, cuando “el yo pronominal de la proposición no puede dirigirse —en sus propias palabras— al sujeto de la enunciación (...) pero

⁶⁶ Pero esta aproximación no es necesariamente simplificadora. Al contrario, nociones como la de transculturación sitúan estas influencias recíprocas de los modos de las representaciones y prácticas como un «fenómeno de la zona de contacto» (Ashcroft et al., 1998, 233), término empleado en la etnografía «para describir cómo los grupos subordinados o marginales seleccionan e inventan a partir de los materiales que les transmite una cultura dominante o metropolitana» (id.). Se asume que existen situaciones de liminalidad, entendida como «un espacio intersticial o un entredós en el que puede ocurrir el cambio cultural» (130).

conserva una relación con la estructura y estrategias del discurso» (1994, 36), de modo que su afirmación es «literalmente ni lo uno ni lo otro» (id.). El discurso colonial es ambivalente porque «el sujeto colonizado nunca es simple y completamente opuesto al colonizador» (Ashcroft et al., 2006, 12), sino que se construye en un proceso simultáneo de negación y de identificación. Como el colonizado se construye a sí mismo en relación con la mirada del colonizador, tiene una fantasía de ocupar su lugar; pero también el colonizador «desea mirarse y percibirse a sí mismo desde el punto de vista del nativo, porque ese punto de vista le engrandece» (Vega, 305). Esto genera «una identidad ambivalente, que contiene, a la vez, temor y deseo (...), agresividad y narcisismo» (id.).

Aparece así una forma particular de incorporación, necesariamente ambivalente, que es la del *mimetismo*. Toda la política de socialización colonial, y muy particularmente la educativa, está orientada a generar el deseo de homologarse al colonizador, de remedarlo, de *blanquearse*. Sin embargo, en el trasfondo de esa aparente promesa de superación de la diferencia, esta también se enfatiza, porque permite «discriminar al nativo ‘bueno’ del ‘malo’» (Vega, 313). Es uno de los elementos ambivalentes por excelencia, que «produce fantasías amenazantes (...) porque desestabiliza el discurso de autoridad cuando el colonizador ve huellas de sí mismo en el colonizado, esto es, cuando percibe en él un remedo, una semejanza o una contrahechura» (id.). «La sombra del *otro* cae sobre el *uno*», formula Bhabha (1994, 60).

Y, por eso, es también en el intersticio de la ambivalencia donde aparece la posibilidad de lo político (Bhabha, 1994, 24), entendido no como un problema de apariencia y realidad, ni como una cuestión dialéctica, sino como una yuxtaposición ineludiblemente ambigua. Así, «solo entendiendo la ambivalencia y el antagonismo del deseo del *otro* podemos evitar la adopción cada vez más fácil de la noción de *otro* homogéneo en favor de una política celebratoria, oposicional, de los márgenes o las minorías» (52). Leer las relaciones entre colonizador y colonizado desde este enfoque permite salir de la dicotomía de considerar que algunos sujetos colonizados con «cómplices» y otros «resistentes» (Ashcroft et al., 2006, 12), y entender más bien que ambas actitudes coexisten y fluctúan. El discurso colonial pretende generar sujetos complacientes que reproduzcan sus formas, pero se encuentra con sujetos ambivalentes que, al incorporarlo, ya lo están subvirtiendo de algún modo: si pueden enunciar el discurso que define las identidades, de algún modo la frontera entre *yo* y *el otro* ya está quebrada. Desde un comienzo, la reflexión poscolonial apunta que «esto es controvertido porque implica que la relación colonial va a ser alterada, con independencia de que haya o no rebelión o resistencia por parte del colonizado» (Ashcroft et al., 2006, 12). Por el mero hecho de hablar, el subalterno desafía.

Esto aplica de manera muy precisa al caso español. El discurso colonial desarrollado por el régimen franquista es efectivo para sus fines, pero su incorporación por parte de marroquíes y saharauis implica una fuerte carga de contradicción: el mismo régimen que se basaba en una Cruzada por la Cristiandad en España, mantenía la concordia en Marruecos presentándose como protector del islam; el mismo que nombraba como «día de la raza» a su fiesta nacional, celebraba en Marruecos la mezcla de sangres que hermanaba a ambos pueblos. Estos discursos contradictorios se convierten en explosivos en la medida en la que son de hecho enunciados por los sujetos colonizados: por ejemplo, cuando los propios marroquíes adoptan el imaginario

de Alándalus exportado por el franquismo como una de las bases de su construcción nacional (Calderwood, 2018).

Estos enfoques ponen también en jaque la idea de *autenticidad*, a menudo invocada como punto de contraposición en el rechazo a la influencia colonial. Muchos discursos extendidos parten de la asunción de que existen determinadas prácticas precoloniales que son las auténticas, y que deben ser recuperadas frente a las formas «inauténticas» que se dan a partir del contacto con el colonizador, en una especie de contaminación. Este tipo de concepción esencialista de la cultura «tiene como corolario el peligro de ignorar la posibilidad de que las culturas puedan desarrollarse y cambiar a medida que cambian sus condiciones» (Ashcroft et al., 2006, 21), así como la paradoja de sobreentender que la influencia puede sin embargo ser revertida si se da la voluntad de hacerlo, pudiendo eliminar los vestigios de esa «contaminación» y retornar al punto de partida como si no se hubiese dado ningún proceso intermedio o la incidencia de este pudiera ser desestimada. En el caso español, podemos entender que la idea de autenticidad es la que sirve para apuntalar la conexión del Marruecos contemporáneo con Alándalus, vinculando así, precisamente, la identidad precolonial con la colonial, en una operación que no por contradictoria resultó menos exitosa.

En otros casos, esa autenticidad invocada será asimismo manipulada para legitimar en realidad una continuidad anómala de la colonialidad. Ashcroft se refiere, por ejemplo, a los muchos casos en los que se afirma la existencia de una tradición nativa precolonial que compartiría las bases fundamentales de la democracia parlamentaria, de modo que la adopción y adaptación de este concepto nítidamente relacionado con la línea histórica y cultural europea podría insertarse más fácilmente en una narrativa local. Esa especie de connivencia puede sin embargo, para autoras como Spivak, constituir una forma de empoderamiento para el sujeto subalterno. Es el proceso denominado *catacresis*, «por el que el colonizado toma y reinscribe algo que existe tradicionalmente como un rasgo de la cultura imperial», y del que otro ejemplo habitual sería «la aplicación del término ‘nación’ a un grupo social existente antes de la colonización» (Ashcroft et al., 1998, 34).

En lo que nos ocupa, este concepto puede arrojar cierta luz sobre todo en el caso del Sáhara Occidental, donde la colonización supuso que grupos de población nómadas vinculados entre sí por relaciones tribales se asentaran con relativa rapidez en el territorio y reconfigurasen su vida y relaciones en torno a parámetros radicalmente distintos, que, sin embargo, son efectivamente reinscritos dentro de la tradición y la identidad de ese pueblo y su lucha por la soberanía. Los dos ejemplos recogidos por Ashcroft aplican a este caso. Por un lado, la aplicación de la idea europea y moderna de «nación» a una colectividad que no tenía esa forma de manera previa —con el impacto más que decisivo que esto ha tenido para la historia subsiguiente de ese pueblo, marcado de hecho por la lucha de liberación *nacional*—. Por otro, la adaptación de tradiciones previas para legitimar —y hacer funcionar, en realidad— estructuras como la *yemáa*, que permitió una articulación con las instituciones de la metrópoli en los últimos años de la colonización. Un proceso, una vez más, extremadamente ambivalente, en tanto se convirtió al mismo tiempo en un espacio desde el que se podía empezar a gestionar y negociar la soberanía, pero también en una herramienta colonial para controlar ese proceso a través de pactos de élites.

En líneas más generales, es de hecho importante discernir cómo entra en juego la idea de *nación* desde el punto de vista de la teoría poscolonial. La *comunidad imaginada* a través de la cual una sociedad se da a sí misma una imagen propia con la que articula la voluntad de liberación ha sido «una de las fuerzas más importantes para resistir al control imperial» (Ashcroft et al., 1998, 151). En ese proceso, construir una nación es un proceso ligado indisolublemente a la idea de cultura nacional, materializado en la elaboración de cánones, prácticas normativas y fijación de la tradición. Pero este proceso también abría toda una serie de preguntas en torno a «la cuestión de si un terreno dado puede acomodarse a una cultura dada» (Bensmaïa, 2003, 12).

La construcción nacional necesitaba asegurar la continuidad de un pasado ligado al presente, en un «esfuerzo concreto por construir un sujeto colectivo nuevo (...) desde la nada pero sin improvisar» (Bensmaïa, 2003, 12) que no se planteaba en términos abstractos, sino en los muy concretos de *territorializar* o *reterritorializar* determinados elementos materiales y culturales. Pero no podía basarse solo en el pasado, el folklore, la religión, o cualesquiera otros elementos vinculados a la antes mencionada idea de autenticidad si no quería lanzarse de cabeza a los brazos del esencialismo. El resultado, para muchos autores, no se puede calificar exactamente de éxito. La crítica poscolonial también atañe al propio proyecto del nacionalismo anticolonialista, que se plantea a menudo como víctima de un doble fracaso:

«por una parte no ha logrado cumplir el punto central de su programa (la modernización de las sociedades descolonizadas) y, por otra, apelando en la lucha contra las potencias extranjeras a una identidad que podemos definir como de tipo primordial, basada en una rígida contraposición nosotros/ellos, yo/otro, no ha hecho más que reproducir las estructuras binarias del pensamiento colonialista que criticaba» (Mellino, 102).

Para autores como Appiah, como hemos visto, una de las claves de esa deriva estuvo en la aparición de una élite que actuó como mediadora entre Europa y las antiguas colonias, que obtuvo beneficio propio del proceso tanto en términos políticos y económicos como de capital simbólico y cultural. Tener en cuenta estas críticas permite ejercitar cierta cautela a la hora de analizar la producción cultural (literaria en nuestro caso) de las antiguas colonias, para no eludir hacerse cargo de qué manera los autores y obras estudiados puedan haber operado o sigan operando en ese sentido, voluntaria o involuntariamente, y qué sistemas de legitimación consolidan esas dinámicas.

Por otro lado, cuando intentamos trazar la línea que lleva desde el tiempo colonial hacia el hoy, todas estas ideas vuelven a entrar en juego para entender no solo las producciones culturales que se dan en las sociedades antes colonizadas, sino también los fenómenos culturales derivados de las migraciones, que «continúan produciendo palimpsestos culturales con el mundo post-colonial» (Ashcroft et al., 2006, 183). Entre las aproximaciones más extendidas para este análisis están las que giran en torno a la *frontera*, como elemento capaz de introducir una lógica que desafíe las categorías binarias y se haga cargo del «impacto disruptivo de los migrantes para esas formas de pensamiento homogeneizantes tan queridas por el colonialismo y la modernidad, como las ideas asociadas a ‘nación’ y ‘raza’» (McLeod, 459).

Esto puede parecer paradójico, en tanto lo que hace una frontera es, por definición, «introducir una división o bifurcación de alguna clase en el mundo» (Nail, 2). Pero, al mismo tiempo, preguntarse desde dónde y cómo se define cada frontera se revela también que «lo común a todos los tipos es el estatus del ‘entre’ que sigue ausente de todo régimen de poder» (id.), e introduce la posibilidad de plantear opciones que escapan a la dicotomía establecida entre sus lados⁶⁷.

Pero, más allá de las abstracciones, la frontera tiene un componente muy real y físico, y en el caso que investigamos resulta definitoria. La relación entre Marruecos y España no se define solo por ser colonial, sino sobre todo por haber sido siempre fronteriza, lo que tiene también un peso importante en la definición de las migraciones contemporáneas. La historia entera del Sáhara Occidental, por otro lado, gira en torno al trazado o no de una frontera. En cuando a los hijos e hijas de las diásporas que han crecido ya en la Península, la frontera se encarna en sus propios cuerpos y sus propias vidas. Todas estas situaciones se transparentan en la obra de los autores en castellano y catalán que abordaremos en esta investigación.

Al hilo del punto anterior, otra disquisición importante para abordar los intercambios post-coloniales que se viven en el seno de la antigua metrópolis es el de *diáspora*, que, como señala Mellino, «ha sido objeto de un significativo *revival*» (147) en los últimos años, convirtiéndose en paradigmático de la condición poscolonial. Aunque nacido para referirse inicialmente a la historia del pueblo judío, y por extensión a la relación con una tierra sagrada que se define fundamentalmente por el deseo radical de volver a ella, el término ha pasado a aplicarse a otros grupos, para los que «la experiencia de la diáspora no está definida por una esencia originaria que debe ser redescubierta en toda su pureza, sino por el reconocimiento de la heterogeneidad y de la diversidad» (Mellino, 138)⁶⁸.

Así, esta noción permite plantear enfoques alternativos a los del «absolutismo étnico» que han podido derivar en planteamientos segregadores dentro de las sociedades de acogida, aun desde perspectivas bienintencionadas como pueden ser algunos planteamientos de interculturalidad o multiculturalidad. Sin embargo, se trata de un arma de doble filo: al mismo tiempo, la percepción de extranjería, o la presencia permanente de un territorio «originario» que se siente como más propio que el que se está habitando puede llevar a un cierre de los grupos sobre sí mismos. Este, como veremos, será de hecho uno de los temas recurrentes de los autores marroquíes de expresión catalana, especialmente de Said El Kadaoui.

En el caso de los saharauis que escriben en español en la actualidad, residentes en su mayoría en España o en América Latina, la situación es diferente. Aplicaría, de hecho (con esa extemporaneidad que caracteriza a muchos aspectos de su situación) la primera, más antigua, noción de diáspora: esa marcada por el deseo de retorno a una tierra a la que se atribuyen

⁶⁷ «El ‘estar entre’ de la frontera no es una carencia o una ausencia. La frontera es un proceso positivo y continuo de multiplicación a través de la división: cuanto más divide el espacio social, más lo multiplica» (Nail, 2).

⁶⁸ En el intento de alejarse de ese peligro de esencialismo, Mellino plantea que «las identidades diaspóricas son aquellas que continuamente se producen y reproducen a sí mismas mediante la ‘transformación’ y la ‘diferencia’. (...) Precisamente en esta pertenencia simultánea a lugares diversos, podríamos decir ‘plurilocalizada’ (...) reside la especificidad de los sujetos y de las comunidades diaspóricas: y quien vive en esta condición híbrida (...) ha renunciado ineluctablemente al sueño o a la ambición de redescubrir cualquier tipo de pureza cultural o de absolutismo étnico» (Mellino, 137).

características casi sagradas (aunque sea en este caso en sentido metafórico). Aunque con matices: en realidad, la población saharauí desplazada a otros países se considera en situación de exilio. Y, como desarrolla Mellino partiendo de la reflexión de Paul Gilroy sobre el exilio, estas dos palabras tienen consecuencias muy diferentes, en la medida en que la diáspora «está privada de los aspectos modernistas y cosmopolitas de la palabra exilio» (165) y «es producto no tanto de una identidad fundada sobre la pertenencia a un territorio común, como de una pertenencia fundada sobre la memoria y sobre las dinámicas sociales del recuerdo» (id.)⁶⁹.

En la reflexión de Mellino, estas nociones entran además en relación con una tercera, la de *cosmopolitismo*, en tanto le sirve para aportar un enfoque posible desde el que esta asunción de la heterogeneidad puede contribuir a un cambio de paradigma con consecuencias transformadoras. En realidad, la idea del cosmopolitismo tiene su raíz en el mismo universo que la modernidad y la propia colonialidad: ese *tener el mundo como casa* es también una forma de aniquilar o subalternizar la diferencia cultural, ejerciendo una proyección normativa en base a determinados valores que se establecen como globales, pero que son definidos desde un lugar de enunciación determinado. El único sujeto al que aplica el cosmopolitismo entendido en su acepción original es el sujeto universalizado de la modernidad que en realidad corresponde al varón occidental, con su posición de privilegio, «un sujeto enteramente irreal: ‘desarraigado’, ‘distanciado’, ‘objetivo’, todas cualidades tomadas a préstamo del mito burgués del intelectual o de la metáfora de la vocación» (Mellino, 178), que a menudo se define en contraposición (y como superior a) lo «local».

Es por eso por lo que una revisión del término tiene sentido precisamente dentro de los nuevos debates de la globalización, reformulando ciertas características interesantes del cosmopolitismo, pero en el sentido de «un horizonte nunca plenamente alcanzable (...) un constante esfuerzo de ‘traducción’ entre los distintos grupos que luchan por sus propios derechos» (Mellino, 190). Lo que se propone en lo que Mellino llama «el cosmopolitismo post-colonial contemporáneo» no se construye desde el desarraigo o el distanciamiento de lo local, sino que tiene que ver con reconocer la existencia de «identidades multisituadas» o «multilocales», articuladas por «pertenencias múltiples». Se trata de una perspectiva necesariamente no elitista y no reductible a la visión occidental, y que no contrapone lo universal a lo particular ni suprime la diferencia, para lo que requiere asimismo evitar el idealismo y prestar atención a las condiciones materiales e históricas de los sujetos. Lo que, como consecuencia, podría ayudar a poner el foco precisamente en quienes han tendido a quedar borrados en otras formulaciones⁷⁰.

⁶⁹ De hecho, si la idea de diáspora se enraíza precisamente en alguna medida en la tensión con la de ciudadanía (que no se estaría alcanzando del todo, desde esa concepción en la que se pertenece de manera determinante a otro lugar) y «el Estado-nación representa el medio institucional para poner fin a la experiencia diaspórica, sea a través de la asimilación, sea a través del retorno a una tierra originaria» (Mellino, 166), en el caso saharauí la fuerte presencia del Estado, de la imagen de la patria y del deseo de retorno son los ejes pivotaes de la identidad, que no se concibe tanto en esos términos de heterogeneidad e hibridación, sino más de desplazamiento temporal dentro del cual se mantiene sin embargo una identidad fuerte.

⁷⁰ Una de esas formulaciones sería que «la nueva sensibilidad cosmopolita (...) no emerge de las virtudes de la racionalidad, del universalismo y del progreso, ni está radicada en el mito de la nación inscrito en la figura del ‘ciudadano del mundo’. Los cosmopolitas de hoy son frecuentemente víctimas de la modernidad, del despliegue de la lógica totalitaria del Estado-nación, lo que equivale a decir sujetos y culturas subalternos, olvidados por la movilidad del capitalismo y despojados de los privilegios, del confort y de los automatismos tranquilizadores de la pertenencia nacional. Los símbolos de la comunidad cosmopolita de

Esto saldría al paso de una de las críticas más centrales de las que se han hecho a la teoría poscolonial: el haber estado a menudo «más preocupada por la visión del Otro por parte de Occidente, o por cómo la mirada europea ha influido a los autores del tercer mundo, que por la escritura de las nuevas naciones en sí misma» (King, 1996, 18). Esto habría dado lugar, para King, a una forma actualizada de antiorientalismo que es en sí mismo de algún modo un orientalismo, «producido por la contracultura occidental y la nueva izquierda en los 1960 y 1970, que romantizaba el tercer mundo mientras ignoraba las verdaderas realidades sociales, económicas y políticas de las antiguas colonias» (19).

Dentro de esa aproximación a las «verdaderas realidades» de cada contexto, una cuestión fundamental es la relación con la *memoria*. Aunque pueda parecer paradójico, porque ambos campos parecen ocuparse de aspectos muy emparentados, la relación entre estudios poscoloniales y estudios de la memoria. Como señala Rothberg, hay un cierto desinterés de ida y vuelta: por un lado, «las monografías, antologías, *readers* y guías de estudios poscoloniales han dejado durante largo tiempo fuera la categoría de memoria» (Rothberg, 359); por otro, «los estudios de memoria han evitado durante largo tiempo los temas del colonialismo y sus legados, tanto en sus textos fundantes como en la mayoría de sus evaluaciones recientes» (id.). Y, sin embargo, es evidente que los puntos de confluencia entre ambos campos son muchos⁷¹.

Y, sin embargo, «los textos fuente anticoloniales del poscolonialismo están de hecho ligados de manera profunda y urgente con el problema de la memoria y su reflejo: el olvido» (365). Autores fundacionales como Césaire, Fanon o Cabral ya situaban a la memoria como «uno de los frentes de la lucha contra el imperio» (id.), no como regreso a una identidad esencial sino «a un itinerario histórico que el colonialismo desplazó sin borrar del todo» (id.). Quizá en la necesidad de esa aclaración resida uno de los puntos de confusión o de distancia entre ambas vías de acercamiento al pasado. Desde el punto de vista de los estudios poscoloniales, el empeño de la memoria cultural entrañaría el peligro de las búsquedas esencialistas, como si tratar de restaurar la memoria tuviera necesariamente esa voluntad de regreso histórico, y fuera necesaria una permanente alerta, un correctivo, para que signifique otra cosa.

Pero esta no es necesariamente la vía que implica la memoria ni su estudio. Otros autores señalan que, precisamente, la memoria puede ser también la vía de escape a esos esencialismos, generalizaciones y exceso de abstracción teórica, como herramienta para recuperar el caso concreto, el matiz diferencial. Como apunta Civantos, el enfoque a través de paradigmas sistémicos como los que proporcionan el análisis marxista, el feminista o el psicoanalítico, a menudo se ha perdido de vista el carácter único de cada historia colonial, diluidas en una especie de condición unitaria (Civantos, 20). La reconstrucción memorística,

hoy son por eso los refugiados, los prófugos, la gente de las diásporas, los migrantes, los exiliados, los expatriados» (Mellino, 181).

⁷¹ Entre ellos, «el borrado del pasado pre-colonial por la invasión del colonialismo, la reapropiación de ese pasado por las luchas anticoloniales y su consiguiente reconfiguración por parte de los regímenes post-coloniales; los legados culturales del colonialismo en lo post-colonial encarnados en temas de lenguaje y educación; la nostalgia del imperio o de las condiciones pre-contacto en el cine, la literatura y la academia; la producción de memorias y ensayos autobiográficos (...); y la relectura de los archivos de la dominación imperial por parte de historiadores y críticos contemporáneos» (Rothberg, 360).

con más pie a tierra, podría ayudar a resituar la heterogeneidad que existe dentro de la colonialidad y la historia imperial, así como las diferentes consecuencias que ha generado (Yeegenoglu, 1998, 34).

Para Spivak, la idea de la *violencia epistémica* que constituye de hecho la dinámica de silenciamiento de todo el abanico de líneas posibles de pensamiento y consignado de la historia que no sean la marcada por quien ostenta el poder cifra como uno de los elementos primeros y fundamentales de ese proceso un borrado de memoria impulsado por los regímenes coloniales para prevenir la posibilidad de que los sujetos colonizados construyan una *contra-memoria* —proceso nunca del todo evitable—. Ese borrado se completaría con la implantación de «memorias protésicas» (esos discursos por los que un escolar africano se educaría en la memorización de fórmulas como «nuestros ancestros los galos»), destinadas a hacer adoptar como propia la memoria cultural ajena⁷². Frente a este borrado, más fértiles pueden ser las aproximaciones que intentan desvelar las historias entrelazadas y superpuestas, los rastros perdidos o silenciados de la historia.

Así, los estudios de memoria cobran cada vez mayor presencia en los enfoques poscoloniales, identificando una convergencia cada vez mayor de temas y problemas, desde la convicción de que la memoria colectiva —y especialmente la memoria cultural— son una de las vías para combatir ese borrado cultural definitorio de los procesos coloniales. Defienden también que, frente a lo traumático del pasado de destrucción y violencia que aflora en estas indagaciones, su efecto puede ser también el de «forjar solidaridades inesperadas» a través de «comunidades de recuerdo» con un gran «potencial activista» (304). Lo que podrían parecer en un principio memorias individuales adquieren un lenguaje o un marco común que, por un lado, ofrece una manera de encauzar el recuerdo del pasado, y, por otro, lo articula con el presente, con los intereses y conflictos que siguen operando⁷³.

En el caso español, la memoria es un problema nacional. Tras la guerra civil llega un largo silencio por el que «las personas que vivieron lo peor de la violencia política del siglo XX en el Estado español (...) evitaron contar lo ocurrido a sus hijos y nietos» (Valverde Gefaell, 45)⁷⁴. Ese silencio, sin embargo, no hace prescribir los recuerdos: más bien los enquistaba. Así,

⁷² Esta doble operación genera una brecha intergeneracional: los referentes de la memoria no son los mismos. Y, con ello, «rompe las continuidades pasado-presente que se encuentran en las prácticas de la vida cotidiana y los sistemas simbólicos más amplios que dan forma, continuidad y coherencia a las culturas a través del tiempo» (Rothberg, 365). Rothberg distingue entre la «memoria comunicativa», que tendría una duración de tres generaciones, y la «memoria cultural», que, «encarnada en lo canónico, podría ir hacia atrás en el tiempo hasta 3000 años» (363). El relato mítico frente a lo vivido, podríamos decir. La recuperación a la que aspiran los enfoques poscoloniales y decoloniales de la memoria atañe a reparar ambas. Por un lado, restaurando a la memoria cultural las tradiciones minusvaloradas y sepultadas por la visión hegemónica impuesta, recuperando la legitimidad del canon local y su sistema de referencias. Por otro, trabajando en la memoria comunicativa para consignar en términos concretos y diversos la memoria del tiempo colonial y decolonial en sí mismo, más en la estela de las prácticas de memoria histórica.

⁷³ También a la inversa, asimismo en los estudios de memoria cultural «se está dando un giro hacia varias formas de prácticas de memoria transnacional y transcultural que ha empezado a traer las cuestiones del imperio y la globalización al frente del campo» (Huggan, 303).

⁷⁴ «Nuestros ancestros, que sobrevivieron a la guerra civil y la posguerra, no nos querían hacer daño. Al contrario: nos querían proteger. Si a ello se une que el régimen, durante muchos años, exigía estar de acuerdo con sus ideas o permanecer en silencio total, bajo amenaza de encarcelamiento y de tortura y que, a la vez, también nuestros antepasados estaban además

«el tiempo que no se ha utilizado para elaborar, para hacer el duelo (...) empeora el impacto de la transmisión generacional y la herencia dañina se acumula para siguientes generaciones» (69). Para investigadoras como Clara Valverde Gefaell, la falta de gestión de la memoria durante las primeras décadas de la transición ha posibilitado «grandes manipulaciones políticas y culturales, que no solo han asegurado que no se ‘limpiaran las heridas’, sino que también han creado un clima de despiste generalizado, de olvido y de impunidad» (id.). Dentro de ese olvido cae, naturalmente, todo lo relativo a la memoria colonial, íntimamente imbricada con ese tiempo de la guerra y la dictadura que se aborda solo a medias, y aún más opacada⁷⁵. Apunta Josep Lluís Mateo Dieste que

«el Protectorado se constituyó con imposiciones, con un largo periodo de conflicto (1911-1927), con incertidumbres, expulsiones y abandonos, como la salida de muchos civiles españoles a partir de 1956, traumática para muchos, con expropiaciones, y la pérdida de un pasado. Es entre estos acontecimientos que se construye la memoria de lo cotidiano, paralela o escondida bajo el «gran hecho histórico» (Mateo Dieste, 2012, 87).

Para reconstruir eso que late bajo el gran hecho histórico, y atender a la doble vertiente de la memoria necesaria, no como un toma y daca de versiones o responsabilidades, sino como un nuevo planteamiento que no reproduzca los patrones de dominación, resulta útil el término de «memorias cruzadas», tal y como lo explica Miguel Cardina, aplicado en su caso a la memoria del proceso de colonización portuguesa en diversos países africanos:

«Tenemos el desafío de descolonizar la memoria, y entendemos que es importante hacerlo en articulación con las memorias del otro lado. Ese es un desafío que lanzar a la memoria pública: investigar las otras memorias, las otras narrativas, el modo en que esas narrativas están hechas de palabras y silencios, están atravesadas por el poder. Y que, por tanto, también en los Estados post-coloniales africanos fueron narrativas que determinados grupos, determinadas élites, apoyaron para conservar el poder» (en Casielles, 2019).

La propuesta requiere, en palabras de Cardina, de «una sensibilidad para considerar los otros lados» y evitar el «parroquialismo de la memoria» que a menudo se reproduce en la opinión pública. Y es que «una cosa es recordar la guerra en la antigua metrópolis, donde hoy figura como espectro de un imperio tutelado por un largo régimen dictatorial, y otra recordarla en las antiguas colonias que, a través de ella, obtuvieron la independencia política» (Cardina y Sena Martins, 16). La idea de *memorias cruzadas* tiene, así, un componente digamos geográfico, pero incorpora también los distintos vectores de memoria, es decir, el modo en que esta se concreta en determinados elementos: monumentos, discursos, libros de texto... Asimismo, es una memoria que cruza también los distintos tiempos de la historia y requiere

desbordados emocionalmente por los años de violencia, el resultado es que heredamos emociones sin palabras y palabras sin emociones» (Valverde Gefaell, 33-34).

⁷⁵ Esta omisión sería parte de un problema más amplio. Como apunta Jo Labanyi, «en los últimos años, la frase ‘memoria histórica’ ha llegado a convertirse en España en sinónimo del deber cívico de recordar la represión llevada a cabo en la Guerra Civil y la inmediata posguerra. Este uso de la frase no deja de ser curioso. Por un lado, al hacer referencia exclusiva a un período determinado de la historia, hace invisibles otros episodios problemáticos de la historia nacional, cuyos crímenes también merecen ser abordados» (88).

fijarse en la evolución de los *significantes mnemónicos*⁷⁶.

Esa puesta en diálogo entre «'memorias dominantes' y 'memorias subalternas', 'memorias difíciles' y 'memorias heroicas', 'memorias fuertes' y 'memorias débiles', memorias forjadas en la antigua metrópolis y otras forjadas en las antiguas colonias» (Cardina y Sena Martins, 16) se hace, por otro lado, no desde el intento de exhaustividad, sino asumiendo que lo presentado es solo una parte de las elecciones posibles, con capacidad para producir «un ejercicio cruzado que tiene simultáneamente un carácter académico y político» (id.). Ejercicio que también invita a entender la memoria como algo que va más allá de los gestos institucionales promovidos desde el poder, como algo que se produce desde las subjetividades y en múltiples direcciones a partir de relaciones de poder y de legitimidad. Y, entre todos los elementos disponibles, tener en cuenta también que las políticas de silencio no son una omisión, sino parte de las políticas de la memoria⁷⁷.

Todos estos apuntes nos parecen de gran utilidad para aplicarlos al caso español, que presenta muchas analogías con el del país vecino, y que puede también ser leído de manera fértil a través de las diferencias, partiendo siempre de una concepción de la memoria que, como señala Cadenas Cañón, amplía «apunta hacia un *proceso*, en esencia inestable y en construcción» (2019, 36) por el que las representaciones del pasado se actualizan de manera constante en el presente. Y que es, en ese sentido, «el exacto opuesto de las obras que promociona la cultura de la Transición» (id.), en las que el deseo de memoria se ve saturado por una producción desactivada por el consenso de no remover, precisamente, lo que pudiera alterar el equilibrio pactado. Frente a esa tendencia, las obras que estudiaremos plantean, por su propia naturaleza, un ejercicio de «memorias cruzadas» que desafía un silencio e introduce elementos subjetivos y heterogéneos que no se ajustan al relato consensuado.

1.3.3.- CÓMO ABORDAR LAS APORTACIONES DECOLONIALES

Un elemento curioso en la relación de España con la teoría decolonial es que esta haya llegado y alcanzado cierto arraigo antes que la poscolonial, a la que, en términos globales,

⁷⁶ «Por ejemplo, la idea de 'guerra', 'guerra colonial': ¿cómo fue evolucionando en Portugal a lo largo de los últimos 45 años? El interés y la dificultad de poner en diálogo es que muchas veces hablamos de significantes mnemónicos diferentes, a pesar de referirse a la misma realidad. Por ejemplo, 'guerra colonial' en Portugal es la misma cosa, y a la vez no lo es, que 'guerra de ultramar', que era un nombre dado por el régimen, y que hoy aún se usa. Según qué significante usemos, estamos diciendo cosas diferentes. Si hacemos un diálogo con el otro lado, vemos conceptos como 'lucha de liberación', que muestra que no es solo un asunto bélico, sino que tiene una serie de desarrollos de otros actores –las mujeres, la lucha clandestina, la producción cultural...– que nos muestran la dimensión más reticular del colonialismo» (Cardina, en Casielles, 2019).

⁷⁷ «[Las políticas de memoria sobre la guerra colonial en Portugal] son políticas que hablan de la guerra como guerra, y omiten lo colonial. Son políticas de la memoria, sí, pero también políticas del silencio, porque silencian una parte del objeto histórico que estamos abordando. También hay que pensar que, por ejemplo, en las antiguas colonias, quienes combatieron del lado portugués mantienen un silencio que fue construido por las familias porque estuvieron en el lado equivocado de la historia. Las políticas de silencio son también muchas veces políticas de resguardo, políticas de afirmación, políticas de apaciguamiento. No tienen solo la dimensión de una caja de Pandora que hace falta abrir. El concepto que usamos tiene una dimensión plástica mayor que la lógica que se centra en las políticas del Estado» (Cardina y Sena Martins, 16).

intenta ofrecer un contrapunto. El pensamiento decolonial nace particularmente vinculado al contexto latinoamericano, para abordar desde una nueva perspectiva «el marco eurocentrista en el que se ha construido el conocimiento desde la Edad Moderna y con el que continúa analizándose la realidad» (Maroto Blanco, 2019, 4). Es una aproximación que comienza con la *crítica de la colonialidad del poder* desarrollada por Aníbal Quijano en los años 90, aunque su marco sea popularizado más adelante por autores como Immanuel Wallerstein, Enrique Dussel, Antonio Negri, Boaventura de Sousa Santos o Walter Mignolo.

El hecho de que mucha de esta producción esté escrita en castellano y/o refiera al contexto latinoamericano, con el que España mantiene una relación especial, puede explicar que haya sido incorporada en un contexto en el que la teoría poscolonial no había encontrado arraigo, por el contrario. Pero es cierto asimismo que, en general, la aplicación de este marco, si bien adjudica a España una responsabilidad histórica con las consecuencias de su colonialidad, lo hace en general con relación a hechos acaecidos hace quinientos años (por ser los que atañen a los países en los que se origina la teoría), y no a los más inmediatos —y aún sujetos a una posible reparación más concreta— del proyecto colonial del siglo XX⁷⁸. Una excepción sería el acercamiento al caso del Sáhara Occidental desde esta perspectiva por parte de autores como Juan Carlos Gimeno, Juan Ignacio Robles o Rocío Medina. La colonización de Guinea Ecuatorial también está comenzando a ser abordada desde la perspectiva decolonial por investigadores que están realizando sus primeros trabajos en esta línea, como Mayca De Castro Rodríguez o José Manuel Maroto Blanco. La de Marruecos, sin embargo, no ha sido objeto de investigaciones de este tipo, tal vez precisamente debido a una identificación político/ideológica del marco con el apoyo a la independencia del Sáhara Occidental.

Pero, además de tomar en cuenta esas investigaciones previas en los casos en que las haya, abordar las aportaciones de la teoría decolonial es útil para analizar en su conjunto el proyecto colonial español en el Magreb sobre todo por las herramientas que ofrecen para entender cómo la colonialidad se imbrica de manera muy directa con el corazón mismo de una sociedad. En el caso de España, trazar una línea entre el proyecto imperial premoderno y el moderno ayuda a entender cómo el elemento colonial ha sido crucial incluso en la definición de la identidad nacional y en algunas decisiones determinantes de su deriva histórica.

La idea inicial y central de esta teoría es la identificación de una *estructura colonial de poder o colonialidad del poder* que conforma de manera profunda a las sociedades, antes y después del periodo concreto del colonialismo, configurando una lógica, un marco, que hace que las relaciones sociales coloniales sigan operando, aunque la forma histórica del colonialismo haya terminado. *Colonialidad* se refiere, así, a las estructuras de jerarquización que fueron centrales a los procesos de colonización, pero que los exceden, convirtiéndose en definitorias de las sociedades en su conjunto, y que, por tanto, continúan siendo vigentes y rastreables. Así, se hace necesario estudiar los procesos coloniales tanto desde el punto de vista material como desde el ideológico, tanto desde las condiciones socio-políticas que lo sustentan como desde los discursos que lo justifican.

⁷⁸ Aunque sí se ha desarrollado un pensamiento decolonial español vinculado al mundo árabe e islámico en obras como *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial* (2016) de Sirin Adlbi Sibai.

Hasta aquí, el proyecto no es en principio muy diferente en sus objetivos al planteado por la teoría poscolonial. Y, sin embargo, lo que propone es un «giro» que tiene que ver con que, como ha formulado Mignolo, si se cambia el punto de partida, se obtiene una historia diferente. Este autor se pregunta: «¿Cómo podríamos reimaginar una historia que se compone de nodos histórico-estructurales interconectados más que estar atada a una línea marcada por un 'post', sea ese 'post' colonial o moderno?» (2013, 121). Quijano por su parte, plantea la pregunta por el significado mismo de *poscolonialidad*, desde la perspectiva de que el patrón de la colonialidad, en realidad, nunca ha llegado a desmontarse⁷⁹.

En el cambio de mirada que proponen estos autores, la colonialidad española adquiere, de hecho, un papel central. La comprensión de la colonialidad en relación con la modernidad

«(...) remite a un proceso histórico de características muy definidas, que se consolida a partir de finales del siglo XV con la expulsión de moros y judíos de la Península Ibérica y la invención de América a lo largo de los siglos XVI y XVII. Este proceso, iniciado fundamentalmente por España y Portugal, será retomado, transformado y expandido por Holanda, Francia e Inglaterra, principalmente, y extendido a Asia y África, sin abandonar por cierto las Américas y el Caribe» (Grosfoguel y Mignolo, 2008, 29).

Esa relación se apuntala en que, si bien la modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, no alcanzó su plenitud hasta que Europa «pudo confrontarse con 'el Otro' y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un 'ego' descubridor, conquistador, colonizador» (Dussel, 1994, 8). Así, su propio nacimiento queda vinculado a un *mito de origen* sacrificial a favor de la *falacia desarrollista*, en paralelo a cuyo desarrollo se produce asimismo un encubrimiento de lo no-europeo. Se produce un «reordenamiento de la historia» al establecer «la invención de América por Europa», porque el continente que aparece en los nuevos mapas no solo es un afuera que permite definir a Europa como centro, sino que insta de hecho las categorías de la modernidad⁸⁰.

El eurocentrismo como modo distorsionado de producir sentido va a dar lugar a la *invención de la raza*, como puntal (junto al género, como veremos en el apartado dedicado a la mirada feminista sobre la colonialidad) de un paradigma en el que esta «no se relaciona con el color de la piel o la pureza de la sangre, sino con la categorización de individuos según su nivel de similitud o cercanía respecto de un modelo presupuesto de humanidad ideal», según acuña Walter Mignolo (2007, 41). Una supuesta diferencia biológica que, sin embargo, no había tenido protagonismo hasta que empieza a emplearse para señalar las diferencias fenotípicas

⁷⁹ «La problemática general era la ecuación entre legados coloniales y teorización postcolonial que no sólo ganaba terreno en la academia norteamericana, sino que también se escribía en inglés, sobre la experiencia paradigmática del colonialismo de la Commonwealth. En la medida en que Gayatri Spivak y Homi Bhabha se tomaron, particularmente en U.S., como *token* de la teoría postcolonial (...) al concebirse así la reflexión crítica postcolonial, se la concebía a contramano de lo que la teorización postcolonial (a la manera de Frantz Fanon, Amílcar Cabral, Aimé Césaire, Edouard Glissant), pretendería hacer. Esto es, el proyecto de la teoría postcolonial, tal como la entendía y la entiendo, era paulatinamente consumido por el proyecto epistemológico del cual la teorización postcolonial trataría de escapar» (Mignolo, 1997, 63).

⁸⁰ Algo similar explica el concepto de *sistema mundo* de Immanuel Wallerstein, cuando afirma que no es tanto que la América a la que llegaron los colonizadores se incorporase a una economía-mundo capitalista, sino que esta no hubiese tenido lugar sin América. Asumiendo esto, lo que propone el giro decolonial es cambiar la subalternidad (del continente latinoamericano, en este caso) por protagonismo, para contar la historia desde una perspectiva capaz de restaurar lo enterrado.

entre indios y conquistadores⁸¹.

A partir de este análisis, un elemento central del enfoque decolonial es cómo estas estructuras impregnan también al conocimiento mismo, que se convierte en una *colonialidad del saber* marcada por el *racismo epistémico*: se establece una escala de validez en los propios saberes, con una marcada distinción entre quien tiene legitimidad para indagar y quien es siempre objeto de esa indagación que no se articula en torno a sus categorías, si no a unas ajenas. Por eso, los estudios decoloniales proponen una *descolonización epistemológica* que recupere para los análisis otros saberes, lógicas de pensamiento y tradiciones de referencia, apuntando a un diálogo y un intercambio de experiencias y significados para evitar la cosmovisión europea siga entendiéndose como universal y como patrón de validez.

Para hacer frente a esa jerarquía impuesta, se introduce el concepto de *diferencia colonial*, que sitúa a la *filosofía de liberación* que se propone desde la decolonialidad como algo no analogable a la filosofía occidental, «ya sea que la filosofía africana se parezca tanto a la occidental que no aporte nada significativo y, por ello, desaparezca o se vuelve tan diferente que se pone en duda que se trate de auténtica filosofía» (Mignolo, 2002, 14). Y «la diferencia colonial se propaga en esa invisibilidad» (16), así que lo que se propone es un cambio epistémico capaz de sacar a la luz lo escondido, «un radical deshacer de la modernidad/colonialidad para construir un mundo de diferencias sin jerarquías: un mundo policéntrico más que unipolar» (2013, 111).

Más allá de las abstracciones teóricas, a menudo tan metarreflexivas como las que critica, hay un punto en el que la teoría decolonial puede ser una herramienta muy útil para la tarea que tenemos entre manos, y es precisamente su idea del *giro* en la mirada que se aplica sobre el proceso colonial. Al poner el foco «no en el imperio, desde el norte global; sino en la colonialidad, desde el sur global» (Mignolo, 2013, 108), se desvela que el eurocentrismo está articulado por narrativas autojustificativas que racionalizan los intereses político-económicos de las metrópolis y las consecuencias de su despliegue. Darle la vuelta a la historia permite otra lectura: «Un ejemplo podría ser preguntar, en vez de cuán ‘corruptos’ son los Estados africanos, cuán ilegal y inética fue la creación de los Estados africanos en primer lugar» (id.). La relectura de los casos de Marruecos y el Sáhara Occidental en esta clave puede arrojar luz sobre las grietas y contradicciones del discurso colonial español, y ayudar a entender desde dónde construyen el suyo los autores en cuya lectura nos centraremos; así que esta será una de las aproximaciones que incorporemos en nuestra interpretación.

Nos interesa también la manera en la que esta perspectiva se plantea como un *regreso del futuro*: un «viraje en la reubicación de la posición de sujeto en un nuevo plano histórico, emergente de una relectura del pasado, que reconfigura el presente y tiene como proyecto una producción democrática» (Segato, 2014, 184). Esa mirada hacia las posibilidades por venir plantea un antídoto ante el que es uno de los rasgos más característicos del discurso que pervive aún en España sobre la colonialidad: la nostalgia. Lo que Segato propone en la mirada

⁸¹ Mignolo resalta que, aunque los europeos tenían relación desde mucho antes con personas negras a las que se secuestraba en las costas africanas y con las que se comerciaba como esclavas, no es a estas a las que primero se aplicará el concepto de *raza*. Según su análisis, el concepto de raza en realidad nace en relación al pago de salario, como criterio que distinguía a quienes eran merecedores de recibirlo de quienes no, extrapolándose después a otros ámbitos, y más allá del tiempo colonial.

hacia el pasado —repasando las bases sentadas por los pensadores de esta corriente— «no es restauración ni nostalgia costumbrista, ni búsqueda hacia atrás, sino la liberación de los proyectos históricos interceptados, cancelados, de los pueblos intervenidos por el patrón de la colonialidad (...) No es la inocencia perdida, sino sabiduría incorporada» (185).

La tarea, eso sí, pasa por desentrañar qué significa en el caso de la colonialidad española del siglo XX este empeño que en el caso latinoamericano se ha traducido sobre todo en la recuperación de las culturas indígenas. ¿Cómo se aplica ese giro al pasado común, a la memoria que lleva siglos cruzando el estrecho de lado a lado, y también a lo local que entra en contacto con esas culturas viajeras? Y es que una de las grandes preguntas que afronta esta disciplina es, precisamente, «cómo de eficazmente podría ‘viajar’ más allá de su punto de origen latinoamericano» (Howe, 165). Precisamente por la profunda relación que plantea entre el lugar geográfico y la producción de conocimiento, por lo anclado de sus reflexiones, la traslación corre un riesgo grande de caer en distorsiones, al intentar aplicar el mismo modelo a situaciones muy diversas. Sin embargo, aspectos del giro decolonial como la desoccidentalización, el cuestionamiento radical de la modernidad y el planteamiento de la historia mundial como la multiplicidad de historias locales invitan a aplicarla en otras regiones del mundo.

De hecho, la pregunta por el mundo árabe e islámico (en el que la colonialidad no ha sido tampoco un elemento menor) y por su relación tanto con Occidente como con América Latina ha sido planteada por distintos autores (Huggan, Mignolo) como uno de los retos interesantes que podría enfrentar este campo de estudio. Igual que en el abordaje poscolonial, el caso español puede ser de utilidad para esa tarea. Si en el origen mismo de la teoría decolonial (y por tanto de la Modernidad) está la colonización española de América Latina, este proceso no puede desligarse de que donde había sido probada su capacidad de «conquista» era en la «reconquista» de los reinos musulmanes dentro de la propia Península, con la consiguiente expulsión, que supone un giro en las relaciones entre el islam y la cristiandad, pero también entre Europa y su afuera. Y, además, un punto de inflexión en el desarrollo del conocimiento, ya que la expulsión interrumpe el flujo de traducciones entre el árabe y el latín, en un momento en el que además el centro comercial se desplaza del sur de Europa (Sevilla) al norte (Amsterdam), comenzando el tiempo de centralidad epistémica de los lenguajes de la modernidad (Mignolo, 2013, 120-121).

Aplicar la perspectiva decolonial al caso de España, por otro lado, supone no solo poner en cuestión el relato nacional (esto no es excepcional, eso es lo que supone decolonizarse para las antiguas metrópolis), sino también preguntarse cuáles son las identidades perdidas en el caso de la relación entre España y Marruecos no desde la perspectiva del dominio sino de abajo arriba. Se trataría de discernir qué relatos truncados cabe recuperar, y de qué manera pueden abordarse, en lo que implica un reto interesante para el pensamiento decolonial, que no se ajusta al modelo más bien binario (en sus categorías, por más que sea plural en sus casos) que se propone para otros contextos. De algún modo, la *decolonización de España* tiene que ver con encontrar qué hay de colonizado y aplastado en el legado propio, y, en esto, sí que podría haber puntos de conexión con las realidades criollas y otros mestizajes que son abordados por el pensamiento decolonial. Y empezar a plantear qué pasa si, como plantea Mignolo, se cuenta

la historia (de España, de Marruecos o del Sáhara) empezando por un punto diferente.

Para acabar esta aproximación a los conceptos desarrollados por los estudios poscoloniales primero y decoloniales después, vamos a recurrir a un autor que, aunque sea algo lateral en los cánones de la disciplina, nos parece de gran utilidad para el tipo de aproximación que planteamos. Se trata de Abdelkébir Khatibi⁸², un teórico marroquí de expresión francesa que aventuró algunas de las preguntas que aún nos seguimos haciendo desde la contemporaneidad de las luchas anticoloniales y también en paralelo al desarrollo de la teoría poscolonial, pero sin llegar a integrarse en sus circuitos. No se inscribe ni es reivindicado tampoco en la línea de la decolonialidad, aunque algunas de sus aportaciones parecen apuntar en una línea de familiar a esta, aunque desde otro contexto. Precisamente por ser ese contexto el marroquí, y por leerlo Khatibi desde una perspectiva transnacional en la que resulta fundamental la visión global de la noción del Magreb, nos parece muy pertinente traerlo a colación para un enfoque decolonial real de la relación España - Marruecos / Sáhara Occidental, en tanto aborda de un modo diferente a los habituales tanto el pasado común como las posibles proyecciones a futuro de las relaciones que en el pasado fueron de colonialidad. En cierto modo, enmienda la plana de todas las teorías sin hacerlo explícitamente, y nos parece por eso una visión disidente que vale la pena incorporar como tercera vía.

Su apuesta de lectura pasaba por «encontrar otra cosa, situarse según un pensamiento-otro, un pensamiento quizá inédito de la diferencia» (Khatibi, 2008, 9) que suponía «la condición de una responsabilidad de la que aún hay que hacerse cargo, más allá del resentimiento y la conciencia infeliz» (id.). Para quienes han sido objeto de la dominación occidental, apuntaba, la experiencia de «la humillación, la dominación brutal y embrutecedora, no puede ser reabsorbida por una declaración ingenua de un derecho a la diferencia» (9-10). Sería necesario «un alejamiento, un no-retorno al modelo de su religión y su teología (por disfrazadas que estén bajo ideologías revolucionarias» (10), que «está por pensar en diálogo con los pensamientos y las insurrecciones más radicales que han agrietado a Occidente y lo siguen haciendo, en vías también variables» (id.) y afrontando no solo las cuestiones del pasado, sino las que sacuden el mundo actual (actual en cada momento)⁸³.

Para abordar esa elucidación, Khatibi propone una *doble crítica* que encare tanto el legado «occidental» como el propio patrimonio. Plantea una restitución del relato de la memoria colectiva del que, como veremos en apartados posteriores, no hace responsables solo

⁸² Nacido en la ciudad de El Jadida en 1938, Khatibi era un adolescente en el momento de la independencia de su país. Como corresponde a su generación, se había formado tanto en árabe clásico como en francés, aunque su lengua materna real era el *dariya*. Hasta su muerte en 2009 escribió una veintena obras de pensamiento, narrativa y ensayo. Se ocupó fundamentalmente de temas como la descolonización cultural, el islam, las relaciones entre Oriente y Occidente, o el cuerpo, la sexualidad y el deseo. Ha sido reivindicado a posteriori como crítico poscolonial, en obras como *Abdelkébir Khatibi. Postcolonialism, Transnationalism, and Culture in the Maghreb and Beyond*, editada por Jane Hiddleston y Khalid Lyamlahy o el artículo de Fernández Parrilla sobre él para la *Encyclopaedia of Islam Three* (2019).

⁸³ En una aplicación de su propia *doble crítica*, Khatibi afirma que «el conflicto entre Europa y los árabes, siendo milenarista, se ha convertido con el tiempo en una máquina de desconocimiento mutuo. Para ponerse al día, este desconocimiento exige, exige, un pensamiento-otro, alejado de los discursos políticos de la época. Qué hemos hecho, sino reproducir un pensamiento simplificado de Marx y, en paralelo, la ideología teológica del nacionalismo árabe. Pero esas dos ideologías, cada una en su terreno, son sostenidas por una tradición metafísica, moral e intelectual, cuyo edificio conceptual pide una elucidación radical por nuestra parte» (Khatibi, 2008, 12).

a historiadores y cronistas, sino que otorga un papel central a la literatura. En ese empeño, critica las aproximaciones que se aferran a visiones de continuidad, que suponen siempre un borrado, y «dejan escapar entre los dedos el otro movimiento, no menos activo, del alejamiento, de la discontinuidad, del desorden y de la asimetría» (Khatibi, 2008, 22), un componente no consignado en la memoria que puede suponer sin embargo un acceso más directo a la dimensión histórica, y una posibilidad de entendimiento menos impositivo de las subjetividades que se expresan en los distintos matices y complejidades.

Con un análisis anclado siempre en la región del Magreb —en cuya concepción unitaria creía y trataba siempre de indagar tanto en la vía cultural como política—, Khatibi se preguntó por el sentido de lo común, en un tiempo cambiante de mundialización en el que los mapas se redibujan. Por eso, su obra ofrece distintos elementos para abordar el análisis de las migraciones, las diásporas y la reflexión sobre las identidades. Su mirada apuesta por una forma de apertura que se hace cargo de las complejidades y connotaciones acarreadas por siglos de historia: «es el momento de mirar a la cara al vecino, de llamarlo, de dialogar, de aceptarlo como tal, es decir como una afortunada fatalidad (...) a la que han dado forma largos siglos de historia, de cultura, de religión» (Khatibi, 2008, 330). Este tipo de formulaciones nos parecen de mucha utilidad para abrir las posibilidades de un análisis como el que pretendemos, y por eso, pese a no ser uno de los autores más canónicos de la teoría poscolonial, incluimos sus aportaciones en este primer trazado del mapa, y volveremos a ellas como herramientas útiles para el planteamiento de las cuestiones que trataremos en los siguientes apartados.

1.3.4.- POR QUÉ LA LITERATURA

Para los europeos, la descolonización necesaria tiene que ver con una asunción de las voces negadas, una restauración de estas a la conversación en que se nombra la realidad, a partir de la cual se asume también que lo que enuncien, al menos en parte, será un juicio. Ese encuentro puede llevarse a cabo a través de herramientas muy diversas. Y una de son los textos literarios de autores como los que trabajamos.

La relación entre estudios poscoloniales y literatura es, de hecho, fundacional: la propia disciplina nació de los estudios literarios, en los que se empezó a plantear a partir de los años 1980 el debate sobre la primacía de lo discursivo y sobre qué implicaciones acarrea todo el canon occidental transmitido a su vez a las colonias. Esa transmisión convirtió a la literatura en un elemento fundamental para la socialización de las poblaciones colonizadas en determinadas actitudes, referencias y valores. Asimismo, servía también para transmitir a la población general del país colonizador una serie de representaciones acerca de la del colonizado que perpetuasen la visión en la que se legitimaba la empresa colonial. Es, por tanto, un marcador importante para entender cómo se desarrolla y opera el discurso colonial, así como las representaciones del mundo colonizado que conformarán el imaginario en el que se dibuja.

En ese sentido, los cánones europeos han venido incluyendo la literatura sobre el hecho colonial producida desde el imperio, pero no sus contrapartes escritas por autores de las

sociedades colonizadas, mostrasen o no su oposición al imperialismo, en una lectura parcial que falsea de hecho nuestra propia concepción de la cultura y la literatura modernas⁸⁴. Ese es también el caso de España. Los relatos de la colonización de Marruecos y el Sáhara Occidental han llegado a través de las obras de autores como Arturo Barea, Benito Pérez Galdós, Ramón J. Sender o, en tiempos más recientes, Ignacio Martínez de Pisón, Lorenzo Silva o incluso *best-sellers* como los de María Dueñas. Estas han sido las obras publicadas, leídas, y estudiadas como representación de época por la crítica y la academia. Pero no se ha dado acogida a los autores que han escrito el reverso de esa misma historia, y en la misma lengua incluso, desde la vivencia local. Lo que propone la teoría poscolonial es precisamente abordar esa laguna, en un ejercicio de «lectura en contrapunto», esto es, «realizada desde la conciencia de la historia metropolitana y de todas las ‘otras historias’ contra las que actúa el discurso dominante» (Vega, 135).

En este marco, la puesta en valor de esas obras tiene sentido en sí misma en tanto supone un reconocimiento del «derecho a escribir», que contrarresta la categorización impuesta por la colonización, que despoja de valor a las culturas y las voces locales. Es por eso que, además de reconocer una «literatura de resistencia», estos enfoques plantean la necesidad de una «crítica de resistencia», una «filología opositiva» en la que no solo importa cómo se lee, sino también qué se elige leer. La importancia de la literatura en los estudios coloniales y poscoloniales tiene que ver con esa posibilidad de incorporar la experiencia subjetiva de las personas colonizadas.

Si el componente literario de los estudios poscoloniales fue fundamental en sus comienzos, hoy está quizá en retroceso. Por un lado, el interés se ha ido desplazando progresivamente hacia aspectos teóricos: modelos generales en torno a las cuestiones de marginalidad, subalternidad, agencia... Por otro, las críticas y autocríticas enfrentadas por la disciplina precisamente por ese tipo de derivas han planteado la necesidad de un mayor foco en los «problemas reales», en las cuestiones más materiales y urgentes, tiñendo los análisis discursivos y textuales de cierta sospecha de «reducir un campo vasto y heterogéneo a un canon digerible (...) confundir la innovación textual con radicalismo político (...) [y] convertir una ‘literatura poscolonial’ institucionalizada en un complaciente ‘asunto cosmopolita y por tanto burgués’» (Huggan, 421).

Sin embargo, en un caso como el español, en el que la tarea del análisis de la colonialidad está aún por abordar, no parece descabellado seguir los pasos de la disciplina y aceptar que el análisis literario puede ser tan útil para este comienzo como lo fue para el general (aunque teniendo en cuenta también las críticas y reflexiones posteriores con las que no se contaba en ese estadio inicial). Además, la línea que siguen hoy quienes sí que continúan abordando textos literarios dentro del campo poscolonial encajan muy bien con el corpus disponible en el caso español, ya que han girado fundamentalmente su interés hacia la escritura

⁸⁴ «Las representaciones literarias de los lugares colonizados existían, pero predominantemente escritos por visitantes o por forasteros occidentales, a menudo como retratos breves o narrativas de viaje, y comunicaban muy poco el sentir nativo de cómo era realmente la vida en las colonias. Las principales formas literarias emergían de y hablaban a las culturas colonizadoras, y no a las colonizadas: sus lenguajes, estilos, actitudes, asunciones de belleza estética, y protocolos de genio y habilidad artísticas se anclaban en la metrópolis imperial» (McLeod, 450).

diaspórica y migrante, que constituye buena parte de los materiales más interesantes con los que contamos en el nuestro caso, si pensamos tanto en los autores de origen marroquí y expresión catalana, como en los autores y autoras del exilio saharauí.

El estudio de la literatura desde un punto de vista poscolonial tiene que ver con entenderla a la vez como síntoma y como herramienta. Como síntoma, porque en lo que aflora en la escritura tanto de colonizadores como de colonizados se refleja todo un sistema de concepciones y representaciones que pueden dar medida de cuál es la lógica y las dinámicas subterráneas que apuntalan la colonialidad en general, o una de sus formas nacionales en concreto. Como herramienta, porque esta puede ser empleada de manera consciente por cualquiera de los sujetos para imponer una idea o para subvertirla.

Recuerda Susan Martin-Márquez que, en los diarios de Alarcón, una descripción dice, de un personaje: «Era un verdadero moro, esto es, un moro de novela» (Martin-Márquez, 140). Esta frase resume el funcionamiento del discurso colonial mejor que tantas disertaciones teóricas: la representación del *otro* afianzada por las obras literarias acaba por ser más real que la propia realidad. Y, con un efecto performativo, acabará por condicionar las propias vidas, haciendo que se parezcan a las representaciones. Como se ha estudiado más profusamente para el caso de la Negritud, en la literatura --y especialmente en esos instrumentos de socialización que son las revistas ilustradas y las ficciones para la infancia-- se construye una imagen que el colonizado va interiorizando como imagen de sí: un niño negro que se piensa como blanco, que considera que sus ancestros son los galos (en el ejemplo clásico de *Peau Noire, masques blancs* de Fanon [1952]; los castellanos para un niño magrebí, en nuestro caso⁸⁵) y que construye su sistema de aspiraciones como un progresivo acercamiento hacia la *blanquitud*. Estudiar estas representaciones permite ver de manera muy inmediata cuáles eran las cosmovisiones y mandatos importados por el colonizador, y rastrear a partir de ahí su posible impacto.

Pero si la literatura es un instrumento de alienación, también puede serlo de desalienación. Cuando los críticos anticoloniales empezaron a desentrañar este mecanismo, también pensaron que podían usarlo a su favor, fuera a través de prácticas literarias abiertamente opositoras de *contrarrepresentación*, o indagando en las grietas de contradicción abiertas por el mimetismo. Cuando el colonizado empieza a escribir, tiene dos retos fundamentales: el relativo al contenido (no perpetuar la legitimidad de los referentes del colonizador, esquivar falsos universales y dar cabida a la diferencia local frente al «peligro de la historia única» [Ngozi Adichie, 2018]) y el relativo a la forma (encontrar formas de escritura capaces de dar forma a la realidad local, sin adoptar las convenciones del canon importado). Por más que la literatura metropolitana siguiera apareciendo «como un encantamiento cautivador que es más inspirador que esclavizador» (McLeod, 454), estos autores «tenían que confrontar, reesculpir y dar nueva forma a un sentido de lo que constituye lo literario: sus géneros, lenguajes, temas» (450).

⁸⁵ De Dalmasas recoge, en ese sentido, la reveladora anécdota de un escolar saharauí al que se le pregunta por lo ocurrido en 1492: «el niño, quien sabe si descendiente de los Erguibat, Arosien o Ulad Delim, respondió muy convencido que ‘América la descubrimos los españoles’, sintiéndose él mismo, como fruto de la aculturación educativa, asociado con naturalidad a aquel hecho histórico» (2014, 194).

En lo que respecta a los géneros, el privilegiado en los estudios poscoloniales, y comparatistas en general, ha sido tradicionalmente la novela, forma europea por antonomasia que fue transmitida e incorporada en los contextos coloniales; y, en el contexto francófono, también la poesía. Una de las tareas fundamentales del análisis poscolonial es «detectar las fisuras de esa exportación (...) [e] identificar sus alternativas locales y autóctonas o sus inevitables metamorfosis» (Vega, 204). Así como de hacerse cargo de que con ellas conviven otros géneros, no aculturados, que nacen de la resistencia de los escritores colonizados a emplear aquellos con los que había llegado el mensaje del colonizador, y desarrollar en su lugar otros propios, buscando posibilidades en su propia tradición o innovando en busca de ideas nuevas⁸⁶.

Cuando se trata del mundo árabe, la pregunta por las tradiciones, las innovaciones y las influencias adquiere, sin embargo, otras variantes. Autores como Michael Allan se han preguntado si la mera concepción de lo literario es o no la misma que la manejada en la tradición occidental, a través de una exploración de la noción de *adab*, que «aparece para introducir una complicación en la aparente atemporalidad de la categoría de lo literario al apuntar hacia una aparente tradición alternativa» (2018, 76)⁸⁷. Para este autor, entender *adab* solo como una traducción de *literatura* sería pasar por alto las muchas connotaciones de este término premoderno, con implicaciones se acercan en algunos casos a la filosofía, en otros a la pedagogía, y exceden en todo caso a su lo que desde el orientalismo se categorizó como su equivalente occidental. Para Allan, el énfasis está en la «oposición entre una práctica basada en la memorización, la encarnación y el recitado en las escuelas coránicas, y otras basadas en la reflexión, la crítica y el juicio [en la concepción occidental de la literatura]» (3).

La idea de *prácticas literarias* es útil para entender cómo se consolidan este tipo de categorías, porque implica incorporar al análisis no solo el texto sino la *arqueología de la disciplina*, conformada por instituciones, prácticas y públicos. Es en este sentido en el que esta distinción puede ser de utilidad al intentar categorizar a los autores que tenemos entre manos en su relación con los géneros y con la literatura misma. Teniendo en cuenta además la particularidad que implica el caso español a la dicotomía oriente-occidente, o, en este caso, *adab*/literatura: el modo en que la propia tradición española trae también en su seno la literatura andalusí y morisca, definida a su vez no solo ya por lo árabe sino por diversos mestizajes, y cómo se retoman algunos de estos aspectos en un viaje de ida y vuelta en la obra de los autores poscoloniales.

Así, observamos que los escritores marroquíes de expresión española se centran sobre todo en la narrativa: los más consolidados escriben novelas; los que lo están menos, relatos que son publicados en antologías y libros colectivos que van configurando el corpus de esta literatura antes aún de que buena parte de sus nombres propios tengan obra autónoma. La

⁸⁶ Pese a la resistencia de la teoría literaria y el comparatismo tradicionales, dentro de las prácticas literarias postcoloniales toman especial peso «las mismas formas que invocaba una parte de la crítica marxista como propias de la clase trabajadora, y una parte de la crítica feminista como propias de las mujeres: todos los excluidos se reunirían formalmente en las convenciones del testimonio, del memorialismo, de la confesión o de la autobiografía» (Vega, 203).

⁸⁷ Véase también al respecto el capítulo de Gonzalo Fernández Parrilla «Indagaciones en el proceso de formación del canon de la literatura árabe: las historias de la literatura árabe» (2019b).

mayoría de estas piezas narrativas se inscriben en la tradición costumbrista heredada de los modelos coloniales, pero la particular forma de realismo que desarrollan está habitada también por elementos de la tradición como la *halqa*, la narración oral del cuentero o cuentacuentos. Hay algunos poetas, pero son menos cuantitativamente y también menos visibles, incluso dentro de los estudios sobre este ámbito.

Los y las autoras saharauis, por el contrario, se han centrado en la poesía: de hecho, apenas hay ejemplos de otros géneros. Esto es coherente con la tradición de un pueblo que, hasta la llegada de la colonización, no tenía literatura escrita, pero sí una fuerte tradición lírica transmitida de manera oral; y también con la tradición de la escritura militante de los procesos anticoloniales, desarrollada a menudo en este género.

En cuanto a los autores de la diáspora marroquí en España, se ajustan a ese género paradigmático de estos procesos a nivel internacional que sería una narrativa muy vinculada a la autoficción, siendo de hecho sus obras más representativas directamente autobiografías más o menos explícitas en las que lo memorialístico se entrelaza con una escritura ensayística que pone en juego, fundamentalmente, reflexiones en torno a la identidad, en permanente cuestionamiento desde su posición de cruce entre culturas.

Si nos fijamos ya no en la forma, sino en el contenido, para Franz Fanon (2002), las prácticas literarias en contextos coloniales atraviesan tres fases. En un primer periodo, asimilacionista, el escritor hace una especie de exhibición de haber entendido el modelo: trata de probar que ha asimilado la cultura del ocupante reproduciendo miméticamente sus formas, que siguen considerándose como referente. En la segunda, se quiere trasponer lo cautivador de ese modelo a la tradición propia, para lo que se sume en una inmersión o reinmersión en la memoria, la vivencia infantil, las leyendas reinterpretadas y otros elementos que suelen encontrar expresión en el costumbrismo o en el folklore. Esta segunda fase puede también ser la de una literatura del malestar, en la que empiece a dejarse ver un cierto grado de tensión cultural. La tercera sería lo que Fanon, en una concepción que evidentemente apuesta por un camino teleológico, llama «periodo de lucha», en el que el escritor se concibe como un agitador con una misión: la de construir una literatura nacional que es, necesariamente, una «literatura de combate»⁸⁸.

Los autores que han estudiado épocas posteriores se encuentran, por otro lado, con que, a partir de la década de 1980, la identificación de la literatura post-colonial ya no es con intereses nacionales o de contestación política en un sentido clásico, sino que empieza a verse sobre todo determinada por las cuestiones migratorias y las nuevas situaciones que abre la incorporación de las diásporas a las sociedades de las antiguas metrópolis. Asimismo, se

⁸⁸ Se trata de un modelo muy similar al que propone Abdelkébir Khatibi en su estudio de la novela magrebí de expresión francesa. En su versión de la cronología/tipología, en la primera etapa, que sitúa entre 1945 y 1953, predomina la escritura etnográfica, de descripción de la vida cotidiana. En un segundo momento, situado temporalmente entre 1954 y 1958, la preocupación central es la aculturación, concebida desde la experiencia personal. Y una tercera etapa, es la de la literatura militante, marcada por acontecimientos históricos vividos colectivamente entre 1958 y 1962, como la guerra de Argelia. Es en ese punto cuando, para Khatibi, el universo novelístico magrebí entró en una fase de toma de conciencia de su singularidad, de eso que denominó su «diferencia intratable». Autores como Moura (2013) han señalado por otro lado que la obra del propio Khatibi y de algunos de sus contemporáneos, que empiezan a escribir en los años 1960, marcaría por su parte un cuarto momento, con la aparición de una escenografía y una poética híbridas.

institucionaliza en cierta medida, a través sobre todo de su estudio académico. Esa institucionalización ha traído consigo consecuencias que han sido objeto de algunas críticas, al simplificar en ocasiones la relación entre ideología y estética, atribuyendo siempre una voluntad política a la experimentación formal, o encasillando a autores y autoras «cuya relación con las formas convencionales a menudo ha sido más reverencial que beligerante, más sutil que dramática» (McLeod, 450), en una unificación que pasó por alto la diversidad *dentro* de ese corpus. Otras líneas de crítica han señalado al ámbito editorial y el mercado, apuntando que «la promoción a la moda de la escritura poscolonial ha sido vista por algunos como una estrategia de contención que convierte un empeño literario radical en un exotismo digerible para lectores del primer mundo» (464).

Si intentamos aplicar estas periodizaciones al caso de los autores marroquíes y saharauis de expresión española, lo que nos encontramos es que no encajan. Hay una suerte de desfase temporal, un verse truncado o desviado este desarrollo en diferentes sentidos. Por un lado, los autores marroquíes parecerían haberse quedado en buena medida en la literatura característica de las primeras fases: relatos costumbristas en los que se mimetiza el modelo occidental, introduciendo elementos de la cultura local pero en un diálogo en general amable, en el que más que acusar un descontento con la alienación, se ensalza (de manera bastante acrítica, cuando no connivente) la posibilidad de las hibridaciones. Su modelo, muy distinto al de sus compatriotas de expresión francesa, no pasa a la tercera fase, de literatura militante: no se da tal cosa como una literatura marroquí anticolonial de expresión española, entre otras cosas porque su desarrollo más tardío la habría hecho extemporánea. La vertiente más crítica llega directamente por el abordaje contemporáneo de otro tipo de problemas, como la pobreza o las migraciones, que en todo caso no se abordan prácticamente nunca en su vinculación posible con la historia colonial.

El caso saharauí es el inverso: la literatura en castellano nace de manera muy tardía y pasa casi de manera directa a la tercera fase. Es una escritura de combate, teñida también del componente etnográfico y de recuperación de la cultura nacional que estos críticos situaban como propio de la segunda fase, aunque no la falten tampoco rasgos más vinculados a los autores post-coloniales. Una vez más, lo extemporáneo de su desarrollo hace que, por contagio con las dinámicas contemporáneas, hagan aparecer en esta literatura características de modelos en general posteriores en el tiempo al de la literatura de liberación colonial, que es el que, por lo demás, reproduce de manera muy clara, aunque casi medio siglo más tarde de que en el resto del continente desapareciera porque sus objetivos se habían visto cumplidos y los problemas a señalar cambiaban.

Por último, los autores catalanes de origen marroquí son representativos de otra fase, la de los autores ya sí post-coloniales en sentido tanto cronológico como conceptual: hijos de la diáspora, del pensamiento de frontera y de los planteamientos transculturales, su obra es una apuesta por la hibridación y una pregunta abierta por los procesos identitarios en sus versiones contemporáneas. Una vez más, el fenómeno se produce de manera más tardía que en otros países (las primeras de estas obras en catalán llegan cuando literaturas como la *beur* en Francia o la *chicana* en EEUU ya tienen un reconocimiento a nivel global; y el fenómeno en castellano aún ni siquiera ha estallado), con lo que no puede desdeñarse el factor de contagio

de esas otras escrituras en estas obras, como una nueva forma de colonialidad diferida y difusa que no puede tampoco dejar de tenerse en cuenta.

Para mirar de manera conjunta estas distintas escrituras resulta interesante un concepto de Walter Mignolo adaptado por José Manuel Maroto Blanco para un análisis que, en su caso, se centra en los autores de Guinea Ecuatorial. Él se refiere a una «literatura producida desde la herida colonial», desde una perspectiva decolonial que plantea como forma de «buscar una continuidad entre las literaturas producidas desde la colonia, desde el exilio y desde la migración» (Maroto Blanco y Djandue, 262), mostrando así la continuidad de la lógica colonial. La idea de «herida colonial» hace referencia a «la huella dejada por el dolor derivado de las experiencias forjadas en situaciones de marginalización, sometimiento, injusticia, inferiorización, dispensación y muerte» (Mignolo, citado por Maroto Blanco, 271), que al revelarse señala la responsabilidad imperial a través de las subjetividades sometidas a ella. En ese sentido, su objetivo no es «catalogar las obras en función del color de piel del autor, ni de su situación jurídica, ni incluso de su compromiso político con una causa anticolonial» (Maroto Blanco, 270). Más bien al contrario, ese punto de vista quiere facilitar la conexión de esas literaturas que habitualmente se han catalogado como «del exilio» o «de la migración» con otras, emparentadas más allá de las diferencias nacionales o lingüísticas.

Esta relación entre literatura y nación está lejos de ser evidente. Además de un abanico de géneros, temas y estilos, en las maletas de los colonizadores también llegó una cierta concepción del campo literario que establecía su división en los compartimentos estancos de las diversas «literaturas nacionales» basadas en distinguir lo «nativo» de lo «extranjero». Aunque la nación era una noción europea y además reciente, fue el modelo que adoptaron también los movimientos anticoloniales cuando comenzaron su lucha por la independencia. Esas nuevas naciones, sin embargo, debían ser construidas política pero también simbólicamente, a veces en base a estructuras precoloniales, a veces prácticamente *ex nihilo*. En ese proceso, la literatura, y muy en especial la novela, jugaron un papel importante, a través de diversas estrategias que servían «para reapropiarse de su legado cultural nacional, recuperar sus lenguas, y reconfigurar su historia, territorio y comunidad» (Bensmaïa, 7).

Algunos autores han prevenido, sin embargo, contra la tendencia considerar que la primacía de la construcción nacional es un rasgo *sine qua non* de la literatura en contextos coloniales. Así lo alertó Aijaz Ahmad al abrir una fuerte polémica contra la idea de Frederic Jameson de que lo característico de estas obras es el constituir una «alegoría nacional». Esto constituía a su entender una homogeneización de toda la «literatura del tercer mundo» bajo ese paradigma, mientras que se consideraría al resto del mundo en la estela de la postmodernidad (Ahmad, 79). Lo que Ahmad alega es que, por un lado, el nacionalismo está lejos de ser algo unitario con una esencia y un valor predeterminados, y, por otro, que, considerado en un sentido laxo, no es en absoluto específico (y por tanto definitorio) del tercer mundo.

Teniendo en cuenta esa prevención, es cierto sin embargo que el modelo de la literatura como herramienta de la construcción nacional nos es de utilidad, sobre todo en lo tocante al Sáhara Occidental. La utilización identitaria de la literatura es aún más acusada en las naciones sin Estado, en las que el aparato de lo simbólico se vuelve aún más central. Más estudiado para

Palestina, este es también el caso de la escritura saharauí en general, y la de expresión española en particular, que son fomentadas y canonizadas como elementos axiales de esa construcción, que es por lo demás muy firme y homogeneizadora, en la medida en la que no ha conseguido aún el objetivo de la soberanía.

Podemos, quizá por eso, observar algunos de los rasgos que otros autores han ido señalando en las literaturas de las primeras épocas del anticolonialismo. Así por ejemplo, es una constante la tendencia a considerar «la idea de nación como una realidad incontestable y permanente» (Vega, 60) y vincular indisolublemente el nexo con ella el estudio de la literatura. Al entender el hecho literario como irremediabilmente ligado a la resistencia, este se cimenta en la recuperación de un pasado nacional que en ocasiones incluso «se construye idílicamente *ad hoc*» (id.)⁸⁹. Según los autores que han estudiado el fenómeno, esto se daría sobre todo en las sociedades de un tipo de colonización *invader-settler*, «donde la naturaleza mítica de lo auténtico es mucho más fácilmente discernible» (id.), lo que de nuevo encajaría con el caso del Sáhara Occidental.

En cuanto a los escritores marroquíes en español, su situación, una vez más, es anómala. Como hemos expuesto en el capítulo anterior, la construcción nacional de Marruecos se hizo en torno al modelo de la parte que se había encontrado bajo el protectorado francés: fueron su lengua, sus estructuras y sus lazos necoloniales los que prevalecieron. De algún modo, para los y las habitantes del antiguo protectorado español, la independencia tuvo algo de segunda colonización, con la imposición del idioma francés, un determinado modo de vivir el islam (teniendo en cuenta que buena parte de la población de la zona norte era *amazig*) y todo un sistema de costumbres y referentes⁹⁰.

La colonización española no había logrado el mismo nivel de impacto cultural, sobre todo en tanto no se había consolidado una *alta cultura* local que exportase sus modelos a la nueva nación: tras la independencia, el influjo de lo francés se extendió rápidamente. Sin embargo, sí que hubo componentes culturales más soterrados, empezando por la propia idea de Alándalus como referente fundacional, que imbuyeron esa construcción nacional a partir del influjo español. Así, lo que encontraremos en la obra de los autores marroquíes de expresión española no serán tanto construcciones nacionales explícitas que puedan rastrearse, sino más bien síntomas o pistas que apunten a esos elementos más implícitos, o incluso a las vías truncadas o silenciadas por el modelo que finalmente se impuso.

Por otro lado, la relación entre literatura y nación no solo tiene que ver con cómo se entrelacen en las antiguas colonias. También es fundamental el modo en el que la aparición de estas nuevas literaturas nacionales pone en cuestión el propio paradigma, al constituir un nuevo grupo de obras que, hablando la lengua de la metrópolis, no encajan sin embargo

⁸⁹ «Las construcciones de la sociedad precolonial son en el mejor de los casos míticas y en el peor, ficciones deliberativas de la nueva élite» (Griffiths, 168).

⁹⁰ Este tipo de homogeneización no es un fenómeno inusual dentro del mapa de las independencias: «El nacionalismo asumía que el pueblo era uno y compartía intereses similares, pero esto fue sobre todo una forma de unir la diversidad. En la práctica, muchos grupos eran ignorados, tenían otros intereses, o continuaban siendo reprimidos. En muchas partes del mundo la independencia llevó a una represión aún mayor. La lógica y el lenguaje de la liberación y la descolonización continuaron pues por parte de nuevos regionalistas, minorías, y otros grupos excluidos» (King, 1996, 7).

fácilmente en la casilla de su canon⁹¹.

Un modelo interesante para enmarcar estas escrituras es el de «literatura menor»; acuñado por Gilles Deleuze y Félix Guattari para referirse a «la literatura que una minoría hace en una lengua mayor» (1978, 28) –que de hecho se ha empleado con profusión para categorizar a la literatura marroquí en español, aunque no estamos seguras de que encaje del todo–. Se caracteriza, por un lado, por «un fuerte componente de desterritorialización» (id.); y, por otro, porque en ella «todo es político» (29), dado que «por su espacio reducido» todo toma valor colectivo, en contraposición a las *grandes literaturas*, donde tendríamos una yuxtaposición de cuestiones individuales en las que lo social funciona solo como telón de fondo⁹². Si, en su concepción, la literatura menor está «conectada a objetivos revolucionarios en relación a la invención de un ‘pueblo por venir’ (...) identificado con la geografía de lo postcolonial» (Domínguez et al., 2018, 286), ¿hasta qué punto aplica a los casos de los que nos ocupamos? Como ya hemos visto, la literatura marroquí de expresión española no tiene necesariamente ese componente revolucionario, o no de manera explícita (la saharauí, una vez más, sí se ajustaría mejor a un modelo como este). Aunque, visto de otro modo, el componente político podría precisamente radicar en ese elemento latente, en lo que no alcanzó una forma⁹³. Si los escritores marroquíes de expresión francesa constituyen «un tipo de minoría en Marruecos y otro tipo en Francia» (Harrison, 105), esto también puede aplicar a los de expresión española, con el agravante de que son «minorías todavía menores», por decirlo de algún modo.

En todo caso, para analizar este tipo de escrituras es necesario tener en cuenta «las concepciones particulares de la relación de la ‘mayoría’ con ‘su’ lengua y ‘su’ literatura” y la relación de esto con una determinada concepción nacional» (Harrison, 103). Así, por ejemplo, se observa cierta diferencia entre la concepción de Francofonía, que pone en el centro la cuestión lingüística; y la de literatura de la Commonwealth, que ampliaría el abanico para una mayor comprensión de las cuestiones sociohistóricas y las relaciones de poder.

Para abordar el caso del castellano, nos parece más interesante el enfoque desarrollado por Benito del Pliego en su ensayo introductorio a *Extracomunitarios*, una antología de poetas latinoamericanos residentes en España (2013). Para del Pliego, escrituras como las de estos

⁹¹ «¿Las nuevas literaturas son ramas de ultramar de la vieja buena Brit Lit LTD? No, porque las literaturas locales también se han convertido en auto-generadoras, tomando nuevos temas, y a estas alturas tienen sus propias tradiciones, modelos, características, historia y afiliaciones, y están asimismo enraizadas en la vida nacional o regional (...) El problema, sin embargo, siempre estuvo ahí. ¿En qué punto se convirtieron los escritores pioneros en Australia o Canadá en australianos o canadienses? ¿Por qué no se consideran británicos a los autores indios que llevan mucho tiempo asentados en Inglaterra? ¿Qué se hace con quienes habitualmente dividen su tiempo entre varios países?» (King, 1996, 9).

⁹² Es importante apreciar que esto no caería en el mismo saco de generalización de la que Ahmad acusaba a Jameson, aquel de asignar unas características de terminadas a todo un conjunto de literaturas. Más bien, Deleuze y Guattari proponen la operación contraria, al apuntar que «‘menor’ no califica ya a ciertas literaturas, sino las condiciones revolucionarias de cualquier literatura en el seno de la llamada mayor (o establecida)» (Deleuze y Guattari, 31). Con esto, su adaptación de la noción kafkiana queda marcada de una serie de connotaciones que se desvían mucho de las que contenía la original (que se refería más bien a literaturas de comunidades pequeñas dentro de un determinado entorno social, como la literatura judía en yiddish en Varsovia, o la literatura checa) (Domínguez et al., 2018, 283), pero será en todo caso la concepción que permanece instalada para este término, por más que algunos autores la consideren incluso una «manipulación» (284).

⁹³ «Bajo determinadas circunstancias (...) los escritores podrían ser capaces de elevar el perfil de (o incluso dar forma imaginaria a) un grupo particular, quizá un grupo al que se le niega la representación política, y quizá, aunque no necesariamente, un grupo al que ‘pertenecen’» (Harrison, 102).

autores y autoras (y, añadimos, también de los que estudiamos aquí) suponen una revisión de las concepciones nacionalistas de la literatura, en tanto muestran que «hablar una misma lengua no significa compartir los referentes que justifican una tradición única» (Del Pliego, 29). Es decir: estas literaturas menores son la única posibilidad de acceder (en lo que respecta a la literatura, claro) a una subjetividad que nos apela, y que en cualquier otra voz, estaría siendo ventrilocuizada. Del Pliego se refiere solo al exilio y la emigración, pero esta lectura también podría ser aplicable a la colonización, aunque, en ese caso, no es la experiencia quien tiene que encontrar a sus cronistas, sino los lectores quienes aún no saben que esas crónicas están a su disposición. Entre otras cosas, porque la obra de estos autores «no deja rastro público (queda indocumentada), o deja el rastro discontinuo y confuso que pone de relieve la fragilidad de sus conexiones con las comunidades a las que podrían asociarse» (20)⁹⁴.

Y es que, como explica del Pliego cuando se refiere a esos autores latinoamericanos que sí se incorporan en cierto modo a los cánones de la sociedad de acogida, en el caso español, por el momento esta solo permite excepciones, no impugnaciones a la totalidad de su modelo⁹⁵. Existen, sin embargo, modelos que sí que han privilegiado la consideración del salto de fronteras, el modo en el que se generan nuevas colectividades que trascienden a lo nacional. En la región del Magreb, y en relación con lo colonial, es relevante una aportación de Khatibi: la publicación en 1968 del ensayo *Le roman maghrébin* (La novela magrebí), en el que estudia las obras más representativas de este género hasta la fecha en Marruecos, Argelia y Túnez⁹⁶. En la época de la lucha por las independencias, la literatura había experimentado un auge en los tres países, pero aún no era muy conocida, y menos aún sistematizada. La mayoría de los estudios realizados desde la metrópolis, en todo caso, se centraban en las obras que empleaban como lengua de expresión el francés⁹⁷. Desde la perspectiva magrebí, uno de los adalides de

⁹⁴ A diferencia del mundo editorial francés, que ha mostrado un interés significativo por acoger o apropiarse las obras de los autores de sus ex-colonias, es cierto que el sector editorial español ha mostrado un interés prácticamente nulo en estos autores, que en general han seguido editando en Marruecos, de manera en todo caso muy precaria dado que su público allí también es mínimo. En cuanto a los autores saharauis, continúan en general acudiendo a la autoedición o a la publicación de libros colectivos con un recorrido más militante que propio de los circuitos literarios.

⁹⁵ Estas presencias «que han sido interpretadas como evidencia de un vínculo supranacional que podría justificar una tradición unitaria, también pueden entenderse como los síntomas de la preponderancia de un modo nacionalista y conservador de leer las tradiciones» (Del Pliego, 15). Mientras se citen solo como excepciones que confirman la regla nacional, «frente a la tupida red de nombres con los que se fortifica la frontera, estos vendrían a ser solo las aduanas por las que se encauza el tráfico constante de personas e ideas que forman, con independencia de los límites geopolíticos, historias no necesariamente interpretables en clave nacional» (16).

⁹⁶ Lo novedoso del empeño es una aproximación que propone para sus autores una adscripción identitaria nueva: no la nacional de cada uno de ellos, sino la del Magreb, que considera más adecuada y fértil para dar respuesta a las condiciones de su tiempo. En ese momento, el Magreb no era en absoluto una unidad de adscripción evidente, sino como mucho un concepto en construcción, con una historiografía y sociología incipientes y precarias que no alcanzaban aún a darle una base suficientemente firme. La conceptualización de Khatibi incluye tres países: Marruecos, Argelia y Túnez; dejando fuera a otros que hoy se entienden como parte de la región, a saber, Mauritania y Libia, y la República Árabe Saharaui Democrática. En la fecha de publicación del libro, los tres países habían obtenido su independencia de manera más o menos reciente (Marruecos en 1956, Túnez en 1957 y Argelia en 1962) y habían seguido desarrollos diversos, aunque en general se podría decir que los sistemas que sustentaban las nuevas naciones empezaban a mostrar un rostro en mayor o menor medida desilusionante.

⁹⁷ Khatibi señala que se había producido de hecho después de la II Guerra Mundial un pequeño boom de este sector de la literatura magrebí, propiciado por una suerte de «mala conciencia» por parte de la izquierda francesa, que para expresar su simpatía por los movimientos de liberación se habría visto en la necesidad de «demostrar que las sociedades colonizadas no salen de la nada, que estaban dotadas de valores auténticos y una verdadera cultura», lo que habría llevado a «un cierto

esta literatura era el tunecino Albert Memmi, que en 1956 había creado en París, dentro de la editorial de François Maspéro, la colección «Littérature maghrébine d'expression française» (Literatura magrebí de expresión francesa), en la que llegó a publicar una quincena de obras tanto de poesía y narrativa como de crítica⁹⁸.

Su opción pasa, entonces, por considerar de manera conjunta, como magrebíes, incluyendo la escritura en francés y árabe, a una serie de autores de Marruecos, Argelia y Túnez, no destacando las particularidades nacionales de sus distintos países, sino apostando por lo que encuentra de común en sus miradas, una concepción que se apoya en un rechazo a la consideración del artista como adscrito a una realidad nacional⁹⁹. Aunque la literatura magrebí en español no haya tenido ni un desarrollo ni una atención equiparables al recorrido que hemos repasado para el caso francés, este sienta un precedente sobre cómo es posible entender los lazos transnacionales entre culturas decolonizadas, en una relación que tienen que ver con «hacer estallar las relaciones unilaterales que unen a la metrópolis a sus antiguas colonias, multiplicar los contactos con el mundo exterior, poner en juego otros circuitos» (Khatibi, 1968, 14).

Esto puede ser de interesante aplicación, por un lado, a una posible consideración diferente de las literaturas marroquí y saharauí de expresión española, dentro de sus contextos respectivos y del más amplio del Magreb. Y, asimismo, en el caso de los autores de origen marroquí y expresión catalana, puede ofrecer una vía de escape a la obsesión por categorizarles dentro de unas u otras casillas nacionales.

Otros enfoques apuntan también a lugares similares, aunque intentando abordar no ya las situaciones de colonialidad y anticolonialismo, sino las nítidamente post-coloniales, que vuelven a abrir los actuales fenómenos de migraciones y diásporas. La concepción clásica, basada en literaturas nacionales, llevaría a generar nuevos compartimentos estancos, a través de categorías como «literatura de migración» o «literatura migrante», que marcan de manera radical «una diferencia entre una etnicidad ficticia que escribe una literatura nacional y que corresponde a autores blancos, y una etnicidad foránea que coincide con autores y autoras que

entusiasmo» en virtud del cual se llegó a una situación en la que «cada editorial contaba con su 'árabe de servicio'» y «todo el mundo estaba de acuerdo sobre el papel y el alcance de esta literatura que ante todo debía ser un testimonio sobre la sociedad norteafricana». Sin embargo, con el cambio de la coyuntura internacional y la mayor actualidad de otros asuntos, según la interpretación de Khatibi, ese interés se habría tornado en abandono y «los escritores magrebíes de expresión francesa se sentían un poco robados después de haber sido celebrados» (1968, 9-11).

⁹⁸ Su iniciativa fue uno de los primeros pasos que apuntaban a la existencia de un grupo literario propio (el que llegaría a llamarse «Generación de 1954»), a cuya definición contribuiría también la *Anthologie des Écrivains Maghrébins d'expression française* (Antología de escritores magrebíes de expresión francesa), editada por él mismo en 1964. En *Le roman maghrébin* Khatibi va a seguir en cierto sentido la línea de Memmi (de hecho, formaba parte del grupo de investigación que elaboró esa antología), pero abrirá el campo para considerar las manifestaciones literarias tanto en árabe como en francés. Su estudio será pionero en esto, pero también en poner la escritura de los autores de la región en relación con los esfuerzos por la descolonización y la creación de una cultura nacional (Gontard, 2012, 34), y ello «desde dentro» y con una intención casi programática.

⁹⁹ «Nos hemos acostumbrado durante mucho tiempo a pensar la literatura en términos étnicos, nacionales y, obviamente, lingüísticos (...) [Khatibi] pone radicalmente en cuestión este tipo de división, de modo que el criterio que se ha venido empleando para abordar las «nacionalidades literarias» simplemente no aplica (...) Para Khatibi, el recurso o referencia a la idea de (la) nación podría haber sido eficaz si la propia idea de nación no se hubiese vuelto plural y problemática» (Bensmaïa, 125).

son racializados» (Maroto Blanco y Djangue, 2018, 266). Entre muchas otras consecuencias, estas visiones implican una pérdida de la perspectiva histórica de las migraciones (id.). Esto parece aplicable al caso de los escritores catalanes de origen marroquí, a los que muy rara vez se pone en contexto en los análisis con la historia de la colonialidad española, pese a que el modo en que se han configurado los flujos migratorios tiene evidentemente relación con el pasado común. Sin embargo, también cabe entender a los autores desterritorializados como ejemplos de una cultura ya no legible en clave territorial, sino de una fluidez de procesos e interrelaciones que sí muestra con mayor claridad los sistemas de causas y consecuencias que pretendemos poner de relieve. En esa línea está la propuesta de «literatura intercultural» elaborada por Margarita Alfaro en diversos trabajos que abordan escrituras desterritorializadas que han cumplido en diversos contextos europeos la función de abrir las lenguas nacionales, en las que se ha cifrado la identidad nacional, a la memoria histórico-cultural de las minorías. Uno de los puntos diferenciales de esta escritura es, según este enfoque, que «nace como proyecto, y no a partir de una tradición» (Alfaro, 2009, 35). No nace tampoco de manera automática, por una condición vital, sino que es fruto de cómo se conecten las tradiciones de las dos o varias lenguas en las que se mueve.

Como señala Allan, estas nuevas situaciones y enfoques, que superan la concepción de la literatura a través de la división en compartimentos nacionales, podrían ofrecernos la ocasión para estudiar los textos fuera de los cánones tradicionales. Y, sin embargo, observamos que, por el contrario, sigue poniéndonos una y otra vez frente a la pregunta de la legitimación de la literatura. Muchas de las escrituras a las que se refieren este tipo de aproximaciones (y sin duda las que abordamos en este análisis) han sido desdeñadas en función de criterios de calidad o excelencia que no estarían alcanzando. Pero ¿qué hay detrás de esos baremos? ¿Es efectivamente un criterio externo de excelencia lo que demarca el interés de una obra literaria?

Una mirada interesante desde la que abordar esta pregunta es la de la *World Literature* (literatura mundo), uno de los paradigmas en boga en los estudios literarios que tienen en cuenta lo transnacional, por más que se remonte ya al formulado por Goethe como «Weltliteratur» a mediados del siglo XIX. Para Damrosch, una definición tentativa de este paradigma sería considerar que la *literatura mundo* abarca «todas las obras literarias que circulan más allá de su cultura de origen, sea en traducción o en su lengua original (...) [y están] presentes activamente dentro de un sistema literario más allá del de su cultura original» (4). Pero este enfoque no se debe entender como el estudio acumulativo de tradiciones, sino como un «compromiso con diferentes concepciones de lo literario» (Allan, 2018, 75). Como apuntábamos anteriormente, al fijarnos en la distinción entre las nociones de *literatura* y de *adab*, las condiciones de lo literario tienen que ver con una serie de instituciones: «el entrenamiento de los lectores en un canon de textos y modos de análisis textual, la nacionalización de librerías y de colegios de profesores, y el crecimiento de un público lector» (81). *Literatura mundo* refiere a la relación entre estos distintos elementos: textos, instituciones y las disciplinas que resultan; y pone, pues, en cuestión la universalidad de la noción de literatura, dando espacio al análisis de formas literarias más diversas.

Es un enfoque, además, que propone confrontar el «mundo de la literatura» y el

«mundo dentro de la literatura», por más que estén siempre interrelacionados¹⁰⁰. Una distinción que tiene todo el sentido cuando se trata de literatura colonial —que refleja a menudo el mundo de la metrópolis en lo estético encontrándose en unas condiciones muy distintas en lo social— y post-colonial —que sí haría coincidir más ambas dimensiones, pero también proyecta en ocasiones mundos que suponen más bien aspiraciones, visiones de liberación—. Pero ese *mundo de la literatura* es «menos un conjunto de obras que una red» (Damrosch, 3). El término de Goethe, en todo caso, se ve sustancialmente modificado por un mundo en el que las relaciones económicas adquieren un carácter global, y con ellas el paradigma de lo nacional sufre una sacudida también en lo simbólico. Allan explica que, «al analizar textos literarios, nos vemos arrastrados a las interacciones entre la geografía política, que mapea el mundo social, y las consideraciones estéticas, que mapean las particularidades de la forma literaria» (Allan, 17), lo que, a su vez, obliga a trabajar desde «la intersección entre estudios de área, incluyendo historia, sociología y antropología, y estudios literarios, incluyendo lenguaje, lingüística y estética» (id.). Así analizada, la *literatura mundo* no es un espacio de convergencia de las diversas literaturas nacionales, sino un intento de discernir y rearticular cómo se señala qué es y qué no es un texto literario dentro del ámbito global.

Este es un empeño similar al que han mantenido los enfoques poscoloniales, pero desde un punto de vista muy diferente —irreconciliable incluso, para autores como Young (2011)—. Damrosch apunta que, «carente de conocimiento especializado, el lector extranjero probablemente impondrá valores literarios domésticos a la obra extranjera» (Damrosch, 4), sesgando su interpretación y su valoración. Pero la teoría poscolonial recuerda que hay un sesgo específico que se ha venido imponiendo a todos los demás. La tradición filológica occidental se ha basado en la consideración de que lo que hacía de una obra *gran literatura* —un *clásico*— era su capacidad de revelar algo de la condición humana universal. Una vez comprendida que tal universalidad no es sino la elevación a categoría de un caso —a saber, las condiciones desde las que pensaba el varón europeo—, el propio criterio de excelencia así construido queda tambaleándose. Ese universal, por otro lado, es un elemento fundamental de la construcción del poder colonial, así que el borrado de las diferencias culturales que implica el no prestar atención a toda producción artística que, al reflejarlas, se aparte del estándar de validación, es obviamente funcional a ese mismo aparato de poder. La construcción del gusto, como se ha teorizado también para otros ámbitos como la clase o el género, no es exactamente neutral. Así, pueden ser incorporados a los cánones aquellos autores que, de alguna manera, se ajustan a los patrones de la tradición occidental, es decir, que asuman el *mundo de la literatura* aunque introduzcan otros *mundos* de referencia en sus representaciones.

Esto lleva, por otro lado, a que esos autores de otras tradiciones que sí son reconocidos acaben por ser entendidos como paradigmáticos o incluso representativos de sus contextos, constituyendo un nuevo baremo con el que medir a quienes escriben desde su mismo punto de partida. El «novelista egipcio» lo será en función a su similitud con Naguib Mahfouz; el

¹⁰⁰ «¿Consiste el mundo de la literatura mundo en las condiciones sociales en las que se escribe —el siglo XIX de Inglaterra para Dickens o el Japón del XX para Mishima—? ¿O es su mundo el dominio imaginativo de sus historias —Combray en *En busca del tiempo perdido* de Proust o el palacio de Shahryar en *Las Mil y Una Noches*? (Allan, 2018, 17).

«poeta palestino», dependiendo de cuánto se parezca a Mahmud Darwix. En el caso de los escritores poscoloniales en general, aquellos que «parecían más convencionales en espíritu y forma atrajeron mucha menos atención crítica — y en algunos casos se dejaron de lado por no ser lo bastante poscoloniales» (McLeod, 460). Así, como apunta Vega, la literatura poscolonial se convierte «en depositaria de un sentimiento de identidad nacional (...) a costa de anestesiar y preterir los textos menos entusiastas —o más reticentes— con un particular proyecto político o ideológico de la nueva nación» (Vega, 233). Es en este marco en el que literaturas como las que nos ocupan han quedado relegadas de todas las canonizaciones.

Así, la propuesta de la *literatura mundo* tendría que ver con proponer un «modo de circulación y de lectura» (Damrosch, 5) que no quede disgregado en la multiplicidad de las literaturas nacionales con sus diferentes prácticas de lectura, pero tampoco diluida en una globalidad que imponga como neutrales unas determinadas. Se gana así el potencial de expandir los significados, al establecerse nuevos vínculos dentro de esa red: «una obra se *manifiesta* en el extranjero de manera distinta a como lo hace en casa» (6). En el caso de las escrituras que nos ocupan, no acaban de formar parte de la *literatura mundo* en la medida en que no han saltado a eso corpus que circula a lo ancho del globo, pero están de algún modo insertar en su lógica, en la medida en que su vocación es desde un primer momento transnacional ya por el propio uso del idioma. Podríamos decir que, sea cual sea el estatus de estos textos, sus autores son sin duda lectores de *literatura mundo*, y aspiran a entrar en su circuito. Así, algunas de las herramientas de este enfoque son útiles para entender también qué códigos y prácticas de lectura desarrollan, qué red de conexiones actúa como subtexto, por más que en esta investigación centremos más nuestra atención en el contexto específico en el que de hecho interactúan.

1.3.5.- LA CUESTIÓN DE LA LENGUA

En la cadena que une el pasado colonial a las literaturas poscoloniales hay un eslabón clave evidente: la lengua. Se trata de uno de los legados de la metrópolis que perviven de una manera más nítida en las sociedades antiguamente colonizadas, pero su presencia y sus connotaciones varían enormemente en cada caso.

Desde el rechazo militante a la adopción pragmática, las nuevas naciones han tenido posturas diversas frente a los idiomas que, siendo indudablemente parte de esa caja de «herramientas de la casa del amo» que repudiaba Audre Lorde (1984), es también, al mismo tiempo, muchas otras cosas. Más allá de la relación con la lengua desplegada por los escritores, y de las reflexiones que se derivan de ello, para la población en general, la relación con las lenguas europeas ha sido una de alienación, en la medida en la que las políticas lingüísticas tendían a codificar en ellas todo lo que el nuevo orden consideraba relevante, como parte de la destrucción epistémica y simbólica que implica la colonialidad, en una impregnación que está además fuertemente marcada por género y clase (en tanto se convierte, en cierto sentido, en una lengua del poder, su acceso tiene límites, y su uso implica privilegios). Pero estas lenguas

también trajeron consigo algunos estímulos nuevos, otro universo de posibilidades, así como un vínculo ambivalente con otras realidades, en tanto a través de ellas las personas de las sociedades colonizadas tuvieron también acceso a una serie de elementos culturales y de pensamiento que, paradójicamente, serían utilizados a su vez dentro del marco anticolonial. La Negritud, por ejemplo, sería difícilmente concebible sin su relación con la Francofonía, tanto por sus raíces intelectuales como por el hecho de posibilitar una serie de lazos internacionales marcados por la lengua de expresión.

En el caso del castellano, lo periférico y aparentemente irrelevante de los territorios sobre los que España ejercía un poder colonial en el siglo XX contrasta con el amplio espacio geográfico, histórico y cultural al que se veían vinculados por el idioma. Si lo imperial es el trasfondo de ambición que dota al empeño colonial español contemporáneo de una suerte de ambición extemporánea; en su reverso luminoso es también una conexión que une a esos pueblos colonizados con el imaginario latinoamericano, incluida toda su genealogía de rebeliones y construcciones nacionales exitosas, que será accesible por haber adquirido el castellano como lengua propia, algo que tendrá mucha presencia sobre todo en el caso del Sáhara Occidental.

En 1962 se celebró en Mukerere, Kampala, un congreso de escritores africanos que terminó en una gran discusión. En ella se enfrentaron los autores conocidos como *neometropolitanos*, que escribían en la lengua imperial que les hubiera tocado y no veían mayor problema en ello, con quienes consideraban que las lenguas de las metrópolis no podían tener cabida como medio de expresión para las personas colonizadas.

Quienes defendían el uso de las lenguas del imperio, como Chinua Achebe, «encuentra[n] en las lenguas europeas una universalidad que no reconocen en las africanas y estiman que solo ellas pueden ser verdaderas lenguas nacionales en los estados surgidos de la descolonización (...) Las literaturas en lenguas indígenas estarían condenadas a una difusión irregular, menor o limitada» (Vega, 175). Quienes, en el extremo opuesto, postulan la completa renuncia, como Ngũgĩ wa Thiong’o, entienden esas posturas como «el resultado último de la total aculturación» (id.), en tanto «el lenguaje del invasor es un instrumento de representación que fuerza a adoptar una visión del mundo y una jerarquía de valores entrañada en el idioma ajeno» (id.), y por tanto la creatividad del escritor solo podrá desplegarse en las lenguas autóctonas. Entre ambas posturas, un grupo, tal vez el más extendido, duda y se resiste, y asume que el uso del idioma imperial puede ser aceptable, pero a condición de que se adapte «para convertirlo en un instrumento adecuado, capaz de transmitir la experiencia africana» (172-173).

Desde entonces, la relación de los escritores con su lengua de expresión ha sido siempre un tema central en los estudios poscoloniales. El problema aparece desde el inicio mismo de la lucha anticolonial: quienes hacían de vanguardia eran en general personas de las élites locales que habían sido educadas, como todos los demás, en la lengua de la metrópolis. Así, ese era el idioma en el que les resultaba más natural y eficaz expresar sus demandas nacionalistas. Pero la paradoja era evidente. La pregunta de si las herramientas del amo pueden desmontar la casa del amo de Audre Lorde «se convirtió en un leitmotiv de la reflexión de estos autores; y sus respuestas, en un campo de estudio de infinita combinatoria para sus críticos.

La polémica comienza con el hecho innegable de que «mientras expandían sus lenguas alrededor del mundo, los poderes imperiales europeos también expandían su idea de la relación entre identidad nacional, lenguaje y literatura» (Harrison, 106). Como reacción, «erigir una lengua vernácula hablada en idioma nacional con su canon de literatura escrita siempre ha sido un objetivo de los movimientos de liberación» (Zabus, 38). Y es que hablar la lengua del colonizador no implicaba solo asumir un léxico y una gramática, sino uno de los componentes fundamentales de la «misión civilizadora» que se proponían los poderes imperiales, al entender la lengua como un «instrumento que permitiría afinar el gusto del nativo, acrecentar sus necesidades y fomentar el consumo *au profit de la métropole*» (Vega, 154)¹⁰¹.

En el caso del Magreb, este problema ha sido ampliamente teorizado por quienes, fuera por elección estratégica o por incapacidad de emplear el árabe al nivel que exigía un desempeño literario, optaron por escribir en francés. Estos autores recurren a diferentes herramientas y mecanismos¹⁰² para habitar esta lengua de una manera fértil, desde las posturas más pragmáticas de una primera generación que aprovechaba para hacer llegar a la metrópoli sus «cuadernos de quejas» a los experimentos de vanguardia de quienes intentaban una «guerrilla» dentro del idioma, o las reapropiaciones más políticas que tenían por referente movimientos como el de la Negritud.

La situación de los escritores marroquíes y saharauis es análoga, aunque diferente. En Marruecos se daba una peculiar situación lingüística que hacía evidente su complejidad no reducible a visiones dicotómicas ni estereotipadas: más allá de la presencia del francés y el español como lenguas coloniales, ocurría que el árabe, lengua que comenzaba a imponerse con nuevos bríos desde el ideario nacionalista, también entraba en conflicto con el *amazig* y en menor medida con el *dariya* o árabe marroquí, vehículos reales de comunicación para la amplia parte de la población que no había tenido acceso a la educación. Muchos autores eran conscientes de lo coyuntural de su lengua de expresión y no hacían de ella una bandera. «Si no hubiera nacido en la parte sur de Marruecos, bajo el protectorado francés, sino en el norte, bajo protectorado español, tal vez sería hoy un escritor marroquí de expresión española», ironizaba el poeta Abdellatif Laâbi al explicar su opción por el francés como lengua literaria

¹⁰¹ Las lenguas metropolitanas marcaban, además, la posibilidad de acceso a determinado estatus: en tanto son las de la integración del territorio (frente a las que se entienden como étnicas, que solo entendidas por una parte de la población), son también las de una proyección administrativa, una idea de estado unitario, que no deja de sustentarse en una alianza de clase. Pero, al mismo tiempo, iban a ser en general quienes de hecho hubieran alcanzado ese estatus quienes estarían en disposición de constituir la vanguardia, y ahí empezaría la paradoja, en tanto la lengua en la que habrían aprendido a expresarse, sobre todo política y culturalmente, sería la del poder que querían combatir. Es a partir de ese «desgarro lingüístico» (como lo definía Albert Memmi) que «la re-creación o invención de una cultura específica, auténtica, debe haber resuelto primero el problema del medio a través del cual saldrá a la luz» (Bensmaïa, 13), siendo ese medio la lengua.

¹⁰² Básicamente, las posibilidades para «aliviar el peso del francés» eran dos: o «potenciar esa lengua artificialmente, inflarla usando todos los recursos de un simbolismo, onirismo y alegorismo delirante», o «inclinarse hacia una máxima ‘sobriedad’ y ‘pobreza’, hacia una ‘escritura blanca’, un ‘grado cero de la escritura’» (Bensmaïa, 21). Además, numerosos recursos iban haciendo propia esa lengua, mutándola en versiones locales o personales, más o menos desarrolladas. Algunos de los habituales en los autores que se encuentran en esta situación serían por ejemplo la inclusión de palabras no traducidas, la glosa (que sí incorpora, entre paréntesis una traducción), el interlenguaje (que opta por la fusión de estructuras de ambas lenguas), el *cushioning* (que consiste en introducir un calco en la lengua metropolitana junto a la palabra local, que no alcanza a traducirla del todo) o la contextualización (Vega, 167; Zabus, 34). Todas ellas suponen «una manifestación de ‘la realidad de la distancia cultural’» (Vega, 167) «entre dos mundos que han sido puestos en contacto por la fuerza» (Zabus, 34), «modos de ensombrecer que (...) envuelven al lector en una especie de juego de adivinanzas» (35).

(Sefrioui, 2010, 514).

Aunque la herencia histórica de la colonización sitúa a Marruecos y el Sáhara Occidental, como también a Guinea Ecuatorial, como «parte integrante de la vasta geografía lingüística del idioma español, y deben ser, por derecho propio, partícipes del mundo cultural hispánico, amplio y plural al que aportan su propia esencia» (Ndongo-Bidyogo, 13), lo cierto es que la presencia de esta lengua en su cotidianeidad actual es cuanto menos reducida: en el norte de Marruecos, se ve diluida oficialmente entre el árabe hegemónico y el francés, así como la lengua *amazig*; mientras que en el Sáhara Occidental, donde como veíamos sí tiene aún un componente identitario fuerte, enfrenta sin embargo enormes dificultades para conservarse¹⁰³. Pero, con independencia de cómo de mayoritario o minoritario sea su uso, plantear la cuestión de la lengua resulta fundamental para esclarecer las razones y condiciones de nacimiento y desarrollo de las literaturas que vamos a estudiar, tanto en sí mismas como para compararlas entre sí o con otras de la región.

Medio siglo más tarde del final de la colonización, la de las lenguas puede parecer una cuestión vieja. Pero no lo es tanto, aunque los matices en los que se desarrolla sean diferentes. Muchas de las nuevas naciones han incorporado las lenguas de las antiguas metrópolis como oficiales u oficiosas en su construcción nacional, y han desarrollado en mayor o menor medida literaturas en ellas, pero sus sociedades mantienen situaciones lingüísticas complejas en las que el uso de un idioma u otra comporta indudables connotaciones que articulan jerarquías.

Por otro lado, en las situaciones de diáspora, la relación con la lengua materna y la/las del de acogida es una cuestión sin duda problemática, que marca además diferencias profundas entre los inmigrantes de primera generación y sus hijos e hijas, criados ya en la nueva sociedad (y en su lengua). En los países de acogida, las personas migrantes se ven de nuevo frecuentemente abocadas a una diferenciación binaria, y «la adaptación lingüística se acepta ampliamente como requisito preciso imprescindible para el bienestar de los migrantes en su nuevo entorno» (Fleisch, 169). Una visión que de nuevo podría entenderse como reduccionista, por no tener en cuenta que la complejidad sociolingüística es mucho mayor que un mero pasar de un entorno monolingüe a otro que también lo es¹⁰⁴. En constante deambular entre sus varias lenguas de origen y de acogida, la situación de los autores que podemos entender como diaspóricos magrebíes hoy en España son un gran ejemplo de esto¹⁰⁵.

Y, sin embargo, dentro del vacío de estudios sobre la colonialidad española, como es lógico, lo relativo a la lengua también ha permanecido desatendido. Pese al mucho partido que

¹⁰³ En realidad, como veremos en detalle en el capítulo 2.1, en Marruecos el español a duras penas logró imponerse ni siquiera durante el protectorado. En cuanto al Sáhara Occidental, se da hacia el castellano una relación también ambivalente, que tiene que ver con que el mayor contacto con esta lengua, para las generaciones nacidas en los 60 y 70, no vino de la experiencia de la colonización, sino de los vínculos latinoamericanos posteriores a la Marcha Verde.

¹⁰⁴ Como señala Vega, se suele dar por sentado que la situación metropolitana es siempre de monolingüismo y la colonial de bilingüismo o poliglosia. Es evidente que el caso español no se ajusta a ese modelo.

¹⁰⁵ Una aproximación interesante, aunque muy particular, para mirar el caso marroquí desde una perspectiva completamente descentralizada que se fija en las lenguas no hegemónicas es el estudio *¿Somos como moros en la niebla?*, de Joseba Sarrionandia (2012), que aborda la historia de la colonización española y la reflexión sobre el poder imperial en general al hilo del periplo de un misionero vasco que llegó al Rif con el encargo de compilar una gramática de la lengua *amazig*.

se saca institucional, política y comercialmente a la idea del español como lengua global, cuando se traza su mapa se tiende a olvidar, una vez más, a las antiguas colonias del norte de África. Así que, en marcado contraste con la vasta reflexión sobre la relación con el idioma colonial que se ha desarrollado para el caso del francés en el Magreb, aquí nos encontramos con un vacío igual de amplio. Una excepción es la idea de «global hispanophone», «hispanofonía global», que algunos autores han empezado a desarrollar recientemente precisamente para intentar cubrir ese vacío (Campoy Cubillo y Sampedro Vizcaya; Calderwood; Stherenberger)¹⁰⁶. Con el modelo de los estudios francófonos, lusófonos o anglófonos, proponen ocuparse de «todos los territorios que estuvieron una vez unidos por el imperio español, particularmente en lo que va más allá de Latinoamérica, el Caribe y la Península Ibérica en sí misma» (Campoy-Cubillo y Sampedro Vizcaya, 1), y sin olvidar tampoco la mirada larga que recuerde los usos lingüísticos de las diásporas sefardí y morisca¹⁰⁷.

Quienes impulsan este enfoque aclaran que su idea no es «solidificarlo como disciplina, sino más bien (...) examinar su potencialidad, sus limitaciones y quizá su naturaleza transitoria y contingente» (Campoy-Cubillo y Sampedro Vizcaya, 4). El interés estaría, además de en visibilizar un conjunto de fenómenos poco estudiados, en que se trata en sí mismo de un desafío frente a la colonialidad del poder, al cuestionar, en primer lugar, sus mapas más obvios. Pero aclaran también que no se trata de replicar las conclusiones de los estudios poscoloniales para ver si encajan en este territorio¹⁰⁸. El valor del reto es, por el contrario, atender a lo específico de los contextos, en su diferencia con otros proyectos imperiales.

Por otro lado, tampoco se trataría de definir algo así como una esencia de la

¹⁰⁶ «Las razones para el aumento del interés en esta área son numerosas; incluyen la creciente atención académica a los estudios de las migraciones, lo transnacional y la diáspora, el tráfico humano y cultural entre África, el Magreb y España y los estudios del español a través de las fronteras, así como el impulso renovado en la academia para albergar a los territorios periféricos expandiendo los confines tradicionales de los campos académicos» (Campoy-Cubillo y Sampedro Vizcaya, 1).

¹⁰⁷ Como recuerdan Fernández Parrilla y Zanón, la lengua española emerge de hecho en la Península Ibérica con el ocaso de la árabe, lo que implicará una relación con ella diferente a la de otros países occidentales: «es algo ajeno, que representa una/la alteridad histórica (que es también geográfica y actual), pero al mismo tiempo es algo irremediamente unido a la propia lengua española y a su historia, imprescindible para entender[las]» (2019, 113). Surge, en ese momento, un término, «algarabía», cuyas sucesivas definiciones podrían ser una metáfora muy lúcida de cómo evoluciona también, en España, la percepción de lo árabe y su lengua: siendo un arabismo procedente de la voz árabe *al-'arabiyya*, que significa simplemente «lengua árabe», pasa a tener una segunda acepción para referir a una «lengua o escritura ininteligible», acabando el camino de la connotación negativa cuando directamente se entiende por ella una «gritería confusa de varias personas que hablan a un tiempo» (id.). Esta evolución semántica de una palabra de origen árabe que formaba parte del vocabulario habitual de la lengua española no es ni casual, ni gratuita: «Mientras los españoles combatían con turcos y piratas berberiscos, el rey Felipe II prohibió la algarabía. De aquellos tiempos de conquista y sometimiento de los otros procede la matraca que el español ha repetido a lo largo de los siglos al oír una lengua que él considera fuera de lugar: 'Habla en cristiano!'» (Sarrionandia, 22). Y como la algarabía estaba hecha de arabismos, la presencia de estos en la lengua también es también un indicador de determinadas temperaturas sociales y políticas. Incorporados inevitablemente por la pura costumbre a la lengua española en ciernes, «sufrieron también una suerte de limpieza étnica» (Fernández Parrilla y Zanón, 117) en el proceso de configuración de la identidad española. Sin embargo, volverían: precisamente, en la época colonial, convirtiéndose en uno de los elementos empleados en el discurso africanista y colonial, en el momento de auge de lo *hispano-árabe*.

¹⁰⁸ «¿Cuál sería el interés de estudiar textos que aún no han tenido una circulación tan amplia, como *Lluvias filipinas* de Edmundo Farolán Romero (1967), *Ekomo* de María Nsue Angüe (1984), *El cielo de Pandora* de Mohamed Bouisef Rekab (2007), *El precio de Fátima* de Bachir Mohamed Ali Mojtar (2009) o *Arde el monte de noche* de Juan Tomás Ávila Laurel (2009) si uno podría haber sacado ya las mismas conclusiones teóricas de estudiarla obra de autores postcoloniales más conocidos como Derek Walcott, Chinua Achebe o Salma Rushdie?» (Campoy-Cubillo y Sampedro Vizcaya, 8).

hispanofonía, sino de plantear una mirada «centrífuga» que se aleje de «los desafortunados esencialismos que han caracterizado a formulaciones pasadas del hispanismo» (Campoy-Cubillo y Sampedro Vizcaya, 5). La idea es, precisamente, hacerse cargo de la diversidad de situaciones y por tanto formas que configuran el mapa global de la lengua española. En lugar de «enfaticar la similitud a lo ancho del globo», esta quiere ser una herramienta para «iluminar y enfatizar la diferencia dentro del globo» (Calderwood, 2019, 2). Como contrapeso al hecho de que, históricamente, el castellano haya sido, a nivel internacional, fundamentalmente una lengua de dominación, un vehículo del imperio, se quiere «descentrar» la cuestión, «provincializarla» (Stherenberger, 101) para ofrecer una alternativa en la que sea un punto de encuentro de sus usos minoritarios o de oposición.

Al hacer este estudio del castellano a nivel global, se cruza inevitablemente el factor de la diversidad lingüística dentro de la Península Ibérica. Así que, al repensar el hispanismo, si el enfoque de la hispanofonía global «es una invitación a la disciplina a moverse más allá de España y Latinoamérica» (Calderwood, 2019, 2), existen también los estudios ibéricos, como «una invitación a la disciplina a moverse más allá del castellano» (id.), poniendo el foco en el multilingüismo de la producción literaria dentro de España, y en los cruces también en el marco internacional de esas escrituras en otras lenguas que a menudo se ven invisibilizadas por la hegemonía del español.

En el estudio que abordamos en esta investigación, ambas líneas de estudio tiene interés: tanto la hispanofonía global, que redibuja el mapa de la lengua española prestando especial atención precisamente a casos como los de los escritores marroquíes y saharauis; como los estudios ibéricos, que permiten encuadrar la obra de escritoras y escritores de expresión catalana dentro de un marco que no dé primacía al enfoque nacional o nacionalista, sino, precisamente, a las conexiones con otras escrituras.

Una vez más, una aproximación que nos sirve particularmente para apuntalar el enfoque con el que queremos aproximarnos a la cuestión es el de Abdelkébir Khatibi. Este autor se sitúa en el punto opuesto a ese marco definido por Gontard (1981) como «violencia del texto» —una situación de conflicto y lucha, de dolor y renunciadas—, y propone por el contrario el «placer de la lengua», abandonando las metáforas de la guerra para explorar la relación con el idioma a través de la imagen de la sexualidad y el amor (*Amour bilingue*, 1983, incluido en 2008a). Su punto de partida es que el monolingüismo es un mito centralista basado en una voluntad de poder, mientras que la realidad muestra por doquier que la regla general es más bien la poliglosia (Moura, 85)¹⁰⁹. Así, la cuestión no estaría en debatir entre uno u otro idioma, sino de desvelar las falacias que hay tras la instauración de una sola lengua como vehicular de la identidad —la magrebí en este caso—, señalando las complejidades que quedan ocultas tras cualquiera de las opciones. La dicotomía se situaría más bien entre optar por la hegemonía de una lengua, la que sea, como idioma único de expresión, y la aserción del bilingüismo, del plurilingüismo, como territorio de arraigo.

La *bilengua*, esa sería para Khatibi la auténtica lengua del Magreb, encarnada en una

¹⁰⁹ Para profundizar sobre estas cuestiones, véase *La política lingüística contemporánea de Marruecos: de la arabización a la aceptación del multilingüismo*, de Montserrat Benítez Fernández (2010).

población de cruzadores de lenguas, que en su metáfora toman la forma de andróginos o de amantes que no se resignan a un solo amor. Esta lengua plural la entiende como un intersticio que invita «desmantelar las estructuras binarias de interpretación y repensar las relaciones de poder, permitiendo a otras lenguas encontrar su lugar en el seno del corpus» (Fieni, 2013, 1), y se constituye así en herramienta para el pensamiento crítico y el autoconocimiento.

Por muchas razones, este tipo de aproximación encaja muy bien en el caso de los — muy escasos— hablantes de español en el Marruecos contemporáneo y en el Sáhara Occidental: tanto por el hecho de que su vínculo con esta lengua es nítidamente afectivo — amoroso, podríamos decir— y se expresa sin tapujos en esos términos; como por la asunción ineludible de que esa lengua no puede ser su única lengua, de que por las condiciones estructurales de su propio país, requieren de otras para la cotidianeidad, situándose irremediabilmente en ese territorio de la *bilengua*. Asimismo, al venir el castellano marcado por una interculturalidad —real o mitificada— con siglos de historia y vaivenes, sus hablantes magrebíes ejemplificarían a la perfección esa idea del *pasante de lenguas*, del permanente viajero que «escribe su propia nación»¹¹⁰.

1.3.6.- COLONIALIDAD Y GÉNERO: CÓMO INCORPORAR UNA MIRADA FEMINISTA A ESTA INVESTIGACIÓN

Aplicar una mirada feminista a cualquier investigación es un compromiso académico, político y personal no renunciabile. Pero, además, en el caso del estudio de la colonialidad, el enfoque de género está directamente imbricado con el análisis que está en juego. Poscolonialismo y feminismo comparten, por un lado, la voluntad de deconstrucción de la subjetividad y de la historia y, por otro, el objetivo de una transformación del orden social vigente. En ambos casos, se pone en cuestión el sujeto de la modernidad como universalizable, revelando que se trata de la asunción de características concretas (la del varón occidental, aunque cada una de las teorías ponga en énfasis en uno de estos dos rasgos) como parámetro falaz de neutralidad a partir del cual se construyen el poder y la legitimidad¹¹¹.

Para críticas feministas como Raja y Bahri, «la centralidad de la figura de la mujer en el proyecto colonial es evidente en [aspectos como] la feminización de Oriente, las ansiedades

¹¹⁰ Esta concepción se extrapola más allá de la lengua para aplicarse a la identidad en general, y se sitúa en el corazón de su concepción del Magreb. Su apuesta será pues por la pluralidad, por un entreveramiento que, a través de la extrañeza, convierte en fértil la contradicción. Se le puede entender así como poscolonial *avant la lettre* en el sentido de una superación: ya no se mueve en la dicotomía colonizado-colonizador —aunque naturalmente la tiene presente—, sino que intenta pensar un nuevo sujeto para un tiempo en construcción. Frente a la pregunta de si el sujeto colonizado no puede definirse a sí mismo, Khatibi apunta a uno que sí, a uno que a través de la escritura trata de contarse con sus propias reglas y escribir su propia nación.

¹¹¹ «Si la modernidad, en toda su incompletud e inestabilidad, se hizo a través del colonialismo, sus inestables cimientos deben seguirse hasta los deslizamientos y rupturas de las políticas coloniales sexuales y de género, tanto como a las políticas económicas o nacionales. Este argumento es crucial porque fue a menudo a través de la referencia a la sexualidad y con un ojo puesto en mantener cierto orden cultural heterosexual como se consiguieron los experimentos de la modernidad colonial» (Burton, 1).

sobre la violación interracial y la presentación del colonialismo como misión civilizadora» (1177). Es por eso también que feminismo y poscolonialismo han utilizado herramientas muy similares: los análisis de la alteridad, de la opresión, de la lengua; los conceptos de voz, mimesis o representación; la defensa de la especificidad histórica y cultural y el interés por la diferencia. Además, como ha estudiado Isabel Carrera, «paralelamente, en ambas teorías la resistencia a la autoridad y el poder (imperial, patriarcal) se traduce artísticamente en la resistencia al canon estético establecido, manifestado en formas como re/escritura, ironía, parodia, subversión, hibridez o nuevas estéticas» (Carrera, 4). Así, como sugiere Segato, no se trata de «guetificar nuestros temas» (21), sino de concebir el género como «categoría central capaz de iluminar todos los otros aspectos de la transformación impuesta a la vida de las comunidades por el nuevo orden colonial moderno» (81) a la hora de abordar la escena histórica y el modo en que los distintos elementos se combinan en ella.

Dado que nos aproximaremos a esta cuestión a través de textos literarios, es importante tener en cuenta que el análisis feminista de un hecho cultural implica siempre la atención a dos aspectos emparentados pero diferentes: representación y representaciones. Por un lado, la presencia o no de las mujeres como productoras de contenido, su presencia en el canon, su posibilidad de proyectar una voz propia. Por otro, el modo en que son contadas o mostradas, cómo se reproducen o subvierten los estereotipos de género en ese hecho cultural concreto.

En las escrituras que estudiaremos en esta investigación, ambos aspectos tienen relevancia. Por un lado, en lo tocante a la representación, se dan situaciones absolutamente diferentes en los tres grupos de autores y autoras sobre los que trabajaremos.

En el corpus de escritores marroquíes de expresión española no ha habido hasta los últimos años ni una sola obra publicada individualmente escrita por una mujer, y aún hoy, aunque algunas escritoras más jóvenes han empezado a publicar sus poemarios y textos sueltos de algunas autoras han sido muy esporádicamente recogidos en antologías, no hay ninguna escritora con obra propia entre la nómina de nombres más destacados de esta corriente. Como siempre que ocurre algo así, es necesario preguntarse el porqué de esta ausencia, cuáles eran las condiciones que impedían el acceso de las mujeres sea a la escritura, sea a la publicación¹¹². En este caso concreto, tiene también interés indagar en si existe un sesgo específico en la literatura en lengua castellana frente a la escrita en otros idiomas en Marruecos. Y, si es el caso, tratar de recuperar aquellas voces que puedan haber existido pero no llegado hasta nuestros días, hacer el trabajo de indagación genealógica que permitiría otorgarles un lugar en el naciente canon que no las incluye.

El caso de la poesía saharauí en español es diferente: sí que existen autoras entre las voces más destacadas de este grupo, aunque son minoritarias frente a sus compañeros varones, y, salvo contadas excepciones, menos reconocidas. La situación es coherente con la apuesta política del movimiento de liberación saharauí por visibilizar a las mujeres y reivindicar

¹¹² «Una buena parte de la crítica feminista ha acometido el proyecto de exhumar y recuperar la voz femenina, o, alternativamente, el de describir la obliteración de la voz femenina y de sus posibilidades de actuación. No solo se interesa, por tanto, por lo que escriben las mujeres, sino que también indaga por qué, en muchos períodos y lugares, las mujeres no pueden escribir. Importa conocer, en suma, las condiciones que propician o dificultan su acceso a la escritura y cuáles son los modos y lugares de enunciación que se le reservan» (Vega, 291).

una situación de mayor igualdad que la que se da en otros países de la región: en este caso, la tarea de la mirada feminista pasa por no dar por buenos los discursos, contrastarlos con la realidad, y continuar profundizando para una mayor igualdad, en un camino que siempre está en proceso.

Por último, en el caso de las autoras y autores de origen marroquí que escriben en catalán, la situación es la opuesta: el pequeño *boom* de esta escritura en la última década lo han protagonizado mujeres, con obras que además abordan de manera explícita temas relacionados con la situación de las mujeres y perspectivas explícitamente feministas. Este punto de partida puede permitirnos indagar en cuáles son las condiciones en las que se da este fenómeno y con qué se relaciona, para plantearnos por qué en un momento determinado el mercado y el canon abren de manera tan aparentemente voluntariosa en un momento determinado un hueco específico para algunas voces que no se ajustan a los patrones hegemónicos, y qué efectos tiene esto en términos más colectivos y también de ecosistema literario.

Todo ello pertenece al ámbito de la representación: quién habla, a quién se escucha. Pero tenemos, en segundo lugar, el ámbito de las representaciones: de qué se habla, cómo, a qué es funcional. En ese sentido, antes de abordar el tema para nuestros autores y autoras en concreto, es necesario repasar de qué modo la representación de las mujeres (las «doblemente colonizadas», como apunta Linda Hutcheon [130]) ha sido de hecho un factor crucial en y para el Orientalismo, y cómo el análisis de ambos elementos no puede separarse. Ya en la obra de Said se sugiere que el orientalismo también fomentaba una concepción particularmente masculina del mundo.

Las representaciones de la diferencia cultural y de la diferencia sexual se retroalimentan mutuamente: la utilización de la imagen de las mujeres y de la sexualidad son el lugar donde «las representaciones de Oriente se entretajan con imágenes sexuales, fantasías inconscientes, deseos, miedos y sueños» (Yegenoglu, 26). En esas representaciones, «el cuerpo de la mujer nativa sustituye la nación colonizada; su subyugación sexual representa la subyugación militar y política de su patria» (Martin-Márquez, 157). En el caso del mundo árabe e islámico, esto se condensa en el imaginario de la odalisca (que, por otro lado, da a los pintores una excusa perfecta para eludir las estrictas reglas que solo permitían pintar desnudos femeninos, cuando estuviera justificado por razones narrativas). Como apunta Yegenoglu, «el Oriente, visto como la encarnación de la sensualidad, siempre se entiende en términos femeninos» (73): constituye lo enigmático, lo misterioso, lo que «guarda un secreto tras su velo» (id.)¹¹³.

Pero, además del deseo, las mujeres orientalizadas también despiertan la compasión. Esa mujer-otra a la que se atribuye necesidad de auxilio se construye como objeto de una misión civilizadora, da a los colonizadores una señal de identidad y una legitimación para su empresa. Algo que, por lo demás, no solo se construye en masculino: también las mujeres occidentales se van a convertir en mediadoras de esta mirada colonial. Las mujeres

¹¹³ De ahí que ese elemento, el velo, haya sido de hecho una de las obsesiones orientalistas, en sus versiones más antiguas y también en las más contemporáneas: es el elemento que mantiene cerrado el espacio del Oriente y escondidas a sus mujeres, es decir, ofreciendo una resistencia a la masculinidad/Occidente que genera a la vez deseo y amenaza. «La idealización, la romantización, la patologización y la glorificación conviven en estas imágenes» (Puwal, 241).

occidentales tienen, por un lado, un acceso a esos espacios *velados*, pueden completar el relato de los hombres (Yeegenoglu, 78) y ofrecer además algo *real* frente a la representación basada en fantasías. O pueden, también, ocultarlo, en base a nuevas lealtades o compromisos que sin embargo entrañaban una situación de jerarquía. Así, las mujeres de las sociedades colonizadoras «pudieron utilizar poses caritativas para afirmarse como agentes frente a los programas políticos exclusivistas de la masculinidad blanca» (Puwar, 242), pero es importante recordar también que este tipo de acción, su identidad como agentes ilustrados que asumían una misión civilizatoria, también era un modo de encontrar un papel en una sociedad cuya concepción del «individuo político liberal» no las incluía, y sirvieron por tanto para sus propios objetivos de obtener derechos y capacidad de acción política (id.). En lo literario, esto se refleja en cómo los textos de las autoras coloniales están «cargados de la angustia de quien asume la ‘noble’ tarea de devolver las imágenes hasta el momento ‘deshonradas’ de las mujeres a su correcta imagen ‘santificada’ como obreras y luchadoras» (Puwar, 247). Y el problema es que «deshonra y santificación pertenecen al mismo orden simbólico» (id.), el de la idealización¹¹⁴.

Por todo ello, la relación entre poscolonialismo y feminismo no es solo la de confluencia a través de estos puntos de encuentro: también está fuertemente marcada por la crítica. Desde finales de los años 70, autoras de las antiguas colonias comenzaron a analizar también el feminismo europeo y norteamericano, señalándolos como partícipes, conscientes o no, del discurso colonial. Se abre «la tensión con un feminismo que habla desde una posición estructural de poder y que ha logrado imponer su agenda política como la única agenda válida para la construcción de la equidad de género» (Suárez Navas y Hernández Castillo, 10) y la necesidad de completarlo con posturas situadas desde esos márgenes que se estaban repensando en sus propios términos¹¹⁵.

En uno de los textos fundacionales de esta línea de pensamiento, «Bajo los ojos de Occidente», de Chandra Talpade Mohanty, se sitúa la clave del problema: que los feminismos occidentales (término en el que también cabría la producción de autoras de los territorios colonizados pero que adopten su misma lógica) eluden las diferencias culturales y «naturalizan» la opresión de todas las mujeres según el modelo europeo, de modo que lo que es liberador en un ámbito, se convierte en realidad en una nueva operación universalizante y por tanto de aculturación al aplicarse a otro. En definitiva, se trata de la diferencia «entre ‘Mujer’ —un Otro compuesto cultural e ideológicamente a través de diversos discursos representacionales (...) y ‘mujeres’ —sujetos reales, materiales de sus historias colectivas» (Talpade Mohanty, 259). Por eso, las violencias tienen que ser teorizadas en el marco de sus sociedades específicas, y «la sororidad no se puede asumir en base al género; debe formarse en prácticas y análisis históricos y políticos concretos» (262).

¹¹⁴ «El hecho es que la figura de la mujer [colonizada] está encajonada entre el *voyeurismo* de lo fabulosamente exótico y un ‘paradigma del rescate’ sustentado sobre ‘motivos salvíficos’ que se repiten y reformulan en una miríada de contextos, incluidos los del ‘turismo revolucionario’ y la ‘glorificación del testimonio’ que es posible encontrar en el feminismo» (Puwal, 258).

¹¹⁵ Hoy, el concepto de interseccionalidad es una de las claves para escapar de los binarismos y atender a los cruces de posiciones de dominación y privilegio, a estructuras que son más complejas en sus relaciones de opresión y alianza de lo que permite dar cuenta un modelo dicotómico.

Así que esa es la primera tarea que abordar en nuestro caso: ¿qué ocurría *realmente* con las marroquíes y saharauis durante la colonización española? ¿Cuál era su situación *concreta*, más allá de los modelos generales del orientalismo? ¿Qué nos dicen en tanto *mujeres*, y no como encarnaciones de la *Mujer* universal?

Como señala Mateo Dieste, las mujeres marroquíes «servían en los discursos coloniales como símbolo de la opresión de su sociedad y un indicador de su nivel de evolución» (2017, 137): es decir que, en una lógica que se prolonga hasta nuestros días, se convertían en un elemento para la justificación del colonialismo, que enarbolaba la responsabilidad de su «liberación». La gran paradoja es que esa supuesta liberación llegaría, claro, a través de los mismos instrumentos que servían para mantener también en España unas estructuras y roles de género muy marcadas: el modelo franquista de feminidad y su control a través de instituciones como la Sección Femenina no eran exactamente un modelo de sociedad feminista. Si, en general, el discurso colonial occidental contraponía el modelo de mujer europea moderna con el modelo tradicional de mujer de las sociedades colonizadas, en el caso de las colonias españolas, cuando «la compasión hacia la mujer local devino un tópico repetido» (139), lo que se reproducía era «el contraste con la ‘santa esposa’ española, encarnación espiritual del hogar» (id.). En todo caso, el pragmatismo llevaba a que «pese a todos los estereotipos paternalistas analizados, la política colonial aconsejaba no entremeterse en el asunto de las mujeres» (id.), más allá de algunos asuntos particularmente flagrantes, que, en general, tenían que ver con mantener muy clara la barrera entre los grupos.

Lo que, por otro lado, acabaría teniendo un efecto rebote en términos de representaciones: «a diferencia de otros contextos coloniales, el hombre colonizador no podía teóricamente mantener relaciones con las mujeres locales y por eso se desarrolló un imaginario de fantasía que erotizaba a esas mujeres inalcanzables» (Mateo Dieste, 2017, 198). Así, muchos de los textos literarios y cinematográficos de tema colonial, tanto de la época como contemporáneos, «trafican con relaciones amorosas heterosexuales poéticamente orientalizadas mientras intentan controlar las ansiedades con respecto a la posibilidad de que pudieran surgir relaciones ‘interraciales’» (Martin-Márquez, 256), reforzando los valores familiares fundamentales del ideario franquista precisamente mediante la creación de un Otro en el que proyectar el deseo, pero también la prohibición.

Se desarrolla todo un universo de prejuicios sexuales en los que el *moro* se etiqueta como una amenaza sexual, y la *mora* como una tentación: ambas son caracterizaciones que atribuyen al *otro* un componente de irracionalidad. Las relaciones entre mujeres españolas y hombres marroquíes fueron particularmente perseguidas, porque afectaban directamente al «honor del grupo». En cuanto a la relación de hombres españoles con mujeres marroquíes, más allá de las posibles (aunque minoritarias) relaciones afectivas, aparecía también el elemento de la prostitución, que no logró erradicarse, en la medida en la que las clases bajas de ambas procedencias compartían los mismos entornos¹¹⁶. Al mismo tiempo, la guerra colonial también tiene mucha importancia en la construcción de la masculinidad, con los

¹¹⁶ El debate moral se teñía aquí de cuestiones médicas e higienistas, que situaba, de nuevo, a las mujeres, como depositarias de la responsabilidad de la salud, o más bien de la culpa por su falta, mezclando cuestiones morales y biológicas en torno a marcados mandatos de género.

oficiales africanistas exaltando su propia virilidad en oposición a lo que consideraban una decadencia de los hombres de la Península, una construcción que heredará el modelo de masculinidad franquista (Martin-Márquez, 194).

Si nos fijamos en el abordaje de las cuestiones de género que hacen los estudios decoloniales, la hipótesis es aún más radical, al considerar que el patriarcado es, de hecho, una importación de Occidente a las sociedades colonizadas. Para autoras como Rita Segato, lo que existía previamente en estos pueblos era un «*patriarcado de baja intensidad o de bajo impacto*, en oposición al patriarcado colonial moderno, que percibo como de alta intensidad, en términos de misoginia y letalidad» (Segato, 22). Lo que se daría es, a su entender, «una mutación bajo el manto de una aparente continuidad» (96), algo que choca con la idea del patriarcado como estructura universal de dominación que es fundante para el feminismo occidental, y que rebate además toda intención de intervención, dado que sería un intento de «remediar los males que la modernidad ya introdujo con soluciones también modernas» (id.).

El enfoque decolonial de la relación entre colonialidad y género parte de la idea de que lo que se imponía eran, en primer lugar, las categorías de sexo y raza como factores de jerarquización y estructura, y, al mismo tiempo, la «transformación del acceso sexual en daño o ‘mal moral’ (Segato, 96), algo que no necesariamente se daba en las cosmovisiones preexistentes, y que generaba un cambio radical en las costumbres y en los lazos comunitarios. Según este análisis, el cambio se produce cuando es a los hombres a los que se va a conceder legitimidad en las interlocuciones (guerra, negociación...), despojando en la nueva construcción de poder a las mujeres, promoviendo su domesticación y debilitando los vínculos entre ellas, al tiempo que la humillación de esos mismos hombres frente a los blancos genera más violencias, un ‘oprime aquí y empodera en la aldea’ (87), que también se puede aplicar a «todo el universo de masculinidad racializada, expulsada» (id.). Se produce así la segregación por sexos entre el espacio público y el privado, relegando a las mujeres al segundo. La otra gran desviación que implica la colonialidad en términos de representaciones sería, para Segato, la «inoculación del ojo pornográfico, concepto que resume la mirada exterior y objetificante así como la comprensión del acceso sexual como daño, profanación y apropiación» (134).

Esta teoría, nacida de contextos indígenas latinoamericanos, no parece aplicable al caso marroquí, donde muchos de estos elementos ya estarían presentes, *mutatis mutandis*, antes de la colonización europea, por las estructuras que implica la religión islámica. Sin embargo, tiene interés indagar en este sentido en el caso de las mujeres saharauis, al tratarse, antes de la colonización, de una sociedad tribal y nómada en el que los roles de género adquirirían características muy diferentes. Investigar qué supuso para las mujeres la colonización, que trajo consigo la sedentarización y la vida urbana, podría ayudar a complejizar estas aproximaciones, máxime cuando el discurso nacional apela como elemento identitario precisamente a la igualdad entre hombres y mujeres dentro de su sociedad. De igual modo, la historia específica del pueblo saharauí también presenta otras grietas en la construcción de género debido a que la construcción de la sociedad en el exilio recayó en gran medida sobre las mujeres, pero debido a que los hombres estaban en su mayoría ausentes, librando una guerra. La incidencia de todas estas circunstancias en la construcción del género en el caso saharauí y su transmisión intergeneracional es fundamental si queremos hablar de *mujeres* concretas y no reproducir un

modelo prefabricado de *mujer*.

En el caso saharauí aflora también otro elemento importante en los análisis poscoloniales desde el punto de vista del género: la relación de las mujeres con el nacionalismo. Las mujeres de las sociedades colonizadas y post-coloniales no solo tenían que oponerse a la metrópolis, sino, a menudo, también poner en cuestión las implicaciones de los modelos sociales que propondrían los nacionalismos locales, que ofrecen espacios de resistencia anticolonial, pero también traen aparejada «una construcción cultural conservadora de la ‘tradición’ de acuerdo a un modelo patriarcal y heterosexual de familia» (Suárez Navas y Hernández Castillo, 12). A menudo, además, las mujeres serán situadas como depositarias de los valores de la nación, sobre todo en un sentido espiritual, lo que implicará nuevas sujeciones. Por ello, la relación de estas autoras con los nacionalismos culturales y/o las identidades étnicas será a menudo ambivalente. En las representaciones literarias, esto tomará a menudo la senda de «lo personal es político»: estas escritoras expresarán a menudo esas contradicciones más a través de la dimensión privada de la historia que de una oposición explícita a las formas de Estado o de liderazgo¹¹⁷.

Estos temas van a reaparecer en las autoras de las diásporas, que, de nuevo, se verán divididas entre mandatos contrapuestos: el de ser las garantes del mantenimiento de valores de sus comunidades de origen frente al de adaptarse a la sociedad de acogida, el de las tradiciones frente al de modelos de liberación en los que no se ven reconocidas, el del feminismo hegemónico frente al de otros feminismos posibles. En su obra continúa a menudo vigente también la estrategia de «lo personal es político», así como la reflexión teórica que sigue alimentando los feminismos poscoloniales. Es el caso, por ejemplo, de las autoras de origen marroquí y expresión catalana, como Najat El Hachmi. Además de ser un objeto de lectura, sus obras dan también herramientas que esta investigación necesita para hacerse cargo de que la mirada feminista sobre la colonialidad no es solo una cuestión de abordar temas relativos a la representación y representaciones de las mujeres, sino, sobre todo, de hacer más feminista este campo en sí, transversalizando un parámetro de análisis que es tan central a la construcción del poder como los que han sido considerados tradicionalmente. Una vez más, esto es algo a lo que la literatura puede contribuir, al ofrecer de manera directa voces subjetivas expresando su vivencia o su mirada, fuera de construcciones monolíticas.

¹¹⁷ «Esto no hace sus preocupaciones menos políticas; más bien, desde un punto de vista feminista, al reconocer lo personal, e incluso lo íntimo y corporal como parte de un contexto sociopolítico más amplio, permiten una reconceptualización de lo político (...) Desacralizan aspectos de la ‘tradición cultural’ aceptados y opresivos (...), desafían una idea comúnmente aceptada por los hombres de que, dado el alto estatus de las madres (...) las mujeres ya están liberadas (...), desromantizan los retratos masculinos de las mujeres como diosas, madres-tierra, seres supremos reverenciados por sus poderes de fertilidad (...) que mistifican las realidades de embarazos permanentes, supervivencia en condiciones de pobreza, y falta de poder social y político» (Ketu H. Katrak, 234).

PARTE 2

ESCUCHAR LAS VOCES:

UNA LECTURA DE LAS ESCRITURAS DE LA HERIDA
COLONIAL

2.1.- EL PROTECTORADO *WRITES BACK*: LA LITERATURA MARROQUÍ DE EXPRESIÓN ESPAÑOLA

2.1.1.- HISTORIA DE LA COLONIZACIÓN ESPAÑOLA EN MARRUECOS

Para abordar una aproximación a la historia de la colonización española en Marruecos que nos permita poner en su contexto a los autores que son objeto de esta investigación es necesario hacerse cargo, antes de nada, de los legados e inercias que van a estar acechando en ese intento. Si otros aspectos del pasado colonial español están sepultados por longevos mantos de silencio, parecería que, de Marruecos, sin embargo, sí que se habla. Que se ha hablado siempre. Algunos episodios, como las guerras de Tetuán y del Rif, son parte del imaginario nacional y, tirando del hilo hacia más atrás, siglos de «pasado compartido» se entretejen en una larga historia de idas y venidas a través del Estrecho. De Marruecos, en España se habla, y mucho. Sin embargo, ríos de tinta no significan necesariamente corrientes de conocimiento. Mucha de la historia transmitida está teñida, como hemos visto en el capítulo anterior, de puntos de vista cargados de inercia o intencionalidad que han convertido esos intercambios en presunto síntoma de un mito o de un destino que convenía defender para apuntalar identidades o intereses. Las tergiversaciones, elipsis y apropiaciones son una constante en el relato español sobre su relación con el vecino del sur, como mínimo desde el tiempo de los Reyes Católicos, con un constante cambio en la definición del significado de las fronteras tanto internas como externas que marcaban el límite con «lo moro». Asimismo, la atención se ha centrado habitualmente en el componente bélico, dejando de lado los amplios y significativos periodos de coexistencia que no venían marcados por el conflicto abierto, pero que no estaban por ello exentos de complejidades.

Cuando se trata del periodo colonial, a esa tendencia se le suma un factor más: que la historia nos ha llegado a través de una mediación. Como han señalado diversos autores (Calderwood; Goikolea-Amiano; Aixelá Cabré), la colonización de Marruecos se ha contado casi siempre desde la perspectiva francesa, tomando la parte por el todo y relegando el componente español a un papel relativo o subalterno de ese eje. Así, salvo algunas excepciones, «se ha tendido a prescindir de la experiencia del protectorado español para reconstruir el pasado colonial marroquí» (Aixelá Cabré, 2015, 55), en buena parte debido al modo en que se construyó el Estado independiente —con la imposición del modelo francés y la centralidad de Rabat— (Calderwood, 2018, 17). Esto no solo es atribuible a una responsabilidad externa: el empeño francés por imponer su mirada es concomitante al hecho de que España no abordó su parte. Irene González González señala que los estudios sobre Marruecos en España entraron en un letargo tras la independencia. Hasta los años 1970 no se abordaría su estudio crítico en el ámbito universitario; y habría que esperar a la década de 1990 para que «los estudios lineales con análisis cronológicos cerrados» (González González, 2014, 17) dejaran paso a otros más transversales, atentos a aspectos como la educación, la economía, la religión o la cultura.

Ante este vacío, introducir el componente específico de la colonialidad española y devolverle un espacio de centralidad en la reconstrucción del relato de la historia marroquí reciente es útil para resituar algunos elementos, arrojando luz sobre aspectos como la importancia del nacionalismo de la zona norte durante los años 1930 o la complejidad de la relación árabe-*amazig* —cuya estructuración aún a día de hoy tiene que ver con el hecho de que fueran las políticas coloniales francesas las que impusieran su modelo (Aixelá Cabré, 2015, 55)—. Asimismo, si los estudios sobre Marruecos han reproducido a menudo la idea de que se trata de un país hermético, anclado en una esencia histórica inmutable e impermeable a la influencia externa, poner el foco en los matices de la relación con España, con sus ambivalencias y complejidades, podría ayudar a rebatir esas premisas. Antes de adentrarnos en el estudio de esos autores y autoras que han *contraescrito*¹¹⁸ la historia del protectorado, esta es una tarea que debemos abordar al menos someramente.

Claro que, para eso, también es necesario desprenderse de otras inercias y prejuicios que arrastra la mirada de la ex metrópolis sobre este tema. Como señala González Alcantud, la historiografía española a menudo ha contribuido «a hacer de Marruecos un país exótico u orientalizado, mediante la selección intencionada de objetivos de investigación tradicionales» (17), máxime a partir de la época colonial, cuando el conocimiento se vuelve inseparable de los intereses.

La historiografía marroquí, por su parte, también ha adoptado en ocasiones esa misma línea, en tanto «la historiografía de palacio no puede separar la genealogía de la construcción historiográfica de su propio linaje y su legitimidad aprendida como forma de herencia» (González Alcantud, 17). Así, a menudo se han dejado fuera de la investigación los temas problemáticos que cuestionan el relato nacional diáfano. La historia de la colonización española, con toda su carga de ambivalencia, se inscribe sin duda en este ámbito de lo problemático. Se hace, pues, necesario, como señala González Alcantud, «enmendar esta situación (...), revisando acontecimientos intersticiales pero extremadamente significativos, que han quedado ocultos en cierta forma por lecturas con frecuencia demasiado generalistas» (González Alcantud, 17). Para ello, como señalan Mateo Dieste y Muriel García, «lo que la historia nombra en sus anales —velando otras razones y verdades—, la memoria lo ilumina, mostrándonos lo obscuro de una época cercana de nuestra historia» (Mateo Dieste y Muriel García, 18). El acceso a nuevas fuentes, la desclasificación de materiales, la atención a otros textos (como los de los autores que son objeto de esta investigación) y, sobre todo, el cambio en la perspectiva que proponen los enfoques contemporáneos. Otros historiadores abogan por «rehistorizar el encuentro colonial» (Wyrzten, 7), situarlo «en sus propios términos para entender mejor su trayectoria histórica larga» (id.), enfatizando que «no se trata de un paréntesis sino que debe ser entretelado de manera integral en nuestra comprensión del Marruecos contemporáneo» (id.) —y del Marruecos pasado, y de la España de todo tiempo, cabría añadir—.

¹¹⁸ *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literature* (El Imperio contraescribe: Teoría y práctica en la literatura post-colonial) es uno de los libros fundantes de los estudios poscoloniales. Publicado en 1989 por Bill Ashcroft, Gareth Griffiths y Helen Tiffin, fue la primera recopilación amplia e intencional de textos que abordaban este enfoque. Su título hace referencia a un texto anterior: el artículo «El Imperio contraescribe con una venganza», en un guiño popular a *The Empire Strikes Back* (El Imperio contraataca), el título de una de las películas de la saga de Star Wars.

Esta «rehistorización» es la que, para Goikolea-Amiano, ofrecería un campo de posibilidad para desprenderse de los marcos heredados y «hacerse cargo de las experiencias de los sujetos históricos que vivieron bajo [este colonialismo]» (Goikolea-Amiano, 2017, 30). Aunque se hace necesaria una nueva prevención. Como apunta Wyrzten, se tiende a poner el foco o bien en el colonialismo, o bien en la resistencia a él, pero rara vez en las «interacciones en las que los actores se involucraban en mediar, acomodar, resistir y redirigir esos procesos» (10), de modo que el énfasis en lo impersonal borra las subjetividades y las complejidades, contribuyendo en última instancia a realimentar las categorías coloniales. Ahí otro peligro a evitar, entendiendo que es precisamente en las interacciones donde ocurren muchos de los procesos clave de la colonialidad.

Conscientes de todas esas arenas movedizas, nos adentramos en el repaso.

2.1.1.1.- Una historia larga: precedentes de la presencia colonial española en Marruecos

El abordaje histórico de la relación entre España y Marruecos puede empezar tan atrás como se quiera. Las teorías africanistas, como hemos visto, remontan la pista del vínculo a la Edad Media o incluso a la Antigüedad. El consenso más aceptado sería situar el comienzo de la presencia española en el norte de África en las sucesivas expulsiones de moriscos (desde 1492) y la ocupación de unas primeras plazas en el litoral de Melilla (en 1497). Para nuestros efectos, la historia relevante comienza en el siglo XIX, con la aparición y extensión del colonialismo moderno¹¹⁹.

Con la llegada de Francia a Argelia en 1830 empiezan las rivalidades de las potencias europeas en el norte de África. Mientras los galos exploraban su ambición de expandirse hacia Marruecos y Túnez, Inglaterra se preocupaba por cómo podría afectar esa ofensiva a un *statu quo* en el que ella ejercía de garante de la estabilidad del imperio Otomano. España, por su parte, cumplía un papel importante por la posición estratégica de sus puestos en el levante peninsular y en las islas del Mediterráneo, pero su actitud estaba aún más condicionada por las relaciones con los otros países que por intereses propios (De Madariaga, 2013, 26).

En cuanto a Marruecos, su relación con estas potencias venía marcada por el llamado «derecho de protección», establecido por un tratado con Gran Bretaña en 1750. Se trataba de «una institución jurídica, nacida de la corriente comercial exterior, del choque de dos civilizaciones diferentes con grados distintos de desarrollo, y símbolo claro de la mentalidad imperialista de las potencias europeas» (Pastor Garrigues, 2008, 120). En la práctica, significaba un acuerdo con el sultanato por el que los ingleses podían contratar a súbditos marroquíes como intérpretes o agentes comerciales y, a cambio, estos quedaban exentos de pagar

¹¹⁹ Itzea Goikolea-Amiano ha señalado que la mayor parte de la investigación sobre la presencia española en Marruecos se ha centrado en el protectorado, desatendiendo los episodios decimonónicos. Como apunta, esto revela «la asunción de que el colonialismo es concomitante con el mandato colonial» (2017, 27). En los precedentes al establecimiento efectivo y su estructuración se pueden encontrar, sin embargo, muchas claves explicativas de lo que vendrá más tarde.

impuestos al majzén, igual que lo estaba el personal de las legaciones extranjeras¹²⁰. El cambio social implicado por esta dinámica —que convertía a los protegidos no solo en las personas más ricas del país precisamente al dejarlas fuera de las estructuras autóctonas, sino además en un estrato con vocación de permanencia en la medida en que el estatus de protegido se transmitía de padres a hijos— puede entenderse como un preludio de la lógica colonial. A lo largo del siglo XIX, con la creciente presencia y competición de las potencias en la zona, esta circunstancia se hará aún más acusada, convirtiéndose en uno de los temas constantes de las disputas internacionales durante varias décadas.

Esas tensiones, y las desencadenadas por distintos intentos de afianza la posición en determinados territorios —como las islas Chafarinas o el islote de Perejil— tuvieron un punto de inflexión en 1959. Un incidente no necesariamente más significativo que otros —una escaramuza entre un destacamento militar y una cabila, cerca de Ceuta— coincidió con un momento de crisis en el sultanato y con un ambiente particularmente proclive al intervencionismo en España, y se decidió ir a la guerra¹²¹. El entonces presidente del Consejo de Ministros de Isabel II, Leopoldo O'Donnell, consiguió reunir a todos los partidos y grupos políticos en torno a una aventura que, por primera vez, se situaba bajo la lógica del «honor nacional»¹²². La guerra duró un año, pero fue muy mortal, con unas 7000 bajas. Terminó con la ocupación de Tetuán por parte de España. Para que la ocupación se retirase, el sultán debía pagar una enorme indemnización, de veinte millones de duros, más del doble de la riqueza total del país. La resolución de esta situación tuvo fuertes consecuencias: para poder hacer ese pago, Marruecos aceptó un préstamo de Inglaterra. La ocupación española acabó pero, a cambio, la dependencia del Majzén respecto a los británicos se hizo más fuerte (De Madariaga, 2013, 33-39).

El tratado de Wad Ras, firmado en 1860, definió los límites de Ceuta y Melilla, y también puso en manos españolas un pequeño territorio de la costa sur, Santa Cruz del Mar Pequeña,

¹²⁰ En 1767, un tratado con Francia amplió la extensión de este privilegio, pudiendo ser protegidas también cualesquiera otras personas al servicio de las potencias extranjeras, por un lado, e incorporando nuevos beneficios como la exención del servicio militar, por otro. A medida que la presencia europea en Marruecos fue creciendo e intensificándose, también lo hizo la red de protegidos, erosionando progresivamente la centralidad del Majzén, que veía reducidas no solo las aportaciones a sus arcas y a sus tropas, sino, más al fondo, también la nitidez de las lealtades. Como explica Pastor Garrigues, cada vez «era mayor el personal de los consulados, más numerosos los intérpretes de lenguas y los representantes comerciales y todo ello conllevaba un crecimiento en espiral de aquella población marroquí, 'parásita' de las potencias extranjeras y sustraída a la acción de las leyes propias del Sultanato (...) Entre los cónsules extranjeros se producía una verdadera lucha en el ejercicio de aquel derecho: a ver quién tenía más protegidos, lo que era signo externo de poder, influencia y prestigio» (Pastor Garrigues, 120).

¹²¹ El enfrentamiento tuvo lugar en el territorio situado entre Ceuta y la llanura de Wad Ras, en una extensión de unos setenta kilómetros como máximo. Pero, como apunta Goikolea-Amiano, en España esto se tomó «como sinécdote de todo el continente» (Goikolea-Amiano, 2017, 11): se hablaba, y se habla aún, de *la guerra de África*. La historiografía marroquí, por su parte, se ha referido a este conflicto como *la guerra de Tetuán*, reduciendo su alcance a un ámbito más ajustado a los hechos. En este trabajo emplearemos la opción empleada en su investigación por esta autora, *la guerra española de Tetuán*, por las mismas razones que ella argumenta: «primero, la confusión creada por el término de 'guerra de África'; segundo, y más importante, por la consideración de que dar a una guerra que tuvo lugar en un área restringida del norte de Marruecos el nombre de todo el continente africano responde, como la propia guerra, a conceptos coloniales que, también y sobre todo, toman forma a través del lenguaje» (id.).

¹²² La vieja frustración de las colonias americanas perdidas en 1898 parecía encontrar su momento de redención, para el que no faltaron referencias épicas. Así, por ejemplo, el que la reina vigente compartiera nombre con la Católica se presentó como una señal de que su misión era retomar la tarea que aquella había dejado pendiente en su testamento: continuar la conquista de África.

que no se ocupará hasta 1934. Pero, además, sirvió para consolidar un interés intervencionista en la zona que iba a introducir el tema en la opinión pública española ya de manera constante, dado que, «aunque las cesiones territoriales no representaron gran cosa para Marruecos, algunas de sus cláusulas abrían el interior del país a la influencia extranjera» (De Madariaga, 2013, 39). Así, tras el tratado de paz, se firmó uno de comercio, que reconocía por primera vez a España como «la nación más favorecida», con la posibilidad de adquirir casas, almacenes y terrenos. Y, sobre todo, «la autoestima de la nación española se reforzó considerablemente a lo largo de la campaña (...) [con la] fraternidad nacional cimentada en las matanzas de moros» (Sarrionandia, 57).

Aunque la victoria también tenía su reverso de decepción. Eric Calderwood señala que la guerra española de Tetuán fue, al menos en parte, «un conflicto sobre dónde termina España y empieza Marruecos» (2018, 36). En esa medida, la opinión pública española asumía que, tras la guerra, se conservarían Tetuán y los otros territorios ocupados. «Una guerra grande, una paz chica» fue el lema acuñado en respuesta popular a un tratado que generaba la impresión de que la guerra no había servido de nada —o incluso que se podría haber conseguido más de no haberse llevado a cabo la guerra—.

En general, en Europa, en esos años, la retórica aparentemente intelectual de las asociaciones geográficas iba dejando paso a una mayor claridad de las motivaciones imperialistas¹²³. En 1885, la Conferencia de Berlín sentó las bases del reparto del África negra, «según las cuales la ocupación efectiva sería en las costas y, para el interior, se establecerían tratados con los jefes indígenas locales» (De Madariaga, 2013, 41). Para España, en líneas generales, era un momento de estar en mitad del conflicto, pero sin demasiada capacidad de incidencia. Lograba mantener su estatus a costa de un permanente esfuerzo ganar y mantener posiciones, a veces por vía militar. Fue el caso de la guerra de Melilla de 1893, en la que, para Sarrionandia, «se repitió lo ocurrido en la campaña de 1859-1860, pero con un componente de farsa aún más marcado» (Sarrionandia, 93). El conflicto, que se presentó como una cuestión de legitimación de los derechos históricos de España sobre el territorio, no pasó en realidad de una serie de escaramuzas con diversas cabilas del norte¹²⁴, pero la propaganda *anti-mora* y el

¹²³ Tensiones públicas, reuniones secretas, rivalidad en campos como la telegrafía o el ferrocarril, servicios de espionaje... Como expone González Alcantud, «todo lo referente a la ocupación colonial de Marruecos puede ser conceptualizado como un despliegue de inteligencia e intriga. A principios del siglo XX todos los recursos de la sagacidad estaban en juego en Marruecos» (González Alcantud, 63).

¹²⁴ Este tipo de enfrentamientos eran algo habitual en la zona en aquella época, aunque el relato habitual merecería una revisión. En Marruecos la etnografía colonial establece tradicionalmente una diferenciación entre otras dos categorías de territorio: por un lado, *bled el-majzen*, la tierra controlada por el sultán; por el otro *bled es-siba*, habitado por las cabilas que daban espaldas al majzén. Para González Alcantud, en el proceso de colonización fue clave el hecho de que, mientras las potencias establecían sus guerras y sus pactos, tenía lugar «un periodo de ‘anarquía’ en la historia contemporánea marroquí, que justificó en buena medida la deseada intervención europea en el país jerifiano» (37). Este supuesto estado de inestabilidad interna —un arquetipo en sí mismo del relato colonial sobre los territorios árabes—, en el que el sultán se veía cuestionado por señores de la guerra locales, cofradías e intelectuales sigue siendo un modo de legitimar la presencia extranjera y su injerencia. Pero la realidad quizá tenía una forma más parecida a la de una espiral: si el sultán —Muley Abdelaziz, ascendido al trono en 1894— fue perdiendo su ascendente sobre algunas tribus, en parte también fue debido a la desconfianza que generaba su relación con los europeos. En ese sentido, González Alcantud hace un relato detallado de la relación de fascinación que unía al sultán Abdelaziz con la cultura europea. Su interés por la modernidad alcanzó cotas que lo convierten casi en una parábola de la encrucijada en la que se encontraba. Así, según se cuenta, su palacio estaba lleno de artilugios y curiosidades hasta el punto de que se refiriesen a él como *la cour des amusements* ('la corte de los entretenimientos'). Automóviles, relojes,

ánimo bélico volvían a venir bien para hacer de cortina de humo respecto a otros problemas.

El siglo XX comienza con el mapa listo para el establecimiento de dos alianzas entre las potencias europeas: la Triple Alianza (Alemania, Austria e Italia) y la Entente Cordiale (un sorprendente acuerdo entre Francia e Inglaterra con la mediación de Rusia). España, de nuevo, queda fuera de ambas y, con ello, del reparto del pastel colonial en el que el equilibrio del norte de África quedó marcado por la concesión de Marruecos a los galos y de Egipto a los británicos. Las demás potencias intentaron neutralizar el descontento español concediéndole algunos territorios en función de los derechos históricos que reivindicaba, pero sin dejarle mucho margen. Un trato que aceptaba, por lo demás, para no generar descontento entre las potencias vecinas y rivales. Es así como se llega a los acuerdos de 1904, que son para Rosa de Madariaga «una solución franco-inglesa, seguida de la adhesión de España» (De Madariaga, 2013, 64-65), por la que se le adjudica «una zona de influencia que iba desde Melilla hasta la orilla derecha del río Sebú, el día que el Sultán dejase de ejercer en ella su autoridad» (64).

Pero otro país estaba aún más descontento: Alemania, que va a intentar reconducir la situación forzando una nueva conferencia internacional. Será la de Algeciras, celebrada en 1906, y que se convertirá en el escenario de una de las primeras intervenciones de Estados Unidos en el concierto europeo. En el acuerdo firmado en ese encuentro, las potencias se comprometen a aceptar las áreas de influencia definidas en el anterior tratado entre Francia y España, pero con explicitud del derecho de los alemanes a hacer negocios en Marruecos. Aunque Francia sale ganando en términos de control de puertos y de capitales, España obtiene «un reconocimiento internacional de sus intereses africanos y, de rebote, una equiparación con Francia de su situación en Marruecos» (De Madariaga, 2013, 67). Por lo demás, «los delegados marroquíes no tuvieron ningún protagonismo en Algeciras, a pesar de que lo que se discutía era el futuro de Marruecos» (Sarrionandia, 146): ni siquiera firmaron el acuerdo, en el que vieron consagrada la injerencia extranjera en el país, con cláusulas que afectaban a elementos tan tangibles como el régimen de impuestos o la presencia de fuerzas del orden.

El acuerdo, sin embargo, no consiguió que la realidad fuera necesariamente estable. Como señala González Alcantud, «la desconfianza entre españoles y franceses fue una constante tras la conferencia de Algeciras, ya que los dignatarios españoles salieron con una cierta frustración» (González Alcantud, 87), en tanto el resultado no respondía a sus aspiraciones ni a los tratados previos. Las tensiones se reflejaban a menudo en Tánger y, cada vez más, en la zona del Rif, donde justo en esa época comenzaba también la explotación minera. Esta zona era legendariamente famosa por la riqueza de su subsuelo, y los franceses comenzaron a interesarse por ella, particularmente desde que en 1907 el Sindicato Español de Minas del Rif empezó a explotarla, y a crear además infraestructuras en relación con ellas, como una vía férrea que llevaba hasta el puerto, generándose nuevas disputas en torno a la

gramófonos, bicicletas o globos aerostáticos se acumulaban en un jardín que incluso con contaba con un barco a vapor para el estanque. Franceses, ingleses y alemanes competían por ofrecerle los mejores regalos, mientras la vieja guardia se molestaba por su amor a las nuevas costumbres, pero también por su dejadez, ya que «las más de las veces el sultán no gobernaba en realidad, ya que estaba entregado a los placeres que alejaban su tedio de la claustrofóbica vida palaciega, dejando en manos de los visires el gobierno del país» (59).

hegemonía en ese negocio, que finalmente sería para los españoles¹²⁵.

Por otro lado, la estabilidad del país también se vio comprometida por la guerra civil en la que tres aspirantes a sultán se enfrentaron entre 1908 y 1909. Mientras los franceses intentaban abrirse camino entre esas peleas, la de los españoles era una especie de neutralidad expectante, manteniendo buenas relaciones con quien quiera que ocupase el *majzén*, pero aprovechándose también al mismo tiempo de la situación de confusión para ampliar su presencia, negociando directamente con los jefes de las cabilas que entretanto habían reconocido como sultán a Muley Hafid (De Madariaga, 2013, 77). A este se le pedía que mandara tropas de apoyo que permitiesen a las compañías mineras continuar su trabajo, petición a la que no accedía, precisamente, para no enemistarse con sus partidarios en la región.

Es en ese contexto en el que, en 1909, se desencadena otro conflicto en el Rif, de nuevo a partir de un incidente aparentemente menor. Un encontronazo entre trabajadores del ferrocarril y un grupo de hombres de la zona de Melilla es la chispa que lleva a Mohamed el Mizián, uno de los jefes de cabila con más ascendente en aquel momento, a proclamar la guerra. Pese a la muy relativa importancia del incidente, el gobierno de Antonio Maura decide intervenir con lo que se presenta como «una simple ‘operación de policías’» (De Madariaga, 2013, 78). Se suceden meses de forcejeo, en una campaña en la que España gana algunas posiciones. Sin embargo, las consecuencias domésticas no son tan favorables: «las noticias que llegaban del Rif dieron lugar a una viva agitación ante el anunciado propósito del Gobierno de enviar a Marruecos nuevos y más numerosos contingentes de tropas, reservistas incluidos» (Juliá Díaz, 170).

La movilización de esos contingentes revelaba problemas serios de desigualdad social: era posible quedar exento del servicio militar con el pago de 1500 pesetas, con los que eran las familias pobres las que estaban *de facto* obligadas a cumplirlo (De Madariaga, 2013, 84). El Partido Socialista, que no contaba con diputados en el Parlamento, comenzó a fomentar este descontento y llamó a la huelga (Juliá Díaz, 170). Esta tuvo lugar sobre todo en Barcelona, desde donde tenían que embarcarse los reservistas hacia la que ya se llamaba «Guerra de Melilla». Durante una semana, tiene lugar una fuerte movilización popular, con un sesgo marcadamente anticlerical, que da lugar a disturbios en los que mueren centenar y medio de personas. Fue lo

¹²⁵ En el desarrollo de esta historia de tensiones entra en juego un hombre errante y misterioso conocido como Bu Hamara o El Rogui, cuyo papel será curiosamente importante en el devenir de los acontecimientos. La extraña y fascinante historia de este personaje, con aire de vodevil o de leyenda, está contada en detalle en *Marruecos, ese gran desconocido*, de María Rosa de Madariaga (2017). Llegado a la zona unos años atrás, empezó a ganar protagonismo cuando comenzaron a darse en la zona revueltas contra un impuesto que trataba de introducir el nuevo sultán. A través de distintas estrategias que incluyeron exitosos engaños como hacerse pasar por el hijo del difunto sultán Muley Hasan, El Rogui logró aunar en torno a sí a muchas personas y consiguió el control de algunas cabilas. Y entonces, se lanzó al negocio de las minas. Comenzó por ceder a los franceses la explotación de unas minas a cambio del pago de un canon; luego, las cedió también a los empresarios españoles que habían constituido el Sindicato Español de Minas del Rif. Estos, a su vez, competían con otros españoles, la familia del conde de Romanones, aunque todos ellos acabarán por fusionarse en la Compañía Española de Minas del Rif, y lograrán quedarse con la concesión. Tanto El Rogui como España hacían un uso instrumental de su relación mutua, que iba mutando según lo hacían los intereses de unos y otros. Si bien al principio ganó su reputación por sus posturas frente a los invasores extranjeros, más adelante será explícitamente connivente con ellos. Por su parte, estos le consideraban un bandido, pero no por ello dejaban de negociar con él. Estos vaivenes terminarán por hacerle caer en desgracia entre los suyos, y acabará siendo apresado y ejecutado en 1909.

que se llamó la Semana Trágica, que terminó con una fuerte represión y con una auténtica crisis de Estado. Mientras, en Marruecos, tenía lugar la batalla del Barranco del Lobo, en la que murieron, asimismo, en torno a mil de los diecisiete mil soldados desplazados.

Las consecuencias de esta guerra, que terminaría con el año, y con algún avance de posiciones por parte de España, fueron múltiples. En lo militar, las protestas populares ante los reclutamientos llevan a que se cree una fuerza de choque específica formada por soldados marroquíes bajo el mando de oficiales españoles, para evitar tener que enviar tropas: serán los Regulares, cuyo papel será fundamental en décadas siguientes. Asimismo, se puso sobre la mesa otro tema polémico: el sistema de ascensos militares por méritos de guerra, que se habían suspendido por los abusos de esta figura en las guerras de Cuba y Filipinas, pero regresan con la campaña de 1909, y serán objeto desde entonces de un debate recurrente, clave también para entender cómo se desarrollará toda la historia colonial española, y sus consecuencias nacionales.

2.1.1.2.- Un Protectorado que trae guerra

Tras la Guerra de Melilla, los rifirrafes, las tensiones, las negociaciones formales e informales no se detuvieron. Sucesivos tratados fueron marcando el camino hasta el de Fez, en 1912, por el que el sultán marroquí, aceptó el protectorado francés. En noviembre de ese año se firmó asimismo un nuevo tratado, en este caso bilateral entre Francia y España, por el que se adjudicaba a esta una «zona de influencia» dentro del protectorado francés. Este matiz es clave, porque implica que se trata de una cesión de Francia a España, que no tendrá ningún acuerdo directo con el sultán: solo hay un protectorado y, como insiste María Rosa de Madariaga, España tiene un «subarriendo»¹²⁶. La persona local en el gobierno de la zona española, que era el jalifa, estaba subordinada al sultán, algo que constituía un constante «motivo de fricción [de los franceses] con las autoridades españolas de la Zona norte, que tendían con frecuencia a atribuir al jalifa poderes soberanos equivalentes a los del sultán» (De Madariaga, 2013, 89)¹²⁷.

Por lo demás, el territorio que quedaba bajo protección española tenía poco valor económico o estratégico. Se trataba de unos 2.000 kilómetros cuadrados con alguna tierra de

¹²⁶ Para entender esta situación a la luz de las particularidades de la figura jurídica del protectorado resulta muy esclarecedor el repaso de Paniagua López: «La colonia era una forma de gobierno directa por parte de la potencia ocupante y pertenecía a ese Estado; era una provincia. Mientras que en el Protectorado el gobierno de la potencia ocupante era indirecto y, en teoría, se respetaban las instituciones y las formas culturales de la población autóctona. En consecuencia, la misión y el compromiso adquirido por España no era la conquista, sino el desarrollo social y económico, a cambio de obtener algún tipo de beneficio político o económico» (Paniagua López, 492).

¹²⁷ Josep Lluís Mateo Dieste y José Luis Villanova han estudiado la construcción de esta figura, que fue uno de los elementos que se hizo necesario «inventar» en el desarrollo del entramado de la nueva acepción de protectorado. Al jalifa se le presentaba como «amable y amigo de España» (Mateo Dieste y Villanova, 245), algo que significaba en términos políticos que no iba a causar problemas, pero que también se puede entender como otro elemento coadyuvante a la idea de hermandad, encarnada ahora en una autoridad concreta.

valor agrícola hacia la costa, desierto al este y eriales escarpados en el resto. Lo poblaban unos 700.000 habitantes dispersos en cabilas o tribus, con Tetuán y Larache como únicos núcleos urbanos destacables más allá de las ciudadelas españolas de Ceuta y Melilla (Sarrionandia, 147).

Aunque el acuerdo fuera, en teoría, de protección, «los españoles seguían ocupando *manu militari* el territorio» (Sarrionandia, 202). En 1913 había ya más de 50.000 soldados en el «Marruecos español», incluyendo fuerzas de aviación, que «bombardeaban parapetos, zocos, sembrados, caminos y aduares» (174). La agitación de las cabilas continuaba, liderada por El Mezián, que se había destacado como líder de la resistencia entre 1909 y 1912. Se extendían por la zona las llamadas a guerra santa contra los cristianos, mientras desde la Península se enviaban cada vez más tropas. En la primavera de 1912, El Mezián muere precisamente durante la primera intervención de los Regulares –cuerpo al que, por lo demás, Francisco Franco se incorporaba como oficial en esa misma época—. Pero la movilización no desaparece con él: surgen otros jefes de la resistencia, concepto por el que empezaba a entenderse algo con nuevas connotaciones: desde la instalación de las minas, «a los llamamientos tradicionales a la *yihad* contra el invasor cristiano vino a sumarse la lucha contra la explotación de las riquezas mineras del país por extranjeros» (De Madariaga, 2013, 105).

Esta guerra, que se prolongó con intermitencias hasta 1927, es clave para entender las características de esta empresa colonial, en tanto España se enfrentaba con una contradicción: «había que «pacificar» el territorio usando las armas pero sin considerar, al menos teórica y políticamente, como enemigos a los pobladores autóctonos» (Paniagua López, 493). Por otro lado, cumplir la parte más «civilizatoria» que legitimaba la misión a nivel discursivo también reportaba problemas, en un momento en el que España se encontraba además en una etapa de declive económico.

Empezaba la historia oficial del protectorado español en Marruecos, pero no empezaba alegremente. Como apunta Juliá Díaz, «las ningunas ganas de ir a Marruecos se convirtieron muy pronto en las dificultades españolas para afirmar una presencia militar consolidada (...) [en] aquel caos montañoso en que consistía el hueso de la Yebala y la espina del Rif» (169). Pero con el estallido de la Primera Guerra Mundial, la región adquirió una nueva importancia por su posición estratégica. Las distintas tropas marroquíes, por otro lado, tuvieron que acudir a los frentes europeos a hacer la guerra en nombre de sus metrópolis, lo que les debilitaba en su propio territorio, algo que los colonizadores aprovecharon para provocar refriegas y desestabilizar la zona¹²⁸.

¹²⁸ En general, las operaciones militares «eran realizadas ‘casi siempre de acuerdo con los moros’; es decir con los llamados ‘moros amigos’ o ‘moros pensionados’» (De Madariaga, 2013, 109). De Madariaga afirma que, entre 1912 y 1914, el número de esos *moros* con los que los colonizadores conspiraban pasó de 70 a 1236. Se organizaban en grupos, constituyendo cada uno lo que se llamaba un «partido español», «cuyo objetivo consistía en desbaratar los intentos de los que se oponían a la ocupación del territorio por parte de España» (id.). El modus operandi era el del palo y la zanahoria: las autoridades coloniales interferían en las luchas entre cabilas, ofreciendo a unos jefes prebendas para predisponer en su contra a los demás, o para tenerlos ocupados en rencillas, y no combatiendo a la metrópolis; al tiempo que se sofocaban «con ‘ejemplar castigo’ todos los movimientos que los ‘agitadores’ habían conseguido organizar contra la presencia española» (id.). Pero esta «política de atracción», que para sus defensores era un modo de ahorrar sangre y problemas, no gustaba de manera unánime. En el Ejército había ya un sector que deseaba otro tipo de medidas: muchos oficiales, e incluso algunos civiles, desdaban esa labor política y pedían más acción bélica, volver a las armas. A otros no les gustaba el soborno encubierto en que consideraban que consistían las llamadas «pensiones».

Es en ese contexto donde va cobrando progresiva una familia de notables del poblado de Axdir, cerca de Alhucemas. El padre, primero en llevar el nombre de Abdelkrim El Jatabi, había colaborado con autoridades militares y civiles como uno de los «moros pensionados» más destacados del «partido español» de la zona. Uno de sus hijos, el que convertiría el nombre en célebre —aunque en realidad se llamaba Mohamed—, había ocupado también numerosos cargos de confianza desde 1910. Abdelkrim padre jugaba a varias bandas con relativo éxito, pero quedó en evidencia —ganándose la desconfianza y represalias de su cabila— cuando un plan de los españoles para desembarcar en Alhucemas, que contaba con su colaboración, fracasó y se vio descubierto. Durante la I Guerra Mundial se acercó a Alemania, movimiento que acabará por causar el proceso y detención de su hijo, que empezaba, por su parte, a hacer declaraciones públicas defendiendo la independencia del Rif.

Lo que sigue será un baile de acercamientos y tensiones, pero en 1920, los El Jatabi retiran de manera definitiva su apoyo a España. Abdelkrim hijo se dedicaba a organizar las cabilas y las harcas, consiguiendo aunar a las tribus escindidas en un proyecto común de espíritu algo así como nacional. A ellos se unieron también muchos marroquíes que desertaron del ejército de Regulares. Así, para 1921, «los españoles ya no tenían entre sí a grupos de guerrilleros dispuestos a defender únicamente su territorio tribal, sino a grupos de combatientes bien organizados» (De Madariaga, 2013, 133). Como respuesta, España también continúa alimentando la vía bélica. En 1920 se fundó la Legión, otra entidad nacida en contexto colonial que iba a ser determinante en la historia española subsiguiente¹²⁹. En enero de 1920, el nuevo capitán general de Melilla, el general Fernández Silvestre, emprendió el objetivo de conquistar Alhucemas por tierra. Logró ir avanzando posiciones, venciendo a diversas cabilas, en un movimiento que él mismo señaló que fue posible por la hambruna que asolaba al Rif y debilitaba la resistencia (118). Un año más tarde, sus tropas se veían en situación de ocupar Annual.

Pero se equivocaron. La operación fue un fracaso, se perdieron muchos hombres y material a manos rifeñas. Aunque en un principio las autoridades minimizaron el asunto, situándolo como un «hecho aislado»; la realidad es que comenzaba una derrota lenta que se prolongó durante meses. Tras ese verano, Melilla era la única plaza que quedaba en manos españolas, protegida por 50.000 soldados (Sarrionandía, 232)¹³⁰.

El 18 de septiembre de 1921, Abdelkrim proclamó la República del Rif. Detuvo su avance, pero dotó de unidad a las zonas liberadas, reuniendo a diversas cabilas bajo una

¹²⁹ Como había ocurrido con los regulares, este nuevo cuerpo se ideó en el marco de las protestas populares por los reclutamientos, las crecientes deserciones, y la necesidad de soldados más fiables. Ante ese panorama, el general José Millán-Astray la ideó combinando el modelo de «la Legión francesa, los tercios de Flandes, los códigos samuráis y una especie de mística colonialista necrófila» (Sarrionandía, 215).

¹³⁰ En España, como recuerda Sarrionandía, hasta ese momento, «las crónicas bélicas de Marruecos pasaban más bien desapercibidas en la prensa. Aquel mes de julio era más importante la subida del precio de pan, por ejemplo» (Sarrionandía, 235). Pero pronto empezarán a hacer mucho más ruido, generando un imaginario que volvía a teñir de violencia la imagen del *moro*: «Las noticias del desastre, por lo demás, no se dieron a conocer inmediatamente, ya que a toda la información procedente de África se le aplicaba la censura previa (...) Pero pronto la prensa española se pondría a clamar contra la bajeza de los moros y a solicitar el desquite más implacable. Se publicaron trágicos relatos de la brutalidad del enemigo y, de hecho, no faltaban ejemplos para exhibir el victimismo» (id.).

declaración de independencia que acompañó de una Constitución de 40 artículos. Su idea pasaba por integrar la democracia tribal en la estructura de un Estado moderno. Buscó apoyos internacionales, consiguiendo el apoyo de la tercera Internacional, en tanto «los comunistas no eran nacionalistas (...) pero habían decidido respaldar la independencia nacional del proletariado de las colonias» (Sarrionandia, 260)¹³¹.

España no se podía permitir aquella situación. «El carácter indudablemente progresista de la joven república rifeña entraba en contradicción con sus intereses» y, sobre todo, «se convertía en una inspiración y un ejemplo a seguir para el conjunto de los pueblos africanos aplastados por la bota occidental» (Sarrionandia, 261). Además de las grandes potencias extranjeras, se oponían a esta República también algunos sectores locales, sobre todo corporaciones religiosas y los antiguos poderes tribales que se resistían a la modernización: de nuevo, las disputas internas podían ser usadas por el colonizador. Y, a la inversa, las disputas coloniales estaban generando una nueva crisis en la metrópolis:

«Como en 1898, la voz *desastre*, que enseguida volvió a resonar en todos los oídos, a saltar a los editoriales, comentarios y noticias de todos los periódicos, se refería mucho más al modo de ser derrotados que a la derrota misma: un desastre que revelaba la desorganización, la improvisación y la cobardía de un ejército; un desastre que anulaba todo lo hecho, a costa de esfuerzos innúmeros, desde el año 1909, como calificaba *El Imparcial* lo acontecido en aquellos días de julio; será para siempre ‘el desastre de Annual’» (Juliá Díaz, 174-175).

Como *desastre* que era, requería que se depurasen responsabilidades. El rey Alfonso XIII encargó a Antonio Maura un gobierno de concentración nacional, una gran coalición que incorporó a conservadores y liberales, una de cuyas primeras misiones tenía que ser esclarecer esta cuestión. Para ello se elaboró el «expediente Picasso», un documento que desgranaba causas tanto militares como políticas, concluyendo que la derrota había sido el «desenlace ineluctable del cúmulo de errores cometidos desde el inicio en la zona del Protectorado» (De Madariaga, 2013 129). El retrato resultante, en líneas generales, era muy poco heroico:

«No fue el levantamiento de las cabilas lo que provocó el abandono de las posiciones, sino al contrario. Hubo tal pánico a que se produjera el levantamiento, que no se pensó en otra cosa que en la huida para salvar el pellejo. Al no poder confiar en la policía indígena, que ya desde Annual había empezado a desertar, ni tampoco en los Regulares, entre los que también se dieron numerosas deserciones, no quedaban más que las tropas peninsulares, con poca experiencia como fuerza combatiente y, además, con la moral muy baja. (...) Muchos jefes y oficiales faltaban de sus puestos porque estaban de permiso en la península o tranquilamente paseando por Melilla, cuando no en el hospital, frecuentemente con enfermedades fingidas» (De Madariaga, 2013, 127).

Antes de que estas conclusiones salieran a la luz, ya en septiembre de 1921, tuvo lugar un encendido debate parlamentario, en el que la izquierda acusó a la Corona de haber llevado

¹³¹ Como apunta Sarrionandia, en España el proyecto de Abdelkrim recabó el apoyo de algunas organizaciones comunistas y anarquistas, y sobre todo el de sectores catalanes y vascos, en un momento en el que «empezaba a considerarse que los nacionalismos periféricos eran peligrosos enemigos del Estado (...) Para los militares españoles, los nacionalistas catalanes, vascos y gallegos pasaron a ser tan detestables como los revolucionarios de la Internacional o los propios moros» (Sarrionandia, 261), en un nuevo apunte de la relación entre la cuestión territorial e identitaria española y su empeño colonial.

a sus hombres a morir a una guerra innecesaria, pero también la derecha empezó a exigir una reparación, en su caso en términos de honor, exigiendo una revancha por —como lo formuló en su momento el periodista del diario ABC Álvaro Alcalá Galiano— «la bofetada que en pleno rostro y a la faz del mundo nos había dado el moro, ese moro a quien considerábamos un ser inferior» (Alcalá Galiano, citado en Juliá Díaz, 176). La segunda opción se impuso, de modo que el intento de esclarecer una masacre derivó en más guerra, «con el envío de un ejército de ciento cincuenta mil hombres a recuperar, en lo que el general Berenguer bautizó como una nueva reconquista, las posiciones perdidas» (Juliá Díaz, 176), mientras el sistema político español seguía desmoronándose¹³².

El revuelo posterior a la derrota de Annual fue clave para que generase el clima político de inestabilidad que permitió que, en septiembre de 1923, antes aún de que se iniciase el debate en las Cortes sobre el «expediente Picasso», Primo de Rivera diera su golpe militar. Ya en su primer manifiesto a la nación, este se referirá al problema de Marruecos, declarando que le daría una solución «pronta, digna y sensata» (De Madariaga, 2013, 143). El golpista era uno de esos militares que habían participado en todas las guerras de Marruecos desde la de Melilla, pero desde 1917 se mostraba próximo a posturas abandonistas: para él, lejos de ser una cuestión estratégica para mantener el honor nacional, «mantener un solo soldado al otro lado del Estrecho era una debilidad» (144). Su plan era el de un «semiabandono»: retirarse de todos los territorios que no se considerasen definitivamente sometidos ni fuesen estratégicos; y valoraba incluso la posibilidad de un trato de paz con Abdelkrim. En general, las tropas se mantenían en sus posiciones, en situación estacionaria, pero muy reducidas, tras la retirada de 29.000 soldados. Todo esto generaba un fuerte descontento en un sector del Ejército que, por el contrario, seguía apostando por la revancha, y que no estaba para nada dispuesto a ejecutar sin más ese plan con el que no estaba de acuerdo.

Ese sector desarrolló enseguida un órgano de expresión propio: la *Revista de Tropas Coloniales*, que se convertirá en uno de los mayores viveros del pensamiento africanista militar. Empezó a publicarse en enero de 1924, y se mantuvo en activo hasta el comienzo de la guerra civil. Muestra su actitud beligerante

«desde el segundo número (...), en el que Queipo de Llano en su artículo titulado ‘El problema de Marruecos al aparecer la Revista de Tropas Coloniales’ (...) ya habla de la ‘campaña abandonista’. Y Franco, dos meses después, en el número cuatro correspondiente a abril, en su artículo ‘Pasividad e inacción’ muestra su total desacuerdo con el hecho de que las tropas españolas no tomen la iniciativa» (Recio García, 87-88)¹³³.

¹³² María Rosa de Madariaga ha profundizado en el componente bélico de la historia del protectorado español en varias de sus obras, pero sobre todo en *En el barranco del Lobo*, en la que recorre las distintas guerras para desentrañar de qué manera se relacionan con el desarrollo más amplio de la política de ambos países durante su tiempo, pero también cómo afectaron de forma profunda a sus sociedades: «Pocas familias habrá en España en las que no haya habido un padre o un abuelo que no participaran en la guerra de Marruecos» (De Madariaga, 2005, 9), afirma en la primera línea de un libro que se fija particularmente en los personajes de estos conflictos, y no solo en los más conocidos, sino también quienes constituían esa masa normalmente anónima que era quien realmente los llevaba a cabo. En otro de sus estudios, *Abd el-Krim El Jatabi. La lucha por la independencia* (2009) profundiza en este personaje y en la última de las guerras españolas en el Rif, atendiendo a la relación de todos estos conflictos con la resistencia nacionalista marroquí y su papel en la posterior independencia.

¹³³ Poco después tendrán ocasión de comentarle estas impresiones directamente a Primo de Rivera. Será durante una visita al campamento de Ben Tieb, en el Rif, el 133 en julio de ese mismo año, como parte de un viaje en el que el que este «pudo

Poco a poco a Primo de Rivera no le iba quedando otro remedio que cambiar su estrategia marroquí para evitar problemas con su propio ejército. Además, el resto de las potencias también ejercían presión para resolver la situación, ya que el avance de los rifeños hacía temer una insurrección en el Protectorado francés. El cerco se apretaba, y «cada vez se hablaba más de un desembarco en la bahía de Alhucemas» (De Madariaga, 2013, 150). España y Francia llegan a un acuerdo para lanzar una «guerra total» contra Abdelkrim, que comienza en octubre con la toma de Axdir, simbólica por ser el lugar de origen de los Jatabi.

Pero Abdelkrim había huido. En 1926, reapareció con la propuesta de negociar, pero «el Ejército español se encontraba en plena orgía bélica y no aceptaría más que una rendición incondicional» (Sarrionandia, 307). La venganza era el signo definitorio de esta guerra, que destacó por una especial crueldad: los españoles «se vanagloriaban de dejar a sus espaldas un rastro de adueros reducidos a escombros» (242)¹³⁴. En julio de 1926, Abdelkrim se entrega, pero no a los españoles, sino a los franceses, precisamente para evitar las consecuencias de ese espíritu de revancha. En París se firma el que se llamó «acuerdo relativo a la pacificación de Marruecos y al establecimiento de un régimen en los confines entre las Zonas de influencia española y francesa» (Recio García, 183). La guerra, sin embargo, duró catorce meses más, bajo el eufemismo de una «pacificación» que se siguió realizando con una mezcla de escarmientos bélicos y cooptaciones.

En 1927, el general Sanjurjo da por concluida la guerra de Marruecos. Alfonso XIII visita las ruinas de Annual. Muchos militares que habían participado en las sucesivas guerras rifeñas son premiados por ello: nombres como Mola, Millán Astray o Franco son los que reciben esas condecoraciones. Como apunta María Rosa de Madariaga,

«si el desastre de Annual había llevado a la dictadura, sus secuelas a largo plazo causarían también su caída, arrastrando con ella a la monarquía. A su vez, la victoria sobre Abd-el-Krim contribuyó a fortalecer el poder de los elementos más cerriles y ultrareaccionarios del Ejército, particularmente los jefes de las fuerzas de choque, que serían la punta de lanza de Franco y de los militares facciosos que se alzaron en Marruecos en 1936 contra la República» (2013, 170).

apreciar, desde luego, la resistencia pasiva del ejército a todo lo que no fuese una ofensiva inmediata a todo tren. Algún acto ostensible hubo de protesta contra lo que se opusiese a esos propósitos, en él jugó papel importante y no muy disciplinado un joven y prestigioso jefe que entonces mandaba la Legión [Franco]» (Recio García, 89). De esa visita, una anécdota es especialmente comentada: en un gesto muy claro en cuanto a intenciones y a maneras, todo el menú que le sirvieron a Primo de Rivera en su comida oficial en el campamento estaba hecho a base de huevos. Como apunta Recio García, este incidente sirve para intuir la personalidad de aquellos militares que «después, gracias a los beneficios de participar en la guerra de Marruecos, subieron a los puestos más altos del escalafón militar» (91) y acabaron por perpetrar un nuevo golpe de Estado.

¹³⁴ Dentro de ese recrudecimiento de la violencia, fue particularmente significativo el empleo de armamento químico, cuyo objetivo era «la población civil, la destrucción de ciertos enclaves, pero sobre todo sembrar el terror de manera abierta, para que la gente fuera incapaz de ofrecer su respaldo a la resistencia. De ahí que el bombardeo de arroyos y mercados se convirtiera en cosa corriente» (Sarrionandia, 250). Además, para los franceses, el empleo de estas armas en Marruecos fue un campo de pruebas que les serviría de cara a la segunda Guerra Mundial. Esta estrategia cambió a partir de 1925: cuando se empezó a pensar en conquistar el territorio, el uso del gas se volvió un problema porque «las tropas de ocupación tendrían que establecerse en territorios contaminados» (297). Diversos estudios muestran que aún hoy se observan consecuencias de los bombardeos con yperita, como las altísimas tasas de cáncer que se dan en la región, pero «la verdad de lo acaecido en aquellas masacres no se ha divulgado en España hasta ochenta años después (...) El gobierno de Marruecos, por su parte, ha prohibido una y otra vez la actividad de la Asociación de apoyo a las Víctimas de la Guerra del Rif» (299).

2.1.1.3.- ¿Pudo haber cambiado algo la política colonial de la II República?

Pero, por entonces, ese ascenso de los sectores más reaccionarios era algo que ocurría allá lejos, en África, mientras la política doméstica parecía reconducirse por una vía más democrática. Según las crónicas, todo permaneció tranquilo en el protectorado cuando las elecciones de abril de 1931 dieron comienzo a la Segunda República, salvo por algunos pequeños incidentes en torno al cambio de la bandera en la ciudad de Tetuán. El nuevo gobierno envió como alto comisario al general Sanjurjo, algo que puede parecer paradójico, pero en realidad respondía a la actitud aparentemente neutral que había mostrado de cara al cambio de régimen, facilitando desde su mando la labor de la Guardia Civil.

Cuando se mira desde el punto de vista de lo colonial, el periodo republicano es generalmente «objeto de duras críticas, tanto por parte de la historiografía franquista como de la izquierda radical», apareciendo como un tiempo «en que no se hizo nada en el Protectorado o lo poco que se hizo fue todo erróneo» (De Madariaga, 2013, 14). El consenso general parece ser que la República no aportó al protectorado grandes cambios respecto a épocas anteriores. Para algunos analistas, haber tomado otras políticas en este territorio podría haber cambiado la historia de España: «si la Segunda República española hubiera proclamado la independencia en el Protectorado español de Marruecos, el transcurso de la guerra civil hubiera sido diferente, incluido su desenlace» (Areal, 8). María Rosa de Madariaga hace un balance más positivo de esta etapa. Según su análisis, «pese a las circunstancias económicas adversas y la hostilidad de que fue objeto por parte de los grupos que habían hecho de Marruecos su coto privado, la República introdujo reformas, aunque no todo lo profundas ni importantes que la situación exigía» (De Madariaga, 2013, 14).

Las primeras de esas reformas llegaron de manera inmediata tras la proclamación de la República, y tuvieron que ver con el ámbito militar. Un decreto emitido en mayo de 1931 instauraba una reorganización del ejército que, en lo relativo a Marruecos, se traduciría en una reestructuración de las tropas, la anulación de los ascensos por méritos de guerra o que el Alto Comisario pasara a ser un civil (Recio García, 224-226). Pero, en líneas generales, la política que se adoptó fue una de desmilitarización y minimización de servicios, convertidos en la medida de lo posible en civiles. También se reorganizó la Legión, intentando reducir la corrupción que reinaba en su seno. «Si hasta ahora habían gastado para la guerra, había llegado la hora de gastar para la paz»¹³⁵ (De Madariaga, 2013, 187), entendiendo que «el bienestar de la Zona depende de la tranquilidad». Así lo formuló el general Cabanellas, nombrado Alto Comisario: «Aunque no ignoro que todo lo que se refiere a nuestra acción allí es muy complejo, no creo que la situación sea tan peligrosa. No creo en dificultades insuperables. Además, fuimos nosotros quienes las creamos. Por eso, desaparecerán» (en De Madariaga, 2013, 180).

Se puso especial énfasis en los ámbitos educativo y sanitario, así como en programas

¹³⁵ Paradójicamente, es en ese tiempo cuando se lleva a cabo la última conquista militar de España en territorio marroquí. Se trata de la región de Ifni, que le correspondía en virtud de los acuerdos firmados tras la guerra de Tetuán, pero cuya ocupación nunca se había hecho efectiva. En abril de 1934 se envía para ello al coronel Capaz, que había desarrollado una fuerte red clientelar durante su tiempo como delegado de Asuntos Indígenas, entre 1928 y 1931. La misión se consigue sin mayor resistencia, lo que supone un triunfo prácticamente gratuito para la República.

de obras públicas, de higiene y de instrucción, en lo que según María Rosa de Madariaga fue un modelo paradigmático del «colonialismo de las buenas intenciones». Se quería «republicanizar Marruecos», «moralizar» la administración, y también incrementar la actividad económica, desde la idea de que la autosuficiencia sería fundamental para la paz política.

En cuanto a las relaciones con la población local, las tensiones no habían desaparecido, aunque su movilización ya no era solo nacionalista o vinculada a demandas de las tribus, sino que incluía también protestas de orden económico y laboral. La creciente afluencia de mano de obra española a la zona de Protectorado gracias a los nuevos nichos laborales que se iban abriendo puso en contacto a los marroquíes con otras ideas y formas de organización social y política, y «un sector de la población musulmana de Tetuán se unió a la española con el objetivo de conseguir algunas de las reivindicaciones más apremiantes en aquellos momentos» (Martín Corrales, 2005, 168). Las autoridades intentaron neutralizar aquella confluencia, limitando las libertades democráticas (prensa, reunión, asociación, etc.) a las ciudades de Ceuta y Melilla: los ideales republicanos no neutralizaron la inquietud que le producía a las autoridades la posibilidad de que las grandes centrales sindicales y los partidos políticos se extendieran a territorio marroquí y alimentaran el anticolonialismo.

El gobierno republicano mantenía una buena relación con el Majzén. Siguió cultivando el sistema de «protegidos», aunque su relato estaba basado ahora en «unos principios y valores que propiciaban la comprensión de otras culturas y el diálogo» (De Madariaga, 2013, 218) y una intención de «mutuo conocimiento» que se apuntalaba en iniciativas como viajes de las autoridades en ambos sentidos o traducciones entre ambas lenguas. Se trataba también de una estrategia en relación con los nacionalistas marroquíes, que consideraban que bajo este régimen sería más fácil que se introdujeran en el protectorado reformas que les interesaban. Así, en paralelo a la lucha armada de las cabilas con personajes como Abdelkrim, otras figuras como Abdeslam Bennuna optaron por «colaborar con las autoridades españolas, para ir arrancando pequeñas concesiones en los ámbitos de la educación, la cultura y la economía» (219).

Este doble acercamiento es, para las voces más críticas con la República desde la izquierda, una mera reedición del mismo viejo juego de élites. Para Areal, «los dirigentes de los partidos obreros en el Estado español (...) renunciaron a ganar la retaguardia marroquí para la causa republicana» (Areal, 70). Mientras, otros sí lo estaban haciendo. Las decisiones de desmilitarización y los nuevos principios irritaban a los sectores más reaccionarios del Ejército, como también el hecho de que la cuestión de las responsabilidades de Annual siguiera abierta, con debates parlamentarios en los que se continuaba discutiendo. Para Nerín y Bosch, uno de los principales puntos de fricción de Franco con la República fue precisamente este: que dados sus «prejuicios contra la clase política (...) [le] resultaba intolerable que estos procesaran a sus compañeros de armas» (Nerín y Bosch, 69). Esto no impidió, sin embargo, que siguiera ascendiendo progresivamente. En 1935, de hecho, estuvo a punto de ser nombrado Alto Comisario de Marruecos, cargo que finalmente no se le otorgó por ciertas sospechas sobre su lealtad. Aun así, fue nombrado Jefe Superior de las fuerzas españolas en el Protectorado, el «alma del ejército de África». Su posterior traslado a Canarias no le impidió continuar fomentando deliberadamente, durante los años de la República, disturbios y desórdenes que

desestabilizaran la zona.

Por otro lado, en octubre de 1934 ocurrió algo que también marcará profundamente la historia por venir y su relación con el protectorado y sus habitantes. Las movilizaciones que sacuden la Península no tienen apenas repercusión en el territorio marroquí (sí en Ceuta y Melilla, donde se reproduce la huelga general), pero es precisamente a los Regulares, bajo el mando de Franco, a quienes se envía a reprimir la insurrección en Asturias. Su acción sangrienta es el prelude que, en el imaginario de la izquierda española, quedará asociado desde entonces al temor que suscitaban las «tropas moras». Para muchos analistas, aquella campaña fue el campo de pruebas de este ejército para lo que iba a venir¹³⁶.

2.1.1.4.- La guerra que vino de África

La mañana del 18 de julio de 1936, Tetuán amaneció con música militar. Una compañía de Cazadores recorrió la ciudad a las ocho de la mañana paseando una bandera que ya no era tricolor, y un oficial leyó un bando en que se declaraba el estado de sitio. Según cuenta María Rosa de Madariaga, las calles permanecían tranquilas:

«Por ser sábado, el comercio israelita estaba cerrado, pero el resto de las tiendas abrieron sus puertas. Los servicios públicos de autobús y de taxi pararon, así como las obras en las que había españoles, mientras que los marroquíes siguieron trabajando con normalidad. Tetuán permanecía ocupada por la tropa. Un destacamento importante fue instalado en la Plaza de España y otros en Correos y demás puntos neurálgicos. El tráfico al exterior quedó prohibido y las relaciones postales y telegráficas interrumpidas. En cuanto al teléfono, funcionaba con la Zona, pero no con el exterior» (De Madariaga, 2013, 260).

El pronunciamiento militar franquista de la noche anterior no solo tuvo lugar en Melilla, Larache y Alcazarquivir, como reza el listado que se suele repetir: también se replicó en muchas otras ciudades del Protectorado. De hecho, los sublevados se impusieron en prácticamente todo el territorio desde el primer momento, con la ocupación de varias ciudades por parte del cuerpo de legionarios. Mientras en la Península el golpe se encontró enfrente una resistencia armada, en Marruecos estaba ganado de antemano: «Las tropas indígenas habían participado en el movimiento, y solo la aviación y algunas armas especiales (ingenieros, telegrafistas) opusieron cierta resistencia» (De Madariaga, 2013, 261). Franco llegó a Tetuán el día 19 desde Canarias.

¹³⁶ Para Recio García, lo que se forja en ese tiempo es, también, una determinada mentalidad: «Aquellos militares entendían la guerra como medio y como fin para sus objetivos: ellos, que eran unos profesionales, sabían que vencerían por la fuerza de las armas y transportaron a España su mejor arma, el ejército colonial (...) El Protectorado de España en Marruecos forjó en los militares africanistas una mentalidad militarista, colonialista, imperialista, contraria a los derechos humanos y con un desprecio por el estamento civil (...) Entrenó y formó a una oficialidad que no se va a conformar con el Protectorado, sino que va a aspirar, y finalmente va a conseguir, el Gobierno de España» (Recio García, 342 - 344).

Comenzó entonces una campaña de reclutamiento masivo que resultó clave en la continuación del levantamiento y en el desarrollo de la guerra. De hecho, la primera maniobra militar relevante de la guerra civil fue, precisamente, el transporte de las tropas coloniales de Marruecos a la península en agosto de 1936. Durante los primeros meses, estas tropas, junto con la Legión, «fueron sembrando el pánico entre los atemorizados milicianos y ‘limpiando’ la retaguardia de ‘rojos’» en su avance (De Madariaga, 2013, 325). Paradójicamente, muchos de esos soldados reclutados venían de la zona del Rif, que había sufrido particularmente la violencia de ese mismo Ejército en cuyas filas se alistaban ahora¹³⁷. De hecho, el *modus operandi* de su participación en la guerra civil se ajustaba al mismo patrón que las razias en el Rif (Guerrero Moreno, 214): una guerra de exterminio, como la que habían conocido desde el otro lado. Como apunta Guerrero Moreno, «la gran pregunta es cómo se pudo invertir la relación de los militares españoles con los indígenas, que pasaron de ser tratados como enemigos en los años veinte a ser reclutados en masa como adeptos a la causa golpista tan solo una década después» (208-209).

Desde las filas de los militares sublevados se quiso responder a esa pregunta en términos de lealtad, pero, como recoge de Madariaga de una carta del cónsul británico en Tetuán publicada en el *Times*, no era otra lealtad «que la del soldado al oficial que lo llama a combatir» (De Madariaga, 2013, 334). En ese momento, las fuerzas del Protectorado contaban con unos 40.000 hombres en varios cuerpos, tanto reclutas forzosos como profesionales. Además, un dahír jalifiano de 18 de julio de 1936 asignó un amplio crédito a estas fuerzas, lo que hizo posible reclutar a otros miles a través de los interventores militares, los protegidos y los cadíes cercanos al poder. Algunas cabilas se resistieron, pero otras muchas fueron conniventes¹³⁸.

Se ha insistido mucho en la voluntariedad de ese enrolamiento masivo. Como veremos en el capítulo siguiente, las herramientas retóricas tuvieron un papel importante, pero las circunstancias materiales también deben ser tenidas en cuenta: en los años anteriores se habían dado muy malas cosechas, de modo que el hambre también fue una razón para alistarse. Los reclutas recibían un sueldo de 5,25 pesetas diarias y una prima de alistamiento de 30 duros. El incentivo se completaba con compensaciones para las familias: «dos meses de paga anticipada, cuatro kilos de azúcar, una lata de aceite y panes diarios según el número de hijos» (Guerrero Moreno, 211). Además de un beneficio extra de origen más turbio: «los botines de guerra tras los saqueos y las matanzas en pueblos y ciudades que temían el avance del Ejército de África» (id).

¹³⁷ María Rosa de Madariaga también ha estudiado particularmente el papel de las «tropas moras» durante la guerra civil española, desde las condiciones de su reclutamiento hasta su papel en las batallas de la Península, pasando por los intentos de impedir o minimizar su formación que se llevaron a cabo por parte de los republicanos. Véase *Los moros que trajo Franco* (2015) para profundizar en este capítulo particular de la historia colonial, que ha quedado fuertemente marcado en el imaginario español, y sobre el que que aún hoy sigue siendo difícil encontrar análisis que lo aborden en su complejidad.

¹³⁸ El Attar explica que las tropas marroquíes que participaron en el ejército nacional comprendían a dos grupos de soldados: por un lado, militares profesionales, apenas unos miles; por otro, las decenas de miles reclutados rápidamente tras el golpe de Estado, la mayoría analfabetos y sin instrucción. Estos «son utilizados en el frente tanto como tropas de asalto por su bravura y ferocidad, como de ‘carne de cañón’ que fácilmente se repone y, si se atreven a retroceder, se les ejecuta en el mismo frente» (El Attar, 377).

Y es que a los reclutas se les prometía que solo se les utilizaría en Marruecos, pero para el 8 de agosto ya habían cruzado el Estrecho 18.000 Regulares. Las cifras finales son difíciles de esclarecer debido al secretismo habitual, pero en datos de las propias autoridades, en septiembre de 1937 la cifra ascendería a 35.000. Quienes volvieran lo harían con el relato de la dureza de la guerra y las noticias de bajas, y se encontrarían con sus familias descontentas por haber cobrado solo una ínfima parte del salario que se había prometido (De Madariaga, 2013, 328-332).

Aún hoy, el debate sobre cómo considerar a estos soldados dentro de la memoria histórica española suscita complejidades. Por un lado, está la postura que recuerda que a estos reclutas «no los movía un compromiso ideológico (...) [sino que] eran mercenarios que, ante la pobreza, la sequía y la hambruna no tenían más remedio que vender su alma al diablo» (Guerrero Moreno, 210). Por otro, la realidad incontestable de que fueron, *de facto*, los ejecutores de algunos de los episodios más sangrientos de la guerra civil, «una auténtica leyenda negra de crueldad, aunque alentada y permitida por sus superiores jerárquicos españoles» (214). La interseccionalidad obliga a poner en diálogo ambos aspectos, en la línea que apunta Guerrero Moreno:

«se vieron forzados y empujados por el hambre, eran víctimas de una anómala situación colonial, fueron instrumentalizados y manipulados por sus dirigentes religiosos, pero aceptaron voluntariamente asumir el riesgo de alistarse para luchar en una guerra y en un país que no eran suyos. Por muy presionados por la hambruna que estuvieran, los moros de Franco tuvieron la opción de rechazar la propuesta de alistamiento retribuido. Poco que ver con el carácter obligado de las levadas de soldados españoles que en diferentes oleadas fueron enviados a la guerra del Rif» (Guerrero Moreno, 214)¹³⁹.

Y nada que ver tampoco, señala, «con la conciencia ideológica democrática que llevó a luchar en defensa de la II República Española a la exigua minoría de doscientos marroquíes enrolados como voluntarios en las Brigadas Internacionales» (Guerrero Moreno, 214). Al comienzo de la guerra, la República no tenía muchas cartas que jugar en el protectorado. Algunos rifeños ofrecieron su apoyo si el Gobierno daba algún paso en pro de la independencia del Rif, pero no llegó. Los nacionalistas condicionaron su apoyo a un gesto a favor de la soberanía de Marruecos, y fueron los sublevados quienes hicieron ese gesto.

Así, el golpe se impuso en el protectorado desde el primer momento, aunque con unas «características muy particulares, que difieren de las que encontramos en aquellos años en

¹³⁹ Guerrero Moreno apunta que «la rebelión de los nietos marroquíes que quieren rehabilitar a sus abuelos choca frontalmente con la concepción española de la memoria histórica» (201), y recuerda intentos frustrados en este sentido, como la iniciativa lanzada en 2007 por el Centro para la Memoria Común y el Porvenir de Marruecos, que instaba a investigar el paradero de los marroquíes muertos durante la guerra civil. Ante la oposición de expertos y representantes del movimiento por la recuperación de la memoria histórica española, la idea se desestimó. Y, sin embargo, «aunque los datos pueden variar según las fuentes, se supone que en 2010 quedaban vivos unos mil quinientos marroquíes de los más de ochenta mil que combatieron apoyando a Franco en la Guerra Civil española. Con más de noventa años de edad, sus pensiones oscilaban entre ciento veinte y ciento treinta y tres euros mensuales» (205). Como apunta este investigador, ante la pregunta de si estos hombres eran víctimas o verdugos, la respuesta es ambivalente: eran víctimas de una situación colonial, pero eso no les exime de los crímenes cometidos. Precisamente por este tipo de complejidades específicas es por lo que un análisis poscolonial de la historia reciente se revela necesario, para poder articular herramientas que permitan dilucidar casos que plantean intersecciones y desafían a las categorías que estamos acostumbradas a manejar.

otros territorios sometidos al mismo régimen» (De Madariaga, 2013, 15). Un personaje fundamental fue Juan Beigdeber, al mando de la Delegación de Asuntos Indígenas¹⁴⁰. Aunque en el territorio no hubo guerra, sí se llevó a cabo una fuerte represión, no solo hacia la población española, sino también hacia la marroquí, con el objetivo de depurar a toda persona sospechosa. Las detenciones y ejecuciones fueron numerosas¹⁴¹. Aunque a las autoridades no les convenía que este carácter del régimen fuera demasiado visible, para no poner en jaque el reconocimiento del gobierno británico¹⁴², así que se trató de una acción «más discreta en sus aspectos más brutales y represivos» (282). Pero, aun así, «las manifestaciones teatrales y aparatosas, a las que tan aficionados son los regímenes fascistas, se sucedían a la menor ocasión» (id.)¹⁴³. Las campañas marroquíes habían inculcado a estos militares una mentalidad y un estilo que también se iban a dejar ver cuando la guerra abierta dejase paso a un tiempo no exactamente de paz. Como apuntan Nerín y Bosch,

«Durante décadas, el ejército español formó militares intransigentes y ambiciosos para que gobernaran, en Marruecos, a los ‘indígenas’. A nadie le pareció excesivamente extraño que los rudos mandos militares destinados en las colonias no respetaran al pie de la letra los reglamentos, e incluso que se permitieran ciertas licencias (...) En 1939, estos militares que habían sido los caciques de Marruecos se convirtieron en los amos y señores de la metrópoli, y extrapolaron a ella un cierto estilo de mando ensayado en África» (Nerín y Bosch, 30).

¹⁴⁰ En 1938, la reorganización de Gobierno previa a la última etapa de la guerra restableció la Dirección General de Marruecos y Colonias, con lo que el protectorado quedó bajo control directo del vicepresidente, el general Gómez Jordana. Con ello terminaba el hilo directo de Beigdeber con Franco, tras su caída en desgracia. María Rosa de Madariaga hace especial hincapié en las historias de amoríos de este personaje que, en lo literario, se convirtió en central en uno de los *best-sellers* contemporáneos sobre el tiempo del protectorado, *El tiempo entre costuras*, de María Dueñas. Más allá de lo novelable, lo que muestran sus fuentes —sobre todo informes consulares de otras potencias— resulta revelador sobre cómo podía ser la vida de los altos cargos franquistas en el protectorado, incluso durante el desarrollo de la propia guerra. «La señorita De Jouvenel, considerada una de sus ‘ex favoritas’, regresaba a principios de mayo de 1938 a Marruecos y presumiblemente al favor del coronel, mientras que se rumoreaba que el ‘romance’ de este con la señora Fox haría terminado hacía una semana» (318): según estos documentos, para el coronel se sucedían viajes internacionales con distintas amantes y muestras públicas de diversión en fiestas en el protectorado mientras en la Península se libraba aún el conflicto bélico.

¹⁴¹ Como apunta Mimoun Aziza (2008), en la zona del protectorado había varias cárceles y campos de concentración, como los de Zeluán y El Mogote, en los que se internaba a republicanos españoles y a marroquíes sospechosos de pertenecer a la izquierda o a la masonería. El más famoso de todos, reservado sólo a los «rojos españoles» era el campo de Bou Arfa, cerca de la frontera argelina, cuyos presos eran sometidos también a trabajos forzados en las minas o en la construcción del ferrocarril. Sin embargo, aunque se conoce la historia de los campos franceses, sobre todo de la época de Vichy, no ocurre lo mismo con los franquistas, más allá de lo que se puede encontrar en memorias personales de quienes estuvieron confinados en ellos.

¹⁴² La guerra española había provocado una inestabilidad en el protectorado y en el Estrecho de Gibraltar que no convenía particularmente a Francia ni a Gran Bretaña. Estos países «se apresuraron a firmar con Franco acuerdos de amistad, colaboración y comercio no solo con el Protectorado, sino también con el resto de España, un mes antes de acabar la guerra» (Recio García, 342). Estados Unidos también se sumaría a esta legitimación, en lo que es casi una anomalía desde el punto de vista de la geopolítica del momento, pero cobra sentido dentro de las siempre atípicas coordenadas que regían el equilibrio de esa parte del mundo.

¹⁴³ Un contrapunto, mucho menos conocido, a este relato, es el de los exiliados republicanos para los que el Marruecos francés y Tánger se convirtieron en tierra de asilo. Bernabé López García ha estudiado en profundidad como, con la caída de la República, más de diez mil refugiados llegaron al norte de África, sobre todo a puertos argelinos. Vinieran de la Península o de la zona española del protectorado, estos refugiados constituían una comunidad muy politizada cuya vida «se caracteriza por una lucha permanente contra el régimen de Franco» (Aziza, 2008, 133), a través de distintas formas de organización que, en ese territorio, resultaban más factibles: «Un poco más de una decena de entidades estructuraron este exilio entre 1939 y 1975. Varios informes consulares hacen hincapié en el dinamismo y la importancia del Partido Comunista Español» (134).

2.1.1.5.- Franquismo y protectorado

Cuentan Nerín y Bosch que la mujer de Franco solía decir que el principal defecto del dictador era «su amor por África» (Nerín y Bosch, 66). «No lo era, obviamente», señalan los cronistas: «Ni siquiera está demasiado claro que sintiera ningún amor por África. En realidad, su vivencia marroquí tuvo un carácter primordialmente bélico, y (...) tuvo más interés por la vida cuartelera de sus legionarios que por las sociedades magrebíes» (id.). Pero en esa anécdota se resume buena parte de la relación que unió al franquismo con el Protectorado marroquí: una relación de guerra, bajo un discurso de amor. Enraizados, eso sí, en una fijación que había nacido durante el tiempo que pasó allí en las distintas campañas. Él mismo afirmaba en 1938: «Mis años en África viven en mí con indecible fuerza. Allí nació la posibilidad del rescate de la España grande. Allí se fundó el ideal que hoy nos redime» (67). Así, «la obsesión africana de Franco condicionó la política exterior de la España nacionalista y las colonias ocuparon, durante muchos años, un papel esencial en la vida política española» (id.).

Tras la guerra, sin embargo, Franco se encontró con la frustración de que las posesiones coloniales se reducían —literalmente— a cuatro enclaves. Pese a ello, África le servía para reivindicar el papel central del Ejército (sobredimensionado hasta llevarse el 45% del presupuesto nacional en 1941) y su propio derecho al mando. Durante la II Guerra Mundial, el franquismo vio una esperanza para su nunca abandonado expansionismo: la de que, si Hitler triunfaba, le otorgara algunas de sus ambiciones recurrentes, como la soberanía sobre Tánger. Su aspiración última era, de hecho, conseguir la unificación de todo el territorio marroquí bajo bandera española. Como veremos más adelante, esto no sucedió. Como apuntan Nerín y Bosch, «el problema básico del expansionismo español es que surgió hacia 1940, con medio siglo de retraso. España reclamó su tajada de pastel en África cuando el resto de los comensales ya tenían su ración en el plato, y no iba a ser fácil que alguien renunciara» (Nerín y Bosch, 59).

El régimen achacaba la responsabilidad de todo esto a los gobiernos anteriores, a los que acusaba «de haber amputado las ambiciones imperiales de los españoles, traicionando así las esencias patrias» (Nerín y Bosch, 27) al ceder al abandonismo y a las injerencias extranjeras. El discurso expansionista seguía considerándose potencialmente útil para hacer renacer las ilusiones colectivas y aglutinar a una población dividida por la guerra, en un estilo que también estaban aplicando Hitler y Mussolini. En el siguiente capítulo profundizaremos en cuáles fueron las claves de ese discurso. Pero, en el plano de los hechos, mantener las posesiones coloniales respondía también a motivaciones económicas. En general, los territorios africanos proporcionaban a las metrópolis acceso a materias primas, aunque en el caso de las colonias españolas, no eran particularmente ricas en este sentido. Lo que sí cumplían era un fuerte papel como mercado de exportación, máxime teniendo en cuenta la política de autarquía del primer franquismo.

Según María Rosa de Madariaga, se pueden distinguir tres periodos en la historia del protectorado. El primero correspondería a la etapa de la guerra civil, durante el cual, como hemos visto, el artífice de la administración colonial fue Beigdeber, a quien Franco tenía en gran estima porque le debía el exitoso reclutamiento de tropas marroquíes, la adhesión de los

nacionalistas y las buenas relaciones con la Alemania del Reich (De Madariaga, 2013, 16)¹⁴⁴. El segundo periodo comenzaría tras la guerra, extendiéndose de 1940 a 1951. Es el tiempo de la consolidación del movimiento nacionalista marroquí, con mayores o menores cotas de colaboración o represión por parte de las autoridades españolas, según las épocas. En esa etapa se dio un buen entendimiento entre los dos protectorados, «al coincidir la política represiva del general Juin (...) con la del general Varela», destinado como Alto Comisario (18). Por último, la tercera fase será la que lleve ya a la independencia, entre 1951 y 1956, cuando el franquismo aflojó sus políticas represivas para intentar conseguir unas mejores condiciones de cara al nuevo escenario.

Tras la II Guerra Mundial, los nacionalistas de ambos protectorados se acercan cada vez más, y las ideas independentistas empiezan a expresarse de manera más abierta y constante. En 1947, durante una visita a Tánger, Mohamed V proclama «el carácter transitorio del Protectorado y ‘los derechos del pueblo marroquí’, por los que debía trabajar sin cesar ‘a fin de alcanzar sus aspiraciones, que no eran otras que las de volver a encontrar sus glorias pasadas y adquirir otras nuevas’» (De Madariaga, 2013, 363). En ese mismo año, Abdelkrim llega a Egipto, donde se había fundado la Oficina del Magreb Árabe, de la que formaban parte los partidos nacionalistas marroquíes junto a sus análogos de otros países; así como el Comité de Liberación del Magreb Árabe, cuya presidencia se encomienda al rifeño, con la idea de trabajar en común por la independencia de los tres países.

Esto suponía una encrucijada para el franquismo, que había optado por fomentar la buena relación con los países árabes como una de las principales vías de su acción exterior – como veremos en detalle más adelante–: ¿cómo hacer compatible su apoyo a nacionalistas de otros países con la voluntad de mantener controlados a los propios? Pese a la contradicción, desde 1948 el régimen volvió a optar por una política de fuerte represión. Se privilegió la labor activa del espionaje y los servicios secretos, generando un «sistema policiaco en el que todo marroquí era en principio un elemento sospechoso o visto como un enemigo en potencia» (De Madariaga, 2013, 368). Un mundo que, en realidad, «no difería demasiado del que vivían en España los propios españoles, víctimas ellos mismos de la paranoia de Franco y de los dirigentes franquistas» (369)¹⁴⁵.

¹⁴⁴ La germanofilia del franquismo duró hasta entrada la II Guerra Mundial, pero, en diciembre de 1942, el desembarco angloamericano en Tánger en la llamada Operación Antorcha supuso la primera gran advertencia de que la guerra empezaba a complicarse para el Eje. Desde entonces, la situación internacional en la Zona se volvió delicada y los nuevos acuerdos para mantener el equilibrio fueron implicando una colaboración creciente con los aliados. El franquismo optó por una auténtica neutralidad en este territorio, aunque «no por convicciones sino por marco geoestratégico» (Nerín y Bosch, 259). Según el análisis de Nerín y Bosch, esto tiene también radicalmente que ver con el posterior borrado de la historia colonial española, que empieza a desaparecer del aparato propagandístico a partir de 1945 no por un cambio ideológico, sino «porque formaba un todo indisoluble con la germanofilia del régimen. Las reivindicaciones de España se integraban en el ‘nuevo orden’ hitleriano (...) La evolución del pensamiento imperial franquista no es más que la historia de la participación española en el conflicto» (283).

¹⁴⁵ En cuanto a las condiciones de vida, desde 1936 todas las personas estaban sometidas a un régimen de racionamiento, «debido sobre todo a los intereses creados» en torno a la importación de productos (De Madariaga, 2013, 379). Las cartillas no se suprimieron hasta 1952, tampoco en España. Pero en la Zona, estas proporcionaban «ventajas indudables para el elemento europeo, mientras que «los marroquíes solo tenían derecho a los artículos más indispensables, pero no al café, el cacao, la leche condensada» (id.). Los excedentes se distribuían entre los interventores, que los vendían, y «todas las oficinas españolas se beneficiaban de la situación, llegando a formar una compacta alianza, cuyos miembros no aspiraban a nada más que a lucrarse y a hacerse ricos a expensas del empobrecimiento sistemático de los marroquíes» (380). La libertad de comercio

En 1951 se produce un nuevo cambio de Alto Comisario: es decir, un nuevo cambio de estrategia. Será el turno de Rafael García Valiño, que toma por eje aparente de su reforma controlar la corrupción, acabar con el despilfarro y desarrollar una mayor proximidad con el pueblo. Según de Madariaga, se decía incluso «que había contactado con algunos de los nacionalistas marroquíes exiliados en Tánger, con el objeto de levantar las restricciones de su retorno a la zona» (de Madariaga, 2013, 386). Los rumores de que algunas concesiones quizá fueran posibles se extendieron rápido, pero pocos meses más tarde «en la Zona se empezaba a percibir cierta decepción. Hasta ahora ninguna de las mejoras que se esperaban del alto comisario se había materializado» (389).

En ese momento, la situación de los nacionalistas era de ascenso. Se había formado un Bloque Nacionalista con los cuatro partidos más representativos de ambas zonas. Sus reivindicaciones se dirigían fundamentalmente a Francia. En su propio manifiesto no se hacía ninguna alusión al protectorado español, cuyo «Estado dictatorial imperante poco tenía que ver con el sistema democrático que el Bloque Nacionalista deseaba instaurar» (De Madariaga, 2013, 395-396). Pero en 1953 el gobierno francés depuso al sultán y entronizó a Muley Arafa, un «sultán títere». En la zona española, esta decisión unilateral suscitó desconcierto e irritación. El jalifa Muley Hasán se negó a reconocer al nuevo sultán y asumió plenos poderes en la Zona norte. España se planteaba la secesión, y García Valiño preparó la que iba a ser una última jugada del régimen en su Protectorado, que de Madariaga califica incluso de «golpe»:

«reunir en un pliego las firmas de todas las autoridades musulmanas y personas de prestigio de las circunscripciones territoriales de la Zona española para asistir a un acto de homenaje a España en la persona del alto comisario. En dicho acto, se exaltaría la figura de Franco, la del alto comisario, y la del jalifa, a quien se llamaba ‘soberano’» (De Madariaga, 2013, 407-408).

El acto se celebró en Tetuán el 21 enero 1954. Las autoridades de la Zona entregaron al alto comisario un documento firmado por 430 personalidades representativas, que pedía una separación temporal de la Zona española¹⁴⁶. Para de Madariaga, esta era una política difícil de entender y hasta «suicida»: «España no podía mantenerse en un Marruecos del que Francia hubiera tenido que retirarse. Incitar a los nacionalistas de la Zona francesa iba también en contra de sus propios intereses» (DE Madariaga, 2013, 429). Pero el franquismo esperaba que una modificación de las relaciones de Francia y Marruecos pudiera dar ocasión de cambiar los términos de *subarriendo* en los que se había establecido el protectorado¹⁴⁷. A diferencia de

nunca se aplicó, y todo requería un permiso que expedía la Delegación de Hacienda tras comprobar «los antecedentes políticos de los titulares y la consideración en que los tenían las autoridades» (381), de modo que el negocio quedaba en manos de un pequeño grupo de españoles y de marroquíes protegidos.

¹⁴⁶ El documento también «[reconoce] amplía, noble y lealmente los sacrificios y desvelos de España en su Zona y [rinde] homenaje de adhesión a España y a su caudillo» (de Madariaga, 2013, 421). Para completar la performance, al mes siguiente Franco refrendó todo el mensaje en un acto en El Pardo en el que declaraba que será «fiel a los tratados y leal a sus hermanos marroquíes» (424).

¹⁴⁷ Más allá de esto, de Madariaga también apunta a que la situación estaba relacionada con el trasfondo político de las relaciones hispano-francesas en general, y que tenía que ver con la presencia del exilio republicano español en Francia, un elemento que España usaba como chantaje: o cesaba el apoyo a estos disidentes, o permitiría la actividad antifrancesa en la Zona (De Madariaga, 2013, 433).

otros países vecinos, la independencia de Marruecos no llegó a través de la guerra ni de otros enfrentamientos abiertos. Todo ocurrió más bien en pasillos y viajes diplomáticos. Tras meses de vaivenes, incidentes y provocaciones, el 18 de noviembre de 1955 Mohamed Ben Yusef — que había accedido al trono poco antes en un nuevo cambio de intereses— anunció el final del Protectorado durante el discurso del Trono. El terreno para que fuera posible ya estaba abonado, y en marzo de 1956 se firmó una declaración franco-marroquí que ratificaba la independencia.

España se quedaba sin opciones, aunque aún se intentaba resistir a un final que era a todas luces inevitable. Cuando Madrid rechazó conceder la independencia a su protectorado al mismo tiempo que Francia al suyo, los nacionalistas de ambos protectorados se reunieron y decidieron unificar fuerzas. En la zona norte corrían «rumores de que el jalifa, presionado por los españoles, iba a proclamarse independiente de Rabat bajo la tutela de España» (De Madariaga, 2013, 453), pero la maniobra tuvo el efecto contrario al que el franquismo esperaba: hizo salir a miles de marroquíes a la calle a exigir la independencia. Los disturbios y la represión se sucedían, y Franco optó por desmarcarse del desenlace, culpando a su Alto Comisario de haber tomado una política antifrancesa que resultó contraproducente. La decisión estaba tomada. El acuerdo se cerró en las conversaciones hispano-marroquíes del 7 de abril de 1956, en las que, según relata Sarrionandia, «se repartió el té entre los presentes, y empezó el proceso de sustitución del funcionariado» (Sarrionandia, 449). Si Francia había usado el término de *interdependencia* para dejar atadas las condiciones de su salida, España opta por *asociación* como modo de reconocer la independencia pero manteniendo abierta la puerta de nuevos acuerdos en el nuevo marco.

Aunque el cierre no fue muy satisfactorio ni en términos materiales ni narrativos, la independencia de Marruecos no tuvo grandes repercusiones en la opinión pública española porque, aunque los militares vieron el desenlace del que había sido su coto privado como prematuro e impuesto, en realidad «no había nadie que deseara ‘nuevos derramamientos de sangre’ (...), ni siquiera los que mostraban caras largas» (De Madariaga, 2013, 460). Terminaba una época y, para el franquismo, el golpe discursivo era duro. Sin embargo, nunca tanto como para querer hacerse cargo de las consecuencias de «[un] tinglado [que] costó miles de vidas humanas y millones de pesetas, solo para beneficio de unos pocos que hicieron allí su agosto y se enriquecieron gracias a negocios sucios como el estraperlo, los desfalcos y otras corruptelas» (20)¹⁴⁸.

¹⁴⁸ Las tropas, en todo caso, aún permanecerían en el territorio algunos años: las últimas unidades lo abandonaron en agosto de 1961. Y muchas de las familias españolas que habían llegado a hacer su vida allí tardarían todavía más, en otra anomalía (en relación con las independencias que llegaron de forma más abrupta o más conflictiva) que también iba a tener incidencia en cómo sería contada, recordada y perpetuada esa «historia de convivencia». Como escribiría décadas más tarde León Cohen Mesonero, «con la salida de las tropas y de los funcionarios españoles en 1956, el Protectorado real no desaparece, sino que la mayoría de los españoles y extranjeros así como los sefardíes, permanecieron en Marruecos por razones diversas: unos porque su trabajo seguía allí y otros porque tenían sus propiedades, y los más, porque no sabían adónde ir (...) La salida fue escalonada a lo largo de diez o quince años aproximadamente, y no sería desacertado contemplarla, pasado el tiempo, como una salida por simpatía: si la familia del piso de al lado se había ido, uno debía también marcharse; y así casi todos se fueron yendo, sin prisa pero sin pausa. Más tarde vendrían por este orden, la sensación de desarraigo, el exilio interior y la vuelta desde la nostalgia o la recreación de un tiempo perdido» (2012, 352).

2.1.1.6.- Ifni: una coda con consecuencias

La historia que hemos repasado hasta este punto, sin embargo, no es la de todo el Marruecos español, sino solo la de una de sus partes: el Protectorado norte, que fue la más representativa y a la que más importancia se dio, pero no la única. Había también un Protectorado sur: la región de Ifni, aquella franja de tierra con capital en Santa Cruz del Mar Pequeña que había sido concedida a España tras la guerra de Melilla y conquistada efectivamente en 1934, en un último y extemporáneo éxito militar del colonialismo español, en aquel momento bajo gobierno republicano¹⁴⁹.

En realidad, para contar esa historia hay que remontarse bastante más atrás: hasta el siglo XV, con el establecimiento de un fuerte español en Santa Cruz del Mar Pequeña. Según el relato recibido, el fuerte sería destruido por tribus saharauis a comienzos del siglo siguiente. «Esta verdad histórica o ficción utilitaria, que para el caso es lo mismo» (Sarrionandia, 457) le sirvió a España como argumento para reclamar el territorio cuando se firmó el tratado de 1860, y que ese acuerdo fue a su vez reconocido cuando Francia y España negociaron, décadas más tarde, los límites de sus protectorados.

La continuación de la historia se desarrolla en relación también con la colonización del Sáhara Occidental, como veremos posteriormente. Así, en 1917, después de que se completara la ocupación de Tarfaya y Cabo Juby, Ifni era el único territorio marroquí que, teniendo España teóricamente legitimidad sobre él, no había sido ocupado. Un antiguo proyecto de levantar allí un puesto militar para desplazar a Tarfaya el gobierno del Sáhara nunca se culminó, y diversos intentos de ocupación a lo largo de las primeras décadas del siglo XX fallaron repetidamente en su objetivo. No se trataba, en todo caso, de algo en lo que las autoridades coloniales centraran demasiado su atención: las guerras del Rif eran la principal ocupación y la zona sur quedó desatendida. Durante la dictadura de Primo de Rivera, el espíritu abandonista llevó a pensar incluso en intercambiar este territorio a Francia por terrenos en el golfo de Guinea (Segura Valero, 41).

Las tornas empezaron a cambiar a raíz de la llegada de la aviación, que daba a la región una nueva importancia como zona de paso obligado en diversas rutas entre Europa y el África colonizada por las potencias. Así, en 1934, el gobierno de Lerroux envía a Tarfaya desde Tetuán al coronel Capaz, un africanista que había ganado su prestigio durante la «pacificación» del Rif, cuando su buena mano negociadora le había hecho ganarse a un buen número de cabilas. Su encargo era repetir la estrategia en el sur.

Lo que en el norte había tardado décadas y había causado un enorme y sostenido derramamiento de sangre, en el sur se resolvió en unos días y «sin necesidad de disparar un

¹⁴⁹ Autores como Ana Torres García han señalado el particular desconocimiento que atañe a esta parte de la historia de la colonización española en Marruecos: «todavía existen lagunas en la comprensión de este episodio de la historia española contemporánea. Esto se debe en gran parte a la censura informativa que los medios de comunicación sufrieron en su momento a la hora de informar sobre estos hechos, pero también a la opacidad administrativa, el secretismo y las dificultades de acceso a la documentación oficial existente a la que se enfrentan los historiadores en la actualidad» (182).

solo tiro» (Chaves Nogales, 55)¹⁵⁰. A cambio, «esta nueva provincia española de Ifni no [era] gran cosa» (27): unos quinientos kilómetros cuadrados semidesérticos con una quincena de poblados dispersos. En uno de ellos, Sidi Ifni, se instalaron unas cuantas oficinas del Gobierno Civil y, sobre todo, una fuerte presencia militar. Durante toda la época colonial, esa fue la única clave: entre los arenales desiertos, España emplazó un campamento de seis tabores de tiradores, una guarnición de unos mil indígenas sin ningún soldado peninsular, que resultarían cruciales para las maniobras del franquismo durante la guerra civil española (Sarrionandia, 458). A partir de entonces, el territorio volvió a caer en un tranquilo olvido, más allá de ciertos tira y aflojas recurrentes por la reivindicación de un corredor que lo uniese con Tarfaya por la costa.

Será con la llegada de la independencia de Marruecos cuando Ifni vuelva a dar que hablar. Cuando, en abril de 1957, España reconoce —finalmente y con reticencias— la independencia de Marruecos, deja Ceuta, Melilla e Ifni (así como el Sáhara Occidental) fuera de estos acuerdos. Pero la realidad iba por otros derroteros: Mohamed V aseguraba en sus discursos que ejercería su soberanía tanto en el norte como en el sur del país, y la propia población de Ifni acogió la independencia «con el mismo júbilo que los habitantes del resto de Marruecos» (López García, 2017, 115). La reivindicación comenzó a tomar un cariz más serio con las primeras ofensivas en la zona por parte del Ejército de Liberación de Marruecos (ELM), una guerrilla nacida del ánimo de lucha nacionalista contra Francia, pero con una marcada vertiente izquierdista que al rey le venía bien redirigir en este nuevo momento hacia el exterior, dentro de una campaña de recuperación de territorios bajo la idea de Gran Marruecos de la que la batalla por Ifni se convertiría en punta de lanza. A la acción bélica, el gobierno marroquí sumó una campaña política ante los organismos internacionales para preparar la anexión de este territorio y, de paso, ir tanteando algo similar con relación al Sáhara. Con los ataques del ELM dio comienzo el 22 de junio de 1957 la guerra de Ifni, que duró hasta el año siguiente. La contienda rebasó las fronteras estrictas del antiguo protectorado, y muchos enfrentamientos se dieron ya en la zona del Sáhara Occidental¹⁵¹.

Mientras tanto, como recuerda Segura Valero, «el pueblo español vivía ajeno a esta mascarada de aceros y muerte. En guardar silencio sobre todo este asunto, el régimen fue escrupuloso al extremo» (Segura Valero, 169). De hecho, una de las causas por las que Madrid se retraía del conflicto era «que no cundiese el más mínimo rumor sobre otra posible guerra africana» (id.). Una vez más, Franco consideraba a la contienda una «guerra chica», pero no

¹⁵⁰ Según relataba Manuel Chaves Nogales en una crónica de la época, «la columna de ocupación» de la expedición la constituían el coronel, un ayudante y un marinero, que se descolgaron del barco que les había llevado allí, arriaron un bote y llegaron a tierra, donde «se había congregado un centenar de moros» (28). Acudieron a un poblado, negociaron con los jefes que se les habían presentado y al día siguiente los caídos reunieron a las *yemáas*. A partir de ahí, «cuando se pusieron de acuerdo vinieron a buscar al coronel y le expusieron sus pretensiones. Eran sencillamente las de que siguieran rigiendo sus leyes en determinadas cuestiones y que se respetasen algunas atribuciones de los caídos. El coronel concedió unas cosas, negó otras. El territorio de Ifni estaba definitivamente ocupado» (30).

¹⁵¹ Por otro lado, el ELM apuró sus incursiones hasta posiciones francesas en Mauritania y Argelia. Ese era justo el tipo de desequilibrio que la potencia vecina no estaba dispuesta a permitir, y respondió con bombardeos. España no quería problemas con Marruecos, pero era consciente al mismo tiempo de que «si los franceses perdieran Mauritania nosotros no podríamos conservar el Sahara, que es tan territorio español como la provincia de Cuenca», como exponía Carrero Blanco en una carta al gobernador de Ifni (Sarrionandia, 459). Así que se empezó a fraguar una colaboración entre ambos países.

podía desembarazarse de ella. Consciente de las «hechuras de ratonera» (Segura Valero, 215) de la zona, consideró que «cuanto menos supiesen los españoles del ‘tomate’ que se avecinaba, mejor» (246). De este modo, «la guerra tuvo lugar en territorios apartados y, en gran medida, fue silenciada y disimulada» (Sarrionandia, 460), aunque la desconexión entre realidad y relato iba a llegar todavía más lejos. En enero de 1958, mientras la guerra continuaba, y poco antes de tener que ceder a Marruecos la región más al norte, Tarfaya, España convirtió Ifni en una provincia. Se trataba de una estrategia que también aplicó en el Sáhara Occidental y en Guinea Ecuatorial, y que abordaremos en detalle más adelante. Por el momento basta con señalar que con esta solución —una táctica que imitaba a la llevada a cabo por el dictador portugués Salazar para conservar Mozambique y Angola—, España «ponía coto a las apetencias del Istiqlal sobre el Sáhara; cierto, pero a la vez hacía un guiño al sultán sobre su disposición a cederle el País Tekna a cambio de que desmantelase el Ejército de Liberación» (Segura Valero, 281).

Este ejército, por su parte, «se atuvo a su estrategia de ir rindiendo puesto a puesto por la miseria, sin exponerse más allá de lo imprescindible» (Segura Valero, 255). Para contenerlo, Francia y España se unieron en la operación Teide/Écouvillon —o Huracán, según otro nombre—, una cruenta maniobra en la que «más de cien aviones, casi 20.000 soldados y cientos de piezas artilleras emprendieron una operación tenaza en la que la aviación laminó a conciencia con metralla y fósforo las áreas insurgentes y, de paso, lo que se movía en la superficie (Mendia y Guzmán, 29). Pero, además de cruenta, la maniobra resulta victoriosa. En 1958 se firman los Acuerdos de Angra de Cintra, por los que España cedía a Marruecos Cabo Juby, con capital en Villa Bens, actual Tarfaya.

La ciudad de Sidi Ifni, sin embargo, permaneció asediada durante diez años, y no se entregó a Marruecos hasta 1969, cuando se intercambió por el derecho a pesca en sus aguas territoriales¹⁵². Durante ese tiempo se suceden conversaciones, negociaciones y debates que atañían siempre también a otras cuestiones de soberanía en disputa entre ambos países: Ceuta y Melilla, pero, sobre todo, el Sáhara Occidental. Con esto, Marruecos quedaba definitivamente perdido para un régimen que había apoyado en su conquista buena parte de su honor y de su mitología. Para Mohamed V, por otro lado, la retrocesión de Ifni fue el único éxito de su empeño en conseguir el Gran Marruecos —más allá de la ocupación posterior del Sáhara Occidental—. De la que llegó a ser la provincia 54 de España no quedó mucho más que la memoria —velada por el secretismo— de «doscientos españoles que perecieron por un inmenso territorio al que jamás hicimos demasiado caso», apunta Segura Valero (335). También la de miles de marroquíes que fueron arrasados en de camino a la derrota, es necesario añadir.

¹⁵² Esa cesión no contentó a muchos franquistas: cuando se votó en las Cortes, en abril de 1969, se ganó con 295 votos a favor, pero hubo 66 en contra, 25 abstenciones y nada menos que 150 ausencias (Sarrionandia, 460). El enclave no aportaba ya casi nada: no tenía relevancia estratégica, era improductivo y hasta caro (porque vivía de subvenciones en un 80%). Pero argumentar la cesión era difícil precisamente porque ponía en jaque todo lo que se había esgrimido hasta entonces para defender que se mantuviera: «después de sostener que era una provincia tan española como Cuenca, [el gobierno] tuvo que exponer que se trataba de una provincia meramente ‘funcional’ y hasta reconocer que toda la leyenda de Santa Cruz del Mar Pequeña era ilusoria» (id.).

2.1.1.7.- La excepcionalidad tangerina

Ifni no fue el único territorio marroquí cuya historia siguió un derrotero diferente al del resto del país. El recorrido de las excepciones lleva también a hablar de Tánger, no solo por su importancia histórica, sino en la medida en la que esta ciudad se convirtió además en una figura recurrente y hasta un fetiche en lo literario, y estuvo —y sigue estando— muy presente en el imaginario español relativo a Marruecos¹⁵³.

Ya desde finales del XVIII, la «puerta de África y Europa» se había convertido en una excepción de modernidad dentro del conjunto de la zona, debido a las costumbres que habían importado las legaciones extranjeras y que se transparentaban en calles con edificaciones de estilo europeo, huertas o fondas que contrastaban con las calles estrechas y puertas de herradura de la ciudad tradicional (López García, 2013b, 202). «La ciudad presentaba un rasgo fundamental, su carácter mixto, en el que se yuxtaponían las viviendas de judíos, musulmanes y europeos» (López García, 2012, 13). Para González Alcantud, Tánger, como Casablanca, estaba fuera de las lógicas imperantes en el resto del país y «de alguna manera lleva[ba] a su último extremo el orientalismo para clausurarla con una afirmación de cosmopolitismo» (González Alcantud, 420)¹⁵⁴. Particularmente, «los años de fin de siglo serán para Tánger los de un desarrollo poco común para una ciudad de Marruecos. El peso de la colonia europea transforma no sólo su hábitat, sino su economía, instituciones, costumbres y aspecto» (López García, 2012, 12)¹⁵⁵.

Estas particulares características serán la base sobre la cual su estatus de capital diplomática oficiosa acabe por institucionalizarse con su «internacionalización», que se apunta ya en el tratado hispano-francés de 1902, en el que se alega ya la necesidad de alguna solución específica para esta ciudad debido a su posición estratégica en relación con la libertad de paso por el Estrecho de Gibraltar. En el acuerdo de la Entente Cordiale en 1904 se pone particular empeño en salvaguardar esta excepcionalidad; y en 1912, el tratado de Protectorado firmado entre Francia y Marruecos ya incluye el carácter «especial» de Tánger¹⁵⁶.

¹⁵³ En *Tánger, segunda patria*, Rocío Rojas-Marcos hace un recorrido por esa «literatura tangerina» (particularmente la escrita por españoles) y algunas de sus constantes, desde la idea de que «Tánger es una ciudad tan marcada literariamente que es imposible no convertirla a ella misma en la protagonista de su propia novela, además de escenario» (19).

¹⁵⁴ Según apunta Pastor Garrigues, «a finales del siglo XIX la capital diplomática de Marruecos, Tánger, era una ciudad cosmopolita con una serie de peculiaridades, determinadas por la existencia de numerosas colonias extranjeras y una diversidad de culturas en forzada convivencia que, al mismo tiempo, se convertía en el escenario de una cotidiana batalla publicística donde los diversos periódicos servían de altavoces y medios de propaganda de los intereses colonialistas de las naciones que los subvencionaba» (2018, 124).

¹⁵⁵ En vísperas del protectorado, la población extranjera de Tánger era de unas 10.000 personas (de un total de 45.000), de los que unos 7.000 eran españoles. No se trataba solo de diplomáticos, negociantes y artistas —como los pintores José Tapiró y Mariano Fortuny, dos de los artífices del imaginario orientalista que acabará por teñir la memoria de la ciudad—, sino también una relativamente amplia población de obreros, labradores o marineros que habían emigrado allí. Para completar el cuadro, además de la emigración por razones económicas, la ciudad había sido un refugio para liberales durante la época de Fernando VII. El grueso del poblamiento español de Tánger llega, no obstante, tras la guerra de 1860, y sobre todo en la década de 1880 (López García, 2012).

¹⁵⁶ Lo que se estableció en ese tratado es un área de 373 km² (que incluía a la ciudad y sus alrededores) que debían ser gobernados por una organización municipal, aunque por motivos políticos, especialmente la I Guerra Mundial, esta cláusula

Entretanto, el carácter español de la ciudad se acentuó tras el establecimiento del Protectorado en la zona norte. El castellano era la lengua más hablada después del árabe. Llegará a tener una misión franciscana, órganos de prensa, un Casino, un Teatro Cervantes, una plaza de toros (Marín, 2015, 61). Se inauguraron de manera muy temprana centros educativos destinados a los niños y niñas españolas: las escuelas de Alfonso XIII, inauguradas en 1913. Se contaba con correo, teléfono y toda clase de instituciones metropolitanas¹⁵⁷. Sin embargo, la hegemonía de la ciudad no acababa de ser española, dado que el mayor poder comercial e industrial lo seguían teniendo Francia e Inglaterra, y las autoridades recibían en todo caso órdenes directas del sultán. Pese a ello, España tenía ambiciones de que Tánger acabara por poder incorporarse a su protectorado: de hecho, hacerse con el control de esta ciudad pasó a ser una pequeña obsesión para el nuevo régimen, que consideraba el estatus vigente otra «espina colonial» a la que quería poner remedio¹⁵⁸.

Desde finales de los años 1930, la tensión en Europa desestabilizó el frágil equilibrio de las potencias en Marruecos. Se desplazaban cada vez más tropas al protectorado, fortificando las posiciones aun a sabiendas de que probablemente debería desplazarse a frentes más vitales si la guerra estallaba finalmente. Los hechos se precipitaron en 1940. El temor a que Italia, que también tenía aspiraciones sobre Tánger, se adelantara llevó a Franco a tomar la decisión de ocupar la ciudad en el momento en que esta otra potencia entró en la guerra. El 14 de junio de 1940, el mismo día de la entrada de las tropas alemanas en París, con el asentimiento de Francia, forzada por las circunstancias, la ciudad pasó a estar bajo autoridad española. Este movimiento se presentó como una actuación provisional, pero era la primera conquista del franquismo en muchos años, y para muchos suponía una victoria histórica sobre un territorio largamente reivindicado, así como una primera fase para continuar la expansión (Nerín y Bosch, 84).

Con la ciudad ocupada, se produjo una «españolización acelerada»: se disolvió la administración internacional, se puso al mando a militares, se introdujo la peseta como moneda

no entró en vigor hasta 1923 (Rojas-Marcos, 2018, 47). El Estatuto Internacional de Tánger se establece de manera nítida en 1925, poniendo negro sobre blanco en un dahír del sultán lo que venía siendo un hecho desde siglos atrás: «la neutralidad de Tánger era absoluta, y la libertad e igualdad económica fundamentales» (49). Su modo de gestión, que hasta entonces dependía de las legaciones extranjeras, pasaba a articularse en unas estructuras de gobierno propias —aunque con una gerencia internacional por encima de ellas—, y además se establecían una serie de códigos civiles, de comercio, penal... para regir la normativa de la ciudad (50). Se generó con todo ello «una estructura política y social insólita», que dio lugar asimismo a una población y modos de vida también particulares, una «esencia tangerina» que será la que recoja el particular imaginario sobre la ciudad plasmada en la literatura y otras artes.

¹⁵⁷ Durante la guerra civil española, Tánger quedó aislada, como un reducto aparentemente neutral porque así lo exigía su estatus internacional, pero con la colonia española «escindida entre una mayoría popular partidaria de la República y una minoría poderosa, apoyada por la Misión Católica (...) que optó por el bando nacionalista» (Rojas-Marcos, 22). De nuevo, una anomalía respecto al resto de Marruecos, aunque muy representativa de la lógica de la guerra en España en general: «El Zoco Chico (...) se transformó en reducto republicano, mientras los bulevares y barrios modernos en nacionales. El Consulado de España se mantuvo fiel a la República (...) Por su parte, el bando nacionalista contó con su propio ministro, Juan Peche Cabeza de Vaca, marqués de Rianzuela, quien al final de la contienda sería responsable de la expulsión de la ciudad de cuantos habían trabajado a favor de la República» (22). Con esas expulsiones, el franquismo «no sólo se tomaba la revancha contra los elementos republicanos, sino que buscaba acentuar el carácter español de la ciudad (25), un empeño en el que el servicio de información de Falange Española en Tánger puso particular empeño.

¹⁵⁸ Como apuntan Nerín y Bosch, «Tánger fue para los nacionalfalangistas lo que Trieste para los fascistas o Danzig para los nazis. La ciudad irredenta que debía ser liberada e incorporada a los designios patrios, incluso con el riesgo de provocar colisiones armadas. La espina que, al ser retirada, abriría de par en par nuevas sendas imperiales» (23).

y el castellano como lengua, se aplicaron mecanismos financieros y fiscales más favorables a España, se rebautizaron calles. Y, de paso, se trató de instaurar la moral nacionalcatólica en una ciudad con mucha población liberal. Como recogen Nerín y Bosch, «la obligación de vestir bañadores de cuerpo entero (...) provocó casi más protestas que la ocupación militar» (103). Era un territorio extraño, que ha dado lugar a líneas y líneas de clichés novelescos, pero que escondía un trasfondo de muchas miserias:

«El régimen franquista ofrecía una imagen idílica de la ciudad ocupada; pero el Tánger español sería, durante toda la guerra mundial, una inmensa jungla en la que convivirían espías, delatores, contrabandistas, aventureros, conspiradores y mafiosos. Eso sí: todos ellos vestidos con decentes bañadores al más puro estilo nacionalcatólico» (Nerín y Bosch, 108).

Mientras el conflicto bélico europeo continuaba su curso, el franquismo, que había optado por la neutralidad —al menos aparente— iba improvisando para adaptarse al desarrollo de los acontecimientos. En general, la españolidad de Tánger tuvo efectos beneficiosos para el Eje, al convertirse en una base logística oficiosa. Desde septiembre de 1940, los contactos del franquismo con los nazis son directos y sostenidos, con África como uno de los temas centrales de las conversaciones que, finalmente, llevaron a Hitler y Franco a encontrarse en octubre de ese año. Este aspiraba a que un posible triunfo de los nazis le diera la ocasión de retomar sus ambiciones expansionistas, consiguiendo algún territorio extra, si no el control del país de manera unitaria. Pero el Tercer Reich decidió «que Vichy defendería mejor el Magreb que España» (Nerín y Bosch, 132), aunque la propaganda franquista contó la historia alegando que «Franco fue al encuentro de Hitler con la firme determinación de no alcanzar ningún acuerdo con el Eje, para evitar que España entrara en guerra» (140). Aún iba a haber un último intento de dar cauce a las ansias expansionistas, con una reunión entre Franco y Mussolini en la que también se pusieron grandes expectativas. Tampoco se consiguió nada¹⁵⁹.

Con el final de la II Guerra Mundial, la etapa española de Tánger terminó. Los acuerdos post-bélicos establecieron que se recuperase su carácter de ciudad internacional. Los esfuerzos del franquismo en ese tránsito se centraron, «más que en mantener una excepcionalidad en el mandato, en evitar la humillación, o sea, en impedir el protagonismo soviético» (Nerín y Bosch, 263). Finalmente, con la llegada de la independencia, los nacionalistas marroquíes se opusieron a cualquier situación especial para la ciudad, y consiguieron su objetivo: se firmó la soberanía del sultán sobre la zona, aunque manteniendo los establecimientos culturales, científicos y hospitalarios internacionales. En las décadas siguientes, buena parte de las comunidades extranjeras, entre ellas la española, irán abandonando la ciudad. El tiempo de excepcionalidad de Tánger había terminado, y su historia se reincorporaba al paso de la del resto del país. Antes de que el siglo terminase, su posición se habría revertido, pasando de ciudad acogedora de pobladores de todos los orígenes, a puerto de salida de quienes intentaban hacer el viaje en sentido contrario, buscando un futuro en Europa.

¹⁵⁹ El apoyo franquista a los nazis continuaba, sin embargo, y en Tánger se daban algunas «actividades particularmente descaradas» (Nerín y Bosch, 165). El consulado alemán se convirtió en un gran centro de espionaje. Por otro lado, uno de los ejes centrales de la propaganda nazi en África del Norte era el apoyo a los movimientos nacionalistas árabes. Aprovechando que era la única potencia que no tenía colonias en el mundo árabe, Alemania inició una campaña destinada a ganarse el apoyo de los países dominados por Francia e Inglaterra, utilizando el islam como argumento y eje aglutinador.

2.1.2.- LA HISTORIA SIN TRASCENDER: DISCURSO Y PRÁCTICA DE LA COLONIALIDAD ESPAÑOLA EN MARRUECOS

En 2012, con motivo de la conmemoración del centenario del protectorado español, desde el ministerio español de Asuntos Exteriores y Cooperación —y con el patrocinio de Iberdrola, uno de los mayores inversores en Marruecos en la actualidad— se editó uno de los estudios más amplios y pretendidamente hondos sobre ese periodo. Más de mil quinientas páginas lo abordaban desde el punto de vista jurídico, socioeconómico, demográfico, científico, cultural. Tres volúmenes agrupados bajo un título, *La historia trascendida*, que lo mismo podía ser una declaración de intenciones que un desliz del inconsciente.

¿Historia trascendida en el sentido de que se trataba de aquello que trascendió, de entre todo lo que quedó oculto? ¿O historia trascendida en el sentido de superada, dejada atrás? Lo cierto es que cualquiera de las dos opciones se ajusta bastante bien al modo en que España se ha relacionado con ese siglo de colonialismo que el libro pretendía conmemorar.

En uno de los textos oficiales introductorios de la publicación, el propio ministro marroquí de asuntos exteriores, Saad Dine El Otmani hace referencia a la magnitud del trabajo necesario para «revelar todos los aspectos que aún ignoramos» de ese periodo (El Otmani, 14), empezando por «la autentificación de los manuscritos y el desempolvo [sic.] de los documentos de archivo» (id.). Su homólogo español del momento, José Manuel García Margallo, apuntaba a la «carencia, hasta ahora, de una reflexión global y multidisciplinar sobre el mismo, pese al amplio número de publicaciones sectoriales» (García Margallo, 23). Es necesario mucho trabajo sobre los datos, sin duda: mucha historia aún no ha *trascendido*. Desde el punto de vista español, la innegable relación de la historia colonial con la del franquismo en general permite entender el porqué de algunas lagunas y tabúes, como hemos apuntado en la primera parte de esta investigación. La larga vigencia de las leyes de secretos oficiales y la limitada accesibilidad de los archivos disponibles coadyuvan a ese silencio.

Pero, más allá de los hechos y datos que es necesario sacar a la luz, para ser capaces del tipo de relectura que cabe esperar en un tiempo que ya ha entendido lo que significa una reflexión poscolonial, lo necesario es también *trascender* un paradigma que, hoy en día, permite seguir sosteniendo que la colonialidad española habría sido no solo atípica, sino de hecho «mejor».

Para entender por qué, es necesario volver a abordar el repaso histórico, pero ya no desde el punto de los hechos, sino del de los discursos y las prácticas coloniales. Esta perspectiva encaja con la anteriormente expuesta y la sitúa en una dimensión que aún sigue latiendo. En las próximas páginas nos dedicaremos a esa aproximación, para luego volver a este libro conmemorativo —es decir, al relato oficial vigente en nuestros días—, ya con el pertrecho de unas cuantas herramientas que permitan entender cuáles son las lógicas coloniales que continúan operando incluso contra nuestras propias intenciones —un paso imprescindible para poder abordar finalmente la obra de los autores marroquíes de expresión española sin reproducir en la lectura paradigmas que acarreen implicaciones contrarias a lo que intentamos—.

2.1.2.1.- Del legado orientalista al desarrollo africanista

Los hechos que hemos repasado en los apartados anteriores hunden sus raíces en algo más que una sucesión de acontecimientos políticos y bélicos. Se apoyan en un sistema de imaginarios y discursos profundamente imbricados en la propia construcción del Estado y la identidad española. Si en el análisis general de la parte 1 de este trabajo abordábamos líneas generales del proyecto colonial español como la idea de excepcionalidad, el concepto de hermandad, o la relación de todo ello con el mito de Alándalus, en las siguientes páginas veremos que todas ellas se encarnan en el caso marroquí de manera particularmente paradigmática.

El análisis de la colonialidad española, cuando se refiere al caso marroquí, parece conducir siempre, en primera instancia, a un mismo término: *africanismo*. Africanismo como la particular ideología y conjunto de prácticas que tradujeron una voluntad imperial arraigada en el tiempo a un contexto y un momento determinados. Aunque en nuestros días el término *africanismo* esté relacionado de manera directa con lo que María Rosa de Madariaga llama *africano-militarismo* —esto es, la forma concreta que adoptó en el siglo XX y en relación directa con el proyecto colonial contemporáneo—, entender sus implicaciones requiere remontarse muy atrás en la historia. Como apunta Carlos Cañete,

«el africanismo no fue un producto intencionado elaborado para justificar acciones coloniales concretas durante un periodo concreto de tiempo. El africanismo representa una visión del mundo, un paradigma, que condicionó tanto la propia identidad como la ordenación de las sociedades generada desde el mundo hispánico a lo largo de cinco siglos, así como las políticas concretas tanto en el exterior como en el interior de la Península durante ese tiempo» (2021, 282).

Su análisis se basa en la idea de que buscar un origen común de las comunidades ibéricas y norteafricanas ha sido una constante en determinadas corrientes de pensamiento desde el comienzo mismo de la construcción nacional española. El supuesto origen ancestral común atraviesa todo tipo de planteamientos, desde el relato de la Atlántida como *gran patria* de todos los pueblos mediterráneos, hasta las búsquedas de parentesco entre iberos y *amazigs*, por poner solo dos ejemplos¹⁶⁰. Aunque pueda parecer paradójico que el nacionalismo se asiente precisamente buscando raíces comunes con otros pueblos, para Cañete esta visión parte del «narcisismo o ensimismamiento» (Cañete, 2021, 282) puesto en juego cuando, en pleno momento de construcción identitaria en el siglo XV, vincular el relato de los orígenes de las demás sociedades con el que se estaba articulando como propio era también un modo de situarse en el centro. Solo hacía falta un paso más para que esto pudiera constituir una vía de legitimación para las ambiciones imperiales.

Comienza así un proceso de definición de *lo español* en el que, como hemos visto,

¹⁶⁰ Más allá de lo anecdótico, el exhaustivo repaso a estos relatos y teorías (a sus muchas derivas, matices, precisiones y circunvoluciones) es muy sugerente para contrarrestar las visiones lineales —transmitidas en general como únicas posibles— de una historia y una construcción identitaria que están lejos de serlo, y en cuyos márgenes y corrientes subterráneas siempre han latido ramificaciones como estas, cuestionadoras de las genealogías monolíticas.

entrarán en pugna las narrativas basadas en la exclusión, «centradas en la limpieza de sangre y la ortodoxia religiosa» (Cañete, 2021, 72) —que serán en general las hegemónicas— y las que apuestan por «la asimilación de las minorías peninsulares y de los territorios del norte de África» (32). Una de las derivaciones más paradójicas de esas posturas que se mantienen como un continuo en la periferia del pensamiento nacional será el africanismo, en el sentido en que lo entendemos en la época contemporánea. A partir del siglo XVIII, el mapa político europeo es objeto de una serie de desplazamientos de poder y legitimidad que ponen a Francia en el centro y relegan a la Península Ibérica a una posición mucho más subalterna que la que había tenido en siglos anteriores. Dentro de la reconfiguración de las relaciones de poder entre imperios europeos, se hace más presente «la recurrente caracterización de España y de los españoles en términos exóticos desde el resto de Europa» (82). Además de determinar su posición relativa, este será un factor clave para entender la colonialidad española en la medida en que la sitúa en un extraño lugar en lo que respecta al orientalismo: es a la vez orientalizadora y orientalizante. Y, con ello, cuestiona «la idea de una frontera cultural impermeable, tal y como han planteado las visiones predominantes, entre dos supuestos bloques contrapuestos, ‘Oriente’ y ‘Occidente’» (Mateo Dieste y Muriel García, 134).

Es la época del redescubrimiento del «Oriente doméstico» español. Desde mediados del siglo XVIII, Alándalus se convierte en un tema recurrente en la literatura y el arte, además de objeto de empeños como la búsqueda de excavaciones arqueológicas. Por un lado, contribuían a ello los artistas y autores españoles, que consideraban los temas andalusíes «parte del ‘legado nacional’ como nunca antes» (Goikolea-Amiano, 2017, 69). Por otro, los viajeros europeos y americanos que visitaban Europa y el norte de África «destacaban en sus escritos el atractivo del carácter ‘exótico’ de España», una imagen estereotípica en la que «encarnaba una sociedad tradicional, atemporal, impermeable al cambio» (id.). Sobre todo, a partir de la concepción romántica que comienza en el segundo cuarto del siglo XIX, esa esencia se identificaba, por lo demás, con Alándalus (y ya no en lo castellano, como venía ocurriendo hasta entonces), lo que «contribuyó a los procesos paralelos de ‘semi-orientalización externa’ de España y de ‘exotismo autopercebido por la propia nación’» (id.). Así, cuando comienza su encuentro colonial con el norte de África, la imagen que España va a dibujar tendrá algunos matices muy específicos, diferentes de los de otras potencias. Itzea Goikolea-Amiano argumenta que, de hecho, ese encuentro es un «reencuentro»: «tiene lugar de nuevo, no por primera vez, no con gente ajena» (2017, 33). Hay una «familiaridad» que «se puede trazar en previos encuentros a través de la historia ibero-marroquí» (id.), aunque la pluralidad de ese continuo histórico se va a condensar en el imaginario bajo el paraguas de Alándalus.

La paradoja es que esa nueva entrada, ese reencuentro, se produce en torno a la guerra. Y, fundamentalmente, en torno a su relato. «La guerra de Tetuán se considera la primera ‘guerra mediática’ de España» (Goikolea-Amiano, 2017, 65). Desde las primeras décadas del siglo XX, con nuevas tecnologías como el telégrafo, el reporterismo comenzó a cambiar, y con él también el papel de la información y de la propaganda en los conflictos bélicos. En el de Marruecos, la prensa española contó también con nuevas técnicas y formatos que permitieron conocer de manera mucho más amplia, constante y detallada, el desarrollo de los hechos. «Los medios contribuyeron no solo a formar las opiniones de la gente sobre la guerra, sino que también jugaron un rol muy importante en cómo se encarnó el por lo demás apenas conocido

‘enemigo’ marroquí» (id.). Muchos autores tanto españoles como extranjeros se desplazaron al «teatro de la guerra», y sus escritos marcaron el imaginario que se iba a heredar. La obra más conocida es el *Diario de un testigo de la guerra de África*, que Pedro Antonio de Alarcón publicó primero por entregas en un periódico, pero que acabó por convertirse en un *bestseller*. En estos textos empieza a consolidarse una ambivalencia que será fundamental en adelante: por un lado, se construye al ‘moro’ como enemigo en torno a los atributos de crueldad, despotismo y total otredad; por otro, se ensalza el reencuentro y el reconocimiento con un pueblo con el que se tiene un origen común.

Así, Alarcón encuentra en Tetuán una suerte de patria perdida, «una esencia oriental inmutable que resiste a las fuerzas del tiempo occidental» (Calderwood, 2013, 58). La arquitectura, el mobiliario, los objetos le parecen «auténticos», en la medida en la que le recuerdan al arte y artefactos musulmanes encontrados en España. Aunque estas reivindicaciones de autenticidad tienen algo de bucle: en una lógica circular, «el parecido entre objetos encontrados en España y Marruecos dota de autenticidad tanto a los unos como a los otros» (59)¹⁶¹. Sin embargo, en paralelo a estas narrativas del reencuentro y a esta ambivalencia, se desarrolla también toda otra línea en la que la crueldad y el despotismo son los ejes centrales¹⁶², resucitando otra imagen también presente en la genealogía del pensamiento español desde siglos atrás: la del *moro* enemigo de las Cruzadas, el *otro* religioso y moral al que se combate para afianzar la propia identidad.

Con estas idas y vueltas, España se convierte en un país productor de imaginario orientalista como ya lo eran otros de sus vecinos europeos. Para González Alcantud, el orientalismo «no es un ‘movimiento’, se trata más bien de una ‘moda’, de manera que la ola permanece durante más tiempo» (31). Esta perspectiva es especialmente relevante para nuestro trabajo porque se basa en la idea de que esta corriente «dura el tiempo que el deseo de exotismo es útil en política y satisface un anhelo en las mentalidades» (id.), efectuando por el camino todas las adaptaciones que las circunstancias vayan requiriendo. Y que, como veremos, impregna también a la cultura que es orientalizada, imponiendo una imagen que puede ser incorporada a la propia identidad. España se autoorientizó, y también Marruecos lo haría. Así, se puede hablar de esta corriente como «un discurso del cual hoy bebe hasta la

¹⁶¹ En el campo de la pintura una figura análoga será Mariano Fortuny, que se sumará a la moda europea del orientalismo con obras como *La batalla de Tetuán*, en la que toma esbozos de la ciudad «que luego trabajará fantiosamente en el taller» en una reinterpretación para la cual «no le importa trasladar los *esquisses* de Tánger a la Alhambra de Granada» (González Alcantud, 28). Para María Ruido, aunque esta sea la obra más conocida de Fortuny, «son mucho más interesantes sus pinturas y dibujos de menor tamaño dedicados a escenas costumbristas y temas de interior, todas ellas teñidas de un orientalismo plagado de tópicos y un sensualismo teatral. Entre estas pinturas, sin duda las más significativas son sus ‘odaliscas’» (Ruido, 66), en las que se afianza pictóricamente el sistema de concepciones coloniales y de género que condensa esta figura, sometida y siempre disponible, exótica y objetualizada bajo la mirada de quien invade y se apropia.

¹⁶² González Alcantud explora en profundidad esta construcción partiendo de la idea de que la «teatralidad del poder despótico» (141) era «un rasgo distintivo de las funciones simbólicas de la violencia majzeniana» (142), una herramienta empleada de hecho por los sultanes en tiempos premodernos, «deshumanizando a sus enemigos con sus humillaciones» (id). «La semántica de la crueldad ‘oriental’ aparecía de esta forma para garantizar el orden sociopolítico» (166), en una imagen que los alauitas asumen desde el siglo XVI y que «de algún modo es algo que compartían con los monarcas europeos» (170). En la contemporaneidad, este tipo de performance se revivirá no ya en la guerra de Tetuán, sino en la de Melilla, cuando la ejecución de El Rogui se convierte en paradigma de esa violencia y de la parafernalia que la puede rodear cuando se trata de dar una imagen ejemplarizante (155).

pintura naif y la pintura a demanda para los turistas» (González Alcantud, 34) y que «ha modelado en definitiva el carácter marroquí, reforzando estereotipos con la colaboración autóctona» (id). Esta pauta interpretativa es muy pertinente para la lectura de la obra de los autores marroquíes de expresión española de los que nos ocupamos en esta investigación.

Estas concepciones van a latir detrás de los discursos naturalistas y antropológicos desarrollados por las sociedades científicas del siglo XIX. Estos recuperarán algunos de aquellos viejos hilos conceptuales y narrativos como base de sus estudios sobre el Magreb, funcionando como un apriorismo en el que se hacían encajar las observaciones, como un marco de interpretación que, por lo demás, resultaba muy funcional a las ambiciones que se empezaban a sostener en la zona. En su caso, «esta narración aparecía acompañada de menciones al universalismo civilizador y a la actitud crítica moderna cuyo despliegue había acompañado al desarrollo de ese mismo relato de los orígenes» (Cañete, 2021, 209) y servía para impulsar «la intervención hispana al otro lado del Estrecho entendida no como la continuación de un enfrentamiento secular sino como el necesario reconocimiento de un hermanamiento que redundaría en el mutuo beneficio de la civilización para Marruecos y España» (id.).

Así, cuando las tropas se retiran de Tetuán, el interés español por Marruecos no solo no desaparece, sino que incluso se intensifica, multiplicándose «las aportaciones de viajeros, militares, diplomáticos y científicos que ofrecen estudios y descripciones del territorio» (Cañete, 2021, 209), y que sirven como justificación de la intervención que empieza a pergeñarse. En sus narrativas, la idea de «identidad étnica y hermanamiento» va «más allá de una construcción consciente del relato histórico para justificar la acción colonial», en tanto «el paradigma africanista se interioriza como el fundamento del origen y la continuación de la particular esencia nacional» (230). Es así como estas ideas podrán tener cabida en el particular desarrollo africanista que marcará a quienes unas décadas más tarde perpetrarán el golpe de Estado que dará comienzo a la guerra civil española.

Africanismo, como explica Recio García, implica al menos dos conceptos, el geográfico y el político. Y «si añadimos el militar, nos acercamos más al proyecto, a la estructura, de lo que fue el colonialismo español del primer tercio del siglo XX» (Recio García, 338). Para de Madariaga, de hecho, es el componente militar el definitorio, hasta el punto de que a su entender el término adecuado sería «africano-militarismo». En su análisis, hay que buscar las claves de esta corriente en la disputa por la legitimidad que se dio dentro del Ejército español a comienzos del siglo XX. Entre las nuevas generaciones de militares se daban dos tendencias: una que aspiraba a democratizar el Ejército eliminando la corrupción y el favoritismo, que se consolidó en las Juntas de Defensa; y otra, encabezada por oficiales que se habían beneficiado de los ascensos por méritos de guerra, que quería que se siguiera en esa línea¹⁶³. Será la segunda la que gane peso. Las Juntas se disolvieron en 1922, y los ascensos por méritos de guerra, anulados en 1898, se restablecieron tras la derrota en Annual, siendo Franco uno de los primeros beneficiarios de su recuperación. Es con estos militares con quienes el concepto de *africanista* deja de designar a quienes estudiaban temas africanos, para referirse sobre todo

¹⁶³ Para de Madariaga, no se trata tampoco de glorificar en exceso a la primera corriente: «llegado el momento de la verdad, cuando se producía un enfrentamiento entre la clase obrera y el Gobierno, los militares volvían a cumplir su función de guardianes del orden establecido» (2013, 159).

a quienes habían guerreado en las campañas de Marruecos¹⁶⁴.

En tanto militarista, el eje de esta corriente sería una moral, que, en palabras del general Mola, «tiene por finalidad el engrandecimiento de la Patria por un sistema simple, la guerra» (en De Madariaga, 164). De ahí su recurrente aparición en cada momento en que era posible diagnosticarle a España una decadencia directamente vinculada a no estar resolviendo las cosas por la vía bélica. Como señala Goikolea-Amiano, «esto no quiere decir que no hubiera también una retórica de progreso» (2017, 71), aunque diferente a la desarrollada por otras potencias: si, en general, en Europa era hegemónica una dicotomía entre presente y pasado en la que aquel se presentaba como un tiempo connotado negativamente que era necesario superar (dejando atrás la tradición y la superstición en favor de la razón y la ciencia), en España «el pasado era una referencia loable, si no un modelo» (id.), tanto en lo referente a la expansión imperial en América, como a Alándalus y la Reconquista. Se construye así una «Leyenda Blanca», un discurso diseñado para contrarrestar la Leyenda Negra que había mancillado la historia colonial de España» (Ruido, 14), y se utiliza «no meramente para defender el pasado ibérico sino también para legitimar el proyecto moderno de colonización africana» (id). El progreso, en este caso, se presentaba como un retorno a la raíz común y perdida.

En lo teórico, el discurso de estos militares no tenía, sin embargo, un gran desarrollo, y tampoco capacidad de alcanzar a amplias capas de la población. Pero, desde 1939, se fusiona con la retórica de la Falange, presentándose como base ideológica tradicional del pensamiento derechista. Así, «durante los primeros años de franquismo se abusó extraordinariamente de la identificación entre las colonias españolas y el concepto de Imperio falangista» (Nerín y Bosch, 36), pese a que no todos los sectores entendían de la misma manera la vinculación de esta idea con África: para Primo de Rivera, que llegó a tantear incluso la idea del abandonismo, el imperialismo tenía más que ver con la proyección del pasado en Latinoamérica, y no tanto con la realidad contemporánea con la que lidiaban en el continente vecino. Para unificar las distintas posturas, «van a tener que refundir africanismo, retórica falangista, retazos regeneracionistas y africanismo decimonónico» (38)¹⁶⁵.

En el discurso resultante, la existencia de Alándalus, y su categorización como epítome de la hispanidad, introducía un elemento histórico de legitimación, en una concepción circular de la historia en la que los «derechos históricos» reforzaban la idea de «misión civilizatoria»:

¹⁶⁴ Para Santos Juliá, «el militar formado en las campañas de África es una figura del siglo XX español que consolida a partir de la 'reconquista' una presencia aparte, perfectamente identificable por su compañerismo de cuerpo, sus ascensos rápidos por méritos de guerra con el consiguiente resultado de un ejército macrocéfalo, su nacionalismo exaltado, su práctica de administración militar de territorios ocupados, su elaboración de la imagen del enemigo como el 'moro' al que es preciso someter y exterminar mostrando sus cabezas a los fotógrafos, su vinculación directa al rey como jefe supremo de los ejércitos, su desprecio por la política y los políticos y, como coronación de todo eso, su conquista del poder político para ejercerlo directamente desde el gobierno» (Santos Juliá, 179).

¹⁶⁵ El pensamiento africanista tuvo como principales órganos de expresión publicaciones como la *Revista de tropas coloniales*, editada entre enero de 1924 (con el subtítulo de *Propagadora de Estudios Hispano-Africanos*) y junio de 1936 (ya con el título de *África*). Franco la dirigió entre 1925 y 1931. Se distribuía desde Ceuta y tenía como público objetivo a «amigos y oficiales del Ejército», con «el propósito de ser una plataforma donde saliese a la luz y se conociese la labor de los militares en la guerra de Marruecos» (Recio García, 289). Más adelante, durante el franquismo, será el cine la herramienta que tome el relevo de la pintura y la literatura en la difusión del orientalismo y el africanismo. Autores como Susan Martín-Márquez, Alberto Elena y María Ruido han estudiado cómo el discurso e imaginario africanista se desarrollaron también a través de películas como *La canción de Aixa*, *Locura de amor*, *Romancero marroquí*, *¡Harka!* o *La llamada de África*.

«los ‘moros’, que habían sido ‘civilizados’ en el pasado, habían colonizado España, y ahora era el turno de los españoles» (Goikolea-Amiano, 2017, 100). La aparente contradicción de las formulaciones se compensaba porque

«el elemento anti-esencialista que implican las nociones circulares de la colonización de volvía esencialista (...) [en tanto que] la identificación mimética hispano-marroquí se apoyaba en categorías binarias cerradas y las reforzaba, en base a la enemistad y la antinomia, en el caso de los conservadores, y en base a una afinidad o la posibilidad de ella, para los liberales» (Goikolea-Amiano, 2017, 100).

Mientras, «el anticolonialismo español, falto de fundamentos teóricos y de acción coordinada fue incapaz de frenar la simpatía que generó el africanismo militarista español» (González Alcantud, 398). La maurofobia crecía en la opinión pública, retroalimentando al africanismo, mientras una «doble conciencia, que basculaba entre la protección, considerada necesaria para el progreso de los protegidos, y el anticolonialismo incipiente, dividía a las organizaciones de izquierda, que preferían eludir la problemática en sus programas» (397)¹⁶⁶.

2.1.2.2.- Hermandad y diferencia: lo «hispano-marroquí» como problema

El principal puntal del discurso africanista va a ser el desarrollo de la idea de *hermandad hispano-marroquí*¹⁶⁷. En la relación de España con Marruecos, el racismo intrínseco a toda construcción colonial toma una forma particular, que es la del paternalismo. No se produce una segregación racial con una marca de superioridad explícita, sino que a partir de las líneas del pasado compartido y la unidad de destino se articulan una serie de metáforas que ponen el foco en una relación de «familiaridad» en la que se fundamentaba la legitimidad de la «protección». Con ello se «literalizaba la metáfora europea común del colonizador benevolente y fraternal y que imaginaba a España interpretando el papel del hermano mayor y más sabio, y a los africanos, el de los hermanos más jóvenes y retrasados en el desarrollo» (Martin-Márquez, 257). Como recuerda Rocío Velasco de Castro, ese universo simbólico como modo de justificación del colonialismo llegó hasta el punto de que el alto comisario Beigdeber formulara la idea de un «protectorado sentimental» (2014, 215).

¹⁶⁶ Como retrata González Alcantud, «la intelectualidad española no vislumbra el alcance del colonialismo contemporáneo. Acaso lo veían como parte del juego estratégico internacional, donde la monarquía española, institución muy cuestionada, jugaba sus cartas. Desde luego, no había un criterio fijo, ni siquiera teórico. Las actitudes de los intelectuales españoles fueron más emocionales y sometidas al día a día, conforme las noticias se iban produciendo, que elaboradas. Muchos de los ‘críticos’ con el colonialismo ni siquiera conocían de primera mano Marruecos, la colonia más cercana» (385).

¹⁶⁷ Hay una disparidad en la manera de escribir la fórmula *hispano-marroquí*, tanto en el tiempo colonial como en los análisis posteriores: con o sin guion. Optamos por emplear el guion como modo de resaltar el carácter construido del discurso, el hecho de que se trata de un intento deliberado de poner en relación dos entidades; haciéndonos cargo de que a menudo los discursos que sí incorporan esta formulación como propia tienden por el contrario a emplear la opción en la que las dos palabras se fusionan, algo que resulta coherente con su interpretación. En cuanto a *hispano-árabe* e *hispano-musulmán*, tomamos la misma opción de manera consciente, pese a que las formulaciones *hispanoárabe* e *hispanomusulmán* están aceptadas por la RAE, en tanto queremos fijarnos particularmente en su uso dentro de esta misma lógica discursiva.

Esta idea forma parte de un «repertorio ideológico compartido con el resto de Europa, basado en la promesa de una vida mejor para las poblaciones colonizadas» (Marín, 2015, 26). Se partía de la idea de que las sociedades del otro lado del Estrecho sufrían una situación de deterioro y decadencia, pero que esta sería necesariamente reversible. La potencia colonial, apoyándose en una supuesta superioridad moral, tendría la «misión civilizadora» de llevar el progreso a quienes aún no habían podido conocerlo. La particularidad española tiene que ver con su justificación por la idea de que la conexión de ambos pueblos en el pasado otorgaría una suerte de derecho especial, un compromiso histórico incluso, que supondría una ventaja comparativa que poner sobre la mesa del reparto del pastel africano entre las potencias europeas¹⁶⁸.

De igual modo, para las élites marroquíes este marco permitía también un mayor margen de negociación que emplear de acuerdo con sus propios intereses, y acabará por impregnar al naciente nacionalismo. Así, «aunque ni unos ni otros creyeran demasiado en esa ‘hermandad’, fingían creérselo por conveniencia, estableciéndose así unos vínculos falsamente fundados en una relación de igualdad, pero que eran en realidad de inferioridad» (De Madariaga, 2013, 15). Esos vínculos y esa jerarquía necesitaban ser construidos y constantemente afirmados. Pero ¿cómo hacer esto si se estaba optando por una línea discursiva basada en lo común?

Para Itzea Goikolea-Amiano, el de lo «hispano-marroquí» es un concepto que se explica a través de la idea de mimesis, que se articula en torno a la representación de la identidad, la diferencia y la interrelación entre ambas. Estos son los elementos que siempre entran en juego el relato o retrato del Otro, construido sobre juegos especulares que lidian con la diferencia y la similitud a través de estrategias de «imitación, ventrilocuización, (des)identificación o apropiación de discursos, prácticas y actitudes» (Goikolea-Amiano, 2017, 37).

En el caso de Marruecos y España, la apuesta por la similitud como eje que implicaban las teorías del origen común y de la hermandad requerían ser complementadas por una articulación muy definida de las diferencias, para poder mantener un sistema de jerarquías y unas delimitaciones claras de poder sin dinamitar con ello esa idea axial en la que se basaba el conjunto del argumento. El guion de *hispano-marroquí* es la representación gráfica de ese mecanismo: une y separa al mismo tiempo¹⁶⁹.

¹⁶⁸ Así, el concepto de cultura *hispano-marroquí* (o sus variantes *hispano-árabe* e *hispano-musulmana*) forman parte de «una estrategia discursiva para justificar el colonialismo español y diferenciarlo del francés» (Calderwood, 2018, 27): «Por ejemplo, se afirmaba que el colonialismo francés estaba movido por un deseo de beneficio, mientras que el español no se interesaba en el beneficio material, sino en un deseo espiritual de revivir la cultura hispano-árabe» (Calderwood, 2018, 168). El discurso imperialista situaba así su origen en Alándalus y «proyectaba la influencia cultural de España en dos direcciones geopolíticas —hacia el sur al Protectorado español en Marruecos y hacia el este hacia el Mediterráneo y el corazón del mundo árabe e islámico» (167). Se produce, de hecho, un solapamiento deliberado de las categorías de andalusí, marroquí, árabe y musulmán.

¹⁶⁹ Por un lado, se reforzaban las similitudes a través de aspectos que podían encarnarse incluso en lo más material, como la arquitectura o incluso las características físicas que les harían confundibles, sobre todo a las clases bajas. Pero se establecía al mismo tiempo un sistema de contraimágenes, un «repertorio de ‘oposiciones’ entre marroquíes y españoles que conoció cierta popularidad y que presentaba de forma sintética e impactante la diferencia insalvable» (Marín, 2015, 42). Se ponía énfasis en detalles costumbristas en los que se manifestaba esa oposición: que el lugar de honor estuviera a la izquierda en lugar de a la derecha, que la señal de respeto al entrar en un lugar fuera descalzarse en lugar de descubrirse la cabeza o que se montara por la derecha se convertían en distintivos de «un pueblo que tiene la ‘manía singular de hacer todas las cosas al revés que los cristianos’» (43).

El marcador principal de esta diferencia es la religión, que se considera el elemento definitorio clave de la identidad marroquí, y fuente de la que emanan esas disimilitudes¹⁷⁰. Sobre la religión pesa además, siempre, la sospecha del fanatismo, una amenaza latente que sirve también de justificación especialmente cuando se pretende abandonar la vía de la «misión civilizatoria» y pasar a la bélica: sería esa tendencia al fanatismo lo que haría «preciso dominarles por la violencia, que es el único lenguaje que comprenden y aceptan» (Marín, 2015, 39), convirtiéndose además en ocasiones esta idea del fundamentalismo religioso en un modo de enmascarar la legítima resistencia.

Y es que en ese tipo de intervención aparecería la gran piedra de toque de esta idea de hermandad. Como apunta Marín, «si hubo una constante que marcó decisivamente el encuentro colonial con Marruecos, esa fue la de la guerra» (2015, 14), y una guerra particularmente cruenta, en la que además relatos e imágenes de violencia fueron difundidos de manera activa, configurando una visión del «moro» como cruel y feroz que contrastaba con toda esa retórica del hermano menor al que proteger. Para conjugar esos opuestos se hacía necesario recurrir a otro tipo de ideas: básicamente, que Europa no podía permitirse tener a sus puertas «un sistema político y social regido por la barbarie y el despotismo» (26). Al hermano menor, al fin y al cabo, también se le puede castigar.

Esto es lo que permitía a los africanistas mantener su afán militar, aparentemente incoherente con estas otras retóricas: tópicos como los de «sacrificio», «sangre derramada» o «camino de conquista regado con nuestra sangre» no parecen, en principio, conjugar muy bien con la idea de «hermandad» y «protección». Pero para Franco, la idea del origen común podía traducirse de un modo un poco distinto, y es que Marruecos era, directamente, «terreno de España», lo que justificaba la idea de «dominar la zona que le corresponde y de imponer su autoridad» por la vía que fuera necesario, como explicaría el propio Franco en su visita a Ben Tieb en 1924 (De Madariaga, 2013, 162).

Pero, en otros aspectos, la línea discursiva referida a Marruecos y a lo colonial no difiere tanto con la de sus opuestos ideológicos. Para la II República, la base conceptual había sido la misma¹⁷¹, aunque su táctica pasaba no por la vía bélica, sino por el mutuo conocimiento. Se quería pasar a un tiempo de paz en el que la autoridad en el protectorado se pudiera basar en el entendimiento¹⁷².

¹⁷⁰ Autores como Manuela Marín o Josep Lluís Mateo Dieste y Nieves Muriel García han estudiado particularmente los fenómenos que ponían en cuestión esta frontera y marcador de diferencia colonial que es lo religioso, como las figuras de los conversos y los renegados, o los matrimonios y amores interreligiosos, que subvierten este orden. Por más que se intentase mantener la segregación, «en la práctica hubo *passeurs*» (Mateo Dieste y Muriel García, 143).

¹⁷¹ Cuando el presidente Niceto Alcalá Zamora viajó a la Zona en 1933, en una recepción del jalifa en Tetuán, hizo «una comparación de las civilizaciones que vivieron juntas en el pasado y que debían también armonizarse en el presente: la musulmana, la cristiana y la hebrea, que harían ejercido su acción profunda en el ‘genio de España’. El Estrecho de Gibraltar no significaba ni mucho menos una separación hostil entre los dos ‘pueblos hermanos’, sino un camino fecundo de acercamiento entre España, el país occidental más apto para comprender la cultura oriental, y Marruecos, avanzadilla de esa civilización oriental que ofrecía más afinidades con España, no solo por la multitud de vínculos, sino también por la homogeneidad de sangre» (De Madariaga, 2013, 199).

¹⁷² Así, en 1932 se funda la «Asociación Hispano-Islámica», definida en su propio manifiesto fundacional como «un centro, un hogar, en el que se reanudarán los vínculos espirituales, las afinidades morales y las simpatías raciales que unen el pueblo español a los países musulmanes, en los que el recuerdo imborrable del glorioso Califato de Córdoba pudo resistir durante cinco siglos a las divergencias y los antagonismos surgidos de una política errónea y fatal para España, llena toda ella de

En estas oscilaciones entre lo humanitario y lo bélico entra también en juego la distinción entre «moro bueno» y «moro malo» que tradicionalmente había servido para justificar los vaivenes de la relación con los vecinos del sur¹⁷³. Las divisiones de la población local habían sido un elemento usado de diversas maneras por las potencias colonizadoras. El análisis antropológico y sociológico interesado que se realizaba de estas sociedades optaba a menudo por reforzar las divisiones en grupos étnicos diferenciados y presentar al conjunto como un aglomerado poblacional sin cohesión interna. Divisiones como las de urbano/rural, árabe/bereber, territorio sometido/no sometido al sultán resultaban muy funcionales a los intereses de las potencias ocupantes.

Dentro de la construcción de la población marroquí, hay dos «otros» dentro de ese conjunto que es la otredad general del colonizado, que se diferencian a su vez del «moro» con particularidades significativas: los bereberes¹⁷⁴ y los judíos. En la formulación de la hermandad, estas categorías también van a tener su relevancia, aunque solo sea por cómo requieren un tratamiento específico.

En lo que respecta a los bereberes, directamente suponían un desafío a la idea de la hermandad por el pasado andalusí compartido, que evidentemente no es el suyo. Se trataba de un pueblo al que los etnógrafos coloniales tanto españoles como franceses prestaron especial atención, interesados en las especificidades de sus costumbres y de sus estructuras sociales. La política colonial francesa en Marruecos pasó por el «divide y vencerás»: intentar ganarse a los bereberes proporcionando un apoyo al sistema tribal que consideraban la base posible de una futura democracia. Lo bereber se presentaba como lo auténticamente marroquí, anterior a la islamización, una idea que se trabajó particularmente a través del componente cultural, como el fomento de una artesanía y música populares que se iban a presentar como símbolos nacionales.

fanatismo, de orgullo absurdo y de estrechez de espíritu» (recogido en De Madariaga, 2013, 236). De ella formaron parte toda clase de personalidades insignes como los españoles Rodolfo Gil Benumeña y Clara Campoamor o los marroquíes Abdeslam Bennuna y Abdeljalek Torres. Servía para fomentar el intercambio cultural, político y comercial, con «la voluntad de cambiar los términos de la relación con Marruecos y con el mundo arábigo-islámico en general, para hacer que esta fuera en pie de igualdad» (240) y «demostrar a Europa que la España nueva desea restablecer vínculos de simpatía y de amistad sólidos y duraderos con los pueblos que poseen tantas ideas, tradiciones y virtudes ancestrales comunes con las suyas» (id.). La misma retórica servía en este caso a fines muy distintos, pero resulta significativo observar que el discurso de fondo permanece, como raíz posible de ideologías y objetivos opuestos.

¹⁷³ Como apunta Sarrionandia, desde el siglo XVIII se había diferenciado entre «dos tipos de moros»: el «moro de paz» era el que se relacionaba bien con las plazas españolas, pagaba impuestos y colaboraba con los extranjeros; mientras que el «moro de guerra» era aquel que «se quedaba aparte de las plazas, no aceptaba subordinarse a los españoles y, era de imaginar, participaría en hostilidades contra los *arrumis* en cuanto tuviera oportunidad» (Sarrionandia, 168-169). La creación de instituciones como la policía indígena o los regulares se convirtió así en parte de una «estrategia de armar a los moros de paz para emplearlos contra los moros de guerra» (id.). Esto, por una parte, resolvía el problema de que los españoles ya no querían librar aquellas guerras («que en las guerras por venir los que murieran fueran moros, como si se tratase de una guerra entre ellos», como lo expresa Sarrionandia [169]); pero, además, esos cuerpos se convertían en un instrumento eficaz de asimilación, que en el caso de Marruecos sirvió sobre todo para integrar a los rifeños y conseguir así el control de las cabilas. Aunque la lealtad de estas tropas fue variable (hubo quienes desertaron durante la I Guerra Mundial, otros optaron por pasarse a las filas francesas porque el salario era mejor, algunos se pasaron a la insurrección cuando empezó a cobrar fuerza...), la lógica subyacente a ellas permite entender mejor lo que ocurrió tras el golpe de Estado franquista y los reclutamientos subsiguientes (170).

¹⁷⁴ Empleamos aquí este término en lugar de *amazig* por coherencia temporal, puesto que es el que se utilizaba en la época.

La política colonial española va a tener la voluntad opuesta: apostará por «primar la identidad nacional marroquí, suavizando la división étnica, con una praxis política que relativizaba la centralidad de lo musulmán, de lo árabe y de lo *amazigh* en el protectorado español» (Aixelá Cabré, 2015, 24-25)¹⁷⁵. Cuando personalidades *amazighen* se convirtieron junto a los árabes en dinamizadoras en el movimiento nacionalista, la emergencia de una identidad nacional marroquí arrinconó la cuestión étnica en el protectorado español. En lo simbólico, por otro lado, la retórica vigente llevaba a tomar como epítome de lo nacional lo andalusí: es decir, lo árabe pero vinculado a unas manifestaciones muy concretas, ancladas asimismo en elementos del patrimonio y la artesanía. Por todo ello, autoras como Yolanda Aixelá-Cabré apuestan por «desmitificar la influencia de Francia sobre España en el establecimiento de las políticas sobre la gestión de la diversidad cultural» (33) e incorporar esta otra perspectiva a los estudios poscoloniales sobre este país¹⁷⁶.

En cuanto a los judíos¹⁷⁷, la segunda alteridad constituyente de la población del norte de Marruecos, su imagen y la gestión de su particularidad resultan de especial interés también por cómo introduce una fuerte contradicción en el discurso franquista, para el que esta comunidad era uno de los principales enemigos internos, junto a «rojos» y «masones». En el Protectorado, sin embargo, la realidad era otra. Eric Calderwood ha analizado estas contradicciones a partir de una foto del Instituto Maimónides de Tetuán, en un aula en que los estudiantes judíos marroquíes tomaban sus clases bajo los retratos de Franco y del sultán. Esa imagen «podría leerse como una actualización de la idea de convivencia» (2018b, 2), en virtud de la cual los judíos también jugaban el papel de situar a España en un lugar privilegiado respecto a Francia para la legitimación de la autoridad sobre Marruecos¹⁷⁸, en tanto también

¹⁷⁵ Esta diferencia «se debió al deseo de calmar una zona en la que el Estado español había invertido más de un tercio de su colonización en pacificar» (Aixelá Cabré, 2015, 23). La promulgación por parte de Francia en 1930 del *dahir bereber*, un marco legislativo que consolidaba *de iure* esta diferenciación, dará lugar a fuertes movilizaciones, ya que «para muchos marroquíes, el supuesto respeto francés al amazigh del dahir bereber pretendía desislamizar y desarabizar, introduciendo la legislación francesa en el marco legal marroquí» (id.).

¹⁷⁶ Para Aixelá Cabré, la historia poscolonial marroquí y la definición de su identidad nacional se han visto profundamente marcadas porque fuera el modelo francés de gestión de la diversidad étnica el que se impusiera tras la independencia, con «la construcción de un Estado postcolonial de centralidad árabe y amaziguidad periférica» (Aixelá Cabré, 2015, 22). Así, «la colonización española no fue la responsable de la construcción de un Estado proárabe en Marruecos (...) (pero) este hecho ha quedado oculto tras una historia colonial que desoyó la experiencia española» (2015b, 15) y borró «la aportación de algunos amazighen significados que lideraban la resistencia colonial en el Protectorado español junto a árabes» (2015, 22). Para González Alcantud, «al patriotismo marroquí le interesaba encauzar las identidades múltiples y muy en especial la amazigh» (418) para poder mantener como inamovible la cuestión territorial y convertir el cuestionamiento de la unidad nacional en uno de los mayores anatemas.

¹⁷⁷ Como apuntan Mateo Dieste y Muriel García, en sus categorías, los españoles se refieren a los marroquíes musulmanes como *indígenas*, *musulmanes* o *moros*, y a los judíos como *hebreos* o *israelitas* (que no *judíos*, un término cargado de connotaciones más peyorativas en la época). «De este modo, los ‘hebreos’ no son identificados generalmente como ‘indígenas’; esto es, que son extraídos en parte de la condición de locales» (Mateo Dieste y Muriel García, 57). Como los musulmanes, los judíos no constituían una comunidad homogénea. La mayoría formaban parte de una suerte de pequeña élite urbana de comerciantes y mediadores segregadas en barrios propios (los *mellah*), pero algunos vivían en el entorno rural, dedicados a oficios artesanales y comerciales, «aculturados desde hacía siglos en la cultura árabe y bereber» (58).

¹⁷⁸ En realidad, ambas potencias empleaban el argumento histórico para su propio interés. Como apunta Irene González González, las escuelas de la Alianza Israelita Universal habían sido uno de los vectores de introducción más importante para Francia, una política que España intentará imitar desde principios del siglo XX, introduciendo el español en los programas

con esta comunidad —importante por su riqueza e influencia— podía alegar lazos históricos¹⁷⁹.

El colonialismo va a alterar profundamente las relaciones de esta comunidad con la mayoría musulmana. Con la guerra de Tetuán, los españoles comienzan a ver a los judíos como posibles mediadores, y muchos se convierten en protegidos y colaboradores. Con la llegada de la guerra civil, se hizo más evidente que «la comunidad judía, compuesta en general de comerciantes, algunos bastante acomodados, podía constituir una excelente fuente de ingresos para las escuálidas arcas del Protectorado, cuando no para los bolsillos de unos cuantos falangistas» (De Madariaga, 2013, 278)¹⁸⁰. Mientras en el conjunto de la Península se instalaba el mantra de la «conspiración judeo-masónica»¹⁸¹, la verdadera conspiración era económica y se daba entre la autoridad colonial y unas élites judías que supieron aprovechar su privilegio, justificando su colaboración con el fascismo español en la misma retórica que remontaba la relación a Sefarad¹⁸². Como la de la hermandad hispano-árabe, la del filosefardismo fue una línea discursiva capaz de saltar fronteras ideológicas y sobrevivir a las

educativos de las de su zona: «A través de estas clases los estudiantes hebreos, la mayoría de origen sefardí, mantenían un contacto con la lengua de sus antepasados» (2014, 43).

¹⁷⁹ De hecho, el discurso de la «hermandad hispano-árabe» tenía un análogo para el caso judío: el llamado «filosefardismo», que desde finales del siglo XIX desarrolló la idea de revivir los lazos de España con la parte hebrea de su legado y «usarlo como catalizador para reforzar las relaciones culturales, políticas y comerciales con las comunidades sefardíes repartidas por el Mediterráneo» (3). La idea era la misma: tras su expulsión de la Península, este pueblo habría mantenido viva e incólume una herencia que permitía un acceso directo a un pasado glorioso. En su caso, un elemento de conexión inmediato era el idioma, que los sefardíes habían conservado bajo la particular variante de la jaquetía («un español antiguo con palabras en hebreo y en árabe», según la definición de Esther Bendahan [2006]).

¹⁸⁰ Pese a las contradicciones inherentes, las relaciones, lejos de atenuarse, se intensificaron. Así, por ejemplo, Franco contrajo un préstamo de 900.000 francos con el Comité de la Comunidad Israelita de Tetuán para comprar aviones para la guerra. Incluso desde el pensamiento fascista más asentado se aceptaba esta contradicción: el alto comisario Beigdeber, por ejemplo, «pensaba que todos los judíos eran ‘rojos’ por definición», pero aun así «se disociaba de la propaganda antisemita de manera utilitaria» (De Madariaga, 2013, 278).

¹⁸¹ Para completar la paradoja, de hecho, se puede abordar también el papel destacado que tiene la masonería, según han estudiado autores como Valeria Aguiar Bobet, en la transmisión del ideal de Alándalus, sobre todo durante la II República. Desde que «en 1881 algunos masones españoles proponen la constitución de logias en suelo magrebí al Gran Oriente Nacional de España» (Aguiar Bobet, 38), se fueron implantando fundamentalmente en Tánger, desarrollando un ideario que, por su carácter humanista, albergó fácilmente el concepto de convivencia y el legado mítico de las tres culturas. Muchos masones marroquíes fueron judíos protegidos, una «élite colaboracionista atraída por los preceptos regeneracionistas que defendía dicho oriente de una forma recíproca: para España y para el Imperio marroquí» (39). La masonería se convirtió así en uno de los vectores de introducción en Marruecos de las ideas del colonialismo más basado en principios humanistas y una voluntad de progreso. Muchos nacionalistas marroquíes, incluidos Abdeslam Bennuna y Abdeljalak Torres, llegarían a estar muy cerca de estos círculos, en los que «la retórica de la hermandad y las nuevas nociones en torno a la identidad española, reconfigurada por el redescubrimiento del pasado andalusí, se traslucirían en las palabras elegidas en todos los textos para conformar y legitimar el ideal masónico en Marruecos» (45), paradójicamente coincidente con el canon africanista, y encarnado en su caso en la figura de Maimónides, que es «la que más se realza y vivifica tanto como recreación del ideario del Arte Real como por la reunión de las tres religiones en su experiencia de vida» (45). En *En busca de un nuevo Al-Ándalus. El legado documental de la masonería hispano-marroquí*, Aguiar Bobet ofrece una amplia selección de textos en los que rastrear esta otra muy particular deriva de la misma retórica.

¹⁸² Para Campoy-Cubillo, otro de los puntos espinosos del sefardismo tiene también relación con la construcción de las identidades periféricas españolas, en la medida en que suponía una formulación ambivalente de la pluralidad, que podía entenderse como una apropiación de la diversidad, pero también como una muestra de que la complejidad era inherente a cualquier discurso identitario para España. En este sentido, era un enfoque capaz de abrir discusiones en torno a la posibilidad de un diálogo ibérico, y a otras articulaciones nacionales posibles (Campoy-Cubillo, 2012, 118). «Tras la caída de la II República, el franquismo silenciaría cualquier debate sobre la posible articulación de un estado plurilingüe» (121), pero la defensa y repatriación de los sefardíes volverá a ser importante desde 1945 para hacer visible un distanciamiento de los nazis y ganar el favor de los aliados.

mayores contradicciones.

Y es que, como apunta Manuela Marín, «si las élites españolas mantenían una relación fluida con grupos similares de la sociedad marroquí, se debía a una cuestión de clase y de beneficios mutuos» (2015, 16). Así, «no ha de olvidarse que el proceso colonial, al tiempo que disloca las estructuras tradicionales de la sociedad colonizada, ofrece campos indudables de oportunidad para algunos de sus miembros» (id.). Estos procesos generaban «zonas de contacto» que permiten observar cómo, lejos de las simplificaciones en bloques impermeables a las que apuntan las teorías más simplificadoras de la colonización, hay procesos de ajuste mutuo entre la comunidad colonizada como a la colonizadora. Así, «la identidad española se ve afectada por procesos de adaptación no siempre bien resueltos, pero que en conjunto subrayan la necesidad de reafirmar la diferencia o, por el contrario, experimentar la similitud» (id.), en este tira y afloja secular que es su relación con el «hermano moro». Y este hermano, por su parte, era objeto de un proceso de aculturación que «también producía sensaciones contrapuestas» (28).

Pero esos intercambios y mutuas influencias también estaban fuertemente marcados por las relaciones de poder y estatus. Como apunta Josep Lluís Mateo Dieste, aunque las perspectivas de religión y nacionalidad resultan muy significativas para autoclasificarse y clasificar a los demás, no necesariamente eran las que más marcaban la posición de una persona en el Protectorado. Es necesario adoptar una perspectiva interseccional, que tenga en cuenta los muy diversos factores que marcan la diversidad de situación dentro de cada grupo:

«Élites militares y comerciales españolas, élites comerciales hebreas, burguesía andalusí, clases intermedias, clases bajas de todas las religiones, marginados... hombres y mujeres. Estas categorías contenían un fuerte poder simbólico y se apoyaban, sobre todo, en fronteras sociales y físicas» (Mateo Dieste y Muriel García, 52).

Las fronteras móviles entre todos estos grupos y subgrupos también suponían un reto a la retórica oficial. La fraternidad que impregnaba el discurso de las élites y justificaba sus colaboraciones no era tan bien vista cuando se producía de manera espontánea en clases más populares: en ese caso, a las autoridades les parecía más bien un elemento peligroso que convenía controlar. Una de las particularidades que han apuntalado la idea de excepcionalidad de la colonización española es también que se trataba de una «colonización de pobres», como la llama Adolfo Campoy-Cubillo (2012, 8). Más allá de la fuerte presencia militar, los españoles que acudían al protectorado eran a menudo obreros que acudían a la Zona como emigrantes económicos y vivían en condiciones muy similares a la población local¹⁸³. Bajo los discursos oficiales «existió también un Protectorado de clases modestas que los marroquíes denominaron como *burqa'a*, 'los de los remiendos'»¹⁸⁴ (Mateo Dieste y Muriel García, 60), que

¹⁸³ Marín comparte el análisis de Campoy-Cubillo y señala que se trataba de «colonos agrícolas, artesanos, comerciantes e industriales, a quienes se dirigía la propaganda africanista que obraba a favor de la 'penetración pacífica', sustentada en la existencia de un territorio preñado de riquezas y abandonado por sus habitantes, que habían caído en la decadencia más absoluta y eran incapaces de explotar sus potencialidades» (Marín, 57).

¹⁸⁴ Autores como Manuela Marín insisten en la importancia de incorporar al análisis poscolonial la memoria de estos «testigos mudos», «cuyas acciones y representaciones fueron interpretadas por los que tenían acceso a la palabra escrita y publicada» (56). Ellos y ellas fueron «los verdaderos constructores del entramado colonial: soldados, criadas, obreros, cantineras, taberneros, amas de casa, peones, contrabandistas, prostitutas... Todo un cortejo de 'subalternos' que acompaña a la

«preocupaba a las autoridades coloniales por diversas razones, pero sobre todo porque consideraban que ofrecían un mal ejemplo de la superioridad de los españoles sobre los marroquíes» (Mateo Dieste y Muriel García, 63)¹⁸⁵. Estas relaciones, y los intentos de impedir las o fomentarlas, se reflejaban también en la estructura de las ciudades. Si los franceses se aislaron a sí mismos de la parte antigua de las ciudades, donde vivía la población local, en la zona norte muchos de los inmigrantes españoles se instalaron en las medinas y otros barrios populares, donde convivían con la población musulmana, lo que «generó una cercanía que inquietaba a las autoridades, aunque se trataba justamente de la expresión espacial de aquella retórica abstracta que los africanistas cincelaron con la llamada ‘hermandad’ hispano-marroquí» (64)¹⁸⁶.

Además del de clase, en este análisis interseccional es importante introducir también el elemento de género. Como hemos visto en profundidad en el primer capítulo, en los discursos coloniales la situación de las mujeres de la sociedad colonizada funciona a menudo como «barómetro de la civilización» (Mateo Dieste y Muriel García, 69) y elemento legitimador de la intervención colonial. Esto es aplicable para el caso del protectorado, donde la opresión de las mujeres marroquíes es uno de los más utilizados para justificar la necesidad de una misión civilizadora, aunque, pese a todas las retóricas de lo común, era muy poco habitual que se hicieran comparaciones con la situación de las mujeres españolas contemporáneas o se vinculasen estas representaciones con las particularidades que pudiera presentar en este sentido el relato de Alándalus —aún en su componente más idealizado—. La hermandad no tenía marca de género, pero se había pensado en masculino: las mujeres, «propias» o «ajenas», también eran un *otro*.

En síntesis, la representación de la mujer marroquí en el discurso colonial es una idealización orientalista, marcada por la sensualidad o incluso la lujuria. Se articula a través de descripciones domésticas, «evocadoras de un ámbito privado poblado de fantasmas femeninos y acogedor para el visitante extranjero en sus manifestaciones más evidentes (surtidores, perfumes, jardines, alfombras...)» (Marín, 2015, 41). Se producía sobre todo un contraste entre el matrimonio occidental, centrado en la reproducción y con las mujeres como seres angelicales y ajenos al placer, y el mito del harén oriental, que las relacionaba directamente con la

expansión colonial y cuya experiencia solo nos llega envuelta en términos frecuentemente peyorativos» (15), y en cuyas vidas «la historia episódica, la historia militar, la historia de los conflictos oficiales, la ‘gran historia’ coexistió con otra historia, con otro protectorado oculto en la vida cotidiana» (Mateo Dieste y Muriel García, 51).

¹⁸⁵ Así, en algunos momentos se intenta, con relativo éxito, «eliminar de los oficios serviles que tengan contacto con los protegidos a los súbditos españoles», como recogía un informe de la DAI (en Mateo Dieste y Muriel García, 32), también porque las autoridades temían también «cualquier atisbo de organización ‘proletaria’ común a obreros europeos y marroquíes» (González Alcantud, 247), que se había intentado sobre todo durante la II República, un momento que se consideró propicio para reivindicar «las mismas libertades de las que se gozaba en la metrópolis» (248).

¹⁸⁶ Quienes recuerdan aquel tiempo lo hacen empleando, precisamente, la retórica de la convivencia, como muestran entrevistas realizadas por Rodríguez Mediano y de Felipe (2002), en las que los informantes destacan los espacios compartidos por las diferentes comunidades en vecindarios o incluso edificios que los españoles compartían con musulmanes y judíos, que facilitaban las relaciones de cercanía entre ellos. Para Mateo Dieste y Muriel García, estas tres sociedades paralelas no se pueden analizar por separado, porque aunque sus miradas cruzadas llevaban a cuevas multitud de prejuicios y malentendidos, estos también se entrecruzaban, de modo que «se podría decir, sin caer en tópicos orientalistas, que ciudades como Tetuán construían relaciones sociales al modo de su entramado urbano, con callejuelas estrechas y grandes paredes blancas que escondían tras sus muros casas y patios reservados» (Mateo Dieste y Muriel García, 64).

lujuria¹⁸⁷. Esta representación contrastaba, en ocasiones, con otra: la del «animal de carga», como se veía a las procedentes de clases más bajas, que tenían que trabajar en oficios penosos. Así, las mujeres marroquíes quedan divididas «en dos grupos opuestos, que corresponden a su procedencia socio-económica: las mujeres de condición humilde, campesinas o habitantes de las ciudades, ‘bestias de trabajo’, y las de buena posición, ‘objetos de placer’» (Marín, 2015, 263), dicotomía en la que «convergen pulsiones de deseo hacia lo prohibido y de repulsa hacia la ‘esclavitud’ que padecen unas mujeres enclaustradas, sometidas y fuera del alcance de la mirada occidental masculina» (265)¹⁸⁸. En cualquiera de los casos, se trataba de mujeres victimizadas, anclada su imagen a una opresión que se entendía «como metáfora de toda la sociedad marroquí, sometida a su vez al despotismo del sultán» (274)¹⁸⁹.

Un análisis comparativo puede poner esas imágenes bajo una luz distinta. En la España franquista, la noción de lo que debía ser una mujer venía marcada por la Sección Femenina, que defendía «la idea de una feminidad abnegada representada por esposas, madres y amas de casa que encarnan los valores femeninos que el Régimen quiere imponer» (Mateo Dieste y Muriel García, 93)¹⁹⁰. Se trataba de una «mística de la femineidad» que situaba a las mujeres

¹⁸⁷ El atributo de la lujuria también se extiende al estereotipo del *moro* en su versión masculina, presentando la voluptuosidad como característica de la masculinidad marroquí, en una idea de depredación que se extiende también al cliché de la homosexualidad (Marín, 2015, 294). Una vez más, las proyecciones orientalistas y la realidad parecen converger en la «existencia de un mercado sexual dirigido a quienes buscaban o encontraban en Marruecos —o en Argelia— la posibilidad de mantener relaciones con jóvenes y aun con niños» (301), algo «imposible de reconocer bajo la idea de la superioridad civilizadora» pero de lo que se han documentado prácticas incluso en el seno de la Legión (id.). La resultante, en todo caso, sigue teniendo un marcado componente de género: «el otro marroquí es una amenaza sexual; la otra marroquí es un espacio de conquista» (Mateo Dieste y Muriel García, 68).

¹⁸⁸ Fuera de estas categorías estaban, por otro lado, las mujeres situadas en los márgenes de la propia sociedad marroquí. Por un lado, las judías, que no despertaban esa misma atracción a la que mueve lo objetualizado: lejos del estereotipo de sensualidad, a ellas se las pintaba como «beldades muertas», «estatuas sin alma movidas por intereses materiales» (Marín, 2015, 290). Por otro lado estaban las esclavas, en su mayoría negras, que se vendían en público a finales del XIX y aún comienzos del XX en Marraquech, y que trabajaban como sirvientas en casas marroquíes. Su diferencia era que, «aunque circulaban por las calles tan tapadas como sus señoras», en la casa las visitas las veían desprovistas de velos, algo imposible para las mujeres árabes (285). Más allá de esto, la información sobre estas esclavas pone de manifiesto que «aún en los años treinta y pese a las prohibiciones, el régimen de esclavitud aún se contemplaba» (González Alcántud, 137), algo que el discurso colonial blanqueará con la idea de que se trataba de una «esclavitud dulce» en la que el esclavo «es tratado de la misma manera que los miembros de la familia y su suerte es infinitamente superior que la de los domésticos europeos, aunque estos sean ciudadanos libres» (id.).

¹⁸⁹ Como recuerda Manuela Marín, el análisis de las representaciones tampoco debe hacernos obviar que, en todo caso, las opresiones reales existían. No todo era imaginación orientalista: el encuentro colonial también permitió conocer casos de mujeres que se refugiaban en Melilla huyendo de matrimonios impuestos o diversas formas de violencia, y que buscaban —no siempre con éxito— la protección de las autoridades españolas (2015, 263).

¹⁹⁰ Una vez más, la realidad introducía en este asunto complejidades y contradicciones. Como apuntan Mateo Dieste y Muriel García, las dirigentes de la Sección Femenina, «contrariamente a lo que preconizaban, representaban un modelo de feminidad opuesto: eran solteras y ocupaban el espacio público en puestos de responsabilidad siendo para muchas mujeres un símbolo y modelo de la liberación» (Mateo Dieste y Muriel García, 93). Este tipo de contradicción podía ser más acusada aún en los territorios coloniales, donde la llegada de una mujer sola tenía ya por sí misma algo de subversivo. Aunque no hay mucha constancia sobre las mujeres españolas que se trasladaron a vivir en Marruecos durante la época colonial («un gran manto de silencio cubre lo que debió de ser un amplio abanico de experiencias», apunta Manuela Marín [2015, 252]), se pueden esbozar algunas categorías. Por un lado estaban las que formaban parte de las élites coloniales por proceder de familias de funcionarios civiles y militares. Por otro, las que integraban los contingentes de emigrantes que se asentaron progresivamente en el país y cuyo estatus socio-económico les diferenciaba en muy poco de la sociedad marroquí. Más en los márgenes aún estaban algunas

en una posición de sumisión. Es decir, que quienes presentaban el mundo islámico como una «gran cárcel de mujeres» (Marín, 2015, 258) a las que liberar, eran «los mismos que se oponían a la emancipación de las mujeres en su país de origen» (259)¹⁹¹.

El discurso colonial de género choca con la retórica de la hermandad sobre todo en un aspecto: la firme línea de separación que impedía los matrimonios entre comunidades, en la que se observa «la coexistencia de una retórica incluyente y unas prácticas excluyentes» (Marín, 2015, 319). El mestizaje que según la historiografía vigente había sido un elemento clave en la historia colonial latinoamericana no se da en el protectorado. Señalarlo resulta particularmente pertinente en la medida en la que, sin embargo, las historias de amores mixtos son uno de los grandes tropos de la literatura colonial, también en Marruecos: la «mora enamorada» funciona como metáfora del sometimiento del país.

Para Mateo Dieste y Muriel García, «las novelas que narran la relación de una marroquí y un español devienen un escape simbólico al muro que impedía tales relaciones, y el desenlace de las mismas solía desembocar en una tragedia para los transgresores» (Mateo Dieste y Muriel García, 70). La relación inversa, es decir, las de mujeres españolas con hombres marroquíes, rara vez aparecen reflejadas, aunque «estas relaciones no eran menos frecuentes, sino todo lo contrario: tal ausencia indica precisamente los valores dominantes que concebían como un deshonor y una afrenta la relación de la mujer española con un ‘inferior’» (id.), por lo que la literatura colonial «o la ignora por inimaginable, o la refiere como degradante» (Marín, 2015, 314). De lo que se trataba, en definitiva, era de mantener incólumes las jerarquías: lo que la lógica de la hermandad no podía admitir es que el hermano menor tomase el lugar del mayor. Así, una nueva demonización pasa por convertirlo en una amenaza: «el fantasma de Don Juan regresa pero, ahora, encarnado en el Otro, el extranjero» (Mateo Dieste y Muriel García, 40), frente al cual «el cuerpo de las mujeres —entendido como territorio simbólico que encarna la españolidad— no puede ser mancillado» (id.).

Más allá de lo novelesco, las relaciones inter-comunidades recibían la reprobación de ambas partes, constituyendo un «espacio de confrontación habitado por prejuicios ancestrales en los que las mujeres ajenas eran la presa, figurada o real, de los varones de cada bando, mientras que las propias debían protegerse a toda costa» (Marín, 2015, 303). Así, desde el punto de vista de las autoridades, la relación entre un *moro* y una cristiana se consideraba una aberración equiparable a violación; mientras que la opuesta podía llegar a justificarse como «consecuencia natural del hecho colonial» (id.). Lo que en ningún caso podía permitirse era el matrimonio, que de producirse difuminaría demasiado las barreras invisibles entre comunidades, por lo que se pusieron en marcha todas las medidas posibles para evitarlo¹⁹².

«mujeres de baja extracción social cuya actividad en el entorno del ejército se prestaba a una libertad de costumbres poco acorde con las normas sociales prevalentes» (Marín, 2015, 254), de las que la figura paradigmática es la de la cantinera.

¹⁹¹ Entre los escasos testimonios directos de una mujer sobre el Marruecos colonial está el de Aurora Bertrana, que visitó el protectorado en 1936 y envió crónicas que reflejaban su interés por «conocer a la mujer marroquí», aunque, pese a las expectativas que el discurso colonial ponía en los misterios que se podrían desvelar con una aproximación al mundo doméstico, «tampoco su acceso al mundo oculto y reservado de las mujeres de familias urbanas acomodadas, prohibido a los observadores masculinos, le facilitaba la comprensión mutua que esperaba encontrar» (Marín, 2015, 262).

¹⁹² Por otro lado, las relaciones homosexuales «provocaron tanta ansiedad como cualquier consecuencia reproductiva» (Martin-Márquez, 304), y también fueron perseguidas, incluso si ambas partes eran españolas. Un documento de octubre de

Tan pronto se sospechaba la existencia de una relación, la Delegación de Asuntos Indígenas (DAI) actuaba de oficio para controlarla y, en muchos casos, intervenir a través de las familias para ponerle fin. Así, por ejemplo, toda la correspondencia entre mujeres españolas y hombres marroquíes era interceptada, como han estudiado en profundidad Mateo Dieste y Muriel García¹⁹³. Y se tomaban medidas: como han encontrado estos investigadores, «un documento de abril de 1946 indicaba que si las tácticas de persuasión fallaban, las mujeres recalcitrantes serían sometidas a formas de coacción más serias, como quedar registradas y ser procesadas como prostitutas» (Martin-Márquez, 304)¹⁹⁴. Paradójicamente, estas relaciones aumentaron, como es lógico, a raíz de la intervención colonial: por ejemplo, con el envío de tropas marroquíes a la península (Mateo Dieste y Muriel García, 52).

De su estudio de esas cartas interceptadas se desprenden por lo demás, algunas pistas sobre cómo se establecían las categorías de lo aceptable y lo que no lo era por parte de la administración colonial: en base a «improvisaciones ‘espontáneas’ sobre el bien y el mal, dicotomías morales nacional-católicas que los censores proyectan a través de los colores sobre los documentos (...) Los textos de los censores producen la clasificación de las relaciones e intentan cuadrificarlas en sus informes» (Mateo Dieste y Muriel García, 29). Así, en esos documentos archivados como «Rarezas», la censura establecía una «clasificación social estigmatizadora que comprendía a homosexuales, conversos y personas que mantenían alguna relación íntima, amistosa o de pareja con una persona de un grupo religioso distinta» (25). En ellas se puede observar «el recurso a una ideología racialisista, que nada tiene que ver con esa

1945 «recomendaba la ‘expulsión de los invertidos para los que Marruecos es un paraíso y por ello afluyen o permanecen en la Zona sin ninguna razón que lo justifique’» (id.). Claro que, en este caso, la situación no era tan diferente de la que se vivía en la España peninsular.

¹⁹³ En *A mi querido Abdelaziz... de tu Conchita*, estos autores recogen y analizan muchas de esas cartas secuestradas, como un modo de rescatar algunas de esas historias de «testigos ocultos» que sirven de contrapunto a la historia oficial y sus fronteras firmes. En la gestión de estas relaciones se observa además la puesta en juego de todos los estereotipos del discurso colonial, y también sus fisuras. Así, por ejemplo, para prevenir a las mujeres españolas del «peligro» de los hombres marroquíes una memoria de la DAI en 1946 exponía: «El moro culto, perfumado, de maneras correctas y amables, es el más peligroso. Conoce los efectos de la leyenda de exportación, que habla del musulmán apasionado, celoso, galante y caballeresco (...) [y] su religión, su mentalidad, temperamento y costumbres, que le proporcionan una total carencia de escrúpulos y prejuicios, una libertad de hacer promesas que a nada le obligan y un cinismo y audacia ilimitados, todo lo cual pone en juego decididamente en cuanto tiene ocasión de conseguir una mujer española, a la que se siente atraído por el acicate instintivo de su inferioridad racial y por el placer complejo y morbosos de producir, al mismo tiempo, un daño y vejación a la Nación que les tutela» (Mateo Dieste y Muriel García, 39).

¹⁹⁴ Más allá de las relaciones explicitadas y reguladas, hay otros dos fenómenos en los que la cuestión del género se entrelaza con la acción colonial: la prostitución y las violaciones de guerra. La prostitución existía antes de la colonización, pero se incrementa de manera notable para «satisfacer las necesidades sexuales de los ejércitos de conquista y ocupación» (Marín, 2015, 328), como es habitual en todos los contextos bélicos. El comercio sexual implicaba a mujeres marroquíes, españolas y de terceros países, en un sistema establecido de prostíbulos que incluso se intentaban regular para prever controles sanitarios y reducir sus componentes más conflictivos. En cuando a las violaciones, Marín apunta que «los testimonios recogidos impiden suponer la existencia de una estrategia planificada al respecto; pero lo que sí puede observarse es el uso de la violación como un elemento más del botín de guerra» (360), aunque rastrear esa memoria es difícil más allá de los testimonios orales: Marín apunta que una encuesta llevada a cabo entre 300 personas en el Rif en 1979 dice que jamás hubo violaciones en las guerras de la zona, algo que contradice a otros testimonios y lleva a «preguntarse si la negación absoluta de las violaciones cometidas no corresponde al deseo inconfesado de eliminar un recuerdo deshonesto, o si responde a otras razones, que el autor de la encuesta no tuvo en cuenta» (363). A la inversa, será también un tema recurrente en relación con la guardia mora, a través del estereotipo de los «moros violadores», que se convertiría en una de las mayores herramientas de pánico durante la guerra civil.

retórica pública de la ‘hermandad’. Los textos confidenciales de la DAI aseguran precisamente que se trata de proteger el ‘prestigio de la raza’» (Mateo Dieste y Muriel García, 27).

En todo caso, todas las paradojas y contradicciones apuntadas hasta aquí no conseguirán minar la retórica de la hermandad, que seguirá siendo el eje del discurso colonial en el protectorado español hasta su mismo final¹⁹⁵.

2.1.2.3.- ¿Y en la práctica? Políticas coloniales en el protectorado español de Marruecos

Más allá de las constantes discursivas, la colonialidad española tomó forma en el protectorado de Marruecos a través de una serie de políticas que en algunos casos refrendan, en otros contradicen, y en todo caso deben tenerse en cuenta para contrastar cuánto hay de ajustado a la realidad en las retóricas que hemos explorado en el apartado anterior. Y que van a definir, asimismo, algunas cuestiones clave para el análisis literario que abordaremos más adelante, como es la relación de las personas colonizadas con la lengua.

La primera cuestión que es necesario aclarar es que estas eran, de hecho, políticas coloniales. Buena parte del discurso ulterior ha extremado la idea de excepcionalidad para afirmar, incluso, que la relación era de otro tipo, y no colonial. La noción de «protectorado» sirvió para apuntalar esa visión. Pero, como apunta Goikolea-Amiano, «las aspiraciones, las prácticas, el modo de gobierno» (2017, 34) no dejan lugar a muchas dudas sobre la naturaleza de la relación. De hecho, según su análisis, «el gobierno indirecto era, de hecho, más característico de los regímenes coloniales que el directo» (id.). La parcialidad, la fragmentariedad de la soberanía, sus límites difusos serían particularmente representativas de esta condición, y no «un indicativo de la debilidad de los imperios» (id.). Así, que las autoridades optaran por una intromisión limitada en aspectos como la lengua, la tradición y la religión no minimiza el hecho de que se contara con una entramado de instituciones a través de las cuales hacer efectiva esa intervención indirecta¹⁹⁶.

¹⁹⁵ Aún en el discurso en el que en 1954 se intenta contener el ya imparable proceso hacia la independencia con la parafernalia de adhesión de las autoridades locales al gobierno español, el alto comisario del momento, García Valiño, repasó todos los elementos fundantes de ese sistema de ideas. Como recoge de Madariaga, el general «empezó recordando que aquella gran concentración de las más altas autoridades y personalidades del Marruecos español obedecía a la culminación de un ‘proceso histórico’ y a la evolución del acercamiento a España de los marroquíes de aquella ‘Zona feliz’, iniciado en los primeros días de la pacificación total (...) Resaltó que los sentimientos de amistad, de cariño y de ‘sincera colaboración’ habían ido acrecentándose en el curso de los años» (...) habiendo sido en Marruecos donde se había iniciado la gestación más importante del movimiento de rebeldía ‘salvador’, que solo había sido posible con la seguridad de una paz incommovible en la Zona base, y más tarde, de la colaboración y de la ‘ayuda generosa de los marroquíes’» (2013, 421-422).

¹⁹⁶ Uno de los puntos siempre espinosos del respeto a las tradiciones locales es la cuestión de la esclavitud, en cuanto dinamita toda idea de misión civilizadora o de intereses humanistas por parte de los colonizadores. En la España peninsular se abolió en 1837, pero esta ley no se hizo necesariamente efectiva en las colonias, ni en las de ultramar primero, ni tampoco en las africanas. Como ha estudiado Mateo Dieste, en Marruecos la esclavitud no fue prohibida abiertamente ni en la zona francesa ni en la española, y las respuestas a la presión internacional variaron durante todo el siglo XIX tanto por parte de los sultanes como de *faqih*s y ulemas, aunque predominaría su legitimación. Las personas esclavas eran generalmente subsaharianas, aplicándose así una diferenciación racial. En 1921, el gobierno español fue instado por la Sociedad de Naciones a acabar con

Antonio Manuel Carrasco González apunta en su capítulo de *La historia trascendida* que «la instauración de un protectorado en Marruecos supuso un esfuerzo jurídico extraordinario» (57). En la Conferencia de Berlín, el concepto de protectorado internacional se había modificado sutilmente para ser útil al nuevo orden colonial que se estaba estableciendo¹⁹⁷. Se permitía intervenir en los países «protegidos» ya no solo como defensa ante un peligro externo, sino también en sus asuntos internos, a través de negociaciones con jefes locales que a menudo no sabían siquiera lo que estaban firmando (este no fue el caso de Marruecos, pero en cierto modo sí el del Sáhara Occidental). El protectorado era, en definitiva, «una simple fórmula para implantar posteriormente una colonia» (59), con la diferencia de que implicaba aceptar la existencia del Estado colonizado como entidad —si bien no soberana—, aunque esto a su vez también evitaba «problemas clásicos de derecho colonial como la consideración o no del territorio colonial como nacional, la existencia de uno o dos ordenamientos jurídicos —colonial y metropolitano— y la consideración de los indígenas como nacionales» (id.).

Si «la colonización, en sus diversas formas, es ante todo un entramado legislativo para vincular el territorio adquirido al metropolitano y diferenciarlo de una simple emigración masiva» (Carrasco González, 57), para España fue necesario construir todo un aparato institucional que pudiese dar cuerpo al tipo de soberanía compartida que se había acordado¹⁹⁸. En los primeros años del protectorado no se contaba con una política global definida. El principal objetivo era materializar el control del territorio, muy vinculado hasta entonces a los núcleos urbanos en los que el ejército, la diplomacia y las empresas se habían instalado ya con anterioridad, como Tetuán, Alcazarquivir o Larache. Se hacía necesario extender el control a las zonas rurales, con población dispersa y organizada en unas 70 cabilas con sus respectivas capitales¹⁹⁹.

Hasta 1927, el conflicto bélico marcó toda la política colonial, con la incidencia adicional

la esclavitud en Marruecos, pero en la práctica las autoridades españolas «hicieron todo lo posible para mantener una postura abstencionista, pensada para no despertar respuestas negativas en Marruecos» (Mateo Dieste, 2014, 255-271).

¹⁹⁷ «En dos preceptos se estableció la regla y la excepción. El artículo 34 de su acta final indicaba el camino para crear colonias que todavía no se poseían, mediante un expediente fraudulento como era la creación de un protectorado de acuerdo con los jefes locales. Mientras el 35 señalaba la obligación de mantener una autoridad sobre todo el territorio, es decir, una presencia permanente en lo ocupado que pasaría a ser colonia. De todo lo acordado allí, no hubo nada con tanta trascendencia para la expansión europea en África como esto» (Carrasco González, 58).

¹⁹⁸ Para ello había que elaborar un ordenamiento *hispano-jalifiano* conformado por una serie de dahires que adaptaban al territorio las principales normas españolas, teniendo en cuenta particularidades como «las diferencias religiosas y la influencia que esto tenía en algunas ramas del derecho, y el respeto a las diferentes jurisdicciones» (Carrasco González, 57). Estos se materializaban en una estructura que se sobreponía a la del Majzén y lo controlaba: al frente de la Zona se encontraba, nominalmente, el jalifa, pero la autoridad de facto la ejercía el alto comisario —un cargo militar designado por España y con rango de ministro—, que intervenía por completo su soberanía. En el gobierno no había participación directa de los administrados, salvo la representación indirecta en el ámbito municipal. Con relación a la metrópolis, el protectorado dependía de la llamada Delegación de Asuntos Indígenas.

¹⁹⁹ Entre ambos tipos de territorio existían muchas diferencias. Las ciudades contaban con una jerarquía compleja con representantes y cargos del majzén y una poderosa élite económica y política en la que tenían especial importancia las familias de descendientes de musulmanes expulsados de la Península que constituían una «alta sociedad andalusí» (Mateo Dieste y Muriel García, 53). En las zonas de cabilas, sostenidas económicamente en la explotación ganadero - agrícola, el sistema social lo configuraban «pequeños propietarios y tierras colectivas, regidos por asambleas locales, caides y otras autoridades designadas por el majzén o por los consejos locales» (53-54).

de dos factores: las resistencias locales, y los vaivenes de la administración por los cambios de régimen en la metrópolis. Esta inestabilidad hizo que «los cambios en la normativa de la organización fueran muy frecuentes, y los nombramientos se sucedieran» (BNE, 2012, 10), mientras que «el grueso del presupuesto en esta primera etapa se lo llevaban los gastos militares con lo que apenas restaba nada para otros fines» (id.)

Con el fin del conflicto bélico, *grosso modo*, el sistema que se establece es el de «una política llamada ‘indígena’ que buscaba la alianza con los notables del campo y de la ciudad y que trataría de exponer los beneficios del colonialismo a través de otras instancias como la sanidad y la educación» (Mateo Dieste y Muriel García, 31). Bajo la idea de una actuación «civilizatoria» se imponía un proyecto de control de la población local que pudiera asegurar la reproducción del proyecto colonial en dos sentidos: por un lado, el prestigio de la metrópolis en la carrera colonialista internacional; por otro, los intereses materiales de sectores militares, económicos y políticos que explotaban este territorio²⁰⁰.

Durante la II República, especialmente, se quiso optar por reformas que se inclinaran hacia el carácter civil de la administración, que fueron bien recibidas por las élites locales en la medida en que consideraron que podrían reportarles también cambios favorables. Con la llegada de la guerra civil, el franquismo ofreció a sus colaboradores marroquíes una serie de concesiones para mantener su apoyo y la buena marcha del reclutamiento. Se permitió una apertura al nacionalismo, incluso la creación de prensa propia, y se prometió que cuando la situación se normalizase, se empezaría a trabajar en común por abrir camino hacia la independencia. Acabada la guerra, ese entendimiento era más prescindible y, en lugar del cumplimiento de las promesas, llegaron los recortes en derechos y libertades: «los partidos son prohibidos, los sindicatos disueltos y los periódicos clausurados» (Areal, 113).

Durante la dictadura, se volvería a otorgar una mayor centralidad al Ejército, pero esto se hizo en general en todo el territorio español²⁰¹. En la propia configuración de los cuerpos

²⁰⁰ Para ello se tomó a la cabila como la célula político-administrativa básica, poniendo al frente de cada una a un caíd nombrado por el jalifa en representación del Majzén. Este, a su vez, estaba controlado por un interventor español. Los interventores eran una pieza clave de la administración indirecta. Se trataba del «máximo representante español en la región, que actuaba como intermediario entre las autoridades españolas y marroquíes, siendo informador, policía, administrador, recaudador...» (González González, 2014, 125). Tras la *pacificación*, su acción se organizó a través de una red de oficinas que cubría todo el territorio. Pero «el modelo encontró serias dificultades para su implantación por no analizar profundamente la diversidad y la complejidad de las múltiples realidades existentes antes del Protectorado» (BNE, 2012, 11), ya que «la mayor parte de las cabilas no reconocían al Majzén jalifiano ni a las autoridades españolas y muchas se administraban autónomamente conforme a tradiciones bereberes» (id.).

²⁰¹ Aunque el protectorado no volvió al estado de guerra, la presencia militar marcaba hasta el paisaje: «En cada cabila había normalmente un capitán español que desempeñaba la función de interventor, un maestro de escuela, un veterinario y una pequeña comunidad española, aunque no tuviera carácter oficial. Y para aglutinarlo todo, una tienda-taberna con una parada de autobús en la puerta. Intervención, administración y control en abundancia. En la parte de Marruecos bajo dominio español había un promedio de dos militares por kilómetro cuadrado, es decir, un militar por cada diecinueve habitantes» (Sarrionandia, 441). Esta fuerte presencia militar es uno de los grandes elementos que diferencian la táctica española de la francesa, basada en «una delicada ingeniería política y cultural con el fin de reescribir la estrategia territorial de los poderes marroquíes» (González Alcantud, 255), siempre teniendo en mente «la existencia de un embrión de Estado que él mismo ha de ayudar a salir adelante» (258), con una maniobra de largo alcance en la que «mantener el ‘decorado del majzén’ e impulsar detrás de él el ‘organismo francés’» (271). De manera coherente con ello, el elemento básico de su implantación era el desarrollo de las comunicaciones, que servían para incrementar el comercio con la metrópoli «haciendo de paso más fácil cualquier presumible intervención militar sobre el país útil» (255).

militares y policiales también se engarza un nodo en que lo discursivo converge con lo práctico. Muchas de las tropas constituidas en el protectorado español, como los Regulares y la policía territorial, llegaron a estar formadas en una medida amplia por población local. La integración de soldados de ambas nacionalidades fue explotada de manera intensa por la retórica de lo hispano-marroquí, pero la realidad que subyacía a esa opción era mucho más pragmática: como hemos visto en el repaso histórico, subsanaba el problema de que los españoles en edad de ser reclutados no querían en absoluto ir a las guerras de las colonias²⁰².

En lo económico, el protectorado marroquí nunca fue particularmente rentable para España. A nivel europeo, el expansionismo tenía como una de sus principales motivaciones el acceso a las materias primas, pero, con sus colonias pobres, España no estaba en condiciones de competir con otras potencias²⁰³: «ni Marruecos constituía un mercado interesante para los productos españoles, ni las materias primas del territorio eran necesarias para las industrias de la metrópolis» (Salueña, 88). La balanza comercial fue negativa durante todo el protectorado²⁰⁴. Ese déficit hizo que el franquismo, incapaz de justificar el esfuerzo militar y social requerido por la colonización en un beneficio económico como otros países, recurriera con aún más ahínco «al argumento abstracto de que más importante que la economía era civilizar a la población local» (Sarrionandia, 441).

La punta de lanza de esa «penetración pacífica» fue la escuela. Las autoridades coloniales entendieron que la educación era una vía para «captar las voluntades de los marroquíes y convertirlos, desde niños, en amantes tanto de su patria como de sus colonizadores» (Marín, 2015, 109), y se pusieron manos a la obra. Irene González González

²⁰² Los franceses afrontaron este mismo problema de manera diferente: recurrieron a «soldados traídos de todo el Imperio (concretamente, desde África Occidental)» (Martin-Márquez, 214). De este modo, los franceses además evitaban el continuo temor a la traición en que vivían los oficiales españoles, pero en contrapartida estos fueron capaces de fomentar una mayor ambivalencia en torno a la diferencia colonial que redundaba en la idea de la hermandad, ahora por la vía de ser compañeros de armas.

²⁰³ En el capítulo de *La historia trascendida* dedicado a la economía del protectorado, Jesús Albert Salueña describe en profundidad las características geográficas y el sistema económico que los españoles se encontraron a su llegada, definitorios de esa «pobreza de posibilidades». Su investigación es interesante también en la medida en la que apunta a muchas otras particularidades sociológicas y culturales: «En las ciudades (...) declinaba una clase artesanal cuyos productos eran expulsados del mercado por los artículos europeos. Junto con los musulmanes convivían colonias hebreas cuyos miembros controlaban el comercio y acabarían convirtiéndose en los mayores beneficiarios de la presencia española. El resto de la población de la zona practicaba una economía de subsistencia (...) La vida de estos marroquíes rurales no tenía otros elementos externos que un reducido número de productos exóticos al país (té, azúcar, velas, etc.) que a lo largo de los años, junto con las armas de fuego y las herramientas metálicas, se habían convertido en indispensables para los marroquíes. Para adquirir estos productos importados, los campesinos marroquíes estaban forzados a una mínima monetización de su economía doméstica. En todo caso, las posibilidades de la zona como mercado eran limitadas (...). En su conjunto, la producción agrícola de la zona no era suficiente para cubrir las necesidades de la población, problema que se acrecentó con la llegada de los españoles» (Salueña, 87).

²⁰⁴ Aunque consiguió establecer la continuidad de algunos ingresos, «la producción colonial española nunca llegó a satisfacer la demanda peninsular ni en café, ni en cacao, ni en caucho» (Nerín y Bosch, 29). Marruecos ni siquiera se autoabastecía. Aunque las minas abundaban en el Rif, y ofrecían la mayor promesa de riqueza de la Zona, «los empresarios ganaban menos de lo que habían previsto» (Sarrionandia, 440) por falta de unas infraestructuras adecuadas para una explotación más intensa. Por otro lado, los tratados internacionales obligaron a la apertura de puertos y la reducción de los aranceles aduaneros, en una política por la que todos los países tenían libertad de comercio en el protectorado. Además, mantener el protectorado generaba una serie de gastos: sueldos, subvenciones, infraestructuras, mantenimiento del Ejército... y todo un presupuesto que sufragaba la implantación del Protectorado pero que «poco mejoraba las condiciones materiales de los nativos de la zona» (Salueña, 100).

(2014) ha estudiado en profundidad esta dimensión del protectorado²⁰⁵, fundamental en el caso marroquí. Aunque su preeminencia formaba parte de los discursos más idealistas, que sostenían la noción de una acción colonial humanista, quienes apostaron por la vía militarista también mantuvieron su centralidad como vía de penetración política, económica y social. En un primer momento, España creará escuelas sobre todo para cubrir las necesidades educativas de las familias de militares y funcionarios. Entendiendo su potencial como herramienta de propaganda, sus aulas se abrirán pronto también a determinadas capas de la población marroquí, con el objetivo de crear una élite hispanófila. Más allá de las que se abrirían en las grandes ciudades, la creación de escuelas en las zonas rurales también fue un elemento fundamental en la política de control del territorio, sobre todo a partir de 1927. Durante la época de la dictadura, el ritmo de creación de escuelas que se había mantenido durante los primeros años del protectorado se ralentizará.

La Junta de Enseñanza en Marruecos, creada en 1913, valoró distintas estrategias educativas posibles: desde el intervencionismo sobre la escuela tradicional coránica hasta la apuesta por un modelo diferente de centros hispano-árabes (González González, 2014, 72). El resultado será un modelo mixto, pero en el que la piedra angular sería la segunda vía, en tanto «se trataba no solo de formar, sino de hacerlo bajo unos fines definidos a favor de España y lo español y respetando los principios identitarios marroquíes» (76). Así, convivirán tres tipos de escuela, con fines ideológicos diferentes, lo que implicaba un modelo de segregación educativa, en el que a cada comunidad nacional/religiosa y a cada clase social le correspondía un espacio diferente: una vez más, la retórica de la hermandad se veía negada por la vía de los hechos.

Por un lado, estará la escuela colonial propiamente dicha, con un papel preponderante del idioma y la cultura española, destinada a la educación de los hijos e hijas de españoles y de «moros amigos». Dentro de esta categoría habrá centros de diverso tipo: privados y públicos, hispano-árabes e hispano-hebreos. Había escuelas destinadas a la colonia residente, que seguían el modelo educativo. Pero, en términos de políticas coloniales, el modelo paradigmático será el de la escuela hispano-árabe, destinada a la población marroquí afín al régimen a la que se quería formar para ocupar en el futuro puestos intermedios. Eran gratuitas, y seguían el sistema curricular español, aunque las clases se impartían parcialmente en árabe (González González, 2014, 126). En la zona rural solían ser centros unitarios y se llamaban «escuelas de avanzada»; su éxito era algo menor que el de las de las ciudades porque «su emplazamiento podía generar desconfianza al vincularse a centros de poder y control territorial» (133), como cuarteles y destacamentos militares, lo que a veces hacía temer a los padres que se tratara de centros de reclutamiento. Similares a las escuelas hispano-árabes eran las hispano-hebreas, pero desde 1935 se integraron directamente en las escuelas españolas

²⁰⁵ El sistema educativo marroquí previo al protectorado se basaba en las escuelas tradicionales coránicas, cuya enseñanza se basaba en la lectura, la escritura y el aprendizaje memorístico de los textos religiosos. La comunidad judía tenía a su vez escuelas talmúdicas, de características similares. Además, con la llegada de legaciones internacionales, se habían establecido la red de escuelas judías de la Alianza Israelita, y la de colegios franciscanos en Tánger, así como algunos otros centros impulsados por iniciativas personales. Para los estudios secundarios se contaba con las *medersas* de las grandes mezquitas de ciudades como Fez o Tetuán, en general fundados gracias a donaciones del sultán o de familias adineradas. La Universidad Qarawiyyín en Fez era el referente de enseñanza del islam para los estudios superiores (González González, 2014).

como una sección (90)²⁰⁶.

El segundo modelo de centro educativo era el tradicional, de escuelas coránicas y talmúdicas, que se mantuvieron vivas, con mayor o menor grado de intervencionismo según las distintas administraciones, y que seguían siendo el espacio educativo principal para la mayoría de la población.

El tercer modelo eran las escuelas nacionalistas, que surgieron por una insatisfacción de un sector importante de las élites locales con las escuelas españolas: no solo para los colonizadores, también para los colonizados la enseñanza se había revelado como un campo de batalla. Se pensaron alejándose de la enseñanza tradicional y siguiendo el modelo europeo, con el árabe como idioma oficial y una fuerte importancia de la historia, la geografía y la literatura nacionales en su currículo (González González, 2014, 173). La primera fue la escuela Ahlia, creada en Tetuán en 1925, pero el modelo se extendió a otras ciudades. La administración colonial no solo las permitía, sino que podía llegar a facilitar el acceso a ellas con aportaciones económicas y becas, dentro de su política de acercamiento al modelo nacionalista, en la que ahondaremos en el próximo apartado.

Como respuesta, durante la última etapa del protectorado la respuesta del franquismo fue intentar una progresiva «marroquinización» de la enseñanza hispano-árabe, en un intento de no perder afluencia y mantener el control de las mentalidades que pretendía ejercer. Se intenta transitar hacia un modelo «de corte nacional», con más contenidos locales y más profesorado marroquí, con la idea de que este pudiera llegar a reemplazar al español salvo para las clases de lengua (González González, 2014, 240). Asimismo, desde 1938 se comenzó a enviar a algunos jóvenes a estudiar en capitales de otros países árabes, pero también a ciudades españolas como Madrid y Granada. La idea, de nuevo, era generar cuadros con los que se pudiese colaborar —se creía— más fácilmente en el futuro²⁰⁷.

En general, el modelo educativo colonial en el protectorado español no se puede considerar un éxito. La escolarización alcanzó apenas el 8'5%, y no se logró el que era el principal objetivo de este empeño: crear una élite local hispanófona que pudiera tomar las riendas de la nueva etapa, con lo que, tras la independencia, la población del antiguo

²⁰⁶ Dentro de la escolarización española e hispano-árabe, por supuesto el género también tenía incidencia. La formación de las niñas era distinta a la de los niños, con asignaturas y textos controlados por la Sección Femenina, y representativos de su ideario: «La educación que reciba la niña debe orientarse hacia su vida futura en el hogar, y esta frase es ya suficiente para que una maestra inteligente sepa cuánto contiene y cómo debe llevarse a cabo (...) La niña debe ser preparada para que mañana construya un hogar dentro del ambiente marroquí, al que sepa llevar, con el amor que emana de un alma limpia, cultura, gusto artístico y sentido higiénico» (Marín, 2015, 112).

²⁰⁷ El propio hermano del jalifa y su hijo estudiaron en un internado en el instituto Ramiro de Maeztu, que se creó de hecho para acogerlos con su corte (González González, 2014, 304). España ponía una especial atención a la elección de los pensionados, para cuya elección tenía en cuenta su filiación y actividad política, y la de sus familias (313), pero aun así esta política no dio los resultados esperados. Muchos estudiantes no lograban adaptarse al sistema educativo español, y otros muchos emplearon su tiempo universitario en dedicarse a la actividad política y conectarse más profundamente con los movimientos nacionalistas con los que en el extranjero tenían más ocasión de coincidir. Señala también González González que el desarrollo de la enseñanza media fue particularmente tardío: el primer centro hispano-marroquí de secundaria no se creó hasta 1942, con lo que fueron muy pocas las generaciones de colonizados que llegaron a cursar el «Bachillerato marroquí», que se caracterizaba por «la unión entre los conocimientos generalistas de la enseñanza española y el particularismo del contexto marroquí en el que el estudiante se encontraba inserto» (254).

protectorado español quedó en desventaja frente a la población de formación francófona, que estaba más preparada y acaparó los puestos de gestión²⁰⁸.

Las políticas relativas a la religión son otro aspecto particularmente característico de la colonialidad española en Marruecos. Frente a los tópicos que pueden llevar a creer que la catequización es necesariamente uno de los pilares de la acción colonial, la política española en el protectorado de Marruecos siguió otra línea: no solo no se inmiscuyó en la religiosidad de los marroquíes, sino que además se sirvió de ella. En principio, las instrucciones relativas a este asunto durante el protectorado eran sencillas: el tema de la religión no se podía tocar. «Este límite a la acción evangelizadora contrastaba con la intervención en otras partes del continente que sí se consideraban idóneas, debido al tipo de clasificación jerárquica de los pueblos» (Mateo Dieste, 2017, 115), como por ejemplo en Guinea Ecuatorial, donde la acción de los misioneros sí tuvo un papel central. Pero en el caso del Magreb, los colonizadores tenían «consciencia de que nada podían hacer en territorio musulmán, al menos en términos evangelizadores» (id.), por fuerte que fuera, en lo doméstico, la retórica antimusulmana. Así que la estrategia acabó por ser la contraria: pese a ser recordado en términos generales como un ferviente defensor del nacionalcatolicismo, en el protectorado de Marruecos Franco fue, sobre todo, un «amigo del islam».

Una buena síntesis se encuentra en una de las anécdotas encontradas y exploradas por Calderwood: la que nos cuenta como en diciembre de 1936, cuando España llevaba seis meses de guerra civil, un barco fletado por Franco salió del puerto de Ceuta para llevar a la Meca a un contingente de peregrinos marroquíes (2017, 2018). La expedición, que iría parando en todos los puertos importantes del camino, era «parte de un vasto esfuerzo de propaganda para representar a Franco y su gobierno como aliados del islam, no solo en Marruecos sino a través del mundo árabe» (2018, 143). Entre los viajeros estaba, por otra parte, Ahmad al-Rahuni, un intelectual marroquí al que el franquismo financió para que escribiera sobre todo esto: aunque poco conocida, su crónica se convirtió, *de facto*, en la traducción al árabe del ideario del fascismo español y del discurso de lo hispano-árabe, que era también hispano-musulmán (144). Las ideas básicas eran dos: que Franco estaba ayudando a revivir Alándalus en España y Marruecos, y que defendía a las religiones monoteístas contra el comunismo. El viaje continuará explotando aún más las retóricas del pasado común: tras realizar el debido ritual en La Meca, los peregrinos llegan a Sevilla. Ya en 1937, tuvieron ocasión de visitar no solo los lugares míticos del legado andalusí, sino también, por ejemplo, un hospital en el que reposan los heridos de la guardia mora, que según la interpretación de Calderwood del relato de al-Rahuni se convierten en la alegoría del paraíso mismo, con comida *halal* para los enfermos y

²⁰⁸ La política hermana de la educativa será la referida a la sanidad: junto con el maestro, el médico era el personaje español importante en cada cabila, por debajo del interventor. No profundizaremos en ella en esta investigación porque nos interesa más ahondar en los aspectos más relacionados con las cuestiones lingüísticas y culturales que tendrán incidencia en la literatura que vamos a abordar más adelante, pero es importante señalar que la red de dispensarios urbanos y rurales fue otra de las vías de penetración en la población local, aunque con un éxito relativo precisamente en relación con cuestiones culturales. Como apunta Manuela Marín, «los médicos españoles no comprendían hasta qué punto su insistencia en desterrar esas prácticas acientíficas se identificaba con la imposición de normas ajenas y que, por ello, inspiraban desconfianza» (2014, 107). Se hablaba, también en este caso, de una «sanidad hispano-marroquí» (Martínez Antonio, 142), con normativa peninsular y un énfasis en la formación de personal sanitario marroquí que podría unas veces «acompañar a los médicos en sus campañas sanitarias, poniendo a su servicio la ayuda inestimable del conocimiento de la lengua y de los usos y costumbres»; otras, «explorar por sí mismos y siguiendo instrucciones de los médicos determinadas regiones»; y otras, «atender al cuidado y tratamiento de enfermos bajo la dirección facultativa» (145).

enfermeras que se pasean como huríes en un entorno en el que no parecen existir ni el colonialismo ni la guerra (Calderwood, 2018, 147).

Este mecenazgo y las peripecias discursivas que lleva asociadas continuarán de manera intermitente en las décadas de 1940 y 1950. Pero es solo uno de los mecanismos empleados por el franquismo para dar la vuelta a una realidad complicada. Era necesario, también, revertir algunos prejuicios seculares: se trataba de conjugar dos credos presentados históricamente como enemigos. La propia guerra civil española estaba siendo presentada por el franquismo como una suerte de Cruzada rediviva, una reinterpretación de la «lucha contra el infiel». Contra todo pronóstico, se logró hacer exitoso el malabarismo discursivo que resignificaba, de cara a los musulmanes, a ese infiel como el «rojo» contra el que se estaría librando realmente la «Cruzada» simbólica, consiguiendo que la adhesión eludiera ese aparente obstáculo. Este giro discursivo no se conseguía sin un apoyo en lo material: al mismo tiempo, las autoridades incrementaron «las políticas de atracción religiosa en todo el territorio de la zona española: construcciones de mezquitas, restauraciones de *zawiyas* y santuarios» (Elghazi El Imlahi, 482). Todo ello acompañado, por lo demás, por todo un aparataje de rumorología según el cual Franco tendría la baraca o hasta se habría convertido al islam. La hermandad hispano-marroquí alcanzaba su clímax en esta imaginería, mientras el secretismo impuesto por el régimen impedía que llegara a la Península, donde interesaba más seguir manteniendo una imagen sin fisuras del «caudillo del nacionalcatolicismo».

Otra de las banderas de la acción colonial española en Marruecos fue la creación de una serie de instituciones, en cuyo trabajo se muestra el «íntimo nexo entre la producción de conocimiento colonial y la producción de poder colonial» (Calderwood, 2018, 172). Su creación comenzó ya durante los años de la guerra civil española. En 1937 se funda el Instituto Jalifiano Muley El Hassan de Estudios Marroquíes, para «fomentar el renacimiento y desarrollo de la cultura arabo-islámica» a través del intercambio de investigadores y estudiantes (González González, 2014, 271), y en 1930 la Academia de Árabe y Bereber de Tetuán, que pasaría a denominarse en 1938 Centro de Estudios Marroquíes, centrado en la instrucción de intérpretes y funcionarios para la administración colonial. En 1938, el Instituto General Franco de Estudios e Investigación Hispano-Árabe, la más conocida de estas instituciones, que se ocupó de la recuperación o incluso construcción de la memoria andalusí situando al dictador como nexo entre el pasado y ese renacimiento. Su labor se centraba en la publicación, la traducción y el trabajo de recuperación de archivo²⁰⁹.

Otras entidades se centraron precisamente en la literatura, como la Sociedad de la Flor de la Literatura Marroquí, creada en 1943 para la organización de fiestas, conmemoraciones y premios. En esa línea, se instituyeron el Día del Libro Hispano-Árabe, o el premio África de literatura y periodismo, convocado por primera vez en 1946, que fomentó la escritura en torno a temas como «la misión civilizadora española», el movimiento africanista, las expediciones de

²⁰⁹ Tras la guerra, los centros existentes se reorganizan y aparecen otros nuevos, como el Patronato de Investigación y Alta Cultura, nacido en 1941 por iniciativa de un grupo jóvenes marroquíes y promovido desde la administración con la intención de «exaltar la amistad hispano-marroquí y alejar a los jóvenes del nacionalismo. El periódico *Al Huda* fue su órgano de expresión. También se daría un nuevo espíritu, más acorde a los nuevos objetivos, a las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, creadas en 1932 durante la II República (González González, 2014, 269-271).

los Reyes Católicos, el reino de Granada y su relación con el norte de África o el papel del Estrecho de Gibraltar como nexo de unión. De este premio estaba excluida la participación de los y las marroquíes (González González, 2014, 285)²¹⁰.

En general, las manifestaciones culturales fueron un campo clave para la construcción de la política y el discurso colonial. En el protectorado marroquí, los españoles «desarrollaron sus propias fiestas, e incluso extendieron las corridas de toros por Marruecos, como manera de afirmar la ‘españolidad’ del territorio que consideraban como propio» (González Alcantud, 330). El folklore se convirtió en una herramienta más de penetración, y «la copla, junto al flamenco, llegó al Protectorado a través de sus mejores artistas y los mejores teatros» (Mateo Dieste y Muriel García, 106). Pero, sobre todo, se intentó construir una cultura que respondiera a la idea de lo hispano-árabe, que se concretaba en un conjunto de prácticas culturales y artísticas definitorias de ese pasado compartido. Para ello también se crearon sendas instituciones: la Escuela de las Artes Indígenas y el Conservatorio Musical Hispano-Marroquí, artífices de un canon de las artes andalusíes que sigue, en ciertos aspectos, vigente todavía hoy²¹¹.

Para justificar este enfoque se apelaba no al altruismo, sino al patriotismo: se debía preservar la artesanía marroquí porque se trataba de milagrosos «mementos» de la cultura medieval ibérica: «la conservación de las artes marroquíes es, por tanto, un asunto nacional para España, y no solo para Marruecos» (Calderwood, 2018, 222). Volviendo a las metáforas familiares, en estas prácticas aparecía la «madre común» de estos dos hermanos, bajo la idea «de que los marroquíes llevan esas tradiciones a un nivel profundo, instintivo, incluso biológico» (id.)²¹².

²¹⁰ La política cultural vinculada a estas instituciones también se desplegó hacia otros países árabes, dentro de la idea del franquismo de convertir esa región en uno de los ejes de sus relaciones internacionales. En 1949 se firmó un primer tratado cultural con Líbano, al que seguirían otros con Egipto, Yemen, Siria, Iraq y Jordania. Se ocupaban de organizar, publicaciones, ciclos de cine y sobre todo intercambios no solo materiales sino también humanos, dirigidos a profesores, artistas, escritores y estudiantes, a través de becas, lectorados y cátedras. Dentro de esos programas también tenían cabida viajes culturales a España para «mostrar el patrimonio cultural español a través del principio de hospitalidad» (González González, 2014, 291).

²¹¹ En este proceso fue fundamental la figura de Mariano Bertuchi, pintor y funcionario de la Administración colonial, que dirigió la Escuela de Artes Indígenas de Tetuán desde 1930 hasta su muerte en 1955. Resulta paradigmático el hecho de que ha llegado a ser considerado a su vez un pintor hispano-marroquí, por su dedicación a representar el país en el que se instaló, pero esta idea también tiene algo de blanqueo de una figura controvertida, en algunas de cuyas obras se ensalza de manera nítida la colonización y el franquismo, como en «Paso del Estrecho», en la que se representa a Franco teniendo una visión mariana ante las costas de África en agosto de 1936 (Calderwood, 2018, 224). Pese a ello, figuras políticas y artísticas tanto marroquíes como españolas han reivindicado su trabajo, despolitizándolo, y «sus ideas de la migración de la cultura andalusí a Marruecos han tomado el peso de verdades incuestionables, convirtiéndose en anclas de la moderna identidad nacional marroquí» (212-213), y hasta en «un precursor de la cooperación cultural con Marruecos», según recoge Calderwood que que afirmó el ministro de Asuntos Exteriores Miguel Ángel Moratinos (213).

²¹² De modo que ese empeño de conservación también tenía en realidad mucho de creación, de forzar en cierto sentido un estilo al que se le atribuían unas características definidas a priori, y en las que el discurso de lo *hispano-árabe* aparece como alternativa o hasta oposición la categoría de *hispano-morisco* que solían emplear los franceses para referirse a la arquitectura y las artes decorativas andalusí y norteafricana. La diferencia, como apunta Calderwood, está en el lugar discursivo que se ocupa: para los españoles, este arte se presentaba como parte integrante de su cultura; para los franceses era el marcador de una diferencia exótica. «Al contrario que para los españoles, la preservación colonial francesa de la cultura marroquí se basaba en asegurar, no en difuminar, el estricto límite entre la ‘civilización’ francesa y la marroquí» (Calderwood, 2018, 173). La táctica francesa respecto a la política cultural, en realidad, fue la misma, aunque persiguiera el objetivo inverso. En su caso, la creación de escuelas de artesanía y artes decorativas sirvió para solidificar y cargar de un sentido determinado al patrimonio bereber, que se quería mostrar como el «auténticamente marroquí», mientras que lo que España situaba como tal (la herencia andalusí)

El discurso turístico será una de las vías de difusión más eficaces para este ideario, y tendrá su reflejo en la propia construcción del país durante esos años, ya que «la necesidad de proyectar una imagen exterior del Protectorado para promoción del turismo contribuirá a prolongar una concepción de la arquitectura inspirada en los estilos árabe, mudéjar, nazarí...» (Castro Morales, 125). Esa construcción, por otro lado, contribuye a difuminar aún más las fronteras territoriales, confundiendo deliberadamente el protectorado, Andalucía, Alándalus e incluso España: «la continuidad histórica andalusí y la fusión andaluza-magrebí se revelan fértiles argumentos, que desbordan el plano estético para cobrar tintes sociológicos» (126). Es así como estas políticas solidifican y hacen real la performativa idea de la hermandad hispano-marroquí, a través de «una narrativa de transmisión cultural [que une] la Granada medieval al Marruecos moderno —y en particular a Tetuán» (Calderwood, 2018, 211), que será capaz de impregnar la mentalidad de la sociedad colonizada hasta integrarse más adelante en su propia concepción nacional.

2.1.2.4.- Anticolonial, pero no tanto: la «hermandad» en el nacimiento del nacionalismo marroquí

Quizá cabía esperarlo: tantas décadas escuchando discursos sobre pasado compartido y hermandad iban a calar también en la contraparte. Uno de los aspectos aparentemente más paradójicos de la retórica colonial española es el modo en que impregnó la sociedad colonizada del protectorado marroquí, hasta el punto de incorporarse a su propio discurso nacionalista cuando este empieza a desarrollarse.

La reapropiación y resignificación del discurso colonial por parte de los nacionalismos, en realidad, es una de las constantes que ha observado la teoría poscolonial. Así, por ejemplo, una de las maniobras del discurso de la Negritud habría sido, por ejemplo, reconvertir las características peyorativas que el colonizador había atribuido al *negro* para construir una imagen en espejo que las convertiría en positivas, manteniendo sin embargo el binarismo y, con él, en cierto modo, la lógica de la que se quería escapar. El caso marroquí respecto a España, sin embargo, es algo particular incluso dentro de estos mismos mecanismos, ya que al tener por base una retórica de hermandad, el tipo de nacionalismo generado al apropiársela desarrolló unas características atípicas, que no responden a lo que en general se ha entendido como nacionalista para las sociedades colonizadas, que es ser nítidamente anticolonial. En el caso marroquí bajo el protectorado español se observan muchas ambivalencias, connivencias incluso, que hacen más porosa la frontera de este proceso de dominación y resistencia, pero no por ello lo niegan²¹³.

era despreciado por ellos en tanto «importado por el islam» (220). También en este caso su visión —igualmente exotizante y utilitaria— de estas producciones culturales ha impregnado su propio desarrollo, llegando hasta la actualidad. Su política, en todo caso, era incluso más invasiva, llegando por ejemplo a instituir «un cuerpo de inspectores de las artes indígenas en Fez y Rabat para velar por el mantenimiento de la tradición e incidir en la mejora del gusto de los artesanos» (Castro Morales, 128).

²¹³ Como otros elementos de la historia marroquí, también el surgimiento y desarrollo de su nacionalismo se ha contado habitualmente desde el punto de vista francés, potencia con la cual su relación sí se podía enmarcar más nítidamente en las

Un primer abordaje para esta aproximación pasa por preguntarse que venía pensando el «hermano menor» durante ese largo tiempo de relación «de familia» entre España y Marruecos. Youssef Akmir ha estudiado la crítica al colonialismo español en la historiografía marroquí y, a través de testimonios de distintas épocas, se ha encontrado con una dualidad en la opinión sobre el país vecino. Como expresa también Goikolea-Amiano, por un lado existía una «poderosa nostalgia de Alándalus», y, por otro, «enemistad y odio hacia los descendientes de quienes habían causado su caída, expulsado a sus habitantes, ocupado su patria, y borrado esta de la ‘casa del islam’» (Goikolea-Amiano, 2017, 108). Es decir: lo mismo que en las fuentes españolas, aunque sea desde la perspectiva inversa²¹⁴.

La disidencia comenzó a nacer en la zona rural antes incluso que en las ciudades. Mientras que las élites urbanas, de ascendencia a menudo andalusí, sí se habían avenido a negociar, los jefes de las cabilas entendían que los españoles eran «unos extraños enemigos que injustamente nos invadieron, ajenos a nuestra lengua, religión, raza y nacionalidad», y el gobierno del jalifa, un «cómplice servidor del colonialista invasor» (Mohammed Daoud, traducido y citado por Akmir, 2012, 171). En un primer momento se dan actos de resistencia que a veces se identifican con la yihad, a veces son contrarios a la intervención extranjera, pero que «es difícil diferenciar del bandidismo puro y simple» (González Alcantud, 219). Pero, a partir de la firma del tratado de establecimiento del protectorado, «la nueva situación hace preguntarse a los autóctonos quién realmente es un marroquí, pregunta que hasta entonces no tenía ningún sentido y ahora lo adquiere» (228). Aunque sí que existía un sentimiento nacional previo: incluso los europeos eran conscientes de que el sentido de pertenencia a una entidad común era una de las características de la población marroquí, aunque no fuera al modo en que lo entendemos hoy sino a través de un entramado de lealtades que mantenían en todo caso la cohesión social. Es decir, que la construcción nacionalista no iba a operar, como

categorías de colonialidad y anticolonialidad. Esto ha llevado a un borrado de las particularidades del proceso en la zona norte, que quedó subsumida a las categorías que se establecieron para un contexto que no era igual al suyo. Rescatar esa parte de la historia no solo es importante para completar la memoria marroquí reciente, sino que resulta de interés en la medida en la que desafía e introduce complejidades en las categorías habituales de lectura de lo colonial y poscolonial. Y, además, resulta fundamental también para la investigación que nos ocupa en la medida en la que las particularidades de ese nacionalismo que no responde exactamente a una postura anticolonial permiten entender también por qué, de modo análogo, la literatura marroquí de expresión española no se ajusta a los modelos poscoloniales más paradigmáticos.

²¹⁴ Para Mimoun Aziza, serán los acontecimientos bélicos siguientes los que más van a marcar la visión de los marroquíes sobre los españoles y su presencia. Más allá del hecho de que la interpretación de cada guerra es evidentemente distinta según quien la cuenta (lo que para los españoles es el desastre de Annual para los marroquíes es una epopeya; lo que para los españoles sitúan como guerra del Rif es una guerra de liberación nacional para los marroquíes), «de manera general, los marroquíes tenían una imagen negativa del colonialismo español, dominado por una clase militar. Un colonialismo incapaz de producir riqueza, dada su falta de medios» (Aziza, 2009, 3). Por otro lado, la imagen que proyectaban los migrantes españoles que acudían a trabajar en la explotación del nuevo territorio era «de ‘miseros’ y ‘chapuceros’ debido a su pobreza» (id.). Como veremos en profundidad más adelante, algunos autores sí van a ser más complacientes, como en el caso paradigmático de Ibn Azzuz Hakim. Otros, como Abdelmajid Benjelloun, salvan algunos aspectos positivos de entre un balance ambiguo pero con una intención comprensiva que, en realidad, resulta muy explicativa aunque tal vez no en el mismo sentido que él mismo pretende: «seguramente que el desarrollo material que se realizó en la zona francesa fue más importante porque el capitalismo francés era más desarrollado que el de su homólogo español» (Aziza, 7). Pero, en su mayoría, la historiografía marroquí hace un balance negativo del protectorado español, con ideas comunes como que «debido a la falta de medios financieros, la preponderancia de los militares y la ‘pobreza’ del territorio ocupado el nivel económico» (9) España contribuyó a su deterioro, que se trató «de un protectorado secundario y marginal» o «la situación de abandono total en la que se encontró la región al día siguiente de la independencia. La España de Franco dio la espalda a Marruecos» (id.).

en otros países, sobre el vacío, sino a partir de una serie de realidades preexistentes²¹⁵.

Como hemos visto, tras la derrota de Annual, y pese a la voluntad bélica de los africanistas, la política colonial española en Marruecos estuvo más marcada por el colaboracionismo que por la guerra²¹⁶. Por otro lado, las acciones nacionalistas comenzaron pronto en el protectorado español, antes incluso que en el francés, aunque su influencia haya sido relativizada²¹⁷.

Desde principios de siglo, fue muy importante en la zona norte la resistencia organizada en torno a el-Raisuni en la zona de Yebala, y a Abdelkrim El Jatabi en la del Rif. Se trataba de movimientos desarticulados entre sí que las autoridades coloniales en ocasiones combatían, y otras veces utilizaban como bisagra para acceder al control del territorio. Respecto al primero, apunta Joseba Sarrionandia que «siempre se mostraba dispuesto a negociar con el sultán o con los españoles. Era astuto y, desde el punto de vista político, capaz de adaptarse a las circunstancias» (Sarrionandia, 204). Ya hemos visto en apartados anteriores que algo parecido ocurría con Abdelkrim, que de hecho pertenecía a una familia de «moros amigos», protegidos por los colonizadores.

Como es obvio, uno de los puntos de inflexión de la resistencia marroquí fue precisamente la movilización rifeña de Adbelkrim el Jatabi, que culminó con la instauración de la República del Rif de 1921 a 1926. Tras su exilio, «la oposición a la colonización española no desapareció, simplemente dejó de operar en el marco rural y tribal, para iniciar una vindicación más urbana y burguesa» (Aixelà Cabré, 2017, 149). Y esa, precisamente, le preocupaba mucho menos a la autoridad colonial.

En Tetuán ya existía, desde 1924, «un activismo cultural liderado por Abdessalam Bennuna, cuyo proyecto de reforma se había iniciado con la fundación de las escuelas libres (Ahlija)» (Aixelá Cabré, 2017, 149), en un entorno de clase social alta y origen andalusí, relacionado también con nacionalistas de otros países. En este contexto, pero miembro de una generación más joven empezó a destacar la figura de Abdeljalek Torres, recién regresado de cursar sus estudios en El Cairo, que fue el redactor jefe del primer periódico de claro tono

²¹⁵ La I Guerra Mundial será otro punto de inflexión para el nacimiento de la resistencia, sobre todo en los territorios bajo control de Francia, que pide en ese momento a Marruecos «soldados, obreros y cereales» (González Alcantud, 232) que este país no necesariamente está dispuesto a entregar para una guerra ajena.

²¹⁶ María Rosa de Madariaga recoge un fragmento de una entrevista de Beigdeber con un capitán francés en la que él mismo lo explica: «El método de ustedes [el de los franceses] es mejor, pero para emplearlo hay que ser fuerte. Las circunstancias me obligan a acomodarme a todas las tendencias políticas que se manifiestan en mi Zona y a adular al nacionalismo marroquí, a falta de poder dominarlo [...] La línea de conducta que tuve que adoptar me obliga a apoyar, por lo menos en apariencia, todas las manifestaciones del nacionalismo musulmán» (De Madariaga, 2013, 296).

²¹⁷ «Destaca la realización de alguna reunión clave para el posterior desarrollo del nacionalismo, la tramitación de peticiones de cambios sociopolíticos en el protectorado al gobierno español, la publicación de prensa en árabe» (Aixelá-Cabré, 2017, 145), pero esta actividad resultaba invisible incluso para las autoridades de la primera época, como se puede apreciar en informes que, a comienzos de los años 30, y con motivo de la promulgación por parte de Francia del dahír bereber, consideraban lo que pasaba en la zona norte una mera «caja de resonancia» de lo que se articulaba fundamentalmente en Fez, una valoración «que se corregiría pocos meses más tarde por los propios servicios secretos» (147) para empezar a evaluar al nacionalismos de ambos protectorados en una clave de influencia mutua.

político en árabe del protectorado, *El Hayat*, creado en 1934²¹⁸.

La permisividad de las autoridades españolas, sobre todo durante el periodo republicano, permitió crecer a este movimiento, y en 1930 nació en Tetuán la primera organización de la Zona Norte, la Agrupación Nacionalista (De Madariaga, 2013, 223). La conexión entre los militantes de ambas zonas se hizo más intensa también ese mismo año, a partir de las protestas por el *dahír bereber* promulgado en mayo, a la que siguió además, solo unos meses más tarde, la visita a Tetuán y Tánger del libanés Chekib Arslan, uno de los ideólogos del panarabismo. El efecto de su visita «se hizo visible a través de los viajes conjuntos de nacionalistas de ambos protectorados al extranjero» (Aixelà Cabré, 2017, 155)²¹⁹. Las reuniones entre los nacionalistas de la zona española y de la francesa se empezaron a hacer frecuentes a partir de mayo de 1933, aunque, como apunta Aixelá-Cabré, no está claro hasta qué punto desarrollaban un trabajo conjunto, más allá de las mutuas colaboraciones que resultaran útiles y una mínima coordinación. Para los franceses, en todo caso, la laxitud de las autoridades españolas con la actividad que se intensificaba dentro de su protectorado era reprochable, porque les causaba problemas²²⁰.

Pero para España era favorable. Mientras el blanco de los ataques nacionalistas era la política francesa, España recibía críticas mucho más moderadas. Estirando al máximo la ambivalencia, las retóricas nacionalistas incorporaron la idea de «potencia protectora», en relación a la cual se situaban no en una posición de beligerancia, sino de negociación, con una ambición limitada: reclamaban reformas como la mejora de la enseñanza o ayudas para los campesinos, así como una mayor participación de la población local en la administración a través de nuevos organismos, en una senda que pudiera llevar en el futuro a la concesión de un estatuto de autonomía; pero se oponía de hecho a las posturas abandonistas, consciente de que, si España se iba del territorio, Francia ocuparía su lugar²²¹.

²¹⁸ Entre ambos hombres mediaba un profundo cambio, signo de los tiempos: «Apasionado y extrovertido, [Torres] constituía la antítesis de la personalidad reservada de Bennuna. Mientras Bennuna vestía ropas tradicionales y mantenía un aura de dignidad en toda situación, Torres prefería vestir trajes europeos o uniformes de inspiración fascista y hacer feroces discursos ante las multitudes» (Stenner, 2016, 443).

²¹⁹ Como apunta Calderwood, además de por la cuestión práctica, la importancia concedida a Arslan también va a ser clave para la transmisión de la idea de Alándalus. Los nacionalistas marroquíes adoptaron su expresión de «paraíso perdido», que emplearon para insertar su lucha nacionalista en el marco más amplio de los movimientos de reforma en el mundo árabo-islámico. En una segunda ola, el discurso cambió ligeramente, y los nacionalistas marroquíes, especialmente los formados en instituciones académicas españolas coloniales, empezaron a afirmar que Alándalus no estaba perdido, sino más bien vivo y en forma en Marruecos (Calderwood, 2013, 28). Colonialismo y anticolonialismo confluían en «la nostalgia por Granada y Alándalus [que] atraviesa las líneas culturales, dando forma a los deseos tanto españoles como marroquíes» (50).

²²⁰ La Oficina Mixta de Información, creada en Tánger en 1929 y dependiente de las autoridades españolas y francesas, se encargaba de investigar a estos movimientos, y se centró particularmente en la zona española y la ciudad internacional. Según los informes de esa misma oficina, los nacionalistas más destacados del protectorado español durante esa época fueron Abdeljalek Torres, El Haj Abdesselam Bennouna y Mohamed Daoud; así como otros menos conocidos como Ali Mohammad El Hammami, así como las de Abdallah Ben Haj Mohamed el Katib, Salem El Haj y Abdelkader el Yeziri. En su investigación, Yolanda Aixelá-Cabré se encarga particularmente de rescatar la memoria de esos «nacionalistas anónimos y periféricos que con su implicación y compromiso hicieron posible una movilización que, mientras se consolidaba bajo algunos nombres ilustres, dejó a una parte de éstos al albur de las peores represalias que las autoridades coloniales depararon: condenas de cárcel, expropiación de bienes e incluso expulsión» (Aixelá Cabré, 2019, 234).

²²¹ Unas palabras de Chekib Arslan apuntan, de hecho, a una comparación que trastoca ligeramente los mapas, y permite hacer una lectura en la clave que podrían tener también las autoridades españolas de la época: según sus expectativas del momento,

Durante el periodo republicano, el ambiente fue especialmente propicio a este tipo de peticiones y concesiones. Los nacionalistas, de hecho, confiaron en que el cambio de régimen de la metrópolis podría traerles ventajas. Sin embargo, esas esperanzas no se vieron del todo cumplidas. Hay quien ve en ello un posible interruptor histórico que nunca se llegó a apretar, apuntando que, «si el Gobierno republicano hubiera atendido algunas de las reivindicaciones nacionalistas marroquíes es probable que al faltar el apoyo marroquí no hubiera prosperado la rebelión militar de 1936» (Aixelá Cabré, 2015, 54). Más allá de las suposiciones, lo cierto es que, tras el golpe de Estado, el apoyo de los nacionalistas marroquíes se convierte de inmediato en un terreno en disputa. En un primer momento, estos mantienen «al menos en apariencia, una rigurosa neutralidad, como asunto que les era ajeno, aunque no por ello dejaban de manifestar su posición respecto de algunas cuestiones que (...) les afectaban» (De Madariaga, 2013, 284). Sí que tratan de oponerse al reclutamiento masivo, bajo el argumento de que a los musulmanes les estaba vedado luchar por una causa ajena al islam y bajo una bandera que no fuera la suya. Pero los franquistas les prometen toda clase de prebendas: legalizar su movimiento, conceder al país libertad de prensa o avanzar hacia la autogestión (Aixelá Cabré, 2015, 53), lo que inclina finalmente la balanza a su favor. En enero de 1937, los principales nacionalistas daban un mitin en el Teatro Español de Tetuán

«para hacer una apología del alzamiento y manifestar que los españoles amigos de los musulmanes eran hombres de religión (...) Para los nacionalistas de Marruecos iba a quedar claro (...) que era con el Ejército de África con quien había que dialogar» (Sarrionandia, 398).

Ya en agosto de 1936, Torres obtiene permiso para fundar el Partido de la Reforma Nacional (PRN), que nacerá de manera definitiva en diciembre. Se trata de un partido con «atributos medio nazis, medio falangistas, como las organizaciones paramilitares, el saludo con la mano en alto y otra parafernalia» (De Madariaga, 2013, 357). Desde su oficina de propaganda en Madrid se quién contribuía, entre otras cosas, a extender a los demás países árabes el mito de «Franco, protector del islam». Pero cuando la guerra termina, con España arruinada, «Beigdeber, que había ‘edificado un magnífico castillo de promesas’ con el que mantenía ‘sujeta’ a la Zona española desde el inicio de la guerra» (299) recibió el encargo de frenar a los nacionalistas, porque ya no se necesitaba «su silencio cómplice para la recluta de miles de soldados» (338). Su táctica pasó entonces a ser el *divide y vencerás*. Comenzó a estimular la creación de otros partidos nacionalistas, como rivales para neutralizar el éxito del PRN. El más importante fue el Partido de Unidad Marroquí, al frente del cual estaba Mekki El Nasiri, un militante que había sido acogido y apoyado por Torres cuando fue expulsado de la zona francesa por su actividad subversiva. Este se encontraba en ese momento entregado al proselitismo entre las cabilas, intentando reorganizar el Partido Reformista y derivando paulatinamente hacia críticas más fuertes a España, en una apuesta poco exitosa de acercarse a Alemania —que acabaría por dejarle bastante solo cuando cambiaran las tornas de la Segunda Guerra Mundial. En julio de 1940 escribirá una carta a Franco recordándole las promesas incumplidas de 1936. Seguirán sin cumplirse pero, a cambio del acercamiento, recibirá subvenciones y facilidades para continuar con su actividad.

los marroquíes «podrían acceder a la autonomía interna, conseguir un Gobierno y un Parlamento responsables como los de Cataluña» (De Madariaga, 2013, 224).

Con el fin de la II Guerra Mundial, la España franquista hacía encaje de bolillos para recolocarse en una escena internacional en la que se había quedado aislada. Lo hacía, como hemos visto, intentando entre otras cosas convertirse en un interlocutor para la región árabe. Esto va a agudizar sus contradicciones, ya en ese tiempo las olas nacionalistas se hacían cada vez más fuertes en todos esos países. Mientras, la actividad nacionalista de la zona sur se intensificó. En 1944 se creó el Partido Istiqlal (Independencia), cuyos éxitos —conseguidos por una vía más beligerante— «mostraban a los nacionalistas de la zona norte que el camino a seguir no era el de la colaboración» (De Madariaga, 2013, 354)²²². La política española empezó a volverse más represiva a partir de 1948, cuando se produjeron en Tetuán disturbios a raíz de una manifestación organizada por Torres. El alto comisario de ese momento, José Enrique Varela, instauró «un sistema policíaco (...) [en el que] todo marroquí era en principio un elemento sospechoso o visto como un enemigo en potencia» (368). Esa será la tónica hasta que Marruecos consiga la independencia.

Pero décadas de connivencia discursiva ya habían dejado su poso. El franquismo no consiguió negociar una independencia que le favoreciera, mantener su influencia, ni siquiera primar en las versiones poscoloniales de la historia. Pero la retórica de la «hermandad hispano-marroquí» y la noción de ser «el Alándalus recuperado» ya no iba a desaparecer, tampoco, de la mentalidad de los nacionalistas del país colonizado, y se transmitiría en una medida importante a los idearios de construcción de la nueva nación, igual que perviviría en los de la España democrática. Esto no quiere decir que sus artífices «hubieran leído a los autores españoles coloniales (...) [sino que] para 1960, los preceptos clave del colonialismo español se habían convertido con éxito en verdades incuestionables sobre la cultura marroquí» (Calderwood, 2013, 297).

2.1.2.5.- Todo lo irresuelto vuelve: derivas neocoloniales de los viejos discursos

Parecería que, con la independencia, llega la descolonización. Pero las lecturas críticas han mostrado que no es así. Los nuevos países pasan a ser soberanos en algunos aspectos, pero desde ese nuevo rol también formarán parte de una intrincada red de dependencias internacionales en las que a menudo seguirán particularmente ligados, en concreto, a sus antiguas metrópolis. El sistema simbólico que había sostenido su dominación, por otro lado, también pervivirá en muchas ocasiones, aunque no sea intacto, a través de juegos de mutaciones, asimilaciones o respuestas. En el caso de la relación de España con Marruecos, por otro lado, lo laxo del proceso anticolonial también va a dar paso a una situación ambivalente, en diversos sentidos. Así, con la independencia se produjeron «grandes muestras de alegría por parte de los marroquíes, pero sin que hubiese manifestaciones de fanatismo contra la antigua

²²² La balanza se va inclinando hacia un mayor peso de las organizaciones de la zona francesa, sobre todo desde la conformación, en 1947, de un Bloque Nacionalista con cuatro principales partidos, dos de cada protectorado, así como de diversas organizaciones en las que estos se coordinaban con los movimientos nacionalistas de otros países del Magreb.

potencia colonial» (González Alcantud, 406): al fin y al cabo, la ruptura con ella tampoco se había producido desde una relación de beligerancia.

España, además, no resultó particularmente favorecida por los acuerdos en los que se cerraron las condiciones de la independencia: Francia, que contaba con contactos en ese momento más fuertes en el movimiento nacionalista y, sobre todo, un entramado de élites francófonas listo para operar justo en ese momento, será quien domine el escenario; así, «del mismo modo que el Marruecos colonial fue un producto francés, el Marruecos poscolonial no sería muy diferente» (Sarrionandia, 449). La unificación del nuevo país se articula en torno a una «convención cultural franco-marroquí» que «enfatisa la victoria de la *amitié* franco-marroquí por encima de todo atisbo de rencor» (González Alcantud, 406). El aspecto cultural, naturalmente, es la punta de un iceberg económico y geopolítico en el que Francia logró mantener una fuerte hegemonía sobre el Magreb pese a la independencia de todas sus antiguas colonias²²³.

Evidentemente, los españoles no quieren que se extienda la presencia francesa al área de influencia española, pero no lo consiguen. Pero este quedarse rezagada también tendrá algunos efectos colaterales de signo contrario: «esta marginación beneficiará [a España] con corrientes de simpatía espontánea, de naturaleza a veces ‘anticolonial’. Y ello hasta el día de la fecha» (González Alcantud, 416). Algunos sectores de la población del norte de Marruecos sentirán la hegemonía francesa posterior a la independencia como una «nueva colonización» que les deja en situación de desventaja frente a las regiones adecuadas de antemano al modelo francés ahora imperante. Esto llevará a nuevos giros del discurso de Alándalus y de la importancia del legado hispano-marroquí, entendido ahora como factor diferencial que resulta necesario incorporar también a la construcción del Marruecos independiente.

Ese discurso, como apunta Calderwood, pasa a la construcción de la identidad nacional marroquí —sin distinción de regiones— por muchas vías, de las más superficiales a las más profundas, de lo turístico a lo estatal, de lo cultural a lo monumental, «del restaurante Alándalus a la pensión Patio de los Leones del Palacio» (Calderwood, 2013, 287). Esto se debe a que «Alándalus no solo es un modo de articular la relación de Marruecos con Occidente; también funciona como un signo de prestigio y poder en su política interior» (8). Si durante la colonización, la ascendencia andalusí —real o al menos alegada— había sido un elemento de distinción, los linajes privilegiados no van a cambiar particularmente en la siguiente etapa. Como señala Calderwood, «una forma española de hablar sobre Marruecos se convirtió en una forma marroquí de hablar sobre Marruecos» (9), aunque donde el franquismo había hablado de «renacimiento», los nacionalistas hablarán de «continuidad histórica», consiguiendo de igual modo legitimar sobre esta base parte de su proyecto.

²²³ Como explica Joseba Sarrionandia, tras la derrota en Indochina, Francia tuvo que discernir de qué modo abordar una ola de descolonizaciones que se aparecía ya como inevitable, y cuyo reto se concentraba particularmente en los países del Magreb aún no independientes. Así, se dibujaron tres posturas: «La primera vía era la del anticolonialismo radical de Jean-Paul Sartre o Frantz Fanon (...) La segunda vía, cuyo rostro más atractivo pudiera representar Albert Camus, era contraria a la independencia, pero imaginaba a los argelinos integrados en un sistema federal democrático en el seno de la República. Una tercera vía, cargada de realismo y sentido de Estado, fue configurada por quienes, como François Mitterrand, consideraron que finalmente no quedaban más remedio que negociar la independencia de Argelia» (Sarrionandia, 448). Esta será la que finalmente se imponga.

Más allá de estas corrientes subterráneas, el discurso oficial marroquí también se mantuvo, en muchos aspectos, dentro de esa misma línea de la «amistad hispano-marroquí», solidificándose desde la independencia misma el relato de la «colonización española atípica y benevolente» que llegará hasta nuestros días. Así, como recoge González Alcantud, el propio Mohamed V alabará, en su primer discurso en Madrid tras la independencia, «la ‘sinceridad’ española y la apasionada ‘fraternidad’ entre ambos países» (González Alcantud, 411), agradeciendo dos detalles en concreto de política colonial española: no haber apoyado al «sultán impostor» Ben Arafa, y no haberse sumado a la maniobra francesa de dividir al país en zonas de influencia a través del discurso étnico como había hecho Francia. Sobre esas dos bases se hilaba un discurso que seguía manteniendo los mismos mitos:

«Os agradecemos, pues, los nobles sentimientos que os impulsaron a suscitar esta preciosa e histórica oportunidad, que son los mismos que e hicieron patentes en el pasado, en una actitud inequívoca que recordamos todavía y por la que os estamos agradecidos» (Mohamed V, recogido en González Alcantud, 411).

Para España, más allá de lo económico, mantener unas buenas relaciones con Marruecos era importante en términos estratégicos. El franquismo no tenía ningún interés en enemistarse con su valedor en la región árabe, y operó en consecuencia, aunque la cuestión de Ifni primero, y más adelante —y sobre todo— la del Sáhara Occidental enturbiaron esa intención, tiñendo con un conflicto siempre de algún modo presente los primeros años de la independencia, aunque sin obstaculizar tampoco demasiado una relación en la que en general ha primado el mutuo interés. Tras la Marcha Verde y los Acuerdos de Madrid —que exploraremos en profundidad en el siguiente capítulo— las relaciones entre España y Marruecos se han mantenido encauzadas, siendo su mutua «amistad» (una vez más) uno de los garantes de estabilidad sistémicos de ambos países. Tras la transición, en España esta buena relación quedó en gran medida asociada a la que mantienen entre sí ambas casas reales.

Y si en Marruecos no se manifestó el sentimiento anticolonial que suele asociarse a los procesos de independencia, tampoco en España aparecieron corrientes críticas fuertes para revisar esa etapa. Hay distintos factores que pueden explicar parcialmente esta ausencia, y muchos tienen que ver con el hecho de que, por diversas razones, tampoco la izquierda política desarrollase un discurso ni una acción sólida en una línea anticolonial, al menos en lo relativo a Marruecos, ni dentro de la disidencia al franquismo en los primeros años, ni en las reconfiguraciones democráticas en la etapa posterior. De algún modo, si el franquismo consideró que Marruecos era su feudo, quienes se oponían al régimen asumieron esa máxima, y no la disputaron. Si bien «deseaban que Franco cometiera una torpeza que hiciera caer su régimen» (Martín Corrales, 2017, 353) y confiaban en que esa torpeza pudiera darse en el protectorado, la independencia llegó tranquilamente sin que se hiciera nada por convertirla en más problemática. Más adelante, el conflicto del Sáhara Occidental y la adhesión —aunque ni muy firme ni muy eficaz— de la izquierda española a la postura saharauí vendría a alejar más aún a las corrientes que podrían haber sido más proclives a una reflexión poscolonial del interés por desarrollarla para el caso marroquí. Los viejos fantasmas y los nuevos se aliaban en ese silencio. Como consecuencia, y ante la falta de alternativas, muchas de las viejas retóricas siguen vivas, en distintas líneas y en distintos sentidos. Por otro lado, «durante la década de los ochenta

asistimos a una importante proliferación de congresos y publicaciones que tienen por objeto reanimar el interés por las conexiones históricas y culturales entre ambas orillas del Estrecho» (Cañete, 2021, 284). En esta época —que, como veremos más adelante, coincide con el mayor desarrollo de la literatura marroquí de expresión española—, la política exterior de España se vuelca progresivamente de nuevo hacia Marruecos, sobre todo a través de la diplomacia y la cooperación, en una tendencia que culmina con el Tratado de Amistad, Cooperación y Buena Vecindad entre los dos países en 1991. Aunque parezca paradójico, este es uno de los ámbitos en los que se reencarnan los viejos discursos²²⁴. Su agenda, presentada como altruista y apolítica, requiere también regular el uso del discurso memorialístico, perpetuando retóricas que «mina[n] la agencia local y silencia experiencias pasadas dolorosas» (Marín Aguilera, 3)²²⁵.

Otro ámbito en el que ocurre algo similar es el turismo. El que el imaginario de la convivencia y del Alándalus mítico se ha convertido en un *best-seller*, pero para «convertir el legado cultural de la ciudad en un recurso rentable» (Marín Aguilera, 19) es necesario que previamente «cualquier referencia a la violencia colonial o a experiencias desagradables hayan sido convenientemente borradas para proporcionar una experiencia placentera (y acrítica) de consumo del pasado» (id.). De hecho, la retórica de la nostalgia de Alándalus requiere borrar las connotaciones negativas no solo de la historia del protectorado, sino incluso de la anterior, de modo que también la historia de la expulsión de moriscos y judíos se dulcifica, olvidando su componente de violencia para destacar solo los *lazos culturales*.

Por otro lado, con la idea de convivencia como hilo, la nostalgia de Alándalus confluye a menudo con la del propio Protectorado en los testimonios y memorias personales de quienes vivieron la época colonial, tanto españoles como marroquíes. Helena de Felipe ha estudiado particularmente la «memoria emocional» de los y las españolas del protectorado, concluyendo que «en términos generales, el recuerdo de los españoles que habitaron en Marruecos está cargado de cordialidad; es un recuerdo amable que les retrotrae a un pasado feliz e irrecuperable» (De Felipe, 122). Para vivir en común ese recuerdo, muchas de estas personas

²²⁴ Es particularmente llamativo, en términos de discurso, la concepción del Instituto Hispano-Árabe de Cultura, inaugurado en 1945, que se convirtió en una de las principales instituciones a través de las cuales se lleva a cabo la cooperación cultural de España con Marruecos. Según su propia formulación, su objetivo es «apretar los lazos culturales que nos unen a los pueblos amigos del mundo Islámico (...) una amistad sincera que tenemos todos la obligación de cuidar y cultivar esmeradamente» (De Larramendi, 2015, 22). Uno de sus primeros informes se ocupa de una exposición sobre el mundo islámico celebrada en Córdoba con motivo del primer milenario del Califato, y celebra una civilización que no era «exclusivamente árabe ni únicamente española, sino un producto de las dos razas y de las dos culturas para quienes constituye proindiviso un título de gloria y un patrimonio común» (id.). El recuerdo de Alándalus volverá a ser, pues, el leitmotiv de esta entidad —lo que no resta importancia y utilidad a algunas de sus iniciativas, como sus programas de formación y publicaciones o la creación de la biblioteca islámica Félix María Pareja—.

²²⁵ En esa línea, en el caso de Marruecos, las muy numerosas iniciativas en este sentido responden a un modelo en el que se promueve la despolitización, contribuyendo a silenciar la historia de regiones como la del Rif. Según el estudio de Marín Aguilera, España reforzó sus lazos con Marruecos desde 1994, a través de los programas europeos de relación con los países vecinos a través del programa Interreg, que puso un particular énfasis en el Mediterráneo. En su tercera edición, desarrollada entre 2000 y 2006, se centró precisamente en la relación entre estos dos países, generando espacio para una gran cantidad de proyectos en cuya narrativa resuenan ecos conocidos: «Dos de los principales ejes de cooperación eran artesanía y cultura andalusí y 'turismo y legado cultural'. Dentro de este marco, en 2003 se firmó un nuevo acuerdo entre Marruecos y la Junta de Andalucía, llamado Programa de Desarrollo Transfronterizo de Andalucía y el Norte de Marruecos (...) [llegando] a ciudades como Asilah, donde se restauró la plaza principal del centro histórico. Varios proyectos continuaron en Tetuán, Larache y Chauen, donde se restauraron varias casas en el barrio andalusí» (Marín Aguilera, 13).

se organizan en asociaciones que, al preservar su identidad como grupo, unifican y consolidan también la memoria y sus retóricas, al ser muy pocos los espacios fuera de ese entorno en que esos discursos se ponen en juego²²⁶. La pregnancia y pervivencia soterrada de estas retóricas lleva, incluso, a que la nostalgia se extienda (también o sobre todo en el caso de los marroquíes) hacia el propio franquismo²²⁷.

Esta aproximación al marco general nos permite regresar, para terminar este apartado, a *La historia trascendida*, entendiendo que por su voluntad exhaustiva y su carácter oficial sirve para ejemplificar de manera paradigmática el estado de la cuestión, al menos en su versión hegemónica. En una línea muy acorde con el marco de la Cultura de la Transición que abordábamos en la primera parte de esta investigación, se trata de una publicación que pretende «reconciliarnos con el pasado», en palabras de El Otmani (13). Pero se trata de una reconciliación gatopardiana, que no busca la reparación sino el mantenimiento de una calma sostenida sobre mucho silencio. García Margallo apunta, por su parte, en su presentación, a que esto se conseguirá a través de «un mayor y más intenso conocimiento del otro, asumiendo nuestras diferencias como algo enriquecedor y superando recelos anacrónicos» (17).

Aunque se aborda desde un prisma de «memoria compartida» y bajo el sello de un programa de cooperación, el libro, financiado por Iberdrola —uno de los mayores inversores españoles en Marruecos— parte de una perspectiva nítidamente española (por más que en él colaboren autores marroquíes). Pese a la magnitud de esta obra conmemorativa, no hay un repaso de muertes, de expolios, por más que se afirme que la historiografía debería abordar temas como «la implicación de los marroquíes en la Guerra Civil Española (1936-1939), los excesos de la Guerra del Rif, los sucesos de la Batalla de Annual (1921) y otras cuestiones que podrían ser objeto de discrepancia» (El Otmani, 14)²²⁸.

La línea discursiva, lejos de cualquier aproximación poscolonial (ni mucho menos decolonial) está enraizada en la idea de pasado compartido, apuntalando que este «no se limita

²²⁶ Así, «en los relatos de los miembros de este colectivo aparecen una serie de lugares comunes, unos hitos de referencia en los que se detienen buena parte de sus narraciones personales» (de Felipe, 118) y que a menudo redundan en el orientalismo y sus diversos mitos. Por ejemplo, entre los entrevistados por Helena de Felipe, es recurrente la referencia al «recuerdo de la salida del jalifa los viernes para ir a la mezquita, montado a caballo y cubierto con un parasol» (id.). En definitiva, las condiciones de burbuja de la preservación de los relatos de la época colonial tampoco habrían contribuido a hacerlos permeables a nuevas perspectivas. Estas líneas discursivas conviven, por lo demás, con las connotadas más negativamente: los estereotipos del «moro enemigo» también han revivido en las últimas décadas, particularmente al intensificarse el fenómeno de la migración. En este tema —abordado también en la parte 1 de esta investigación— ahondaremos en el siguiente apartado 2.3, al hilo de los autores de la diáspora marroquí en España.

²²⁷ Como apunta Guerrero Moreno, «Franco en Marruecos no es, como para nosotros los españoles, sinónimo de dictador aborrecido, sino fuente de prestigio social aún. De hecho, este lastre heredado y presente en el subconsciente colectivo del otrora territorio del Protectorado puede ser el motivo que impulse a bastantes marroquíes hispanoparlantes a referirse inconscientemente a Franco como ‘caudillo’ o ‘generalísimo’, denominaciones muy en desuso y marginales que en la España actual solo salen de la boca de una minoría de nostálgicos del franquismo. El sentimiento victimista hacia los moros de Franco ha encontrado además en Marruecos una cierta cobertura con la pervivencia de simbología franquista en varias ciudades del antiguo Protectorado (Tánger, Tetuán, Alhucemas, etc., con escudos preconstitucionales en edificios)» (Guerrero Moreno, 213).

²²⁸ Estas críticas no quieren decir que no haya en la obra aportaciones fiables, intervenciones críticas e investigaciones útiles para abrir nuevas perspectivas. A lo largo de esta investigación referenciamos algunas de las que, a nuestro juicio, sí se mueven en esa línea. De lo que se trata en este apartado es de analizar el marco en el que se insertan, y de qué modo este reproduce y consolida una lógica que no se separa demasiado de la que hemos estudiado para el periodo colonial.

a la época del protectorado, sino que se extiende en la Historia llevándonos hasta la presencia arabo-musulmana en España» (El Otmani, 14), sirviendo esta retórica no solo como base discursiva sino también como blanqueo de la colonización, a la que desde la misma introducción se refiere, como si el tiempo no hubiera pasado, con perífrasis de pura raigambre colonial como «acción española en aquel territorio» (Aragón Reyes, 27). Asimismo, la obra se plantea como «una pluralidad de enfoques, ‘nacionales’ y ‘sectoriales’, [y] también una pluralidad de valoraciones» (id.). Se afirma así que cabe una diversidad de relatos y enjuiciamientos, que se valorarían como equivalentes, dejando al lector la tarea de decidir sobre ellos. Una perspectiva sin duda atípica en el estudio de los procesos coloniales a estas alturas del siglo y del desarrollo teórico, pero que encaja sin embargo con el marco más amplio de relación con el pasado reciente vigente en España, con la equivalencia entre versiones y la lógica de la «reconciliación» como paradigma todavía imperante en el análisis de muchos aspectos de la guerra civil y la dictadura.

Así, la visión oficial que se pretende consolidar en esta publicación afirma directamente que esta acción no se puede entender «como un ‘colonialismo rapaz y exacerbado’ (como a veces se ha hecho) ni tampoco como un ‘colonialismo bondadoso’ (como a veces también se ha dicho). Principalmente porque aquella no fue, en sentido estricto, una situación colonial (sic)» (Aragón Reyes, 29). Aunque, al mismo tiempo, se justifica también el componente bélico: «que no siempre fuera una acción ‘protectora’ es algo que entra dentro de lo normal si se abandona el ‘buenismo’ a la hora de juzgar el pasado» (id.). En definitiva, se trata de mantener la idea de que «la labor de España en aquel territorio no cabe entenderla en términos absolutos, esto es, como totalmente execrable o como completamente benéfica» (id.).

El objetivo, en todo caso, mira hacia el presente y hacia el futuro. Se considera que la compleja historia entre ambos países «se ha transformado hoy en una relación de acercamiento, armonización e incluso complicidad, en cuya urdimbre desempeña un papel fundamental el especialísimo y fraternal vínculo existente entre ambas Coronas» (García Margallo, 17) y se apuesta porque «conozcamos mejor nuestro pasado compartido y continuemos edificando un proyecto de acercamiento profundo que beneficie a nuestros respectivos pueblos» (19), en tanto «la geografía, la economía, los desafíos transnacionales o los movimientos humanos abocan a Marruecos y a España a un entendimiento creciente» (17). Ante textos como estos, cabe preguntarse, con Carlos Cañete: «¿significó el anunciado fin del africanismo una verdadera transformación en nuestra forma de entender el mundo? ¿De verdad hemos escapado a ese narcisismo, ese ensimismamiento, que ha generado tantos engaños y tanto sufrimiento?» (Cañete, 2021, 283). Y la respuesta parece ser que no. Las viejas retóricas continúan vivas en estas formas neocoloniales de las ideas de hermandad, que son mantenidas por las élites de ambos países, a cuyos intereses siguen siendo funcionales. Obras como *La historia trascendida*²²⁹ contribuyen a solidificar y perpetuar un discurso que, hoy como ayer, blanquea una realidad llena de problemas y ambivalencias.

²²⁹ El aspecto literario, que nos ocupará en los siguientes apartados, también forma parte de esta obra y también es leído según estas lógicas. Por eso, nuestra aproximación pasará por tener en cuenta que estos son los marcos hegemónicos, pero no reproducirlos acríticamente, sino ponerlos en cuestión precisamente a través de la lectura directa de unas voces que en ocasiones los han desafiado, en ocasiones los han incorporado y, en general, muestran sobre todo su complejidad y su ambivalencia.

2.1.3.- MÍTICA, PERO DESPLAZADA: LA CUESTIÓN DE LA LENGUA ESPAÑOLA EN MARRUECOS

Una tarde, «exactamente en la primavera de mil novecientos noventa y dos», el entonces profesor tetuaní Mohamed Sibari estaba sentado en el balcón de su casa de Larache, leyendo frente al mar, cuando le surgieron algunas preguntas que iban a cambiar la dedicación del resto de su vida:

«Este novelista, este autor sudamericano, como muchos autores latinoamericanos, escriben novelas en lengua española. La mayoría de estos señores han aprendido el español como yo. La mayor parte de estos señores son de origen indio, y están a miles de kilómetros de España. Yo soy marroquí, y estoy a catorce kilómetros de la Península Ibérica. ¿Por qué no puedo escribir una novela en español?» (Sibari, 1994, 179).

La pregunta era pertinente, una vez más, como reacción a una ausencia, a un silencio. En un país marcadamente plurilingüe, en el que la colonización dejó entre otros legados la presencia del francés como un idioma vehicular casi tan sólido como el árabe, tras la construcción nacional que llegó con la independencia el español ha quedado relegado a una presencia residual. Esta circunstancia es un índice claro de cómo se desarrolló el juego de poder de las potencias internacionales y las élites locales cuando comenzó el camino de la descolonización, y también de qué consecuencias tuvo para quienes habían sido socializados en una u otra lengua por imposición de las metrópolis «protectoras».

A menudo se intenta comparar la literatura marroquí escrita en español con su homóloga en francés, operación que suele tener como resultado una valoración negativa de la primera. Es necesario entender, de cara a ese tipo de análisis, que, pese al aparente paralelismo, ambas han tenido desarrollos muy diferentes y siguen patrones también muy distintos. Las condiciones y prácticas de la colonización han redundado en situaciones muy distintas para unos autores y otros, que se manifiestan en el fondo, la forma y la temporalidad con que se desarrollan estas obras.

Uno de los primeros elementos que sorprende en la obra de los autores marroquíes que escriben en castellano es la muy leve beligerancia anticolonial de su discurso, la aparente connivencia con la metrópolis. Esta particularidad —que contrasta con las dinámicas poscoloniales más frecuentes, y que tiene que ver, como hemos apuntado ya, con las características singulares del nacionalismo de la zona norte, y también con lo tardío de la aparición de esta corriente de escritura— se manifiesta también en la misma relación con la lengua. La idea de lo *hispano-árabe* está fuertemente arraigada en quienes toman esta opción, y la manifiestan de manera explícita o entre líneas.

Si los autores magrebíes de expresión francesa desarrollaron sólidas reflexiones en torno a los motivos de su opción por esa lengua, poniendo de manifiesto las contradicciones y malestares —paradigmáticas de la poscolonialidad— que acarrea la escritura en «la lengua del amo», para los autores de expresión española la elección no parece implicar las mismas connotaciones. Se trata de una lengua colonial, sí, pero de ese «colonizador pobre» que incluso en su legado cultural no dejó más que una lengua menor dentro del mapa idiomático del país

independiente. Las élites locales afianzadas durante el protectorado español no estaban en condiciones de disputar la hegemonía en la época de la construcción nacional, lo que tuvo entre sus consecuencias que la región que estaba bajo su control se quedara rezagada en casi todos los ámbitos en la nueva época²³⁰. Lo cultural no es una excepción. De algún modo, quienes escriben español en el Marruecos post-colonial intentan reparar esa desigualdad, sin acabar de conseguirlo.

Apunta Mohamed El Madkouri Maataoui que «muchos marroquíes escriben en español y lo hacen, dicen, para ‘sentirse realizados’ o ‘porque les gusta esta lengua’; otros, en cambio, ‘¡no saben por qué escriben en español!’ o, ‘sencillamente, porque es su lengua de trabajo’» (El Madkouri Maataoui, 193), sugiriendo una cierta arbitrariedad, o cuanto menos un carácter puramente individual y casi azaroso en esta decisión. Para algunos investigadores, como Serena Nobile, la opción estaría por el contrario fortalecida por una corriente subterránea muy relacionada con esas ideas fundantes de la singularidad de la relación entre España y Marruecos, según la cual «para ellos el español no es un simple vestigio colonial, por el contrario defienden su derecho ‘a escribir en una lengua que consideramos nuestra’» (Nobile, 113), una lógica en la que «el castellano adquiere una reterritorialización mítica que el francés no parece poseer» (115), y que resulta interesante analizar en términos poscoloniales en la medida en que se convierte en una pescadilla que se muerde la cola de la aculturación, precisamente por propiciar discursos que invisibilizan ese fenómeno.

Habiendo visto en capítulos anteriores cómo se construyen estas retóricas y a qué son funcionales, en este apartado vamos a aplicar esa misma mirada a la relación con la lengua, para revisar de qué modo aplican las particularidades de la colonialidad española en el protectorado de Marruecos a este ámbito, revelador de muchas de las cuestiones que hemos ido señalando. Esto nos permitirá situar el contexto y el trasfondo de los autores que pasaremos a leer con detenimiento en los capítulos siguientes.

Más de medio siglo después de las independencias, la cuestión de la relación con las lenguas metropolitanas —que constituyó uno de los debates clave del comienzo de los estudios poscoloniales— puede parecer vieja, superada. Un libro reciente, *Maroc: La guerre des langues?*, editado por Kenza Sefrioui (2018) en la colección «Les questions qui fachent» defiende desde el título la idea de que, al menos en Marruecos, *La guerra de las lenguas* siendo una formulación válida. Por más que, para todos los autores que participan en la obra, como se señala en el prólogo, «el ideal a alcanzar es el de un verdadero multilingüismo, apoyado sobre un conocimiento profundo y un verdadero reconocimiento del valor de cada una de las lenguas» (Sefrioui, 2018, 7). El libro hace un repaso de la situación de las diversas lenguas en el Marruecos de nuestros días, y el castellano no aparece en el mapa, aunque el ministerio marroquí de cultura ha empezado a reconocer el español como una de las lenguas literarias de Marruecos (Fernández Parrilla, 2016, 22). La ausencia se puede explicar por su carácter minoritario, que haría de su inclusión algo un tanto extemporáneo. Pero podemos jugar a hacernos la pregunta: ¿cómo se enfocaría hoy un capítulo dedicado al español en un libro como este? En una entrevista reciente, el escritor argelino francófono Kamel Daoud afirmaba que

²³⁰ Véase *Las élites políticas marroquíes: los parlamentarios*, de María Angustias Parejo Fernández (1999).

«hay cosas que cada lengua puede expresar mejor: el árabe, por ejemplo, puede servir mucho más cuando evocamos la mitología de la dignidad, la nostalgia o la exaltación. Otras lenguas, como el francés, están atravesadas por la obsesión de la libertad» (Hatim, 2018). ¿Y el español, tal y como lo usan quienes en Marruecos siguen optando por él, por qué está atravesado?, podríamos preguntarnos. Se nos aparece una respuesta: por la añoranza.

En las siguientes páginas trataremos de explicar por qué.

2.1.3.1.- Un país (que nunca deja de ser) plurilingüe

También en lo referente a la situación lingüística el caso del español en el protectorado de Marruecos diverge de los modelos paradigmáticos de los estudios poscoloniales, como la Francofonía o la Commonwealth. En este país, marcado por un plurilingüismo irreductible (en el que conviven el árabe, el árabe marroquí o *dariya*, las lenguas *amazig* y las de las potencias coloniales, y ahora también el inglés), el español a duras penas logró imponerse ni siquiera durante el protectorado. Solo la escolarización consiguió cierta extensión de su uso, aunque estuvo lejos de ser generalizada. Además, el castellano se utilizaba en este contexto para la comunicación cotidiana, pero no tenía en el imaginario popular un estatus tan establecido como lengua de cultura, como sí ocurría con el francés (Campoy-Cubillo, 2012, 12)²³¹. Por otro lado, en el norte del país la descolonización tuvo la paradójica consecuencia de generar un nuevo proceso de aculturación, al enfrentarse una población con mucho peso del componente *amazig*, a la arabización y la extensión del francés como únicas opciones lingüísticas, frente a las que el castellano adquirirá connotaciones afectivas y/o de resistencia (Casielles y Fernández Parrilla, 667).

Pese a estas diferencias, la particularidad del español apenas suele ser tratada en los estudios poscoloniales sobre Marruecos, que tienen a hacerse desde la perspectiva de la francofonía, incluso cuando se abordan en el mundo anglosajón. En el caso de las investigaciones realizadas desde España, han tendido a centrarse en las relaciones entre ambos países, sobre todo en el pasado, y han atendido menos a las singularidades de la situación contemporánea y de qué modo pueden servir para reflejar las lógicas de esta colonialidad.

Para Ennaji, las tendencias sociolingüísticas del Marruecos contemporáneo tienen que ver con representaciones culturales y construcciones ideológicas directamente relacionadas con una identidad nacional forjada con relación a dinámicas coloniales y post-coloniales (2005, xi). Así, lo que se daría es un multilingüismo con diversas ramificaciones, determinadas por diferentes funciones atribuidas socialmente a cada lengua, y por actitudes personales hacia ellas igualmente diversas, que generan una situación de desigualdad de estatus entre lenguas. La traducción más inmediata de esta diferencia de funciones y actitudes es que cada lengua cubre unos dominios determinados. Así,

²³¹ Asimismo, algunas comunidades, como las de los judíos, tenían relaciones históricas particulares con esta lengua, que también mediaban su percepción de ella en términos distintos a los de imposición o hegemonía.

«el árabe marroquí y el bereber cubren los dominios de la casa y la calle, mientras que el árabe estándar se usa en la educación, la administración pública y los medios. El francés complementa este cuadro, en tanto sus funciones y dominios se superponen a las del árabe estándar, además de cubrir el sector privado, ciencia y tecnología» (Ennaji, 2005, 2).

Como es evidente, esta situación se explica por el legado colonial contemporáneo, pero no solo²³². En Marruecos –y en el Magreb en general–, el plurilingüismo se ha configurado a lo largo de los siglos por acumulación y por yuxtaposición. Para especialistas como Ennaji, la colonización francesa supone el mayor punto de inflexión del panorama lingüístico marroquí desde la llegada de los árabes. Al imponerse sin ambages como idioma vehicular en las escuelas, la administración y los medios de comunicación (como era habitual en el modelo de la Francofonía), se convirtió en el símbolo del progreso. Sin embargo, el árabe había quedado connotado tras la colonización con nuevos matices, ya que había sido el idioma empleado en la lucha por la independencia, un factor unificador de los diversos nacionalismos y también un vector de conexión con otros países árabes (Ennaji, 2005, 14). El francés era la lengua de la alienación contra la que se luchaba, pero tras la independencia, era también la que muchas personas querían aprender por razones pragmáticas (36).

Pero estas son solo dos de las lenguas de este mapa. Además, están las dos lenguas tradicionalmente orales, de uso cotidiano, el *dariya* y el *amazig*, que son para Ennaji las «lenguas del cambio» (2005, 29) del nuevo siglo. La Constitución de 2011, uno de cuyos ejes pasaba por dar una imagen de renovación de la identidad nacional, recogió la oficialidad del *amazig* –segunda lengua materna del país en términos numéricos– como lengua de uno de los componentes de esa identidad pretendidamente plural²³³. Pero en esa misma Constitución, como señala Francisco Moscoso, no se mencionó en ningún momento al *dariya* como lengua nacional (Ennaji, 2013, 137). Pese a ser la hablada mayoritariamente por la población, el árabe marroquí carece de estatus legal²³⁴. Con esta diversidad de situaciones, no exenta de tensiones, lo que se da, desde el punto de vista de la práctica individual, es una situación de bilingüismo en diversas combinaciones (Ennaji, 2005, 122).

En el caso del norte del país, la zona que había constituido el protectorado español, el desajuste es aún más acusado. La construcción nacional posterior a la independencia supuso la imposición de una lengua metropolitana, el francés, con la que no habían tenido contacto

²³² Como apunta Filali-Ansary, en el Magreb el multilingüismo no es una excepción, sino la norma. Al fin y al cabo, la idea de que existe «un nexo necesario y unívoco entre una identidad colectiva, una cultura y una lengua, que deberían estar enmarcadas y defendidas por un Estado que represente una nación» (48) sí que es una herencia colonial, la del nacionalismo decimonónico europeo, para nada extensible de manera automática a otras realidades: «rechazar la lógica dicotómica es más realista y más fértil» (49). Véase también *La política lingüística contemporánea de Marruecos: de la arabización a la aceptación del multilingüismo* de Montserrat Benítez Fernández (2010).

²³³ La operación discursiva también incluía el incorporar entre esos componentes el *hasanía* saharauí, en un intento de afianzar la pertenencia de este territorio a la nación precisamente por la vía de permitir su singularidad, siempre dentro de la unidad. Una estrategia por lo demás no muy diferente a la que, como veremos, empleó el franquismo con sus estrategias de provincialización basada en lo folclórico.

²³⁴ Ambas lenguas han dado en las últimas décadas el salto a la escritura. Desde la creación en 2001 del Institut Royal de la Culture Amazighe la lengua *amazig* se escribe con el alfabeto *tifinag*. En cuanto al *dariya*, como apunta Caubet (2017), su paso a la escritura se ha producido de manera muy espontánea, en relación con la generalización de la alfabetización pero también de las prácticas digitales y la escritura con teclado, que ha llevado a buscar formas de transcripción del habla cotidiana, tanto en alfabeto latino como árabe.

durante la etapa colonial. Así, más que descolonización, en lo lingüístico esta población sufrió una nueva y extemporánea imposición —la del francés, pero también la del árabe, en tanto la lengua local más extendida era el *amazig*— que contribuiría a dejarla rezagada en esta nueva etapa, en la que el nuevo país se estaba construyendo en idiomas y códigos que eran más familiares para quienes habitaban la zona sur.

Este mapa lingüístico tiene, como es lógico, un correlato en lo literario. La situación de diglosia se refleja en la existencia de distintos corpus que coexisten y se interfieren mutuamente. El escritor Abdelfatah Kilito, que escribe en francés y en árabe, y que ha reflexionado en profundidad sobre la cuestión de la lengua en Marruecos, contempla que «si hubiera nacido en el norte de Marruecos hubiera estudiado la lengua de Cervantes, y creo que mi carrera, mi destino, hubiera tomado otro rumbo» (Kilito, 12), mostrando de manera implícita cómo esta elección aparentemente individual ha venido siempre fuertemente condicionada por una deriva histórica determinada²³⁵.

En la época inmediatamente anterior y también posterior a la independencia, los escritores marroquíes tuvieron que afrontar la pregunta que, como hemos visto, centró uno de los debates clave de las primeras reflexiones poscoloniales: ¿en qué lengua escribir? En el caso de Marruecos, y del Magreb en general, como señala Bensmaïa, tanto quienes optaban por el árabe como quienes se decantaban por el francés, sobre todo en Argelia, «se encontraban enfrentados con una lengua que estaba en sí misma desterritorializada, sin raíces culturales o sociales profundas» (Bensmaïa, 15). Más allá de la lengua de expresión y de la cultura de referencia, cada una de estas lenguas tendrá asimismo una relación distinta con la escritura, con lo literario, y con el libro publicado. «El francés y el árabe clásico tienen en común ser las lenguas de la escritura, y por lo tanto de la literatura» (Kilito, 14), pero acarrear al mismo tiempo una serie de connotaciones:

«El árabe clásico, que aprendí al mismo tiempo que el francés, estaba igualmente circunscrito a la escuela, al libro. Al igual que el francés lo aprendíamos para escribirlo y leerlo. A pesar de la proximidad entre el dialectal y el clásico, hay un reparto de funciones. El dialectal está destinado a los intercambios cotidianos, el clásico está unido a la religión, a la política, a todo lo que es noble, oficial, pomposo. Por ello asusta un poco, tanto más cuanto que puede fácilmente convertirse en un lenguaje estereotipado. El árabe clásico no se habla; hay aún menos ocasiones de hablarlo que el francés; podríamos llegar a decir que, fuera de determinadas circunstancias, está prohibido emplearlo, bajo pena de hacer el ridículo» (Kilito, 13).

Fernández Parrilla y Calderwood (2021) destacan que los recientes movimientos de apertura hacia el pluralismo lingüístico también han favorecido la aparición de literatura en *amazig* y en *dariya*. En *amazig*, este era un empeño abordado ya desde décadas atrás desde un punto de vista militante, para el que la conservación de la lengua es directamente una cuestión de supervivencia identitaria y cultural. Pero desde la creación del Institute Royale de la Culture Amazighe (IRCAM) en 2001, se ha promovido también institucionalmente la publicación de textos literarios en *amazig* en diversos géneros. En cuanto al *dariya*,

²³⁵ Véase especialmente este que citamos, *Hablo todas las lenguas, pero en árabe* (2018).

habitualmente ignorado en los debates sobre literatura, en las últimas décadas diversos autores han desafiado a la premisa implícita de su inadecuación para la literatura abordando la escritura de obras en esta lengua²³⁶.

En este entorno de «lengua partida, literatura partida» (Kilito, 20), algunos autores siguen sintiendo que «escribir en una lengua ‘forastera’ se considera, según una convención desatinada y comúnmente avalada, el acto pecaminoso más aborrecible de cuantos existen», como expone Mohamed Ararou (2004, 51) en uno de los pocos textos en los que un autor marroquí de expresión española diserta sobre su propia relación con la lengua. Esta incomodidad tiene que ver con «la incómoda tarea de autojustificación ante una doble puesta en el índice: la que procede de las instancias normativas del monolitismo lingüístico ‘materno’ y la que emana de las autoridades preservativas de la no menos monolítica lengua ‘madrastra’ (id.).

2.1.3.2.- El español en Marruecos: del mito de la «lengua vernácula» a la realidad colonial

Dentro de esta compleja situación lingüística configurada progresivamente en Marruecos a través de encuentros, yuxtaposiciones y sucesiones de hegemonías, el caso del español reviste algunas particularidades. Más allá (o tal vez más acá) de las políticas lingüísticas coloniales, decisivas en la actual situación de esta lengua, que exploraremos en el próximo apartado, hay un trasfondo casi mítico que tiñe radicalmente la relación con ella, y que está fuertemente relacionado con las narrativas del pasado compartido y la hermandad *hispano-árabe*.

A la hora de analizar la presencia del español como lengua en Marruecos, algunos críticos llevan al máximo la genealogía, llegando a trazar en ocasiones una suerte de revisión de la historia que enlaza en una especie de continuidad la llegada al Magreb de los moriscos expulsados de la Península Ibérica con la presencia colonial del siglo XX, para culminar en la afirmación de que se da un «proceso mental que hace del español no una lengua extraña, sino un idioma vernáculo con siglos de implantación en Marruecos» (Sarria, 2012, 227). El elemento clave de este enfoque es la llegada de la lengua española a Marruecos de la mano de los moriscos y judíos expulsados de Alándalus, que se instalaron en el norte de África a partir de 1492²³⁷.

²³⁶ Fernández Parrilla y Calderwood (2021) señalan como, dentro del marco abierto por la Constitución del 2011, también se está produciendo un movimiento de apropiación de la literatura escrita en *hasanía* por parte del *establishment* marroquí, dentro de un proceso de nacionalizar el folklore de este territorio como una «cultura marroquí regional minoritaria».

²³⁷ Estas poblaciones se irían instalando en Marruecos en varias oleadas: concretamente, «tanto Tetuán como Chauen (...) se encontraban pobladas, fundamentalmente, por gentes llegadas de Al-Ándalus, siendo lugares de importante contribución de los expatriados andaluces» (Sarria, 2012, 228). Dentro de esta genealogía de la presencia del español en Marruecos, Sarria destaca también otros hechos, como «la llegada de miles de moriscos de lengua castellana (procedentes de Hornachos, Badajoz) a las estribaciones de Rabat [que] dio lugar en el año 1627 a la fundación de la república independiente de Rabat-

La idea comúnmente asociada a esa llegada es algo así como lo que resume en este pasaje José María Martínez Alonso: «'Llegaban vestidos a la española y hablando castellano; mezclaban sus nombres y apellidos cristianos con los arábigos', por lo que no fueron bien recibidos (Domínguez Ortiz y Vincent, 1985: 233), pero aun así mantuvieron su lengua durante más de un siglo mientras arrastraban la tragedia de no poder ser musulmanes en España ni españoles en Marruecos» (Martínez Alonso, 1). Y, sin embargo, como apunta Ángeles Vicente (2011), de entre estos andalusíes algunos podían ser hispanófonos, pero otros eran aún arabófonos (hablantes de una variedad andalusí), y una parte hablaban otras variedades romances.

Entre ellas, las lenguas judeo-españolas. Aunque en los relatos se suele privilegiar el componente morisco de esa inmigración andalusí, lo cierto es que desde el punto de vista de la conservación lengua, los judíos tuvieron un papel fundamental. En diversos enclaves norteafricanos existían ya núcleos sefardíes huidos de persecuciones anteriores, a los que se unieron estos nuevos exiliados. Así, para Jacobo Israel Garzón (2017), el mantenimiento de su lengua se debió precisamente a la voluntad de mantener una diferencia apreciable respecto a sus correligionarios, a quienes consideraban más atrasados.

En Marruecos hubo núcleos sefardíes de importancia en Tetuán y Tánger, Larache, Chauen, Alcazarquivir, Arcila, Ceuta y Melilla (Molina Martos, 5): algunas de las ciudades que iban a caer de nuevo bajo dominio español cuando los colonizadores españoles llegaron a Marruecos a partir del siglo XIX. Allí, encontrarse con hablantes de esta lengua claramente emparentada con el castellano fue un refuerzo para las teorías de la hermandad y las visiones de la convivencia. Sin embargo, la jaquetía, que era aún la lengua de la cotidianeidad para esas comunidades, se vio denostada por la llegada del castellano contemporáneo, que «produjo un efecto sobre la jaquetía de 'dialecto de frontera', una especie de complejo de inferioridad que provocó en sus hablantes el deseo de hablar español y de 'corregir' un defectuoso dialecto» (Israel Garzón, 2017, 6). Pese a ello, la pervivencia de algunos hablantes residuales de jaquetía en Marruecos, así como la preservación de su memoria y el actual esfuerzo de recuperación por parte de algunos escritores y escritoras pueden leerse como refuerzo del mito del español como «lengua vernácula» de Marruecos²³⁸.

Más allá de lo que puedan remontarse los orígenes míticos o reales de la presencia del castellano en Marruecos, es evidente que la situación actual de esta lengua está condicionada fundamentalmente por las políticas lingüísticas coloniales y su impacto, y este tipo de enfoques pueden ser un modo de eludir las estructuras y relaciones de poder propias de la colonialidad.

En las décadas previas al establecimiento del protectorado, las cuestiones lingüísticas y culturales pasaron a ser uno de los principales campos de batalla de las potencias europeas en Marruecos. El asentamiento cada vez mayor de casas comerciales y compañías marítimas iba

Salé» (id.), o el hecho de que «la Cancillería del Sultanato marroquí utilizó durante los siglos XVII, XVIII y XIX el español como lengua oficial en sus relaciones diplomáticas» (id.).

²³⁸ Escritores actuales como Farid Othman-Bentria Ramos siguen considerando esta presencia «la prueba más sencilla que hace que la balanza tienda a dar la razón a la necesidad de debate sobre el concepto mismo de literatura hispanomagrebí desde la negación de la premisa del castellano como lengua extranjera» (2019, 51), demostrando «que el castellano no puede ser considerado como una lengua ajena, al menos en este territorio concreto [Tánger y Tetuán]» (id).

dando lugar a una supremacía de la lengua española en el norte, aunque se veía amenazada por la política de penetración político-militar, económica y cultural de Francia. Dentro de ese marco, «la acción colonial española tendió a favorecer la adquisición de la lengua del colonizador por parte de la élite local en los distintos ámbitos: comercial, político, educativo...» (González González 2014, 31).

A partir de 1912, en la zona norte el español pasó a ser la lengua oficial en la administración y en las instituciones, «a la vez que se establece como segunda lengua hablada por los nativos que tenían que establecer sus vínculos sociales y comerciales con los españoles» (Benyaya, 169). Aunque la implantación del español no era tan amplia como a veces se da a entender: como apunta Manuela Marín, su conocimiento «solo era necesario si se trataba de establecer relaciones más o menos estrechas con el poder colonial hispánico» (Marín, 2015, 131), y en «unos espacios que están lejos de representar a ‘todo Marruecos’, pero que delimitan lo que era probablemente la situación real: las ciudades costeras, algunas urbes de la zona de protectorado español y los peones de Vélez y Alhucemas» (115).

Uno de los espacios fundamentales de uso y aprendizaje del castellano fue el Ejército, los distintos cuerpos en los que españoles y marroquíes compartían espacio y cotidianeidad, y que daría lugar a una jerga propia fruto del intercambio²³⁹. Esta dinámica más o menos espontánea de adquisición lingüística se intentó reforzar con una política educativa basada como hemos visto en la implantación del modelo de la «escuela hispano-árabe». Sin embargo, el alcance limitado de la escolarización y las particularidades de un aprendizaje realizado de manera más informal tuvieron consecuencias definitorias²⁴⁰.

Frente al lugar común del «intercambio mutuo», es necesario observar cuáles eran las dinámicas de poder y de qué modo determinaban la asignación de capital cultural. Como ha estudiado Mateo Dieste, «la aculturación en términos lingüísticos recayó mayormente en los marroquíes; en sentido contrario, el conocimiento del árabe fue mínimo, incluso por parte de los funcionarios» (2012, 90). Mientras que para estos era suficiente «usar algunas palabras sueltas [en *dariya*] en el día a día, referentes a saludos, nombres de comidas y objetos cotidianos» (id.), en el caso de la población local, como es propio de las poblaciones colonizadas, «un número importante de hijos de funcionarios y notables se formaron en las escuelas españolas, o incluso se desplazaron a España para cursar estudios secundarios y universitarios» (id.), incluidos los procedentes de «los sectores nacionalistas marroquíes, que en su seno debatían sobre la modernización y la reforma» (id.)²⁴¹.

²³⁹ En este momento entran a la lengua un nuevo caudal de arabismos de gestados en el universo colonial y militar como *harca*, *mehala* o *tabor*. Véase Herramientas para un arabismo de campo disponibles en la Biblioteca Islámica, en *El Protectorado español en Marruecos a los 100 años de la firma del Tratado*, editado por Luisa Mora Villarejo (2012).

²⁴⁰ El habla de esta población constituía el llamado «‘español de los moros’, hablado por la gente del pueblo y caracterizado por sus imperfecciones y deficiencias» (Marín, 2015, 131), una interlengua que se connotaría a menudo negativamente, como «una hibridación lingüística de la más baja calidad» (114). Se consideraba una muestra de incultura, asociada a estratos bajos de la población, entre los que nació «el típico argot colonial, integrado por expresiones árabes, palabras bereberes y locuciones típicamente cuarteras», caracterizado por «un divertidísimo vocabulario que es ya célebre en nuestros anales africanos: ‘estar güinos’, ‘saber manera’, ‘estar visor’, ‘comprar güibos’, ‘estar farruco’» (id).

²⁴¹ Ante esta división lingüística, una figura que adquirió una gran centralidad dentro de las políticas coloniales fue la de los traductores e intérpretes. Autores como Mourad Zarrouk han trabajado en profundidad el papel de estos mediadores, que se convirtieron en personajes paradigmáticos de esta época. En 1930 se creó la Academia de Árabe y Bereber de Tetuán, que

2.1.3.3.- La lengua española en Marruecos después de la independencia

Cuenta Juan José Téllez que, en la presentación de las primeras obras de tres de los autores de los que nos ocuparemos en próximas páginas (Mohamed Sibari, Ahmed Daoud y Ahmed Mohamed Megara), en el Tánger de la década de 1980,

«tres jóvenes airados comenzaron a interpelarlos en francés y fue entonces cuando [Mohamed] Chukri se levantó, protegido por su invencible bufanda, sus canas eternas y un bigote que, por aquel entonces, ya había dejado de ser el de Omar Shariff: '¿Qué estáis haciendo aquí hablando en francés? Yo os conozco y sé lo que pretendéis. Aquí se habla árabe o se habla español. Esto es Tánger» (2019, 159).

Pero lo cierto es que esa afirmación correspondía más a la nostalgia que a la realidad. Tras la independencia, en Marruecos el uso del español quedó prácticamente restringido al ámbito doméstico. Como apunta Martínez Alonso, a la falta de iniciativas por parte del franquismo para mantener algún tipo de acción cultural se sumó el hecho de que los franceses sí que las tomaran. La política oficial de la construcción nacional hizo una apuesta por el árabe, y la oficiosa permitió la imposición parcial del francés en los ámbitos político, económico y cultural, también en la zona norte, y «solo la inercia, que como es natural acabaría por desvanecerse, alimentó durante algunos años más el uso del español y de ciertos rasgos culturales en la zona de influencia» (Martínez Alonso, 13). Mientras el francés y el árabe se convertían en las lenguas del avance y la unidad, «el uso de la lengua española comenzó a percibirse como una manera de mantener barreras y de alimentar peculiaridades que frenaban la integración territorial» (4)²⁴². Pronto, como relata Téllez, «el español se aprendía fundamentalmente en las calles (...) mientras que el francés circulaba de pleno derecho en los mentideros del mahzén y en los programas educativos» (Téllez, 160). Quienes lo habían hablado hasta entonces empezaban a morir, y con ello su memoria, que no se trasladaba a unas nuevas generaciones para las que esta lengua no resultaba útil, sino más bien un índice más del atraso en que había quedado su región en la época post-colonial²⁴³.

Entre los autores e investigadores que han elegido el español como lengua de expresión o de estudio, es una constante la queja por la falta de esfuerzos por parte de la Administración española para conservar el castellano en Marruecos. Con la independencia, la mayoría de los puestos que dejaron vacantes los españoles fueron ocupados por funcionarios educados en el

pasaría a denominarse en 1938 Centro de Estudios Marroquíes, que, como recoge Fernández Parrilla, está considerada como el proyecto docente en materia de traducción más importante del siglo XX en España» (2021).

²⁴² Martínez Alonso señala que esto llevó incluso a la paradoja de que fuera precisamente Marruecos el único país que se opuso hasta el final a que el español se convirtiera en 2020 en lengua de trabajo en la Unión Africana a propuesta de Guinea Ecuatorial (5). Quizá resulta menos extraño si se tiene en cuenta que el Sáhara Occidental también forma parte de esa entidad y era otro de los proponentes.

²⁴³ En su repaso al hispanismo contemporáneo, Abrighach señala que al no existir ninguna historia general del español en Marruecos, ni ningún ensayo que aborde el tema en profundidad, el estudio de este legado se dificulta: «Ausente el archivo material, la memoria que buscamos se halla diseminada en las vivencias y recuerdos de las personas que estaban implicadas, españoles o marroquíes, hispanistas o no» (2019, 18).

sistema francés, y algo similar ocurrió con el sistema educativo²⁴⁴. Autores como Lahchiri relatan cómo vivieron el cambio lingüístico asociado a la independencia quienes habían sido niños en las ciudades del Protectorado y conocieron la «agonía de lo español en la zona norte de Marruecos» (Lahchiri, 2012, 422). Habiendo sido escolarizados en el sistema español, en el curso 1963-1964, «una decisión del Gobierno de Marruecos desplazó al español al rango de segunda lengua extranjera (rango que sigue ocupando hasta ahora), obligando a que todas las asignaturas que se estudiaban en español en la zona norte se estudiaran en francés» (id.)²⁴⁵.

Así, «Francia empezó por implantar, poco a poco, su cultura en el norte de Marruecos, hasta que por fin, logró implicar a todo el país, no sólo en su cultura y lengua, sino en lo que es más importante, en toda su economía, su política y sus ideologías» (Boumediene, 68). Pese a los deseos iniciales de arabización hegemónica, el bilingüismo francés-árabe estándar se ha convertido en la opción lingüística del país²⁴⁶. La presencia del francés sigue siendo, a día de hoy, una realidad impuesta de facto, pero que no consta en ningún texto legislativo. La población francófona es más amplia en la actualidad de lo que fue incluso en época colonial, tras un proceso acelerado para «generalizar el francés mucho más rápido que el árabe y relegar a otros idiomas extranjeros a un estatus inferior» (Chahhou, 101). Lo ocurrido en el norte de Marruecos resulta paradigmático en este sentido. Así, el francés se convirtió en la vara de medir del prestigio de las demás lenguas, y «el español se convirtió en una simple lengua extranjera» (102).

Como respuesta, España se hizo consciente de la necesidad de implantar una política cultural propia. Desde 1954, el Instituto Hispano-Árabe de cultura (IHAC) era el organismo encargado de las relaciones con la región árabe: en sus sucesivas denominaciones y

²⁴⁴ Ante la falta de profesorado local que pudiera ocupar de forma rápida el vacío dejado por los de la administración colonial, los nuevos dirigentes nacionalistas se vieron obligados a «solicitar el apoyo y la ayuda de la antigua élite burguesa, preparada bajo un sistema educativo moderno y, en su mayoría, bajo la ideología del ‘colonialista’ francés» (Chahhou, 66), con lo que en las escuelas se estableció un método que mantenía ese corte, además de permitir «la presencia, provisional, de cooperantes franceses que seguían con sus funciones como profesores y educadores» (id.). Ante la incapacidad por parte de España de adaptar sus materiales educativos a la metodología francesa imperante, «se utilizaban, como manuales de enseñanza, materiales como: *¿Qué tal Carmen?*, *Sol y Sombra*, *La Pratique de l’Espagnol*, etc., casi todos elaborados por autores franceses y utilizando como lengua vehicular el francés» (68), que «presentaban una imagen de España filtrada por la perspectiva francesa: mujeres dolientes, ciudades desoladas y oscuras» (102). Para Chahhou, se trataba de «una agenda ideológica que pretendía presentar el español como una lengua subdesarrollada y a España como un país en crisis» (id.).

²⁴⁵ Como consecuencia, muchos de esos jóvenes abandonaron los estudios. «La inmensa mayoría de esos chicos eran, años después, comerciantes, taxistas, albañiles, contrabandistas, traficantes de droga; o se habían ido a trabajar a Alemania, Holanda o Bélgica», apunta Lahchiri (2012, 422). Cuando, en capítulos posteriores, tratemos de trazar la línea que une el pasado colonial con el actual fenómeno migratorio, será importante recordar elementos como este, que reflejan una correlación esos factores que rara vez se tienen en cuenta, en ausencia de un análisis desde un punto de vista que incorpore el análisis de la colonialidad.

²⁴⁶ La arabización tenía el objetivo de «conseguir la conversión del sector educativo y las esferas administrativas y económicas hacia el ámbito arabófono y asegurar la marroquinización de los trabajadores públicos» (Boutieri, 444). Pero este objetivo, nítido como estrategia nacionalista, se enfrentaba al «reciclaje de las visiones pedagógicas del Protectorado francés en la escuela, el mercado de trabajo, y los procesos de desarrollo nacional» (id.). Así se institucionaliza una rivalidad que va a marcar la política lingüística en adelante, a través de distintas rearticulaciones entre las posiciones relativas de una y otra. Así, por ejemplo, apenas una década después de la independencia, «en contra de los deseos de los adalides de la arabización, Mohamed Benhima, el nuevo ministro de educación, afirmó en 1966 que la arabización en Marruecos no había conseguido mejorar los estándares [educativos]; y argumentó que el francés se debería mantener para propósitos instrumentales para cubrir las necesidades de la modernidad, la ciencia y la tecnología. Esto llevó a lo que Grandguillaume (1983) llama ‘pausa de la arabización’» (Ennaji, 2002, 10).

evoluciones, esta entidad ha centrado esta actividad hasta nuestros días²⁴⁷. Para el caso específico de Marruecos, en 1957 se firmó el Convenio Cultural Hispano-Marroquí, «un intento de limar las asperezas y abrir una nueva página en la historia de España y Marruecos», aunque «los frutos tardaron en brotar, y hubo que esperar a la época democrática para poder palpar cambios significativos en el escenario de la cooperación cultural y de las relaciones entre ambos países» (Benyaya, 170)²⁴⁸.

Hoy Marruecos es, pese a todas las quejas, el lugar del mundo donde más ha invertido el gobierno español en la difusión de la lengua (Molina Martos, 12). En la actualidad, existen diez centros de enseñanza españoles (distribuidos entre Casablanca, Rabat, Larache, Tánger, Tetuán, Alhucemas y Nador), que funcionan con independencia del sistema educativo oficial y sirven también como nodo de difusión de la cultura y la lengua españolas. Marruecos es también el país donde el Instituto Cervantes tiene más centros, siete en total. Por otro lado, la Consejería de Educación de la delegación diplomática española elabora publicaciones como las revistas *Aljamía* y *Cuadernos de Rabat* (id.). Su pugna hoy es, en todo caso, con el inglés: entre lenguas extranjeras que se disputan el interés como idiomas de comunicación internacional y capaces de abrir puertas profesionales²⁴⁹. En el sistema educativo marroquí, el español, como lengua extranjera, se imparte en los tres niveles de secundaria, y algunos liceos ofrecen una especialidad en lengua española. En las universidades, la eclosión de los departamentos de Hispánicas estará de hecho en el germen de la literatura marroquí en lengua española, como veremos en apartados siguientes.

Otro factor determinante de la aparición de una escritura marroquí en español es la existencia de medios de comunicación en esta lengua. El diario *L'Opinion*, portavoz en francés del Partido Istiqlal, mantuvo durante la década de los ochenta un suplemento semanal en español, que se convertiría en auténtico semillero de estos escritores. En épocas más recientes han visto la luz diversas publicaciones, siempre un poco al albur del estado de las relaciones bilaterales entre ambos países. Así, por ejemplo, en 1990 (coincidiendo con un momento de tensiones entre Marruecos y Francia que redundó en un mayor acercamiento del régimen alauí a España) se funda el diario gubernamental *La mañana*, publicado íntegramente en castellano. Todos estos periódicos o suplementos han acabado por desaparecer y actualmente no existe

²⁴⁷ La crisis del petróleo impulsó la reorganización de esta institución, que cobraría una importancia central a partir de 1988, cuando se transformó en Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, uno de los tres institutos que conformaron una nueva política de cooperación al desarrollo en la AECL. «En la actualidad esta labor es continuada por una tupida red de instituciones de diplomacia pública con competencias en el mundo árabe y musulmán entre las que se encuentran también Casa Árabe, Casa del Mediterráneo, Casa Asia y el Instituto Europeo del Mediterráneo (IEMED)» (Larramendi, 2015, 13).

²⁴⁸ En 1963 creó la Oficina Cultural de España en Marruecos, y en 1971 los Centros Culturales españoles de Fez y de Rabat. En 1991 llegó a formarse una comisión interministerial en el gobierno español para replantear toda la estrategia de cooperación con el país vecino, que dará lugar a la creación de nuevos organismos y mecanismos, como la Consejería de Educación de la Embajada Española en Rabat, así como un fuerte aumento presupuestario para este objetivo. «Se trataba de recuperar el terreno perdido a lo largo de una década, en la que el español había retrocedido a grandes pasos incluso allí donde poco tiempo atrás era lengua de comunicación cotidiana» (Gil-Benumeña Flores, 2016, 233).

²⁴⁹ Ennaji apunta a un fuerte crecimiento de la presencia del inglés en todo el país, convirtiéndose en un idioma imprescindible para los campos de la ciencia, la tecnología y los negocios, pero también de la cultura, con incidencia incluso en lo literario, con un «creciente número de obras producidas por editoriales marroquíes que, aun siendo todavía muy escasas, sobrepasaron el año pasado [2001] a las publicaciones en español» (2002, 17).

ninguno de estas características. Pero, más allá de lo institucional, el español se ha mantenido vivo a través de otro tipo de vínculos y de elementos no planeados. En *Del Rif a Madrid. Crónica sarracina de un hispanista marroquí*, Mohamed Abrighach repasa recuerdos de su infancia, y se detiene en un elemento clave para un niño de los años 1960: la llegada de la televisión. En el norte de Marruecos, el aparato tenía dificultades para captar la cadena nacional marroquí, pero podía sintonizar a la perfección la española, «que se seguía con naturalidad y sin el rigorismo moral de ahora» (Abrighach, 2019, 49)²⁵⁰.

Abrighach también apunta a otra de las vías de vinculación con la lengua española que fue clave para muchos en su generación: la conexión latinoamericana. Cuando la promoción del castellano aún no estaba en las agendas oficiales, la *intelligentsia* de izquierdas miraba sin embargo más allá del Atlántico para buscar referentes políticos, culturales e intelectuales. Autores como Pablo Neruda o Gabriel García Márquez se convirtieron así en referentes también para los marroquíes interesados por la literatura en español.

Hoy, como apunta este autor, la baza es el fútbol. Cuando incluso «la antigua y ya histórica influencia de la televisión española y demás medios de comunicación audiovisuales es sustituida de modo absolutamente inquebrantable por los nuevos y numerosos canales por satélite orientales» (Abrighach, 2019, 64) no quedan muchos más espacios en los que el español tenga, realmente, una presencia cotidiana. Otro de los fundamentales sería el turismo, que contribuye sin embargo con sus expectativas a la reproducción de clichés y estereotipos que a menudo tienen que ver, como hemos visto, con elementos no resueltos del imaginario colonial.

Por más que, en las últimas décadas, ambos países hayan intentado reforzar sus lazos culturales a través de convenios de cooperación y toda clase de iniciativas institucionales, como señala Fernández Vítóres, «establecer el número exacto de hablantes de español tampoco es tarea fácil» (31). Según la fuente que se consulte, las cifras oscilan entre el 4,6% y el 21,9% de la población marroquí. Quienes siguen manteniendo una apuesta por el español como lengua de expresión, sea cotidiana o artística, lo hacen a menudo a partir de su «consideración como una seña de identidad regional y un componente esencial del acervo cultural del país» (18): una vez más, las ideas de presencia histórica y de legado constitutivo resultan fundamentales para entender su pervivencia —a diferencia de lo habitual en los contextos post-coloniales, que sería adoptar la lengua de la antigua metrópolis más bien por los componentes pragmáticos que pueda ofrecer esa elección lingüística—.

De algún modo, con su intento de borrarlo, los franceses habrían generado para el español una latencia combativa, de resistencia. Una vez más, con paradoja incorporada: no

²⁵⁰ En sus memorias aparecen también otras vivencias que fueron constituyendo su imaginario (personal pero también colectivo) de lo español: la feria de Melilla, los insultos que su abuelo había aprendido en la calle, las cervezas que se tomaba su padre o las cartas que empezó a recibir a través de la sección de contactos de la revista *Pronto*. Un mundo de relaciones espontáneas, no planificables, que contrasta con la educación en español que recibía en la escuela, que recuerda como muy limitada. En el relato de su búsqueda de lecturas en castellano, este escenario podría ser una metáfora: «En Nador no había librerías que vendieran en español. Pero sí que podíamos encontrar libros de ocasión o de viejo en el rastro que estaba adyacente al zoco (...) Periódicos los había de todos los colores tanto melillenses como peninsulares, pero siempre retrasados de fecha y antiguos; se vendían a bulto porque los dueños de las tiendas de comestibles los utilizaban como papel para envolver» (Abrighach, 2019, 75).

serán las élites de la época colonial quienes cumplan el papel de transmisión de la lengua de la antigua potencia, sino las clases populares que habían adquirido un dominio informal y cotidiano del idioma a través de la convivencia real, que tenía poco que ver con la que nombraban los discursos oficiales, y respondía más bien a desigualdades y desajustes que siguieron pasando factura también en la nueva etapa²⁵¹.

Sin embargo, la motivación de quienes se aproximan a esta lengua en la actualidad (y no por una memoria que se intente salvaguardar) lo hacen a menudo desde un enfoque completamente distinto. En los años 90, con la mejora de la imagen internacional de España y el comienzo del *boom* migratorio de Marruecos hacia la Península, el interés por este idioma se revitalizó también en relación a este marco de expectativas²⁵². La connotación ha cambiado y, aunque el español no puede desprenderse de la carga de sentido de toda una historia de procesos compartidos, su presencia hoy es un proceso autónomo de lo ocurrido en la época colonial: se podría decir incluso que se trata de un fenómeno que se está dando *a pesar de* lo ocurrido en la etapa inmediatamente posterior al final del protectorado. Como apunta Cristián H. Ricci, hoy, «hablar, pensar y escribir en lengua castellana —a diferencia de la lengua árabe, la lengua francesa y otras lenguas autóctonas— en Marruecos es una peculiaridad y hasta cierto punto ‘una pose’» (Ricci, 2018, 22). Pero su presencia sigue ahí, cumpliendo performativamente su propio mito de arraigo al adaptarse una y otra vez a los cambios de circunstancias para seguir siendo funcional de alguna manera. Y suscitando preguntas como estas que se hace el hispanista y escritor Mehdi Mesmoudi:

«Ni temamos ni nos angustiemos por el destino de la lengua española ni su lugar en Marruecos. Más bien, ¿qué haremos con ella? ¿qué permitiremos que nos haga o haga de nosotros o con nosotros? ¿Tendremos el coraje, la ambición y también la imaginación de renunciar a los convalecientes valores nacionalistas, la nostalgia por un tiempo inmemorial y nos dejaremos sucumbir ante la lengua de ahora que todavía no ha balbuceado palabra alguna?» (37).

²⁵¹ Esto no es óbice, sin embargo, para que la educación reglada en los colegios españoles sí que fuera propia de clases más acomodadas, una vez que se convirtieron en centros especiales, fuera del sistema escolar nacional, que ofrecían una «educación extranjera» con su correspondiente componente de prestigio —por más que, en una jerarquía marcada por ese tipo de consideraciones, estén en general peor considerados que los centros franceses e ingleses/americanos—.

²⁵² «Años más tarde, este valor queda amenazado por la crisis económica internacional que afectó considerablemente la economía española. Prueba de ello es el regreso colectivo de emigrantes marroquíes a su país (...) debido principalmente al crecimiento de porcentajes de desempleo» (Shahu, 18).

2.1.4.- APARICIÓN DE LA LITERATURA EN ESPAÑOL EN EL PROTECTORADO MARROQUÍ

Los estudios poscoloniales que se han ocupado de la producción literaria de las colonias y excolonias han mostrado dos tipos de fenómenos que pueden parecer paradójicos, pero tienen en realidad mucha lógica dentro del marco de las relaciones coloniales. En estas sociedades se ha desarrollado habitualmente tanto una literatura colonial local —que reproduce en lenguas propias los discursos e imaginarios del poder— como una literatura anticolonial en la lengua de la metrópolis —como parte del proceso por el que las élites formadas en su sistema educativo se convierten en vanguardia del movimiento en su contra—.

Como hemos visto, el caso del Marruecos del protectorado español es atípico en muchos sentidos, y eso también se va a reflejar en la literatura en castellano que surja durante y después de la colonización. Las particulares características del nacionalismo marroquí de la zona española también se reflejarán en el discurso de estas obras, que han sido a menudo consideradas incluso conniventes con los intereses de la potencia colonial. Se convierten, así, en síntoma e índice al mismo tiempo de los distintos aspectos problemáticos de la colonialidad española que venimos estudiando en términos más abstractos.

Como señala Bouissef Rekab, en la época del protectorado

«los marroquíes que tenían acceso a la escritura eran unos pocos privilegiados; algunos ingresaron en los centros españoles de enseñanza. Una parte de ellos siguió estudios superiores y alcanzó puestos de responsabilidad junto a los colonialistas. Otros de estos favorecidos por las circunstancias estudiaron árabe y se graduaron en universidades árabes. También ocuparon puestos administrativos: entre ellos se eligieron ministros, funcionarios adscritos a los ministerios, secretarios superiores del Majzén, etc. Los unos y los otros dejaron textos que son reliquias para los investigadores actuales» (2012, 304).

Esta excepcionalidad será aún más acusada en el caso de las mujeres, para las que el acceso a la educación era todavía más minoritario. El acceso a los entornos de la educación y la cultura en general, y a la posibilidad de la escritura en particular, fue muy reducido para las marroquíes durante el protectorado, y esta es la razón por la que en las páginas que vienen nos encontraremos con muy pocas escritoras.

Entre quienes pasaron por la universidad, se fue formando un grupo de cronistas, traductores y ensayistas que empleaban la lengua española como medio de expresión, y que a partir de la década de 1940 escribirán esos «textos que hoy son reliquias» de los que hablaba Bouissef Rekab. Se trata de textos de todo tipo: periodísticos, de investigación, técnicos, de historia, traducciones... estimulados a menudo por la aparición en revistas y periódicos publicados por la administración española. Esta primera generación rara vez publicará obra propia, y desarrolla una escritura que no es necesariamente literaria, pero que supone el precedente de una posterior, que sí empezará a serlo.

La mayor parte de los investigadores que se han ocupado de esta literatura han adoptado una clasificación en tres etapas. Esta primera, llamada habitualmente de los «fundadores», que escribirán aún durante época colonial. Una segunda, la de los «forjadores»,

desarrollada ya tras la independencia, y sobre todo en el contexto de los departamentos de español de las universidades, donde la investigación del hispanismo y la creación literaria empezarán a estar imbricadas. Y una tercera etapa, a partir de los años 1990, en la que se afianzan algunas figuras de la anterior y empiezan a aparecer también voces relacionadas con el fenómeno migratorio.

En su tesis reciente sobre las literaturas hispánicas del Magreb, Enrique Lomas López complejiza ligeramente esta periodización, que se ha establecido como canónica a través de las sucesivas antologías y estudios en los que se fue construyendo y consolidando, y que tendremos ocasión de estudiar en profundidad más adelante. Así, fija el primer periodo entre el considerado el primer texto en español de un autor marroquí, un artículo de Lahsen Mennum en 1877, y el momento de la independencia (aunque señala que otros autores lo extienden hasta la década de 1970 en tanto estos escritores continúan activos también en la siguiente etapa). Para Lomas López,

«este periodo se define por unos textos con un carácter identitario marcado por motivos sociopolíticos, aunque bien es cierto que el grueso de la producción se basa en creaciones de carácter folclórico y costumbrista, estableciendo un diálogo entre los escritores españoles coloniales y los marroquíes. Además, existe en esta época una confusión en el hecho literario hispánico en Marruecos al converger en ocasiones los textos de carácter social, humanístico o periodístico, cuya adscripción al ensayo literario resulta conflictiva, y los textos propiamente literarios» (2017, 43).

El segundo periodo se inicia, para Lomas López, en la segunda mitad de los años 1950, y llega hasta mediados de la década de 1980. En este se producen los primeros textos más significativos, y se va consolidando la producción de esta escritura, si bien «el panorama no cambia en lo más sustancial respecto a la época anterior si no es en el surgimiento de una preocupación por mantener el hispanismo en Marruecos tras la independencia del país y frente a la francfonización del antiguo protectorado español» (Lomas López, 2017, 44). Es la que llama generación de los «maestros».

La tercera y última de las etapas según el esquema de este autor es a la que llama «generación contemporánea», cuyo inicio sitúa en 1986 por la publicación de algunas obras fundantes. Es el momento en el que se produce la consolidación y auge de esta corriente, y también cuando surge el debate sobre su propia entidad y cómo debe ser considerada.

En su estudio, el propio Lomas López agrupa a las dos primeras generaciones, «tanto por la escasez de textos literarios que existen hasta la década de los 1980, como por la existencia de puntos temáticos en común en la generación de los precursores y en la generación de los maestros» (2017, 91). En este trabajo haremos lo mismo, incorporando además la diferenciación entre precursores y forjadores para distinguir entre el momento previo al protectorado y el del protectorado propiamente dicho. De estos autores será de los que nos ocupemos en el capítulo que comienza aquí.

A continuación, y siguiendo de nuevo esta clasificación, dedicaremos un apartado completo a la siguiente generación, la «contemporánea» de Lomas López, que corresponde de manera bastante aproximada a la que suele denominarse de los «forjadores», por lo que

adoptaremos este nombre.

Por último, en un tercer apartado, incorporaremos a un grupo diferenciado de autores que en los estudios existentes se incorpora como parte del anterior, pero puede merecer un análisis diferente. Se trata de los autores más jóvenes, nacidos a partir de la década de 1970, y que han vivido por tanto toda su vida en Marruecos en el que como hemos visto el castellano ya no es una lengua de uso cotidiano. En su caso vuelve a ser pertinente preguntarse, en los términos contemporáneos, por la entidad y la mera existencia de esta corriente, y preguntarse si la literatura marroquí en lengua española continúa un proceso hacia un mayor desarrollo, o se encuentra, por el contrario, en un camino de retroceso que la limite a la expresión anecdótica de una elección lingüística personal minoritaria.

Un último apunte antes de comenzar a profundizar en el trabajo de todos estos autores es que la primera de las dificultades atañe ya a su denominación. En los estudios y antologías fundantes se ha empleado a veces la de «autores marroquíes de expresión española», en un calco de la que suele usarse en el caso de quienes escriben en francés; y en otras ocasiones la de raigambre colonial de «autores hispano-marroquíes», en un recurso de nomenclatura que el análisis emparenta a menudo con el de otras *hyphenated literatures* (Fernández Parrilla, 2014, 264), pero que arrastra en este caso como hemos visto una serie de connotaciones que no se dan en las escrituras de comunidades generadas por otras diásporas o situaciones de hibridez.

Elegir una denominación u otra tiene consecuencias epistemológicas: básicamente, adscribe a estos autores a una u otra identidad. Mientras que la primera hace hincapié en la construcción nacional y en su pertenencia a la cultura plurilingüe del Marruecos independiente, la segunda lleva consigo la adscripción a una genealogía que ha construido precisamente a través de la producción cultural ese espacio intersticial en el que se encontrarían lo hispánico y lo marroquí. Cada una de ellas supone, por tanto, un marco diferente de referencia y de legitimación. Nuestra tarea no puede ser la de hacer valoraciones ni de encasillar a los autores en categorías que no sean las de su elección, y en todo caso ninguna de las opciones puede cerrar el problema. Desde el punto de vista de una mirada poscolonial, de hecho, cada una de ellas apunta a cuestiones relevantes que deben ser tenidas en cuenta en el análisis. En general, en este trabajo emplearemos la formulación más neutral de *autores marroquíes en castellano/español*, pero atendiendo también al hecho de que muchos de ellos se consideran y autodenominan *hispano-marroquíes*, no solo por respeto a su elección, sino también por lo que tiene de sintomático y de revelador acerca de las características de su obra.

2.1.4.1.- El contexto literario del Marruecos colonial

Para entender la aparición de una literatura colonial y anticolonial en castellano, es necesario comenzar por repasar el contexto en el que se inscribe. Como apunta Gonzalo Fernández Parrilla,

«la literatura marroquí, como cualquier literatura, es al mismo tiempo una y diversa. Su diversidad proviene del crisol de lenguas, tiempos y espacios que abarca en tanto que «literatura nacional»; su presunta unidad deriva de su correspondencia con esa entidad nacional que, como todas, es ideológica y mutante» (2006, 13).

La primera gran distinción a tener en cuenta, desde la perspectiva que nos atañe, es la lingüística. En el hecho literario va a encarnarse lo que hemos tratado en términos de habla y uso social de las lenguas en el apartado anterior: en cada una de ellas se desarrollará una literatura, entendida en menor o mayor medida como parte del acervo nacional, y portadora de su propio sistema de referencias y legitimidades²⁵³.

Hasta principios del siglo XX, la literatura marroquí predominante, única en realidad, era la de tradición árabe, compuesta según los patrones clásicos de esta. Se componía en «géneros en los que, tanto en prosa como en verso, predominaba el virtuosismo lingüístico» (Fernández Parrilla, 2006, 63), como la poesía, el arte epistolar, la historia, la literatura de viajes, o las *maqamat* (una forma de prosa rimada que tuvo un gran auge durante la época de transición hacia la literatura moderna). La biografía era también un género arraigado, aunque en variantes como las hagiografías o las genealogías.

A partir de esa tradición, el desarrollo de la literatura marroquí moderna se enmarca, como es habitual en las de los países de consolidación reciente, en el proceso de construcción nacional. Citando a Claudio Guillén, Fernández Parrilla apunta que estas literaturas nacionales tienen a menudo un carácter nítidamente político en la medida en que son el reflejo de una «voluntad de existencia a través del lenguaje literario» (Fernández Parrilla, 2006, 18), un modo de aportación consciente a la idea de construcción colectiva. En la región árabe, este proceso se enmarca en el más amplio de la *Nahda*, un movimiento de transformación social que tiene lugar en el siglo XIX cuando «el encontronazo con Europa» (35) sirve como detonante de un proceso de construcción nacional (y transnacional) que suele entenderse en términos de «despertar cultural» o «renacimiento literario». Aunque se asocia más a menudo al *Mashriq*, el término es aplicable también en el Magreb²⁵⁴. Uno de los elementos que suelen señalarse como fundamentales es la aparición de la narrativa de ficción, dentro de una alteración en el sistema tradicional de géneros que incorpora los desarrollados en Europa durante la modernidad.

²⁵³ Como apunta Coyne (2018), al aplicarse a lo literario, la cuestión de la diferencia lingüística lleva consigo el debate de si determinadas lenguas son o no más aptas para la literatura escrita, por ejemplo, o si otras acarrearán una mayor posibilidad de expresar el espíritu nacional. Como hemos visto, en Marruecos el francés se ha entendido como la lengua de lo moderno y lo cosmopolita, y el árabe la de lo tradicional y lo arcaico: este estereotipo también aplica a la literatura. Por otro lado, el *dariya* comienza apenas su andadura como lengua escrita, con lo que su literatura se mantiene en general en el ámbito de la tradición oral, aunque avanza progresivamente hacia nuevos usos, también en relación con su empleo en el entorno digital y los nuevos contextos de escritura que proporciona. Algo similar ocurre con el *amazig*, cuyo uso literario sigue siendo limitado en nuestros días, aunque se potencia a menudo desde las entidades oficiales, que han fomentado en las últimas décadas una política de fomento de la diversidad interna como modo de acallar con algunas concesiones reivindicaciones históricas que amenazaban con tener un alcance más amplio.

²⁵⁴ El comienzo de este fenómeno se sitúa en Siria y Líbano, desplazándose más tarde a Egipto y desde allí a otros países de la región. No hay unanimidad en torno al significado preciso del término, pero se trata de un paraguas bajo el que se agrupa un cúmulo de manifestaciones que, en conjunto, dibujan un amplio proyecto de regeneración cultural. En muchos aspectos es coincidente con la *salafiyya*, pero esta denominación es más empleada por quienes hacen historia de la religión y de las ideas (Fernández Parrilla, 2006, 35).

En Marruecos también se produjo una renovación cultural, aunque más tímida que en otros contextos. La imprenta había llegado en la segunda mitad del siglo XX, y con ella la prensa en lengua árabe, primer soporte de la creación literaria. Con el auge del nacionalismo en la década de 1930, lo literario, supeditado a lo político, empieza a convertirse en uno de los pilares de la construcción nacional. Una vez más, este fenómeno ha sido visto sobre todo desde el punto de vista francés, tomando la parte por el todo y constituyendo lo que ocurre en el protectorado de su zona en paradigma de la construcción nacional en su conjunto. En este sentido, estudiar los fenómenos culturales de la zona del protectorado español, opacados por la historiografía hegemónica tras la independencia, resulta también una aportación para reconstruir un relato histórico completo.

Un elemento representativo de la *Nahda* en todos los países es también la aparición de revistas culturales. También en Marruecos, publicaciones como *Al Sabah* o *Al Magrib* serán «uno de los medios ideales para reconstruir la historia cultural» (Fernández Parrilla, 2006, 50), en la medida en que en ellas se fue consolidando la literatura marroquí moderna, al tiempo que también se convertían en los órganos de expresión del nacionalismo. En el protectorado español también nacieron varios diarios nacionalistas, como *al-Hayat*, *al-Rif*, *al-Hurriyya*, o *al-Umma*, aunque todas las publicaciones de este corte fueron prohibidas a partir de 1943. Más tarde surgirán también revistas culturales en español, bajo el patrocinio de la administración colonial, que serán un elemento fundamental para la aparición de la literatura marroquí en castellano, como veremos más adelante.

Asimismo, en paralelo a la creación literaria empezaron a aparecer también los estudios en torno a ella. Veremos más adelante hasta qué punto la aparición de departamentos universitarios fue crucial en el desarrollo de la escritura marroquí en castellano, pero no se trata en absoluto de un fenómeno excepcional para ese caso. El estudio de la propia tradición y la voluntad de desarrollar una literatura nacional contemporánea fundamentaron y alimentaron el desarrollo de estas disciplinas y «la crítica se convirtió rápidamente en uno de los pilares fundamentales de la literatura marroquí moderna» (Fernández Parrilla, 2006, 91), por esa capacidad de contribuir a la *lucha intelectual contra el colonizador* al apuntalar una vía de construcción nacional.

La adopción de las formas de la literatura moderna implicaba algunas transformaciones comunes a los distintos géneros: en general, se tendía a la simplificación de estilo y forma y a la diversificación de contenidos.

La poesía fue uno de los géneros clave en el desarrollo de la literatura contemporánea en los países independizados, y también ocurrió así en Marruecos. Como en el resto del mundo árabe, se consideraba la expresión literaria por excelencia, ligada además a un pasado marcado por las resonancias de Alándalus. Con la *Nahda*, fue el género que primero empezó a renovarse, experimentando fuera de las formas clásicas y experimentando con nuevos temas, marcados por los acontecimientos de su tiempo. En las décadas de 1930 y 1940, se desarrolló una poesía muy centrada sobre todo en la lucha anticolonial, así como en la fijación de la memoria colectiva en torno a un pasado que a menudo se veía glorificado. Además de la renovación de la poesía en árabe, en Marruecos se desarrolló también una poesía en francés, aunque alcanzó su desarrollo sobre todo en la década de 1960, cuando las primeras generaciones que

alcanzaron la madurez después de la independencia empezaron a proponer una «escritura de combate» en la lengua de la antigua metrópolis al modo de la que estaba desarrollándose en otras regiones de la Francofonía, por ejemplo a través de la corriente de la Negritud.

El teatro también fue importante en este proceso. Aunque se trataba también de un género importado por el colonialismo²⁵⁵, se hizo propio, y pronto «los nacionalistas marroquíes organizaron obras dramáticas para estimular el reformismo y luchar contra la influencia colonial desde los años veinte» (Bouissef Rekab, 2014, 50), convirtiéndose en un género muy popular²⁵⁶. Tanto franceses como españoles eran conscientes del poder de atracción de esta manifestación cultural, e intentaron aprovecharlo a su favor: así, por ejemplo, el Teatro Cervantes de Tánger, inaugurado en 1913 o el Teatro Nacional y el Teatro Victoria —convertido luego en cine— de Tetuán, fueron centros muy cuidados por la administración²⁵⁷.

Pero, con todo, el género paradigmático de la renovación literaria fue la narrativa. A partir de los años 1930, comenzó a aparecer una nueva generación de escritores que desarrollaron nuevas formas de prosa sobre todo en artículos periodísticos y discursos políticos, en relación también con el movimiento nacionalista. Los periódicos y revistas comenzaron enseguida a publicar también otro tipo de textos, de carácter más literario, que se agrupan bajo el término de *qissa*, un género de difícil paralelismo que «abarcaba ‘desde el relato breve hasta el relato largo’» (Fernández Parrilla, 2006, 81), «todas las variantes de la prosa artística» (id.). A finales de la década de 1930 ya existía una copiosa producción narrativa en esta línea, que se convirtió en «uno de los principales canales de expresión de las inquietudes intelectuales de la época, que giraban generalmente en torno al trauma colonial y las aspiraciones nacionalistas» (84). A partir de 1950, se empezó a diferenciar entre las diversas variantes, con categorías más próximas a las del canon occidental.

Así, en la década de 1960 comenzaron a aparecer las primeras novelas. Los estudios poscoloniales han analizado la relevancia de la importación de este género, vinculado a la burguesía europea y a determinadas formas de construcción nacional. Desde las últimas décadas del siglo XX, este género, asociado radicalmente a la modernidad, pasa a ser el más prestigioso y cultivado también en el mundo árabe. Sin embargo, en el caso de Marruecos es importante tener en cuenta la mediación que ejercen otras literaturas árabes, sobre todo la

²⁵⁵ Gonzalo Fernández Parrilla señala que esta afirmación está en disputa, dado que para algunos críticos, el teatro no sería netamente un género colonial, ya que en la tradición marroquí existían también formas parateatrales, como la *halqa* (2006, 72).

²⁵⁶ Josep Lluís Mateo Dieste ha estudiado cómo esta relación iba más allá de lo discursivo: «Uno de los hechos más significativos de las representaciones promocionadas por los estudiantes de las escuelas Ahlia y del partido reformista es que habitualmente muchas de las recaudaciones de las obras iban destinadas a los fondos del propio partido reformista; a campañas puntuales, como el envío de dinero a Palestina a partir de 1948; o para ayudar a Abdeljalek Torres, que se encontraba exiliado y enfermo en Tánger» (2012, 110).

²⁵⁷ Al mismo tiempo, la sección de censura de la Delegación de Asuntos Indígenas también empezó a prestar especial atención a este ámbito, como también al cine. Y no solo por su contenido sino también porque «lo que sucedía en el interior de las salas expresaba un *ethos* muy particular, como la visión reformista de los nacionalistas. Esta expresión sociopolítica no tenía lugar solo en el escenario. De hecho, la interacción social que se desarrollaba en el resto del teatro era lo que más podía preocupar a las autoridades coloniales. La platea y los palcos eran el escenario de relevantes expresiones simbólicas: la llegada de determinados personajes destacados del nacionalismo generaba aplausos entre el público o se producían vivas al sultán. Los aplausos, los silbidos y las aclamaciones eran todo un juego social de críticas y aprobaciones» (Mateo Dieste, 2012, 115).

egipcia, en la adopción y sobre todo la expansión de esta forma literaria (Fernández Parrilla, 2006, 103).

La cuestión lingüística también tiene relevancia en este asunto: la crítica ha mantenido un fuerte debate sobre si el desarrollo de la novela se dio en Marruecos antes en árabe o en francés. Para Fernández Parrilla, las fechas son demasiado aproximadas para poder discernir con claridad cuál sería cronológicamente anterior, aunque apunta a que la modalidad de publicación puede tener que ver en la creencia arraigada de que la de expresión francesa habría llegado antes: estas aparecían en Francia y en formato de libro, mientras que las publicadas en árabe en Marruecos tendían a publicarse por entregas en revistas y periódicos²⁵⁸. En todo caso, el número de publicaciones en el Marruecos colonial era bastante exiguo: en medio siglo se habían publicado apenas doscientas novelas, de las que unas ciento setenta aparecieron después de 1980 (Fernández Parrilla, 2006, 16). Esta apreciación es importante de tener en cuenta cuando más adelante nos encontremos con la parquedad del corpus de obras escritas en castellano, que tiene que ser puestas también en este contexto.

Además de la literatura tradicional y la literatura en ciernes de la construcción nacional, analizar el contexto de partida de la escritura marroquí en castellano también pasa por tomar en cuenta la literatura colonial española, en tanto era no solo el único relato que los lectores hispanófonos recibían de la realidad del protectorado, sino también el que tenían como referente estos escritores de voluntad hispánica a la hora de hablar de su propio país en la lengua que habían elegido. Una vez más, a diferencia de lo habitual en otros contextos coloniales, la literatura que desarrollan estos autores no es tan beligerante con la que tienen enfrente, y llegan incluso a adoptar algunos de sus rasgos y de sus discursos.

La literatura colonial española había nacido en relación con las campañas militares, a través del testimonio de cronistas que, como hemos visto en el capítulo primero, fueron los auténticos artífices de todo el imaginario que pervive hasta nuestros días²⁵⁹. La obra más destacada fue el *Diario de un testigo de la guerra de África*, de Pedro Antonio de Alarcón, que se convirtió en paradigmático de este tipo de narrativa. Años más tarde, «cuando ya eran evidentes los falsos esplendores del colonialismo» (Sarrionandia, 55), Benito Pérez Galdós publica *Aita Tettauen*, una novela en la que —y con esto su propio carácter de literatura colonial quedaría matizado— se exponen diversos puntos de vista sobre la guerra, y no precisamente con una visión heroica. Para Adolfo Campoy Cubillo, en general, esta es la perspectiva de muchos de esos primeros cronistas, como Ramón J. Sender y Arturo Barea, que «fueron a

²⁵⁸ La crítica, en realidad, atañe sobre todo al hecho de que se haya concedido mayor prestigio y legitimidad a la novela de expresión francesa, maximizando su influjo. Autores como Driss Chraïbi publicaron obras muy polémicas, como *Le Passé simple*, que fue de hecho tachada de cómplice del colonialismo hasta que la revista netamente anticolonial *Souffles* comenzó a reivindicarla en 1967, en un número especial que afirmaba que lo que esta obra hacía era precisamente romper con la literatura exótica de la época. El canon de la literatura nacional marroquí, todavía en construcción, se encuentra en casos como este con las encrucijadas propias de la literatura poscolonial, en la que la lengua de expresión se convierte en un elemento problemático, cargado de connotaciones y contradicciones que nunca pueden ser resueltas por entero.

²⁵⁹ «La narrativa marroquinista adopta y reelabora los grandes clichés de la publicística colonial, poniéndolos al alcance de un público amplio; pero también contiene no escasas dosis de valor testimonial (...) Dejando siempre claro que se trata de textos ficcionales, su utilización permite comprobar hasta qué punto se difundieron en España los temas de la relación hispano-marroquí en un contexto de dominio colonial, que a veces recoge corrientes literarias mucho más antiguas y las adapta a las nuevas condiciones» (Marín, 21).

menudo escépticos tanto sobre el papel modernizador que los poderes coloniales se habían dado a sí mismos, como sobre la posibilidad de que España pudiera cumplir ese rol en el extranjero, teniendo en cuenta su precaria relación con la modernidad en casa» (Campoy-Cubillo, 2012, 186). Lejos de normalizar el eurocentrismo, estos autores, críticos en general en su obra, lo subvierten a menudo, con un discurso que pone en cuestión esa modernidad en virtud de la cual se están realizando las conquistas.

Pese al éxito de la *novela de guerra* durante las décadas de 1920 y 1930, durante el franquismo la producción literaria en torno al protectorado fue muy escasa, debido a la poca voluntad del régimen de permitir conocer lo que ocurría realmente dentro del protectorado, más allá de los discursos establecidos. Lo que sí habrá es algunos escritores que, nacidos o afincados en Marruecos, continuarán escribiendo y publicando en España, como Dora Bacaicoa, Juan Díaz Fernández, Jacinto López Gorgé, Concha López Sarasúa o Trina Mercader (Lomas López, 2017, 114). Estos autores tendrán mucha relevancia en el proceso de aparición de la escritura marroquí en castellano, como veremos en el apartado siguiente, a través de proyectos —revistas y espacios culturales— que constituyeron de hecho algunas de las pocas experiencias interculturales que se intentaron en un entorno en que, pese a todas las retóricas de convivencia, los distintos grupos sociales se mantenían más bien como compartimentos estancos. Más conocido es el caso de Ángel Vázquez Molina, nacido en Tánger en 1929 y galardonado con el premio Planeta en 1962: su obra *La vida perra de Juanita Narboni* es un reflejo de la vida en la ciudad internacional.

Más que para el caso concreto de Marruecos, el nacimiento y desarrollo de la literatura anticolonial (sobre todo en francés) se ha estudiado en el marco más amplio del Magreb, sobre todo a partir del estudio fundacional de Abdelkébir Khatibi, *Le roman maghrebin*, publicado en 1968. A través del análisis de una veintena de autores, establece la propia tipología del *escritor magrebí*, así como una cronología de su desarrollo que, de algún modo, puede servir también para analizar el caso de los autores marroquíes en español —o al menos para ponerla frente a un espejo—. Una aproximación previa a los autores magrebíes francófonos había sido la de Albert Memmi, en una antología de 1964 en la que ya establecía tres períodos en la literatura que tiene como escenario y objeto el Magreb. Según su clasificación, primero estarían las obras de los «escritores turistas» llegados desde Europa, luego las de los franceses nacidos en el Norte de África, y solo a partir de una época muy reciente, la escritura propiamente autóctona, en la que «el hombre magrebí aparece en la novela» (Memmi, 1964, 14), tanto como personaje, como en cuanto voz:

«Estos nuevos autores (...) autóctonos, pertenecientes a esas poblaciones que no tienen otro polo de atracción, comparten el drama de estas. Colonizados, les ha bastado con expresarse, no para dar testimonio de la colonización, sino para revelar el universo interior y exterior del colonizado. Independientes, pero aun enredados a menudo en el patriarcado y la religión, nuevos y sedientos de futuro, desgarrados entre su psicología y su historia, es como a su pesar que el África del norte encuentra en sus pasos, hasta en los más parciales, su expresión total» (id.).

Khatibi se va a centrar ya en los autores de la tercera fase, esos en los que «el hombre magrebí aparece en la novela», señalando de manera explícita la aculturación, el desgarramiento y la

revuelta, oficiando de cronistas de las luchas contra el colonialismo y por la liberación nacional y por tanto de contrapunto a los relatos que hasta entonces siempre habían sido escritos desde la metrópolis, o al menos desde su perspectiva. Dentro de este desarrollo distingue, a su vez, tres etapas. En primer lugar, en los escritores pioneros como Ahmed Sefrioui, Mouloud Feraoun, Mouloud Mammeri o Mohammed Dib, que publicaron sus primeras obras entre 1945 y 1953, predomina la escritura etnográfica, de descripción de la vida cotidiana. En un segundo momento, situado temporalmente entre 1954 y 1958 y caracterizado por autores como Driss Chraïbi y Albert Memmi, la preocupación central es la aculturación, concebida desde la experiencia personal. Una tercera etapa, la de escritores como Mourad Bourboune, Assia Djebar, Henri Kréa o Hubert Haddad, es la de la literatura militante, marcada por acontecimientos históricos vividos colectivamente entre 1958 y 1962, como la guerra de Argelia. Es en ese punto cuando, para Khatibi, el universo novelístico magrebí entró en una fase de toma de consciencia de su singularidad, de eso que denominó su «diferencia intratable».

El caso de la literatura marroquí en lengua española se ajusta a este modelo solo de manera muy relativa. La primera fase, como veremos, es análoga, pero a partir de la segunda se produce un proceso no solo más tardío, sino también menos beligerante. La tercera fase también se ve de manera mucho menos nítida en los autores en castellano, aunque sí se pueda apreciar que, efectivamente, el recurso a la novela histórica y la narración de acontecimientos reales dentro de las tramas de ficción sí que empieza a aparecer (incluso dentro de la obra de un mismo autor) una vez *superadas* las etapas anteriores. Por otro lado, Ben Abdallah recoge la relevancia de una generación posterior, a la que llama la de la «literatura de la desilusión» (2011, 326), en la que «las esperanzas de las independencias han dejado paso rápidamente a un sentimiento de desencanto político» (id.). En esta idea también podría encajar buena parte de la literatura marroquí en español, que es en sí misma —en su existencia, pero también en sus carencias— el síntoma de un desajuste en ese proyecto.

2.1.4.2.- El ecosistema literario del protectorado español

Dentro de la línea ya habitual en nuestro análisis de observar cómo se remontan los orígenes de todo fenómeno que tenga algo de español y algo de marroquí a muchos siglos atrás, también quienes han estudiado una literatura que se ha dado en caracterizar como «hispano-marroquí» han rastreado a menudo sus orígenes en Alándalus, los textos aljamiados y la llegada al Magreb de los moriscos y sefardíes expulsados, preguntándose incluso «si podríamos incluir como literatura hispanomagrebí ciertos elementos comunes como el *diwan*, la *seguiyya*, las letras de las composiciones musicales andalusíes, las obras en jaquetía y ladino, o las más recientes fusiones de cultura andaluza y andalusí» (Bentria Ramos, 2019, 48).

Pero afirmar una continuidad que emparente de manera directa esos textos con la actual literatura marroquí en lengua castellana parece algo forzado teniendo en cuenta que incluso durante el tiempo del protectorado la presencia de esta escritura era muy exigua, y más marcada en todo caso por una mimesis propia de la relación de poder colonial que por la

hibridez que se supone a un intercambio cultural más profundo. Así, si en otros contextos la pregunta tiene que ver con hacerse cargo de lo hegemónico de una literatura aculturada, aquí se trata más bien de indagar en las razones de su escasez y de sus particularidades, llegando a tener que abrir la pregunta de si hay que considerar su mera existencia. Esta pregunta pasa por desentrañar cuáles son las condiciones del ecosistema educativo, cultural y literario que lo hacen menos propicio al desarrollo de este fenómeno que sí se da de manera mucho más amplia en el caso del protectorado francés.

Para Lomas López, una de las claves de esa escasez de obras en castellano durante el tiempo colonial está en las dificultades del mercado editorial español, precario en sí mismo y reservado para los escritores metropolitanos, por lo que muchas obras de este período ni siquiera llegan a ser editadas (2017, 97). En el protectorado existían varias imprentas: doce según recoge Abrighach (2018d, 1). La más conocida de ellas es la llamada indistintamente Talleres Tipográficos Cremades e Imprenta Cremades (de Tetuán, aunque con una filial en Larache). En 1940 esta empresa crea la Editora Marroquí, que

«publicaba en árabe y en español o en ambos idiomas, por un lado, obras de diversa naturaleza (estudios, ficción, informes, conferencias, manuales escolares, etc.) de las instituciones oficiales tanto administrativas —Alta Comisaría de España en Marruecos, Delegación de Educación y Cultura, etc.— como de investigación —Instituto Muley el Hassan, Centro de Estudios Marroquíes, etc.—, y por otro, libros individuales, bien por encargo de sus autores, bien por iniciativa de la misma librería» (Abrighach, 2018d, 1)

Poco antes de la independencia, se convirtió en Editorial Cremades, que desde los años 1960 inició un camino más profesional de producción y distribución. Sus colecciones, sin embargo, seguían destinadas sobre todo a la literatura española y clásica.

Ante ese panorama, quienes escriben solo tendrán la opción de los periódicos y revistas locales, que se convertirán así en la tribuna fundamental para esta literatura naciente, como por otra parte también ocurrió con la literatura árabe. Las publicaciones más importantes en este sentido serán las revistas bilingües (en árabe y español) *Al Motamid* y *Ketama*, aunque también tendrán su papel otras como el *Diario de Marruecos* en Tetuán, o más adelante el suplemento en español del periódico francófono *L'Opinion*, el hebdomadario *Marruecos* (aunque solo duró un año) o las ediciones trilingües de *Le Journal de Tanger* y *La dépêche de Tanger*.

Al Motamid se creó en Larache en 1947 por iniciativa de la escritora Trina Mercader, que continuaría con el proyecto después de trasladarse a Tetuán en 1953 y hasta la independencia de Marruecos. En cuanto a *Ketama*, nace en Tetuán en 1953, en este caso de la mano del poeta Jacinto López Gorgé, y dura hasta 1959. Se trata de dos proyectos similares en vocación y trayectoria, que fueron cercanos entre sí, aunque tuvieron también sus desavenencias. Ambos se presentaban como espacios de confluencia y encuentro de culturas, con el empeño de dar cabida a autores marroquíes incipientes junto a firmas consagradas de la literatura española.

Trina Mercader cuenta que, desde su llegada al protectorado en 1936, formó parte del entorno cultural de Larache, donde se organizaban «conciertos, conferencias, exposiciones,

que iban destinados a la intelectualidad española, a los que asistía algún marroquí joven» (Mercader, 76). Impulsados por la administración colonial, este tipo de actos ensalzaban «la superioridad del país protector sobre el país protegido. La cultura española, venía a decir, es superior a la cultura marroquí, siempre silenciada. Esta situación artificial, producto del comportamiento político, daba lugar a un desprecio mutuo, que por ser mutuo nos equilibraba» (id.). Pero, en sus propias palabras, «la cultura viva de Marruecos existía. Bastó que alguien la convocara sin otros intereses que los estrictamente culturales, para que hiciese acto de presencia» (id.). Ese encuentro se construyó dentro de un marco que ya nos suena conocido: el de la hermandad hispano-marroquí. Para Mercader, «Marruecos posee una juventud lírica española y marroquí que ve, siente y hace poesía junto al sentimiento árabe. Este sentimiento se une a lo hispánico y lo poético, hasta dar forma a una nueva modalidad de espíritu» (Adila, 160). La idea está presente desde el mismo nombre de la revista, que «enlaza las iniciativas culturales españolas en Marruecos con el legado y la memoria de al-Mut'amid, undécimo rey poeta de Sevilla» (Calderwood, 2013, 138).

La revista llega incluso a suscitar una polémica acerca de si era o no conveniente que los «protegidos» escribieran en la lengua del colonizador, a partir del artículo «En busca de la joven poesía de Marruecos», escrito por Mercader en 1948. En principio, el texto reflexionaba sobre la situación de la poesía en árabe, pero el foco de los lectores se puso en otra parte y, en adelante, «en casi cada número de la revista, tanto autores marroquíes como intelectuales españoles daban su visión sobre el tema en lo que se convirtió en un debate abierto» (El Akel, 2019, 111). Mientras que algunas de las voces españolas se mostraban escépticas con esa posibilidad, algunos autores marroquíes empezaron a defenderla, con textos de opinión o a través de sus propias creaciones. Nobile apunta a que el objetivo de *Al Motamid* era, directamente, «favorecer, por medio de la poesía, una integración cultural entre españoles y marroquíes para (...) formar un nuevo poeta híbrido» (72), como muestran por ejemplo las palabras de Azzuz Hakim que recoge: «poeta hispano-marroquí, que es todo aquel que siente por igual a España y a Marruecos; el que lleva por igual a España y a Marruecos en los ojos y el corazón» (en Nobile, 72).

En 1952, Trina Mercader se trasladó a Tetuán, donde conoció a algunos de los jóvenes escritores de la ciudad, como Mohamed ibn Azzuz Hakim, Mohamed Boanani y Mohamed Sabbag. Este último se incorpora desde 1953 a la revista para ocuparse de su sección en árabe. Con esto, *Al Motamid* «amplía sus páginas a 32, de las cuales 16 son arábicas. Ambas portadas consiguen un mismo diseño. Las partes árabe y española se editan por separado, formando cuerpo» (Mercader, 78)²⁶⁰. En ella, poetas prestigiosos de ambas lenguas, como Juan Ramón Jiménez y Yubrán Jalil Yubrán, se traducen directamente a la otra, sin pasar por versiones francesas, inglesas o alemanas como era lo habitual. Gracias a este trabajo, los países árabes

²⁶⁰ En esta investigación, por razones obvias, nos fijamos particularmente en la parte en lengua española de estas revistas. Como complemento es de mucho interés el trabajo de Itzea Goikolea-Amiano acerca de su componente bilingüe. Como expone esta investigadora, uno de los principales objetivos de ambas publicaciones era hacer accesible la literatura árabe contemporánea a los lectores en español. Así, se fija en cómo los autores marroquíes y de otros países árabes también supusieron una influencia para poetas de lengua hispana que tuvieron acceso a su escritura a través de iniciativas como esta, y no solo a la inversa. Se trata de una manera de poner en valor la agencia de voces a las que normalmente se lee desde el punto de vista de su subalternidad, pero cuyo papel dentro de la ambivalencia de los roles propia a todo proceso colonial pudo ser variable (2021).

se interesan por la revista, y autores de diversas procedencias se proponen para colaborar en ella. Pronto el proyecto excede a la revista, y entre 1954 el mismo grupo de personas edita la colección de libros *Itimad*, centrada en obras extensas tanto literarias como de análisis, siempre en relación con Marruecos²⁶¹. La aventura de *Al Motamid* termina en 1956, próxima ya la independencia, con la publicación del número 33 de la revista.

Tres años antes se había creado, también en Tetuán, la que estaba destinada a continuar su empeño durante algunos años más: *Ketama*. Ambas revistas se autodefinían como *hispanomarroquíes*. En la introducción a su edición facsimilar publicada en 2011 se recoge un relato de su origen que da medida de las dificultades de emprender un proyecto así en aquel momento: «De ambiente literario, ¡ni pum! No creo que haya ocasión por ahora de plantear problemas de revistas propiamente literarias, ni mixtificadas siquiera», responde en una carta (recogida en Martínez Montávez, 2011b, 12) el director de Archivos y Bibliotecas de la Delegación de Asuntos Indígenas al entonces profesor Jacinto López Gorgé ante su insistencia en conseguir autorización y presupuesto para una publicación de estas características. Finalmente, la oportunidad llegará con la creación de *Tamuda*, una revista científica destinada a «recoger trabajos que signifiquen aportaciones de datos inéditos y estudios serios acerca de todos los aspectos del país en que vivimos» (Adila, 161)²⁶². Se acepta que cuente con un suplemento literario bilingüe, y eso será *Ketama*.

El requisito que se impone desde la Administración española era que se tratase de una revista «de pura creación: sin crítica de libros, polémicas ni otras cosas que no pegan en una revista literaria ‘ministerial’» (García Linares, 74). López Gorgé cumplió con ese cometido: «no fue una revista discriminatoria ni al parecer estuvo animada de ningún espíritu doctrinario, político o de cualquier otro signo o pretensión» (Martínez Montávez, 2011b, 20). Para García Linares, de hecho, «sorprende la valentía de López Gorgé al darle espacio a algunos autores y estéticas muy alejados ideológicamente del franquismo» (García Linares, 86), con una nómina de colaboradores que incluía nombres como Vicente Aleixandre, Juan Ramón, Miguel Hernández, José Hierro, Gerardo Diego, Angela Figuera Aymerich y Carmen. En cuanto a la contribución de autores locales, son pocos comparativamente, pero entre sus aportaciones se cuentan algunos de los que se consideran los primeros textos de la literatura marroquí de expresión española²⁶³.

Su aportación, así, habría sido más cualitativa que cuantitativa: la de proporcionar una legitimidad y un marco en el que insertarse, la idea misma de que esa literatura podía existir y tenía derecho a ello²⁶⁴. Haciéndolo, además, en un entorno que no resultaba amenazante para

²⁶¹ En ella aparece el poemario *El árbol de fuego*, de Sabbag, que saldrá así publicado antes en su traducción al castellano que en árabe (y prologado además por Vicente Aleixandre); así como las memorias de la infancia de Carmen Conde en Melilla, y el libro *La escuela siro-americana* de Pedro Martínez Montávez.

²⁶² Como explica García Linares, *Tamuda* seguía el modelo de la revista francesa *Hespérides*, que publicaba desde 1921 un tomo por semestre. Otra publicación importante para el protectorado vecino era *Sefarad*, centrada en la cultura hebrea.

²⁶³ Más adelante, estos textos dispersos —junto con otros posteriores—, empezarán a ser compilados en antologías, como veremos en el apartado siguiente, adquiriendo, desde la mirada externa, una entidad de corriente o generación que no necesariamente sentían en su momento sus creadores.

²⁶⁴ Goikolea-Amiano (2021) destaca cómo, aunque ambas revistas suelen referenciarse juntas por sus muchas similitudes, también tenían grandes diferencias. Fundamentalmente, *Ketama* recibía apoyo (y financiación) institucional, mientras que *Al*

el orden colonial: de hecho, podía ser incluso funcional a su mantenimiento. Como apunta El Akel, instituciones como los periódicos y revistas en castellano «eran útiles para las autoridades españolas porque ayudaban a crear los lazos culturales que, a su vez, facilitaban el asentamiento español en Marruecos» (El Akel, 2019, 57), al generar un sentimiento de pertenencia también para estos marroquíes de expresión española que se vinculaban a ellas, como autores o como lectores. Otra iniciativa en este mismo sentido fue la creación en 1953 de los premios literarios «Marruecos» y «al-Magrib», que incorporaban sin embargo una distinción reveladora: al primero podían presentarse los españoles residentes en el protectorado, al segundo, los marroquíes. Quizá se admitía que los «protegidos» pudieran escribir en español, pero, como mínimo, en otra categoría.

2.1.4.3.- Precursores, fundadores y maestros

Con lo que podría parecer una intención de engrosar el corpus existente, o tal vez por debilidad del criterio elegido, antólogos e investigadores han considerado a menudo - los textos con mayor vocación literaria junto a otros periodísticos, etnográficos o históricos²⁶⁵. Esta tendencia comienza con la recopilación publicada por Mohamed Chakor y Sergio Macías en 1996, *Literatura marroquí en lengua castellana*, en la que incluyen todo tipo de textos²⁶⁶.

Aunque para críticos como Ricci estos primeros textos «pretendían asumir la ardua tarea de echar bases de un renacimiento cultural hispanomarroquí (...) [haciendo] alarde de una nueva sensibilidad intelectual mixta que los españoles aplauden y apoyan» (Ricci, 2010, 19), en realidad nos encontramos exclusivamente con textos publicados en revistas institucionales del protectorado (y del africanismo) como la *Revista de la raza*, la *Revista de tropas coloniales* o *África Española*, y que reproducen inconscientemente el más puro discurso colonial de la hermandad hispano-árabe.

Esta tendencia inicial y mantenida con los años a incluir todo tipo de autores en los estudios y antologías será denunciada por críticos posteriores. En las siguientes páginas procuraremos ocuparnos solo de la categoría literaria, aunque algunos críticos las mezclen de manera casi inextricable. Esto, como apunta Lomas López, nos deja con una muestra muy exigua de textos en este primer periodo, que dura hasta pasada la independencia²⁶⁷.

Motamid mantuvo su empeño en unas condiciones mucho más precarias, pero consiguió sin embargo una mayor difusión internacional.

²⁶⁵ Como primer texto en español escrito por un autor marroquí suele señalarse la crónica acerca de una representación diplomática española a Fez publicada en 1877 por Lahsen Mennum en el periódico madrileño *El Imparcial*.

²⁶⁶ Lomas López señala que esta antología incluye «al lado de diecinueve autores de obras literarias, textos de otros diecinueve articulistas e investigadores» (Lomas López, 2017, 96). Así, en adelante, a menudo se incluyó entre la nómina de autores literarios a otros como Abdullatif al Jatib (periodista y traductor), Nemat al Lah Dahdah (historiadora), Mohamed Larbi al Jatabi (periodista y traductor), Amina Luh (traductora y escritora en árabe) o Ahmed Meknasi (traductor).

²⁶⁷ Lomas López alude también a esta continua mezcla «entre las ‘escrituras hispanistas’ y las ‘creaciones literarias’» (2017, 95).

Al primer grupo de autores marroquíes que desarrolla una escritura literaria en castellano, Enrique Lomas López lo ha catalogado como «generación de los precursores» (2017). Por su parte, Bouissef Rekab los denomina los «fundadores» (2014). Son aquellos que escriben a partir de 1940: es decir, surgen al mismo tiempo que las primeras producciones francófonas. Destacan nombres como Mohammad Tensamani, Dris Diouri, Abdelatif Jatib, y sobre todo Muhammad Ibn Azzuz Hakim.

Afirma Bouissef Rekab, con cierto tono épico, que estos autores son «caballeros ‘solitarios’ que tuvieron que enfrentarse a una sociedad aversa, que los consideraba como meros pioneros fracasados, pero que con el tiempo son para nosotros los verdaderos adalides de la defensa del español» (Bouissef Rekab, 1997, 8). También Campoy-Cubillo destaca lo fragmentario de esta producción: «aunque podemos apreciar cierta continuidad en la temática de esta literatura, no podemos hablar de un crecimiento orgánico del corpus de producción hispanomagrebí sino de autores más o menos aislados que consiguen hacer llegar su obra al público» (Campoy-Cubillo, 2019, 213). Además, casi todos ellos tuvieron cargos de responsabilidad en la administración colonial, y su escritura no es beligerante con el régimen, aunque pueda tener «un carácter identitario marcado por motivos sociopolíticos y por un primer intento de definición y de justificación del hecho literario hispánico en Marruecos» (Lomas López, 2017, 92). Ricci coincide con esta apreciación y señala que esta primera etapa «se caracteriza hacia una propensión a lo exótico, lo etnográfico, brindando una serie de imágenes pintorescas y estereotipadas que no distan de la visión colonial» (Ricci, 2014, 54).

Una vez descartados los textos de otro tipo, algunos críticos señalan que el primero de carácter literario se podría considerar el poema «La luna», publicado por Abd al Sallam Grifti en 1928 en la *Revista de tropas coloniales*²⁶⁸. Los siguientes textos destacados serán dos relatos publicados en *Ketama*, que se consideran fundacionales para esta literatura. En el número 2, de diciembre de 1953, aparece «La proscrita», de Abdelatif Jatib, el primer cuento publicado en castellano por un autor marroquí, que inaugura además una de las tendencias temáticas de esta literatura²⁶⁹. En esta revista Jatib publicará otros textos, no ya de ficción sino reflexivos, que proporcionan claves interesantes sobre su propia escritura y el contexto²⁷⁰. El siguiente texto literario relevante aparecerá en el número 5 de la misma revista, y será «Sulija», de

²⁶⁸ Lomas López recuerda que «en la presentación que la revista hace de este poema se alaba al autor por poseer un ‘[...] completo dominio de nuestro idioma. Hacer poesías en un idioma determinado supone no sólo conocerlo, sino sentirlo’ (cit. en Ricci, 2010a: 22). No obstante, este reconocimiento resulta más propio de lo insólito y de lo exótico que esta producción resultaba a un lector español en los años 1920 que de la calidad literaria, que no se presta a la innovación formal, ni estilística ni temática» (Lomas López, 2017, 95).

²⁶⁹ Nacido en Tetuán en 1926, Jatib se dedicaba al periodismo y la diplomacia, y era también cercano a la administración colonial. Su relato gira en torno a la figura de una anciana que vive en la miseria tras haber sido una joven tan bella que nadie se había atrevido nunca a acercarse a ella, e inaugura así una de las tendencias temáticas de esta literatura: la de las mujeres que por su hermosura o por su comportamiento han acarreado una desgracia para sí mismas o para su entorno.

²⁷⁰ Así, por ejemplo, en «Un patrimonio común» insta a los gobiernos e intelectuales de ambos países a «revalorizar» ese legado, para no incurrir en una «traición flagrante». «Una labor tan ingente», advierte, que «no podría ser obra y fruto de esfuerzos personales, por mucha y buena voluntad que se ponga en la tarea» (Jatib, 1958, 2). Asimismo, en «Equilibrio literario», entra a la polémica que planteaba la pertinencia de que los autores marroquíes escribiesen en castellano, apuntando que «los escritores árabes tienen en la actualidad una delicada y doble misión que consiste en asimilar la cultura occidental y difundir, al mismo tiempo, la propia» (1956, 2), en una apuesta por la hibridez que es tempranamente representativa de la que será la postura de la mayoría de estos escritores.

Mohamed ben Abdeslam Tensamani, el autor que más relatos tiene publicados de los de este periodo, en diversos periódicos y revistas tanto antes como después de la independencia²⁷¹.

Otro de los autores que se suelen destacar de esta primera época, previa a la independencia, es Mohamed Sabbag, pero, como apunta Lomas López, el suyo es un caso muy particular dentro del panorama de esta literatura naciente, ya que escribe en general primariamente en árabe, y los textos de su autoría en castellano que nos llegan tienden a ser autotraducciones o incluso traducciones de terceros que acaban por confundirse con las propias (Lomas López, 2017, 104)²⁷².

Pero el autor más conocido y prolífico de este periodo (y que continuara escribiendo en los siguientes es Mohamed Ibn Azzuz Hakim (Tetuán, 1925). Destacado por estudios y antologías por haber sentado, para algunos críticos, «las bases de un renacimiento cultural hispano-marroquí» (Ricci, 2010, 19), consideramos que su obra podría ser leída más bien desde el prisma de lo que Maroto Blanco y Djandue llaman «literatura de consentimiento» (al fin y al cabo, la asunción de la categoría de *hispano-marroquí* tiene mucho que ver con ese *consentimiento*): aquella escrita por autores de pueblos colonizados pero «desde un enfoque eurocéntrico, [caracterizado por] mostrar un rechazo consciente o inconsciente sobre las culturas africanas y defender y justificar la supuesta necesidad del hecho colonial» (Maroto Blanco y Djandue, 261). La suya sería una escritura que podría entenderse incluso como colaboracionista con el colonialismo, en la medida en la que es explícita de manera continuada en la exaltación de espíritu de los dos pueblos, la benevolencia del régimen franquista, o la naturalidad del español como lengua vernácula de Marruecos:

«Para mí, lo he dicho siempre y ha molestado a algunas personas, el español es un marroquí cristianizado y el marroquí es un español islamizado. Para mí, se trata de un solo pueblo. La zona correspondida entre los Pirineos y el Atlas estaba unida, sólo que vino el estrechísimo de Gibraltar y los ha separado» (Ibn Azzuz Hakim, 2005, 212).

Como apunta Guerrero Moreno, Ibn Azzuz Hakim se inscribe «*de facto* en la corriente revisionista histórica exculpatoria del franquismo que responsabiliza a la izquierda española de la Guerra Civil por desestabilizar la Segunda República» (Guerrero Moreno, 212). Esta postura

²⁷¹ Nacido en 1932 en Alhucemas, es uno de esos jóvenes que pudo cursar estudios superiores en la metrópolis, concretamente en Canarias, y a su regreso desempeñó también puestos en la administración tanto colonial como metropolitana. Su relato presenta muchos paralelismos con el de Jatib. Escrito también en primera persona, en este caso el protagonista cuenta sus propias historias de amor con sendas mujeres, que también acaban, en los dos casos, en desgracia.

²⁷² Lomas López señala que la confusión sobre este punto ha sido sostenida a la hora de tratar la literatura marroquí en castellano. Así, por ejemplo, Cristián H. Ricci «afirma que tanto *El árbol de fuego* (1954) como *La luna y yo* (1956) están escritos en español, siendo necesario el matiz de la autotraducción en el caso del primer poemario y siendo una afirmación completamente incorrecta en el caso del segundo, dado que este es una traducción hecha por Leonor Martínez Martín» (2017, 105). Aun si aceptamos como parte de la literatura marroquí en lengua española las autotraducciones, por considerar que se trata de «una escritura bilingüe de los textos» (id.), solo entrarían en juego dos de sus poemarios: *El árbol de fuego* (1954) y *Del fuego y de la luna y otros poemas* (1990). El primero, que se publica en su traducción antes que en árabe, sí que se convierte en muy significativo dentro del contexto del protectorado, donde «estos escritores, en esta época, solo tienen modelos poéticos cultos españoles e hispanoamericanos» (id.). En su obra, Sabbag expresa en castellano un pensamiento nacionalista nítido —«¿Hasta cuándo / me sentiré hambriento de ti, oh pueblo? // ¿Hasta cuándo seguiré sediento de ti, oh mi nación?» (Sabbag, 39)—, al tiempo que tanto en su escritura como en sus ocupaciones se transparenta también con claridad su vinculación a la idea de hermandad hispano-marroquí, lo que le convierte en un claro ejemplo de la particular ambivalencia de este nacionalismo marroquí. Este vínculo también iba a ser clave para las posibilidades de difusión de su obra.

se extiende a su valoración del protectorado, acerca del cual considera que «todo lo que se ha escrito, o la mayor parte de él, no responde a la realidad de lo que yo llamo, no ‘convivencia’, como figura en el programa, sino ‘vivencia’ entre españoles y marroquíes» (Ibn Azzuz Hakim, 2005, 211). A su entender, se trataba de «un protectorado modelo, abstracción hecha de que era una ocupación extranjera. En el comportamiento, cosas vividas por mí dentro de la administración española, no que me las hayan contado» (212). Aunque admite que «lo que han hecho los franceses en Marruecos supera en mucho lo que hicieron los españoles en el Norte» (213), achaca esa diferencia a una injusticia de base en el reparto colonial, y defiende a la administración española en otro ámbito: «Francia no hizo ni siquiera el 10% de lo que ha hecho España en el campo sociocultural» (id.). Destaca, asimismo, la supuesta autonomía que conservaba no obstante el pueblo marroquí, que ejemplifica en la gestión propia de los ministerios de Justicia y de Hadices (214).

Estas loas no son óbice para que Ibn Azzuz Hakim desarrollara, en paralelo, un pensamiento nacionalista. Su figura, de hecho, es paradigmática del tipo de nacionalismo que hemos visto como más extendido en el Protectorado Norte, llegando a ser, entre otros cargos, secretario personal de Abdeljalak Torres²⁷³, pero también funcionario de la administración colonial durante quince años, miembro del gobierno jalifiano y traductor de Mohamed V. En un texto de 1955, defiende una independencia pactada en la que España dé autonomía al Jalifato, pero lo hace desde una total aquiescencia con el franquismo²⁷⁴.

A lo largo de su vida llegó a escribir en torno a doscientas cuarenta obras, ciento noventa de ellas en español (Boumediene, 147). En 1949, publicó *Rihla por Andalucía*, que es para muchos críticos el primer libro publicado en español por un autor marroquí²⁷⁵. *Rihla por Andalucía* aúna la recuperación de un género clásico de la tradición árabe (*rihla*), la interiorización del discurso colonial, y la aparición de España / Alándalus como espacio mítico y de peregrinación (y se observa asimismo un paralelismo con lo que Al Rahuni había hecho también, en fechas no muy lejanas, con su relato del viaje a La Meca a bordo del barco fletado por el régimen franquista, aunque en su caso estuviera escrito en árabe).

En 1954, Ibn Azzuz Hakim publica también *Cuentos populares marroquíes* como parte

²⁷³ Rocío Velasco Castro ha traducido y editado su diario de esa época, muy interesante para conocer de primera mano los hechos de las décadas de 1940 y 1950, pero también para acceder a una muestra de primera mano de la lógica y mentalidades que caracterizaban a este nacionalismo.

²⁷⁴ «Al exponer estos puntos de vista no he olvidado un momento que la nueva etapa de las relaciones hispano-marroquíes tienen que responder, coincidiendo con ella, al objetivo actual que constituye la preocupación del insigne Alto Comisario, Teniente General García Valiño, gracias a cuya decisión se ha mantenido la Zona Jalifiana al margen del conflicto suscitado por los franceses en la Sultania (...). Porque ¿quién mejor que este bravo soldado y buen político puede haber secundado fielmente la pauta señalada por el gobierno del Generalísimo Franco de ir incrementando con toda rapidez, con paso firme y seguro, la participación de los marroquíes en la gerencia de sus propios asuntos?» (Ibn Azzuz Hakim, 1955, 39).

²⁷⁵ Escrita en 1939, cuando tenía quince años —aunque se publica en 1949, siendo por tanto el primer libro publicado en español por un autor marroquí aunque su tirada y difusión no fueron muy amplias—, *Rihla por Andalucía* es el relato de un viaje que realiza con motivo de un campamento organizado por el Frente de Juventudes de la Falange, y en el que, además de narrar sus experiencias con los jóvenes falangistas o sus impresiones en la Alhambra y en la mezquita de Córdoba, repasa «la historia de Marruecos; antiguo y moderno, del norte al sur, así como, a través de las relaciones ibero-marroquíes de un modo general» (Boumediene, 147).

de una serie del Instituto de Estudios Africanos para recopilar muestras de la tradición local²⁷⁶. La mayor parte de los trabajos de este autor no son literarios sino de investigación, fundamentalmente histórica, aunque sí publica algunas novelas, si bien en época más tardía. Así, por ejemplo, en 1997, aparece *La intifada de Tetuán*, interesante para el tema que nos ocupa en tanto se ocupa de un episodio histórico —se publica de hecho con el motivo de su cincuentenario—: las revueltas que condujeron a la muerte a veintiún militantes que se manifestaban por la independencia del país en 1947. Este mismo talante tardío más crítico con los colonizadores se refleja también en su otra obra de ficción, *Diario de un alfaquí rural*, publicada ya en 2002²⁷⁷. La balanza, en todo caso, sigue sin decantarse contra la administración colonial, y aún en estos textos más matizados, «si bien algunos hechos sí responden a la realidad, los hechos son completamente tergiversados para dar una buena imagen de la figura de Franco» (Ricci, 64)²⁷⁸.

Pese a estas contradicciones y complejidades, Mohamed Ibn Azzuz Hakim es reconocido por críticos e hispanistas marroquíes como uno de los pioneros de la escritura marroquí en español, hasta el punto de que la hoy disuelta Asociación de Hispanistas Marroquíes le designa en 1993 como «el padre del hispanismo marroquí» (Ricci, 2014, 56), y muchos de los autores que escriben en español en Marruecos aún en nuestros días lo siguen considerando uno de sus referentes fundamentales. Y, al mismo tiempo, por su vida, sus obras, y el modo en que han sido recibidas, podríamos considerar a Ibn Azzuz Hakim como el epítome de la colonización y la descolonización española. Encarna tanto las ambigüedades y contradicciones del discurso colonial español como del nacionalismo marroquí, y devuelve un reflejo de la historia que nos recuerda que la separación entre colonizadores y colonizados no era monolítica.

Como hemos apuntado previamente, algunas clasificaciones temporales hablan de una segunda generación cuando se refieren a los escritores que empiezan a publicar sus obras después de la independencia. Se trata de los que Lomas López denomina «maestros», cuyos nombres más destacados son Mohamed Maimouni, Dris Jebrouni Mesmodi, Dris Diuri y Mohamed Mamoun Taha. Consideramos, sin embargo, que el salto de época lo marca el pequeño *boom* que no se producirá hasta la década de 1990, y que quienes escriben antes de esto están emparentados más bien con los autores fundadores, «sin que pueda considerarse

²⁷⁶ Son cuentos orales que recoge entre 1946 y 1950 en las regiones de Yebala y Guemara, y que traduce al castellano. Su objetivo peregrino, sin embargo, como señala Ricci era «dar a conocer los mencionados cuentos populares a los jóvenes, que ‘ya no prestan a sus tradiciones la atención debida’» (Ricci, 2010, 37), lo que nos muestra que consideraba que las nuevas generaciones marroquíes podían o hasta debían ser instruidas en la lengua de la metrópolis, incluso en lo tocante a su propia cultura.

²⁷⁷ La composición de esta novela «se efectúa en tanto que un juego con el lector a modo de traducción de un original escrito en *dariya* (Ricci, 2015, 349), a modo de homenaje cervantino» (Velasco Castro, 103), proponiendo que se trata del diario escrito en 1913 por un alfaquí llamado Mohamed ben al Ayyachi al Tagui. Un artificio que permite mostrar «una oposición entre el ‘nosotros’ marroquí-nacional y el ‘otro’ español-colonizador analizada desde diferentes aspectos (organizados en veinte partes que tratan lo cultural, educativo, civil, religioso, militar o económico), en cuyo análisis se deja ver también una oposición entre la tradición que representa Marruecos y la modernidad que representa España» (id.)

²⁷⁸ El autor, por su parte afirma que hay «un deliberado interés en que la obra acometida por mí sea silenciada por los ‘conspiradores del silencio’ contra el Norte» (Ricci, 2014, 56), presentando así su trabajo como una forma de resistencia a la hegemonía de lo francés en la construcción nacional, y la consiguiente marginación de quienes se quedaron en lo que había sido el protectorado español.

que existe una ruptura drástica, tampoco en lo temático, respecto a los escritores de la época previa» (Lomas López, 2017, 115). En todo caso, su obra es escasa, «permaneciendo la mayoría de estos textos, al igual que ocurría con la generación precedente, o bien inéditos, o bien perdidos entre las páginas de las publicaciones periódicas de su momento» (id.). Incluso quienes adquieren algo de notoriedad, como Mohamed Mahmoud Taha, lo harán posteriormente: en su caso, con poemarios publicados a partir de 1993, cuando esta literatura comience a consolidarse.

Este casi completo vacío es coherente con la situación general. Tras la independencia, la influencia de la antigua metrópolis del protectorado norte se disuelve. Si «la Administración colonial española dejó en el más absoluto de los desamparos a los ciudadanos marroquíes que habían venido utilizando al castellano como lengua de expresión e, incluso, de desempeño laboral» (Sarria, 2012, 232), tiene sentido que tampoco la literatura en esta lengua tenga particular ocasión de florecer. No será hasta la época de la transición española a la democracia cuando comience a resucitarse el vínculo, sustituyendo «el sentimiento de derrota y de pérdida de los gobiernos franquistas (...) por la vinculación histórica, así como por la necesidad de rescatar la presencia española en el mundo árabe» (233). Será entonces cuando vuelvan a proponerse programas e iniciativas como Institutos Cervantes, Consejerías de Educación de las Embajadas o acuerdos universitarios. En ese interín, apenas un tenue hilo mantiene viva este tipo de escritura en las pocas publicaciones hispanófonas que sobreviven, o directamente en los cajones personales de los escasos escritores que siguen escribiendo sus textos en esta lengua, y que empezarán a sacarlos a la luz algunas décadas más tarde.

2.1.5.- UNA CONSOLIDACIÓN A DESTIEMPO: CONTINUIDAD POST-COLONIAL DE LA LITERATURA MARROQUÍ EN ESPAÑOL

Entre las primeras tentativas de literatura en español durante el protectorado y la consolidación de esta corriente va a pasar casi medio siglo. Si no se había desarrollado una línea de escritura anticolonial en esta lengua, tampoco habrá un empuje de mayor calado durante los años de la construcción nacional, en la que no tiene protagonismo —más bien se ve, por el contrario, relegada hasta su práctica desaparición—. Desde Marruecos, históricamente se ha responsabilizado a España de ese desapego. El Akel recoge un episodio en el que el propio Hassan II, en una entrevista con *El País* en 1983, afirma:

«Nunca suelo trabajar con gente que no habla español. Además, ¿sabe usted cuántas escuelas españolas había sólo en Tetuán? Se lo diré yo: más de 60 ¿Y ahora? Menos de tres. ¿Quién tiene la culpa? Nosotros, no, porque yo siempre aposté por la cultura como medio de afianzar las relaciones con España» (Hassan II, en *El Akel*, 2019, 17).

El interés no es gratuito. Tras la independencia, la construcción nacional había girado fundamentalmente en torno al componente francés, pero a partir de la entrada en la Unión Europea de España en 1986, la necesidad de una buena relación con el vecino directo volvía a estar de actualidad. También la España de la transición democrática volvía a mirar hacia el Magreb, y concretamente hacia Marruecos, desde un nuevo prisma. Con la intensificación de la emigración desde principios de la década de 1990, el vínculo adquirió asimismo nuevos matices y complicaciones.

Pese al abandono institucional y el cambio de hegemonías lingüísticas, algunos de los autores que habían empezado a escribir en castellano durante la época colonial mantuvieron el empeño durante las décadas posteriores a la independencia. Escritores como Mohamed Ibn Azzuz Hakim, Mohamed Mamún Taha, Abdolkader Uariachi y Mohamed Chakor fueron algunos de los responsables de mantener viva esa llama. Otros, más allá de escribir, centraron su esfuerzo también en crear departamentos de lengua y literatura española en diversas universidades, como Rabat (1959), Fez (1974), Tetuán (1978), Casablanca (1988) y Agadir (1992). Estos serán los espacios fundamentales para el desarrollo ulterior de esta literatura, no solo estudiando y preservando las obras anteriores, sino fomentando que esa creación continuara viva.

Empiezan a aparecer así, más de treinta años después de la independencia, nuevos autores que utilizan la lengua de la que había sido la metrópolis de su país. Aziza Bennani, Mohamed Bouissef Rebab, Abdellah Djbilou, Said Jedidi, Mohamed Sibari, Ahmed Sabir, Hossein Bouzineb o Mustafá Adila serán algunos de los primeros académicos, periodistas y escritores en revivir una tradición nunca consolidada que alcanzará su auge a partir de 1990. Será entonces cuando se publiquen las primeras novelas, se intensifique de nuevo la actividad de periódicos y revistas y, en resumen, se vaya dando cuerpo a una actividad literaria al que se unirán otras voces, como las de Karima Toufali, Aziz Tazi, Abderrahman el Fathi, Ahmed Mohamed Mgara, Rachida Gharrafi, Jalil Tribak, Larbi el Harti, Abdul-Latif Jatib, Mohamed Lachiri, Ahmed Daoudi, Said Jedidi, Mohamed Akalay, Mezouar el Idrissi, Mohamed Toufali o

Sara Alaoui. Alimentado por los estudios académicos más que por un público lector propiamente dicho, irá naciendo así un pequeño fenómeno literario en el que revive, de una manera peculiar y tardía, la vieja y conocida idea de lo *hispano-marroquí*.

2.1.5.1.- La generación de los forjadores

La generación que retoma el castellano como lengua de expresión a partir de la década de 1970 está constituida fundamentalmente por universitarios nacidos de manera demasiado tardía como para haberlo tenido por primer, ni siquiera segundo idioma, de expresión cotidiana, pero que se formaron en España o en instituciones españolas de Marruecos en alguna etapa de sus estudios.

Para Lomas López, el punto de inflexión se da en 1986, con la confluencia del desarrollo editorial que da inicio a la publicación de obras literarias magrebíes en España, y de un cambio estético y temático fundamentado en una concepción más artística de las propias obras²⁷⁹. En efecto, en ese año se dan dos de las primeras publicaciones individuales de esta corriente literaria: el poemario *Tetuán*, que Mohamed Chakor edita en coautoría con Sergio Macías; y la novela *El despertar de los leones*, de Abdelkader Uariachi. Esta obra fue publicada por entregas en el periódico *L'Opinion* y, algunos críticos la consideran «la primera novela moderna que supera los rasgos de una literatura estilísticamente precoz y temáticamente exotizante que caracterizaban a las obras de las épocas previas» (Lomas López, 2017, 128). En ella se aborda directamente la cuestión de la colonialidad y el nacionalismo, a través de la historia de un guerrillero rifeño llamado Haddú. Así, el despertar al que se refiere sería el de «un Marruecos hasta entonces dormido por el somnífero del agresor bajo la rimbombante apelación de ‘protector’» (Ricci, 2010, 40), convirtiendo a la obra en al menos moderadamente cuestionadora del colonialismo²⁸⁰.

También en el suplemento en español de *L'Opinion* se publicó en 1993 *El caballo*, de Mohamed Sibari, centrada en el tema de la emigración. Durante mucho tiempo, los estudios sobre este campo consideraron erróneamente que esta había sido de hecho la primera novela en español de un autor marroquí, sin tener en cuenta ni la publicada antes por Uariachi, ni *Kaddour el fantasioso* de Mohamed Azirar, que aparece también por entregas en las páginas de *L'Opinion semanal* en 1988²⁸¹. Es importante tener en cuenta también, a la hora de revisar la cronología de este desarrollo, que estamos hablando, en todo caso, de fechas de publicación en prensa y formato libro, y no de escritura. Es muy probable que muchas de las obras se

²⁷⁹ En su análisis, este investigador no solo se ocupa de la literatura en español de Marruecos, sino de la de todo el Magreb, por lo que también destaca de ese mismo año el surgimiento de nuevos focos de creación en Argelia y en Túnez (2017, 127).

²⁸⁰ Uariachi, que era ingeniero de profesión y oficial del ejército marroquí, no escribió más novelas, aunque sí cuentos y guiones cinematográficos. Cabe también destacar que los leones, los leones del Atlas, son un símbolo identitario de Marruecos.

²⁸¹ Como apunta Ricci, es una novela «que toma lugar durante el protectorado y cuyos personajes, Mulay Ibrahim y Si Kaddour, refieren de manera anacrónica, a través del linaje de su familia, la historia de Marruecos desde el siglo XVI» (Ricci, 2010, 23).

escribiesen mucho antes, durante el tiempo de latencia de esta corriente en las décadas inmediatamente posteriores a la independencia. Cuenta, por ejemplo, Said Jedidi en la introducción de su novela *Grito primal*:

«Nunca tuve la certeza de poderlo editar un día. Decidía, luego volvía a vacilar. Me parecía ‘potable’ pero cuando lo volvía a leer volvía a encontrarlo una ‘chorrada’. En fin, todo un crucigrama, un rompecabezas que no logré ‘descifrar’ durante más de 20 años. Vegetaba en el cajón de mi pequeño despacho» (3).

A partir de las primeras publicaciones, el ritmo se intensifica en la década de 1990, con la publicación de cada vez más novelas, y, sobre todo, compilaciones de relatos o poemas. Esto no quiere decir, sin embargo, que el volumen de obras sea muy amplio, ni tampoco su repercusión. Para Lomas López, «la problemática sobre el acceso a las publicaciones es idéntica a la de las épocas previas, por lo que la mayoría de textos de este periodo se encuentran actualmente perdidos en publicaciones efímeras y en autoediciones con una escasa difusión» (Lomas López, 2017, 131)²⁸².

Mientras estas publicaciones albergan una tímida pero constante producción creativa, los departamentos universitarios se encargan de darle entidad. En cierto sentido, la actividad crítica irá incluso por delante de la creación, siendo las antologías y los estudios su punta de lanza, más que las publicaciones individuales. Las obras que comenzarán esta senda serán la *Antología de relatos marroquíes en lengua española* editada por Mohamed Chakor y por Jacinto López Gorgé en 1985, y la antología *Literatura marroquí en lengua castellana* editada por Mohamed Chakor en este caso acompañado por Sergio Macías, en 1996. En ambas aparecen autores de la generación de los fundadores, junto con otros como Abdullatif Jatib, Mohammad Chakor, y Abdelkader Uariachi.

Es justo en ese lapso de tiempo cuando se produce un crecimiento sustancial de esta escritura y se consolida la generación que Bouissef Rekab llama de los «forjadores». En una tercera antología, coordinada por él mismo y publicada en 1997 (*Escritores marroquíes de expresión española*) acuña también el nombre de «grupo de los 90», en el que incluye a doce, aunque señalando que su «deseo más ferviente es que en una próxima antología que se escriba, el número aumente y los que aquí mencionamos publiquen más libros» (Bouissef Rekab, 1997, 88). «Sería estupendo que pudiéramos contar con una mujer o más entre los

²⁸² De nuevo, la existencia de medios de comunicación en castellano va a ser clave para que estas escrituras cuenten con tribunas desde las que proyectarse. En 1982 comienza a publicarse *L'Opinion semanal*, un suplemento cultural del diario francófono *L'Opinion* destinado «a los que no hablan más que el español y desean estar informados en esa lengua» (Ricci, 2010, 25) en el que como veremos se publicarán muchas de las obras pioneras de esta literatura, y en 1990 se funda el periódico *La mañana del Sahara y del Maghreb*. Asimismo, desde 1970 la cadena de Radio y Televisión Marroquí (RTM) contaba con telediarios en castellano, de los que fueron también presentadores dos de los que serán los autores más prolíficos en castellano: Mohamed Chakor y Said Jedidi. Desde 1987, un acuerdo de esta cadena con su análoga española, RTVE, da comienzo a una mayor fluidez de «intercambios en reportajes, programas de carácter documental, folclórico, cultural, educativo y social, [y] asimismo, en los aspectos técnicos y artísticos» (id.), fundamentales para la «difusión post-Protectorado de la cultura hispana en Marruecos» (id.). Aunque todos estos medios han desaparecido y hoy no existe en Marruecos ninguna publicación periodística en español, «desde los años noventa los periódicos *El nuevo puente*, *El puente*, *La conciencia*, *Cambios 2000*, *Última noticia*, *La región*, *Dossier*, *Perspectivas marroquíes*, *El Eco de Tetuán* o *Tamuda-Tetuán*, además de algunas otras publicaciones menores, han sido el soporte vehicular para una literatura que veía imposible la edición de sus textos en libros impresos» (Sarria, 2012, 236).

escritores marroquíes de expresión española» (id.), añade, consciente de una de las carencias fundamentales de la nómina que se está construyendo.

Esta relación no se da solo a través de las publicaciones. El grupo va tomando progresiva conciencia de su entidad como tal, y empieza a organizarse a través de actividades y entidades en las que la continuidad de su obra se retroalimenta. En 1994 tiene lugar en la Universidad de Fez el Primer Congreso sobre Literatura Marroquí en Español; y en 1997 se funda la AEMLE (Asociación de Escritores Marroquíes en Lengua Española), con sede en Tánger. El Segundo Congreso sobre Literatura Marroquí en Español llegará en 1998.

Un año más tarde, Jacinto López Gorgé coordina una *Nueva antología de relatos Marroquíes*, con autores tanto marroquíes como españoles, en una prolongación de alguna manera de aquel sueño de una cultura hispano-marroquí que uniera a españoles y marroquíes: no en vano fue director de *Ketama*. Seguirá la estela en 2004 la antología *La puerta de los vientos. Narradores marroquíes contemporáneos*, editada en este caso desde España, por Marta Cerezales, Miguel Ángel Moreta y Lorenzo Silva, que incluye autores que escriben en castellano junto con otros cuyas lenguas de expresión son el árabe o el francés. En estas compilaciones, la literatura marroquí en español aparece --y esto es una novedad-- en pie de igualdad con las que se desarrollan en otros idiomas nacionales. Las siguientes que aparecen volverán a estar centradas solamente en los autores de expresión española: así, en 2007, Carmelo Pérez Beltrán edita *Entre las dos Orillas. Literatura marroquí en lengua española*; y en 2008 Gahete, Limami, Mgara, Sarria y Tazi hacen lo propio con *Calle del agua. Antología contemporánea de literatura hispanomagrebí*. En esta última, «hispanomagrebí» aparece como un nuevo concepto que junto a los autores de Marruecos incluye otros de Túnez y Argelia, pero no del Sáhara Occidental.

Desde 2007, Cristián H. Ricci se convierte en el antólogo y crítico más prolífico y destacado en torno a este fenómeno. Su primera mención a los escritores marroquíes en español aparece en 2007 en *Caminos por la paz. Literatura israelí y árabe en castellano*, un estudio que realiza junto con López-Calvo, pero a partir de ahí centra su interés de manera muy específica en estos autores. Así, sus trabajos *Literatura periférica en castellano y catalán: El caso marroquí* (2010), *Letras Marruecas. Antología de escritores marroquíes en castellano* (2012) y *¡Hay moros en la costa! Literatura marroquí fronteriza en castellano y catalán* (2014) también serán piezas clave para la legitimación y canonización de esta literatura.

En todas estas obras los nombres de las compilaciones anteriores siguen repitiéndose, con incorporaciones como Ahmed Ararou, Mohamed Messari, Ahmed El Gamoun, Mohamed Akalay, Karima Aomar Toufali, Mohamed Bouisef Re kaf, Mohamad Sibari, Hamid El Ouarrad, Mohamed Lemrini El-Ouahhabi, Mohamed Toufali, Abdellatif Limani, Abderrahman El Fathi, Mohamed Lahchiri, Rachida Gharrafi, Larbi El Harti... con ligeras variantes en la selección final según las preferencias de cada antólogo, pero siempre con índices muy similares²⁸³.

²⁸³ Dado que el objetivo de este trabajo no es la exhaustividad, no pretendemos dar cuenta de todos los autores que se suman a la corriente de la escritura marroquí en castellano, ni mucho menos de todas sus obras. Nuestro interés pasa más bien por destacar algunas de las líneas principales que les unen como grupo, y las particularidades de especial relevancia para suscitar cuestiones relacionadas con la colonialidad o con la condición poscolonial. Para un repaso más detallado de todo el panorama existente, o para la consulta de los datos biográficos y bibliográficos detallados de los autores remitimos a trabajos como los

De entre esa nómina recurrente, algunos han sido particularmente prolíficos o destacan por su continuidad. Sería el caso de Mohammed Bouissef Rekab, que inicia su carrera como novelista con una serie de títulos publicados en Marruecos, como *Desmesura* (1995), *Inquebrantables* (1996) o *El motín del silencio* (2006); pero que comienza más adelante a publicar en editoriales españolas --lo que también supone un salto cualitativo para esta literatura--, con obras como *La señora* (2006), *Aixa, el cielo de Pandora* (2007) o *Las inocentes oquedades de Tetuán* (2010). Como hemos visto anteriormente, Bouissef Rekab es también de los primeros teorizadores y antólogos de este fenómeno literario del que él mismo forma parte²⁸⁴.

Otro de los escritores más representativos de la literatura marroquí en español, y también de sus mayores adalides, es Mohamed Sibari (Larache, 1948). A partir de la publicación fundante de *El caballo*, sacará a la luz también otras novelas (*Regulares de Tetuán* [1994], *Judería de Tetuán*, *La Rosa de Xauen* [1996], *De Larache al cielo* [2006] y *Tres orillas y dos mares* [2013, póstuma]) y numerosos relatos (recogidos en compilaciones como *Cuentos de Larache* [1996], *Relatos del Hammam* [2000] y *Pinchitos y divorcios* [2001]). Se trata de narraciones de corte muy tradicional en las que, por más que se refleje en ocasiones la dureza de algunos hechos históricos, fundamentalmente las guerras, se tiende en general a una visión conciliadora del pasado. Para Velasco de Castro,

«al igual que Chakor en sus ensayos e Ibn Azzuz Hakim en su revisionismo histórico, Sibari planteaba el protectorado como ejemplo de cohabitación e identidad abierta, con un recuerdo indirecto a la herencia de al-Andalus, que contrastaría vivamente con la realidad de un Marruecos que habría ganado la independencia, pero en su camino hacia la modernidad habría perdido su sustrato, ese legado de pluralidad cultural, lingüística y religiosa» (Velasco de Castro, 2015, 164).

Aunque es el escritor más prolífico de todo el grupo,

«su literatura plantea cierta polémica porque, si bien algunos críticos conciben sus textos como documentos sociales que se toman en cuenta por su realismo naïf y costumbrista, otros cuestionan la calidad literaria de los mismos y los consideran incluso infraliterarios en aspectos como la lengua, la invención imaginaria y la estructura compositiva» (Abrighach, 2018c).

Algo similar ocurre con Said Jedidi, una de las «caras visibles» de la lengua española en Marruecos por haber ejercido como periodista en el telediario en castellano de la Radio Televisión Marroquí y en diversos periódicos y revistas marroquíes y españoles; y autor de cuatro novelas: *Grito primal* (2001), *Autoindeterminación de invernadero* (2002), *Precintado* (2003) y *11-M: Madrid 1425* (2010). Calificado, acertadamente, de «nacionalista tardío» (Ricci,

de José Sarria (2012) o Nabila Boumediane (2016). En la tesis doctoral de Enrique Lomas López (2017), la bibliografía recoge todas las publicaciones de autores magrebíes en español hasta la fecha de su publicación.

²⁸⁴ Nacido en Tetuán en 1948, de padre marroquí y madre española, hispanista de formación y de vocación en su obra es fundamental la descripción del norte del país y en particular de la ciudad de Tetuán. Con esos escenarios como telón de fondo, es de algún modo un cronista en diferido del protectorado, que pinta a menudo como un espacio de convivencia fluida, si bien marcado por problemas sociales de toda índole. Estos también son la clave en aquellas de sus obras que se desarrollan en el presente, y que constituyen de hecho prácticamente catálogos de los problemas y preocupaciones del Marruecos contemporáneo, engarzadas a menudo a través de historias de amor, sagas familiares o tramas de corte histórico.

2010) por su reflejo del desarrollo histórico de la colonización, «es mucho más profundo en cuanto a la pasividad de los marroquíes que no se animaron a denunciar los ‘favores’ proporcionados por los marroquíes a los españoles» (Ricci, 2014, 75) y beligerante hacia España, a la que reprocha tanto el «abandono» durante la etapa post-colonial como su posición contemporánea en cuestiones como el conflicto del Sáhara Occidental. En todo caso, coincidimos con Ricci en que «catalogar a estos textos dentro del género novelístico resulta una labor hartamente difícil» (41), ya que «son una mezcla de crónicas periodísticas, reflexiones socio-políticas e historias de encuentros y desencuentros amorosos entre personajes de distinto credo y nacionalidad» (id.), en los que el desarrollo literario se convierte a menudo en algo así como una excusa para el planteamiento de una hipótesis reflexiva que parece más emparentada con un texto de opinión.

Otro de los autores siempre presentes en estudios y compilaciones, y que ha sido además prolífico en obra individual es Mohamed Chakor (Tetuán, 1937). Autor de poemas, relatos y novelas, es también uno de los periodistas marroquíes en castellano más conocidos, tras dirigir las emisiones en español de la radiotelevisión RTM durante casi veinte años. En sentido inverso, fue también director de la oficina en España de la Agencia Magreb Árabe de Prensa (MAP). Muy activo en los círculos del hispanismo marroquí, es uno de los constructores de la idea misma de esta generación, y en su obra se reflejan muchos de los elementos que hemos venido observando en el discurso de lo hispano-marroquí, sobre todo en lo relativo a los desplazamientos de ida y vuelta entre las dos orillas del Estrecho²⁸⁵.

Algo más jóvenes, pero cada vez más destacados por los críticos que se ocupan de esta literatura, aparecen autores como Ahmed Ararou (Asilah, 1953), Muley Ahmed El Gamoun (Khenifra, 1950), Mohamed Akalay (Larache, 1946) y Larbi El Harti (Asilah, 1963). Como apunta Ekhouse, la diferencia de estos autores radica en que «poseen la competencia lingüística y la capacidad literaria para establecer un diálogo intercultural, transversal, que irrumpe desde otro lugar; un diálogo con otras literaturas periféricas» (Ekhouse, 2012, 25). Estos autores llegan a la corriente de la escritura en castellano cuando ya está creada, y tienen por ello una conciencia de sí que ya incluye las posibles críticas: Ararou, por ejemplo, se refiere a sí mismo como «escritor sin obra». Sus textos son relatos publicados de manera más o menos dispersa, en los que los discursos heredados encuentran mayor cuestionamiento: la idea de hermandad, por ejemplo, ya no está tan presente, en una visión más cruda de la desigualdad honda que marca, por el contrario, ese Estrecho a menudo mitificado. Reflexionan también en nuevos términos

²⁸⁵ Está particularmente presente en su escritura el elemento de los moriscos, cuya memoria reivindica, como en este fragmento del relato «La llave o reflexiones neomoriscas», recogido por Lomas López, según cuya interpretación «el autor percibe la expulsión de los moriscos como si se tratara de una guerra civil» (2017, 210): «Soy el guardián y el servidor de este santuario de la conciencia andalusí donde están depositados valiosos documentos y en cuya cripta yacen los restos mortales de otros próceres moriscos trasladados en ataúdes desde Granada, Aragón y Levante en el momento de nuestra expulsión. Soy el depositario de la Llave de Granada, imán de nuestros anhelos. Desde el siglo XVI somos un pueblo desarraigado que vive del recuerdo; si perdemos nuestra memoria histórica, corremos el riesgo de desaparecer» (209). Chakor indaga también en el componente religioso de este legado, sobre todo en lo que respecta a la tradición sufí, siendo así uno de los primeros en escribir sobre este tema en castellano. La espiritualidad se convierte en su obra en una apuesta civilizatoria según la cual, según Lomas López «la regresión moral se basa en la adoración de los bienes materiales, en la cultura de la guerra y en el rechazo al medio ambiente» (213), pero en la que el fanatismo también es equiparado con el fascismo, desembocando en una respuesta que vuelve a apelar a la convivencia pacífica entre judíos, cristianos y musulmanes cuyo referente encuentra, una vez más, en el Alándalus perdido.

sobre su relación con el castellano, esa «lengua madrastra» —como la llama Ararou— que son conscientes de haber elegido no tanto ya en relación con una experiencia vital como con un corpus literario del que se consideran herederos.

Un autor importante, y que suele quedar sin embargo fuera de las compilaciones por haber publicado una sola obra —y por estar fuera de los círculos en los que se consolida y sanciona esta literatura— es Ahmed Daoudi. Su novela *El diablo de Yudis*, editada en 1994, es una de las obras más sólidas de esta corriente y, sin embargo, aparece como una *rara avis* que se menciona en todos los estudios, sí, pero sin que eso otorgue a su autor una especial relevancia dentro del conjunto establecido.

Además de los narradores, de este grupo —o de lo que suele considerarse como tal— también forman parte varios poetas —además de que algunos autores como Mohamed Chakor o Dris Driuri han cultivado ambos géneros—. Entre los más prolíficos y prestigiosos se cuenta Abderrahman El Fathi (Tetuán, 1964), autor de los poemarios *Triana* (1998), *África en versos mojados* (2002), *El cielo herido* (2003), *Primavera en Ramallah y en Bagdad* (2003), *Desde la otra orilla* (2004), *Danzadelaire* (2011) y *Volver a Tetuán* (2019). Su obra se inscribe de manera clara en la idea de hermandad, abogando por el encuentro entre Marruecos y España, pero a través no tanto de un pasado mitificado, sino de una suerte de horizonte idílico en el que Alándalus tiene nítidamente más que ver con el tropo de la tradición poética que con hechos históricos propiamente dichos. Por otro lado, la suya sería una poesía social o de compromiso en su sentido más ortodoxo, desgranando de manera explícita y con voluntad política problemas contemporáneos como la emigración o el conflicto palestino, tratados desde una escritura testimonial que llama a la solidaridad o pretende generar conciencia. Estos temas conviven con la otra línea fundamental de su escritura: la poesía amorosa²⁸⁶.

A la hora de delimitar los contornos de este grupo de autores, surgen algunas preguntas que, más allá de la mayor o menor relevancia que puedan tener en términos literarios, son interesantes en la medida en la que se relacionan con cuestiones importantes de la construcción nacional, la identidad y la creación del canon literario. Así, por ejemplo, algunos autores han destacado particularmente la presencia entre estos autores de numerosas voces procedentes de la región del Rif, señalándolos como un grupo diferenciado, «derivado del aislamiento geográfico y cultural de las tribus de la zona, de la tradición oral de su literatura y de su expresión idiomática propia: el *tamazight* (carente de alfabeto y gramática sistematizada, hasta época muy reciente)» (Sarria, 2012, 234).

Esa carencia de escritura para su idioma propio ha propiciado una lectura según la cual la irrupción de la lengua española «era una oportunidad grandiosa para poder utilizar el castellano y expresar en la escritura sentimientos y pensamientos que su idioma ‘maternal’ o les ha podido ofrecer» (Nobile, 61). Así, autores como Abdelkader Uariachi, Mohamed Tensamani, Karima Toufali, Mo Toufali o Driss Deiback se considerarían un fenómeno en sí mismos, marcados por una situación idiomática y social particular, anclada en una profunda

²⁸⁶ El Fathi ha escrito también algunas obras de teatro, como *Fantasías literarias* [2000], abordando así un género que no ha sido muy trabajado por los autores marroquíes en español —solo Driss Diuri y Abdelkader ben Abdellatif han publicado también textos dramáticos—, algo que puede resultar curioso teniendo en cuenta la importancia que tuvo en Marruecos, y particularmente en el protectorado español.

ambivalencia hacia las culturas dominantes. En 2007, Mohamed Toufali edita la *Antología de narraciones y relatos de escritores del Rif*, ahondando en esta idea. Críticos como Ricci han querido ver también en sus obras rasgos específicos de «un movimiento cultural que, basándose en el castellano, produce una literatura con tonos especiales y tocando temas relacionados con la sociedad rifeña» (2014, 41), como una

«compatibilidad entre la oralidad y la escritura (...) que despega la barrera que podría separar a la cultura materna oral de la cultura escrita de la escuela: cuentos maravillosos, chistosos, mitos fabulosos, niños avisados y maliciosos, fábulas con un cariz moral y moraleja final y toda una órbita no cotidiana de sucesos, universo de genios, hadas, seres extraordinarios y bullentes de imaginación» (Ricci, 2014, 42)

Para otros autores, como Mohamed Abrighach, la distinción no tiene sentido: para él «la única literatura rifeña sería la que se escribe en la lengua del Rif» y «la pléyade de autores que escriben en español, aunque no cita a todos Toufali en su libro, es hispano-rifeña, al igual que son hispano-norteños los oriundos de Tetuán, Tánger o Larache» (Abrighach, 2019, 42). En cuanto a los rifeños nacidos en Europa, incluidos también a menudo en estas clasificaciones, Abrighach los considera «europeos en clave de pertenencia literaria y sus ficciones se enmarcan perfectamente en las literaturas nacionales occidentales» (id.). La pregunta, en realidad, es puramente identitaria, y se enmarca en un debate que excede a la literatura marroquí escrita en español²⁸⁷. La tesis de Abrighach defiende una construcción nacional unitaria en la que «esta literatura del Rif escrita en lengua española entra, al igual que la de la lengua *amazigh*, dentro de la general y plural literatura marroquí» (id.), mientras que los defensores de su particularidad destacan un legado diferente, legitimador de la reivindicación de diferencia cultural: «la identidad hispánica de la obra de Mohamed Toufali viene derivada de su lengua de expresión y no de la vinculación cultural con un pasado andalusí» (Lomas López, 2017, 169). Es en este sentido en el que esta pregunta, y sus diferentes respuestas, resultan muy pertinentes para las cuestiones que intentamos explorar en esta investigación. Así, por ejemplo, cuando Toufali escribe: «No añoro a Granada ni a Fuente la Algarabía. Solo espero calles limpias en el [m]onte María Cristina» (en Lomas López, 2017, 169), la idea del pasado común deja ver las costuras que separan al ideal de la realidad cotidiana.

En Mohamed Toufali, además, la cuestión rifeña engarza con otra de las pertenencias que generan problemas a la hora de clasificar a los autores de este grupo. No solo es rifeño: es de Melilla. Y quienes proceden de esta ciudad, como también de Ceuta, ¿pueden ser considerados parte de este grupo de autores marroquíes de expresión española? De manera implícita, la respuesta de los antólogos, a menudo inclinados al cajón de sastre, ha sido que sí: Ricci, por ejemplo, acostumbra a destacar al ceutí Mohamed Lahchiri como uno de los mayores exponentes de esta literatura, con los libros de relatos *Pedacitos entrañables* (1994), *Cuentos ceutíes* (2003) y *Una tumbita en Sidi Embarek* (2016). Por el contrario, son muy pocos los autores (solo Adolfo Campoy-Cubillo y Mohamed Abrighach) que hacen referencia en la

²⁸⁷ Para Pouessel, la pregunta es si definirse como *amazig* implica una «definición alternativa de *marroquinidad*, no basada exclusivamente en la arabidad» (373). Esto desafía a una concepción nacional de componentes jerarquizados en la que todo lo no árabe se entiende como minoritario. Así, caben preguntas como: «¿Qué es la literatura *amazig*? ¿Hay una literatura que ‘difiera’ de la marroquí? ¿Reside esa ‘diferencia’ en la elección de género, de temas, de lengua?» (374).

genealogía de esta literatura a la novela *Los recuerdos de Don Alfonso*, publicada en 1987 por Driss Deiback (nacido en Melilla), y que sería por tanto una de las pioneras, si se tuviera en cuenta. La diferencia quizá estriba en que, mientras que los cuentos de Lahchiri responden con nitidez al imaginario y las líneas discursivas que se han consolidado en la construcción del canon de la literatura marroquí en español, la novela de Deiback es «una ficción desterritorializada» (Abrighach, 2019, 36) en la que lo marroquí no tiene ningún protagonismo. Esta diferenciación mostraría que, bajo el criterio explícito de adscripción territorial, late en realidad otro modo de categorizar que tiende a atender más a la cuestión de las representaciones.

La respuesta a la pregunta por Ceuta y Melilla está, en todo caso, muy lejos de ser evidente. Es obvio que la peripecia de ambas ciudades empieza a ser completamente divergente del resto del Protectorado cuando, con la independencia, permanecen como parte de España, y no de Marruecos. Las imágenes nostálgicas del pasado pueden ser comunes, pero el presente arrastra ya más de medio siglo de evolución muy diferenciada. En lo meramente lingüístico, «el hecho de que ni el bereber ni el árabe tengan el estatus de lenguas autonómicas del Estado español, sino que ambas son consideradas como lenguas extranjeras» (Lomas López, 2017, 166), sitúa a estos autores —además de los nombrados se puede destacar al ceutí Mohamed Messari y a los melillenses Samira Brigüech o Mohamed M. Hammú—, criados por lo demás después de 1956, en una situación completamente diferente²⁸⁸. Como son netamente distintas también sus circunstancias vitales y formativas, sus entornos y referentes culturales, y hasta sus posibilidades de acceso al ecosistema literario.

Esto no quiere decir, por supuesto, que la situación fronteriza de estas ciudades no revista un particular interés en términos de análisis poscolonial: de hecho, son laboratorios nítidos para las ideas de «literatura de frontera». Así, por ejemplo, Lahchiri, nacido en la ciudad española pero con orígenes familiares en la región de Yebala y residente durante gran parte de su vida en Casablanca, se considera tanto español como marroquí, y «mantiene como constante temática la creación y la recreación de historias familiares y de vivencias ficcionadas de un niño ceutí situado en una encrucijada identitaria y cultural» (Lomas López, 2017, 166). «La Ceuta tan idílica de la infancia era la de la convivencia; la Ceuta virgen en que vivíamos —dirá el narrador protagonista— con ‘zambombas en Nochebuena’ y ‘pinchitos en el Aid el Kebir’», recoge Abdellatif Limami en una reseña sobre la obra de Lahchiri (293), para destacar también como esa Ceuta se opone a la contemporánea, una imagen de decadencia en la que «fueron sacando de allí a todos los no musulmanes como se saca un pelito de una amasadera /.../ hasta que un día nos dimos cuenta los moritos de que, coño, nos quedamos solos» (294). En este sentido, cabría preguntarse también si, de algún modo, esta literatura no estaría más emparentada con las escrituras migrantes de quienes viven hoy en los países de acogida a los que se desplazaron sus familias —como veremos en el capítulo 2.3—, y no tanto a la de quienes

²⁸⁸ La situación lingüística de las dos ciudades autónomas reviste muchas particularidades y, sobre todo, una fuerte disonancia entre lo oficial y lo real. Como apunta Alicia Fernández García, «si el castellano es la lengua oficial de estos enclaves, los españoles de origen marroquí, así como los habitantes de dicho origen, que representan numéricamente la segunda comunicad más importante, tienen como lengua materna el *dariya* en Ceuta y el *tamazight* en Melilla. Estas dos lenguas son habladas por casi el 40% de sus poblaciones respectivas, un porcentaje que es superior al de vascófonos en el País Vasco. A diferencia de otras regiones españolas bilingües, en estas dos ciudades jamás ha habido ni promoción ni defensa de dichas lenguas» (23).

permanecieron en países previamente colonizados.

Una última especificidad sin respuesta clara que tener en cuenta para establecer el corpus de la literatura marroquí en español es la de los autores y autoras judías. Ya desde la primera generación, la que empezó a escribir durante el protectorado, algunas de las voces de la naciente literatura en castellano eran de origen sefardí. Es el caso de autores como Moisés Garzón Serfaty (Tetuán, 1927) o León Cohen Mesonero (Larache, 1946), que muy rara vez se incluyen dentro de la nómina de esta corriente y que, sin embargo, comparten el «pasado común» tanto o más que los ceutíes o melillenses. Para Abrighach, la marroquinidad de estos autores no es cuestionable, pero su inclusión en antologías de esta corriente literaria «plantea ciertas confusiones en tanto en cuanto su literatura tiene especial identidad; es de naturaleza híbrida y transnacional, hecho este que favorece su apropiación por más de una literatura nacional, incluso tres» (Abrighach, 2018, 54)²⁸⁹.

Esta especial identidad se manifestaría en que los rasgos que venimos observando en la literatura marroquí en español aparecen, pero con matices. La nostalgia por Alándalus es paralela, pero desde la particular perspectiva de los sefardíes en lugar de la de los moriscos: «Nosotros no guardábamos la centenaria llave de una casa de Toledo, ni la de una de Gerona...; sí una medalla de Isabel la Católica de uno de mis bisabuelos, Abraham Israel», escribe Esther Bendahan (2016, 26). Y con su translación simbólica a la convivencia vivida en las ciudades del Protectorado, como señala Amraini Meizi, ocurre lo mismo:

«estos autores reflejan una visión nostálgica y armónica de su pasado en Marruecos. No existen imágenes conflictivas en la descripción de los distintos lazos que unen la comunidad judía con la población local de los musulmanes aunque, también es cierto, muchas veces la presencia de estos se reduce a criadas y demás personajes que de una forma u otra ayudan a los judíos en momentos puntuales» (Amraini Meizi, 93).

Su relación con la lengua también sería diferente, en la medida en que aparece mediada por su conservación secular bajo la forma de la jaquetía, que algunos de estos autores reivindican también en su escritura, como Solly Levy (Tánger, 1939). Pero, al mismo tiempo, durante el protectorado español, la cultura sefardí fue fagocitada por el estándar de lo castellano, que reapareció con la colonización como variante prestigiosa, a la que se asimiló buena parte de la comunidad.

Desde aquellos primeros autores, en todo caso, la línea se ha mantenido hasta llegar a la escritura de autores como Moisés Benarroch (Tetuán, 1959) o Esther Bendahan (Tetuán, 1964), que han alcanzado más reconocimiento dentro del panorama general de las letras españolas que ninguno de sus contemporáneos considerados hispano-marroquíes. ¿Dónde ubicar su literatura? Dado que ambos dejaron Marruecos en la adolescencia por el traslado de sus familias a Madrid y Tel Aviv respectivamente, ¿están más emparentados quizá con autores

²⁸⁹ La dificultad para ubicar lo judío dentro de la construcción nacional y las identidades personales en Marruecos excede, por supuesto, a lo literario. Con la creación del Estado de Israel en 1948, más de 90.000 judíos marroquíes se desplazaron allí, en un goteo que se hizo cada vez más incesante hasta 1967. «De este modo, a mediados de los años setenta, la que en un tiempo fue una de las mayores comunidades judías del mundo árabe había pasado a tener un carácter meramente residual» (Fernández Vítóres, 105). Aunque quienes permanecen en el país tras la independencia son considerados marroquíes, en términos generales la experiencia no deja de ser conflictiva.

como Najat El Hachmi o Said El Kadaoui, y con las experiencias migratorias que reflejan sus obras?²⁹⁰ Y ¿qué ocurre entonces con las representaciones del protectorado, con la particular indagación en las ciudades de Tetuán y Tánger, que resulta fundamental en sus novelas? Escribe Bendahan:

«El Tetuán que conocieron mis padres (yo me vine de muy pequeña y siempre lo he vivido de algún modo como el lugar del juego, del sueño, de la fantasía) era el del protectorado español. Ellos nacieron en el protectorado y en él crecieron también sus padres, así que nuestro Tetuán es un Tetuán marroquí y español» (2016, 26).

Las preguntas, como mínimo, ponen de manifiesto que la elección del corpus y la construcción del canon no son en absoluto una operación de bordes claros, y que toda elección está definida por una serie de decisiones que nunca son neutrales.

2.1.5.2.- Pero... ¿existe realmente una literatura marroquí de expresión española? Hispanismo versus creación

En la introducción a su antología de 1997, Mohamed Bouissef Rekab vaticina:

«Todavía no hay en el mercado literario obras serias de crítica sobre los autores marroquíes de expresión española (...) pero si la producción continúa, si el esfuerzo no se enfría, los críticos tendrán que fijarse en estas obras escritas en español, y hablarán de ellas» (Bouissef Rekab, 1997, 19).

Tres años más tarde, cuando se celebra el segundo de los congresos en los que estos escritores empiezan a reunirse, el coordinador, que es Aziz Tazi, plantea:

«Si en la primera edición del coloquio nuestro afán era tomarle el pulso al estado de la cuestión, esto es plantearnos la pregunta de si había o no escritores marroquíes que expresaban sus inquietudes literarias o culturales en general a través de la lengua española, en esta segunda edición, y tras confirmársenos la existencia relativamente considerable de aquellos, queremos conocer y analizar sus nuevas creaciones, a la vez que descubrir nuevos escritores y, en su caso, debatir acerca del interés y el alcance de sus obras» (Tazi, 2000, VI).

Son dos citas que muestran que, más allá de los precedentes de la época protectoral, la consolidación de la literatura marroquí en español a finales del siglo XX tuvo algo de empeño decidido. La crítica y el estudio académico fueron abriendo la posibilidad de la existencia de estas obras y, en cierto modo, marcando su camino. Pero esta trayectoria en la que el estudio llega casi antes que las obras que son su objeto no podía sino generar cierta controversia.

El debate empieza por preguntarse, directamente, por la mera existencia de esta

²⁹⁰ Bendahan apunta en *Tetuán* una reflexión en este sentido: «He participado en encuentros de escritores; en varias ocasiones he coincidido con Najat El Hachmi. Ella es *amazig* y vive en Barcelona, escribe en catalán, formamos parte de esa España mestiza, nos invitan juntas como para contarlo, para mantener un equilibrio que nadie pide; sin embargo, entre ella y yo hay algo inaprensible que descubrimos en cada encuentro» (2016, 150).

literatura, y salta a la arena pública con el artículo «La falacia de la literatura marroquí en castellano» de Driss Jebrouni, publicado en 1997 en *La Mañana* de Casablanca, como crítica a la antología editada por Chakor y Macías dos años antes. En el texto se argumenta que no tiene sentido considerar a este conjunto de textos como una literatura en sí misma. Se trata de un texto beligerante, cuya crítica inicial se dirige hacia los hispanistas que habrían forzado la consideración de estas obras como un conjunto con entidad propia, pero acaba por extenderse hacia los propios escritores y su labor.

Jebrouni comienza por poner en cuestión la marroquinidad de esta escritura, argumentando que «el concepto de literatura marroquí en castellano o en francés o en cualquier otra lengua que no sea el árabe o el beréber, es inexacto»²⁹¹. Su impugnación de que «no puede ser marroquí porque carece de raíces en nuestra tierra, no tiene ni historia, ni tradición» se sitúa, así, en las antípodas del discurso extendido que afirma el arraigo secular de esta lengua en el norte de África.

Su argumentación apunta a una crítica a la colonialidad y sus herencias. Así, la «insistencia machacona de poner el apelativo marroquí» a estas escrituras se explicaría porque «algunos de nuestros hispanistas se han tragado como señuelo esa ambición patológica del colonialista que consiste en arrasar la cultura del colonizador e imponer la suya». Su argumentación en este sentido no continúa, sin embargo, por la vía habitual de las esencias nacionales y la construcción del nuevo Estado en base a lo árabe, sino por algo mucho más material: la cuestión del acceso. Así, alega que

«En un país con una tasa de analfabetismo tan alta como la marroquí, los lectores son, en consecuencia, relativamente reducidos. (...) Al ponerse delante del papel escrito, los lectores optan por la prensa, y en última instancia por el libro. Leen sobre todo en árabe y solo una minoría en francés. El español hasta en el Norte, donde se supone que habita el millón y medio de hispanohablantes, es cosa de ínfimas minorías. No hay más que ver las estanterías de las librerías o los aparadores de los quioscos para percatarse de esta realidad».

Es decir, que su argumento no parece ser tanto anticolonial como fundamentado en el prestigio: con la escritura marroquí en francés no sería tan crítico, en la medida en que sí habría conseguido alcanzar unas cotas más destacadas tanto en lo literario como en lo comercial. La crítica aparentemente poscolonial —o cuanto menos anticolonial— se encuentra aquí con la paradoja de estar aplicando los baremos y criterios del mismo sistema al que se critica, al emplear argumentos como que la literatura marroquí en castellano «a diferencia de su similar en francés, carece (...) de algo tan primordial para la elaboración de una antología como es la acumulación» o que «muchos de los escritores mencionados en esta antología tienen que sufragar los gastos de la edición de sus libros, venden algunas unidades y el resto los regalan». De igual modo, arremete contra las quejas de estos autores a la desatención por parte de España, para afirmar que en el caso de los autores de expresión francesa «sus éxitos se deben a la calidad literaria de sus textos», en un momento de «interés en occidente por la literatura del tercer mundo en general».

²⁹¹ El texto está disponible en <http://www.marruecosdigital.net/la-falacia-de-la-literatura-marroqui-en-castellano-por-driss-jebrouni>

Un análisis desde el punto de vista de las prácticas literarias o de la creación del canon no podría sostenerse en estos argumentos: de hecho, servir de detonante para la revisión de estos es uno de los puntos de interés del análisis de esta literatura. Otras de sus líneas de argumentación sí resultan más fértiles. Así, critica la confusión entre periodismo, hispanismo y literatura en la selección de textos, y la falta de criterio para elegir a los autores, entre los que se cuentan «los que nunca publicaron nada y todo lo que se supone que crearon lo conservan sigilosamente en un cuaderno de colegiales» o incluso algunos que nunca habrían escrito en español. Todo ello forma parte, para Jebrouni, de un empeño en «engrosar el libro apelando a cualquier cosa» en un intento de «mendigar interés». Según su análisis, sería «la calidad de los textos» de estos autores lo que, de mejorar, haría que sus autores fueran «solicitados y dignificados por las grandes editoriales españolas», situando así ese reconocimiento como objetivo principal, una idea que de nuevo se situaría paradójicamente en el ámbito de lo neocolonial.

Este debate, que nunca había desaparecido del todo, resucita en 2006, cuando ya son muchas más las obras tanto colectivas como individuales publicadas. En ese año se republicó el artículo de Jebrouni en la revista *Marruecos Digital*, tras lo cual María Rosa de Madariaga se sumó a las críticas con otro texto en la misma línea: «¿Existe una élite hispanohablante en Marruecos?»²⁹². Sus argumentos no son muy distintos de los de Jebrouni, y se sitúan, una vez más, en el universo de los parámetros clásicos de valoración de la literatura: lo que estaría valorándose sería la capacidad de «poder expresar sentimientos o emociones, describir situaciones o personajes, narrar acciones, en un lenguaje bello y elegante, todo lo cual exige poseer un perfecto dominio del idioma». No es que se eluda el componente colonial, sino que se considera que es precisamente emplear para los autores marroquíes en castellano el mismo criterio que para los españoles lo que aseguraría que no se cae en «un paternalismo heredero del más añejo colonialismo (...) Como si nos dijéramos: ‘No está tan mal para ser de un marroquí. Tiene mucho mérito’».

La crítica resulta pertinente, y en efecto ese paternalismo se puede observar en muchos de los antólogos y estudiosos de la obra de estos autores. Legitimado a veces, incluso, en una suerte de «culpa» por el hecho colonial. En el prólogo a la antología *La puerta de los vientos*, por ejemplo, Lorenzo Silva argumenta en unos términos que, siendo benevolentes, son también resbaladizos:

«Estos escritores marroquíes que escriben en castellano, pueden considerarse (...) tan nuestros como los que viven en Madrid o Zamora, porque la filiación más rotunda e íntima de un escritor es el idioma que escribe. Traerlos al lector en español no es más que acercarlos a un destinatario a cuya atención son legítimamente acreedores» (Cerezales et al., 13).

Pero aun reconociendo esas contradicciones y peligros, afirmar que «de acuerdo con los criterios expuestos, no creemos que se pueda hablar propiamente de una literatura marroquí en castellano» resulta problemático desde el punto de vista de un análisis poscolonial. La existencia o no de una literatura no puede medirse, en ese marco, según los criterios de validación del canon occidental. Su legitimidad y la razón de su mera existencia tendrían otras

²⁹² Disponible en <http://www.marruecosdigital.net/existe-una-elite-hispanohablante-en-marruecos>

claves, que serían asimismo las de su interés. En cuanto a sus supuestas deficiencias, el argumento del paternalismo no podría eximir de indagar en las razones estructurales y de poder que son justamente su razón. Así, cuando Madariaga emplea como argumento que «no ha habido, salvo raras excepciones, ninguno que haya conseguido publicar en España, y menos en una de las grandes editoriales de prestigio», lo hace como si la «calidad literaria» a la que apela fuera un seguro de entrada, y un criterio neutral. Este acto de fe en la estructura del sistema literario en sí mismo es precisamente lo que se ve cuestionado desde el enfoque de perspectivas críticas como la poscolonial.

Hay que tener en cuenta, a la hora de leer este texto y ponerlo en diálogo con el anterior, las diferentes posturas situadas: mientras que Jebrouni no deja de ser, al fin y al cabo, un autor marroquí que escribe en español, y por tanto su crítica sería desde un «adentro», en el caso de María Rosa de Madariaga, el análisis es puramente externo, desde una «voz experta». Esto también resulta problemático. Cuando afirma que «no basta con poder expresarse con cierta soltura en castellano para creer que puede uno, así sin más, ponerse a escribirlo» y «que «muchos de los que se expresan en castellano con facilidad lo hacen en un español ‘para andar por casa’, como se dice vulgarmente, pero cometen en la lengua escrita faltas garrafales, no ya sólo en la construcción sintáctica, sino incluso en la ortografía», esta autora ejerce un rol de *gatekeeper* fácilmente discutible desde las posturas que apuestan por la hibridez y la «rotura de la lengua» como valores de este tipo de escrituras.

Pero esto vuelve a ser una lectura externa, porque no será lo que aleguen los escritores e hispanistas marroquíes en las muchas respuestas que se dieron a estos dos artículos. La paradoja es que también ellos argumentan, en realidad, desde un paradigma clásico, pugnando por entrar en sus criterios, y no tanto cuestionándolos. En los meses posteriores a la publicación de ambos textos, se suceden respuestas de autores tanto marroquíes como extranjeros²⁹³. En general, lo hacen disputando la valoración de cantidad y calidad de las obras, pero no los baremos mismos.

Sin embargo, el debate más interesante podría ser precisamente el de cuestionar ese tipo de categorías. Para Mesmoudi, una literatura existe si hay «autores que escriben y publican, casas editoriales que editan y promocionan, traductores que traducen, lectores que leen y estudiosos que critican» (2019, 32). María Rosa de Madariaga cierra su artículo parafraseando a Gonzalo Fernández Parrilla para matizar que cuestionar la existencia de esta literatura «no significa negar la existencia de escritores marroquíes que se expresen en español, sino de saber si se trata de un fenómeno que tiene trascendencia en el panorama cultural español o marroquí». Cabe añadir una pregunta más: «y por qué». Ni la mayor abundancia de obras en francés y el interés en ellas por parte de la antigua metrópolis son hechos desgajados

²⁹³ Mohamed Chakor, Mohamed Bouissef Rebab, Ahmed El Gamoun, José Sarria Cuevas, Lorenzo Silva, Rodolfo Gil Grimau y Cristian H. Ricci entran al debate para «confirmar la existencia de esta ‘literatura marroquí en lengua española’» (Boumediene, 17). Sarria, por su parte, traza las líneas de una evolución «durante los años 40 y 50, luego desde los años 60 hasta finales de los años 80, y finalmente desde los años 90 hasta la actualidad» (Lomas López, 2017, 116) en las que su interés se justificaría en estar construyendo un camino hacia esa normatividad que exigen los críticos, en una visión teleológica según la cual «dar la espalda a este fenómeno sería, además de un error de investigación, una gran injusticia con quienes desde los años 40 y 50 trabajaron por llegar al punto en el que nos encontramos» (id.).

de un contexto, ni lo es tampoco que para el español se dé el caso contrario. En este sentido, el hecho innegable de que las obras literarias escritas en castellano por autores marroquíes existan, y los términos en que se da el debate sobre si deben ser tenidas en cuenta en algún contexto, y si es el caso en cuál, sirven como síntomas, como indicadores, para pensar sobre muchos elementos de la relación colonial y post-colonial entre España y Marruecos, y ahí radica su interés en los términos en que queremos abordar su estudio en esta investigación.

Desde ese marco, el hecho de que, en esta literatura, el estudio académico se dé incluso antes que la creación misma, también podría encajar en algunos conceptos acuñados y observados en otros contextos poscoloniales. Así, cuando Kwame A. Appiah habla de la *comprador intelligentsia*, una élite que ejerce en las nuevas naciones la conceptualización y la mediación de una producción intelectual y cultural que no llega al conjunto de la población, pero que se erige en representativa del conjunto, estaría hablando de un fenómeno similar. Pero no idéntico, como mínimo en la medida en que, en el caso de los intelectuales de expresión española en el norte de Marruecos, no han llegado nunca a salir de la marginalidad y la resistencia, y han quedado atrapados entre dos aguas, sin reconocimiento a nivel nacional pero relegados también de los circuitos internacionales en los que se ha consolidado este tipo de juego simbólico. Nos encontramos, una vez más, con que esta no es una literatura «estrictamente poscolonial, en la acepción anglosajona del término sino más bien es una literatura menor *sui generis*» (Nobile, 32), y solo en ese entredós puede ser leída.

En lo discursivo, sin embargo, sí reproducen algunos de los patrones paradigmáticos de este fenómeno. Así, el «autoelogio y la euforia (...) la ausencia de autocrítica y el conformismo» que Mesmoudi (2019, 37) achaca a los hispanistas marroquíes a la hora de analizar esta literatura se parece mucho a las críticas que Appiah establece en términos más generales. Para Bouissef Rekab, «el hecho de que los estudiosos de cualquier sector empiecen a preguntarse a propósito de un fenómeno, a indagar sobre su historia, su desarrollo y su presente, es indicativo de que ese fenómeno está ahí» (en Boumediane, 114). Pero ¿en qué medida no se trata de algo también performativo, de un fenómeno que se alimenta a sí mismo? Aunque cifremos el interés de estas obras en su carácter de *rara avis* por el que resultan testimoniales e indiciarias de cierto tiempo y ciertos procesos, analizar el desarrollo de toda la estructura paraliteraria en la que se apoya su existencia no resulta menos significativo.

Así, el surgimiento y desarrollo del hispanismo marroquí resalta como un fenómeno en sí mismo, cuyos bordes se confunden a menudo con los de la creación literaria. El hispanista marroquí sería, así, para muchos de estos críticos «no solamente aquel que trabaja en la lingüística hispánica, en filología, literatura, en la propia enseñanza del español, en historia, civilización y antropología cultural hispanas [...] Lo es también el que crea escribiendo en español» (Dahiri, 2020)²⁹⁴. Y que tiene, según recoge Mohamed Salhi en el prólogo del *Ensayo de bibliografía universitaria publicada en lengua española en Marruecos (1957 - 2010)* de Mohamed Abrighach, un objetivo definido: «poner de relieve la labor investigadora y creadora llevada a cabo por los hispanistas universitarios marroquíes, concretamente la más reciente»

²⁹⁴ Ambas líneas de trabajo nacen y crecen en paralelo, en las décadas de 1970 y 1980, con la creación de departamentos de lengua y literatura española en las Universidades de Rabat (desde 1959), Fez (desde 1974), Tetuán (desde 1978), Casablanca (desde 1988) y Agadir (desde 1992) (Sarria, 2012, 224).

(Salhi en Abrighach, 2011, 7). Para este autor, entre las razones de ese empeño está la de «reparar una injusticia» (id.), a saber, el abandono de la lengua española tras la independencia²⁹⁵.

La aparición de los estudios literarios en paralelo a la creación no es para nada un fenómeno exclusivo de este caso. Como señala Fernández Parrilla, «la conceptualización de un género literario va de la mano de un modo particular de concebir la literatura, de forma que se hacen inseparables» (2006, 23), y ha sido habitual en los contextos nacionalistas y en el de la *Nahda* en particular, convirtiéndose el desarrollo de disciplinas como Historia de la Literatura o Crítica Literaria en uno de los elementos fundamentales del movimiento de renovación de la literatura árabe. La aspiración tiene que ver con la construcción de una literatura nacional, que se irá complejizando a través de olas de ataques y legitimaciones que darán lugar a exclusiones e inclusiones basadas en distintos criterios, en una «sucesión de casualidades y reiteraciones —y también, como veremos, de omisiones que serían eventualmente subsanadas—, que, acumuladas progresivamente, se hicieron costumbre» (247).

Pero de todas ellas, la literatura escrita en español queda fuera. Es en ese sentido en el que la aparición de un hispanismo marroquí que reivindica la creación en su propia lengua se puede entender como una disputa coherente dentro del marco vigente, como un modo también de incorporar la realidad relegada del que había sido el protectorado norte a la construcción nacional en ciernes, en un intento de salir de la centralidad de la francofonía impuesta tras la independencia a un sector de la población —y por tanto también de la intelectualidad— que no la había vivido antes.

Este hispanismo que nace, pues, como es habitual a los estudios literarios en los contextos post-coloniales, se desliza también asimismo hacia las mismas dinámicas que se han afeado a los de otras naciones. En *Del Rif Marid. Crónica sarracina de un hispanista marroquí*, Abrighach hace un repaso personal pero también crítico a una trayectoria de este hispanismo que, más allá de lo personal, también constituye una suerte de retrato robot de este «hispanismo individual» que es muy personal, pero también paradigmático²⁹⁶.

En todo caso, apunta Abrighach, quienes, como él, siguieron ese recorrido formativo, terminaron sus estudios «desafortunadamente, sin tener ni idea sobre aspectos tan significativos de la historia contemporánea de España como la presencia colonial española en Marruecos, la Guerra civil, el régimen franquista, la transición democrática y la constitución del 78» (99), confirmando la hipótesis de que tampoco, como en la propia España, los currículos

²⁹⁵ Para Abrighach, «el ámbito de la bibliografía hispano-marroquí no debe contemplarse como un mero y frío repertorio de nombres y títulos; es, sin lugar a dudas, un espacio cultural en que, por un lado, se conoce el pasado y la andadura histórica de las mismas relaciones con sus vaivenes, ya positivos, ya negativos» (Abrighach, 2011, 11).

²⁹⁶ Así, en su relato, el interés por la lengua española nace de las vivencias infantiles en una zona del antiguo protectorado, donde «el español y lo español estaban en casa y muy cerca, además; no hacía falta escudriñar el baúl de la memoria y volver a sacar las llaves milenarias» (Abrighach, 2019, 28). Un interés que se afianza, primero, a través de las asignaturas optativas de la enseñanza secundaria, que recuerda como muy deficiente en lo que respecta al aprendizaje del castellano; y sobre todo en la Universidad de Fez, que a mediados de la década de 1980 contaba con unos cuatrocientos estudiantes en esta disciplina. Un número, que según apunta, se mantiene durante los 1990 alimentado por el atractivo de una España que era la de los Juegos Olímpicos, la Exposición Universal o la Copa del Mundo de fútbol; pero que decaerá posteriormente, de la mano del prestigio de la antigua metrópolis.

educativos de la etapa post-colonial vinieron a reconstruir los vacíos que había dejado un legado discursivo de más de cuarenta años²⁹⁷.

A este análisis del contexto universitario en que se forja el hispanismo marroquí habría que unir otro elemento: el modelo antológico. Como hemos visto, en la publicación y divulgación de la escritura marroquí en español ha sido central la edición, desde la década de 1990, de cerca de una decena de antologías, que delimitaron la nómina de autores y el corpus de textos considerados fundacionales, y trazaron los raíles por los que avanzó el desarrollo de esta corriente. Y que despertaron asimismo debates y polémicas que, probablemente —y contra su propia intención—, contribuyeron más a divulgar y dar por tanto condición de realidad a esta literatura que a ponerla en cuestión.

Una consecuencia de este auge de las antologías ha sido el establecimiento del relato corto como género preferido por estos escritores, muchos de los cuales son «autores fantasma», que carecen de obra autónoma, más allá de la publicada en estos libros colectivos, en una tendencia que puede llevar a pensar que «el primer objetivo es, a veces, más publicar que crear» (Limami, 2008, 53). Casi todos los críticos coinciden, por otra parte, en que la calidad de los textos antologados es dispar y el lector puede llegar a «sentirse frustrado» por las carencias técnicas o estilísticas, que se disculpan por tratarse de un fenómeno literario que está «en sus primeras fases experimentales» (id.) y que requiere por tanto de espacio y aliento para continuar su desarrollo»²⁹⁸.

También Abrighach es muy crítico con estas recopilaciones y estudios, empezando por la de Chakor y Macías, que considera «una pseudo-antología, casi una ‘anantología’» (Abrighach, 2018, 44), con «profundas inconsistencias y reiteradas confusiones, constitución estructural poco convincente, más poética política que poética estética, fallos en la selección y arbitrariedad de criterios» (id.). A su entender, realiza una selección «antojológica» (53) en la que «la vindicación de esta literatura y la afirmación de su existencia sin más, prima sobre lo demás» (44), en una «acción militante y personal» (id.). La escasez de autores lleva a los editores a «reseñar cualquiera texto que tuvieran a su alcance» (47) —aunque señala la ausencia de ensayos dentro de la mezcla de géneros—, una crítica que se podría seguir aplicando en las posteriores, a las que reconoce sin embargo mejoras en lo tocante a estructura y criterio, en particular en el caso de *La puerta de los vientos* y *Calle del agua*.

Lomas López ha delimitado varias etapas en el modo en que estas antologías han ido definiendo el corpus y sus características. De las primeras, que, a su juicio, «sirven para fundar una tradición textual ignorada hasta ese momento» (Abrighach, 2017, 67), señala como el criterio de pertenencia es variable, incluyendo a veces solo a autores de origen marroquí, otras a autores tanto marroquíes como españoles afincados en Marruecos, y a veces a autores de

²⁹⁷ A esta crítica se suman las más puramente relativas a lo literario, para concluir que el hispanismo marroquí, que «ya no es joven» (146) con una trayectoria de casi medio siglo, tiene muchas deficiencias y requiere un balance y una renovación.

²⁹⁸ Para El Gamoun, «nuestras antologías son un cóctel de nombres que no son representativos de ninguna escuela o generación, que vienen acompañados de una panegírica biografía, y muy a menudo, sin una muestra concreta del trabajo de cada autor. Este tipo de trabajo que no responde al rigor científico y se contentó con amiguismos, no debe más que despistar el investigador y falsear al panorama de nuestra literatura de expresión española» (en Tazi, 2000, 152).

diversas lenguas o de otras nacionalidades magrebíes²⁹⁹. Destaca también que la denominación «literatura hispanomagrebí» se utiliza por primera vez en 2008, en *Calle del agua*, antología de la que destaca también que «el aparato crítico que presenta es el más desarrollado hasta el momento, ocupando cerca del cuarenta por ciento del total de la obra» (Abrighach, 2017, 70). Otro elemento que señala como hito es el hecho de que en *Literatura periférica en castellano y catalán: el caso marroquí*, publicada por Ricci en 2010, se establece «una unidad para la producción realizada por escritores marroquíes o de origen marroquí tanto en español como en catalán» (id.), algo que se instaurará como habitual en estudios posteriores.

También Ekhause ha señalado el papel fundamental que ha tenido Ricci en la consolidación y estructuración de la concepción académica de esta literatura. Así, la antología antes señalada «da a conocer esta literatura para que la crítica española y latinoamericana descubra, en un lugar bastante insospechado, un nuevo yacimiento de creatividad» (Ekhause, 2012, 23). En su empeño, este investigador tendrá un marcado peso en la actualización del corpus que se toma en cuenta, que se afianzará en gran medida en relación a su criterio personal, en el que se incorporan los autores de la diáspora marroquí en Cataluña y otros de adscripción cuestionable como los ceutíes y melillenses, se mezclan generaciones, y se hace un esfuerzo consciente por promover la aparición de escritoras, que llegan a antologarse en términos de paridad en una compensación que resulta llamativa dada su prácticamente invisibilidad en estudios anteriores.

Su aportación, por otro lado, también implica un cambio en cuanto a los marcos de lectura. Partiendo de una perspectiva autodefinida como decolonial, Ricci desarrolla una lectura de la escritura marroquí en español según la cual estos autores

«se insertan perfectamente en el marco del post-colonialismo y de la hibridación cultural, por ser narraciones y poemas comprometidos, por proponer un tercer espacio en el que el ser magrebí —y en general el ser africano— puede dialogar con otras literaturas periféricas y con el Norte exponiendo un nuevo modelo de heterogeneidad cultural. Los textos que el lector está a punto de descubrir representan la voz de lo humano, están enraizados en la prehistoria, representan las heridas de la historia del Marruecos colonial y sobresale con una fuerza poderosa para subrayar los retos de un Marruecos que todavía duda entre dirigir su mirada a El Cairo o a Bruselas» (Ricci, 2012, 15).

Estas aproximaciones pueden tener algo de profecía autocumplida. Nicholas Harrison es uno de los autores que ha estudiado «el tipo de antología que agrupa un cierto número de autores de una antigua colonia» (Harrison, 93) como instrumento definido en sí mismo,

²⁹⁹ A escala magrebí, el debate sobre si los *pieds-noirs* —los autores de origen europeo afincados en estos países— debían considerarse o no parte de su literatura estaba planteado, y cabría pensar que incluso clausurado, desde las obras fundantes de Memmi y Khatibi en los años 50 y 60: con respecto a los autores *autóctonos*, «no formaban, con toda evidencia, un solo grupo, y no estaban en la misma situación en época colonial» (Khatibi, 1968, 21). Sin embargo, la crítica que reivindica la existencia de una literatura *hispanomagrebí*, como se desprende desde el propio concepto, ha probado en ocasiones a emparentar a los escritores marroquíes en español con escritores españoles que escribían desde Marruecos, como Sergio Barce. Esta tendencia llega incluso a las últimas antologías: en *Estrecheños*, Farid Othman-Bentria Ramos incluye en su selección a autoras de origen familiar español, con el único requisito de vivir y escribir desde Tánger. Aunque pueda parecer paradójica en una lectura en términos poscoloniales, desde el universo simbólico y discursivo que venimos describiendo, la operación no es incoherente.

tomando como tipo la de escritores magrebíes realizada por Memmi en 1964. De ella señala que los autores «fueron elegidos sobre la base de que eran ‘representativos’ y se podía entender que hablaban por sus compatriotas» (id.), en tanto se dirigía a

«un público no norteafricano (aunque tampoco únicamente francés), académico en especial pero no exclusivamente, y que se entendía estaba deseoso de escuchar la auténtica voz del Magreb. Que un público tal no solo existiera sino que, en cierto sentido, delimitara un corpus de escritura definido en términos de su capacidad representativa, lo sugiere no solo el éxito del libro de Memmi, sino también la continuidad de la circulación de las ideas de ‘representatividad’ en la literatura norteafricana y otras literaturas ‘francófonas’, y en otros ejemplos de literatura ‘menor’ o ‘poscolonial’» (Harrison, 93).

Estas apreciaciones son aplicables a las antologías de autores marroquíes en español, y se pueden leer también en relación con los precedentes en los que se afianza el modelo antológico en la trayectoria de ampliación del canon literario de la lengua española. Benito del Pliego apunta algunos elementos de interés en su análisis del caso de los poetas latinoamericanos afincados en España. Así, observa cómo en la lectura de sus obras se dé «una clara propensión al etiquetado y a la simplificación de las escrituras apoyada en el modelo generacional y en el uso de la antología como vehículo privilegiado de difusión» (Del Pliego, 2013, 12). En un diagnóstico que quizá podemos tomar como una alerta, considera que, de la llegada de la democracia a esta parte, el desarrollo de la industria editorial española hizo una alianza —bien documentada en el caso de los narradores latinoamericanos— para la creación de una etiqueta mercantil que permitió la comercialización a nivel internacional, algo que favorece a estas obras en términos de difusión pero tiene la contrapartida de que «la presencia de su voz en el discurso social suela ser comprendida, más que como la trayectoria completa y compleja de una historia singularmente imbricada en el tejido de varias comunidades, como un punto fugaz sin trayectoria ni dirección» (20)³⁰⁰.

Además de los departamentos universitarios y la publicación de antologías, en el entorno de esta naciente escritura marroquí en español se van desarrollando otras estructuras. Así, por ejemplo, en 1997 se constituye en la ciudad de Larache la Asociación de Escritores Marroquíes en Lengua Española (AEMLE), con el propósito de «difundir la literatura marroquí de expresión española en Marruecos y que se escuche la lengua castellana en todos los foros donde participe la Asociación» (Dahiri, 2019, 333). Autores como Mohamed Bouisef Rekab, Mohamed Sibari y Mustapha Akalay serán algunas de las figuras destacadas de esta entidad que pretendía

«difundir el español en Marruecos mediante la publicación de libros y la realización de actividades culturales en lengua española; la apertura de cauces ante los intelectuales marroquíes de una nueva vía de expresión, haciendo de la lengua española su principal herramienta de trabajo; y el acercamiento de la AEMLE a los escritores en lengua española y a

³⁰⁰ Frente a esto, la apuesta de del Pliego sería por una relectura que facilitase «un derrumbe del constructo pedagógico que bloquea la contemplación abierta de lo que había venido pasando» (id.), señalando que «allí donde la crítica oficiosa proponía un mapa unificado, surgen nombres que evidencian una población mayor y mucho más diversa» (2013, 20).

los hispanistas del mundo» (Abrighach, 2018b, 1)³⁰¹.

Esta asociación duró hasta 2009 —«no por haber sido disuelta legalmente, sino por inactividad y por supuestos desajustes de gestión interna» (Abrighach, 2018b, 1)— y, en 2014, su testigo lo recogió la Nueva Asociación de Escritores Marroquíes en Lengua Española (NAEMLE). Abriendo más el mapa, en 2017, «por iniciativa de una treintena de hispanistas e iberoamericanistas marroquíes procedentes de las universidades de Rabat, Casablanca, Fez y Agadir» (Dahiri, 2019, 333) se creó asimismo la Asociación Marroquí de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos (AMEII)³⁰².

Las revistas también continúan siendo un espacio fundamental para el desarrollo y difusión de esta literatura. En la década de 1990 existen aún periódicos en español como *La Mañana*, y aparecen algunas publicaciones nuevas como las revistas *El puente*, *El nuevo puente* o *La conciencia*; y sobre todo *Aljamía*, la revista editada anualmente desde 1991 por la Consejería de Educación de la Embajada de España en Marruecos, donde se publican los premios Eduardo Mendoza de narrativa y Rafael Alberti de poesía (Lomas López, 2017, 176). Ya en los 2000, se cuenta con espacios como *Última noticia*, *La región*, *Dossier*, *Perspectivas marroquíes*, *El Eco de Tetuán*, *Tamuda-Tetuán*³⁰³. En el ámbito académico también aparecen y se consolidan publicaciones que son fundamentales para la legitimación del hispanismo marroquí como disciplina, como *Revista Marroquí de Estudios Hispánicos* (1991), *Anales. Revista de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos* (2003) y *Magriberia* (2007).

En los últimos años, las publicaciones digitales están tomando el relevo. Un espacio interesante por su institucionalidad y también por la puesta en contexto que implica su marco más amplio es la Biblioteca Africana, un portal de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes dedicado a las escrituras africanas en castellano, catalán, gallego y euskera; puesto en marcha desde la Universidad de Alicante pero con el apoyo de una pléyade de instituciones³⁰⁴. También en el campo de lo digital, en 2018 un grupo de investigadores de España y el Magreb coordinados por José Sarria funda la revista web *Hispanismo del Magreb*, que, junto con

³⁰¹ Estas metas se intentan alcanzar mediante distintas herramientas. Los congresos son particularmente relevantes, Tras el precedente de los coloquios que había acogido la universidad de Fez en 1994 y 2000, la asociación toma el relevo para organizar encuentros de esas características, y convoca las Primeras y Segundas Jornadas Culturales de la AEMLE (celebradas respectivamente en 2003 y 2005 en la sede del Instituto Cervantes de Tánger) (Abrighach, 2018b, 2). Otra de sus líneas de trabajo es la labor editorial, llegando a publicar, entre 1997 y 2009, once obras literarias de ocho autores (Ahmed Mhamed Mgara, Mohamed Bouisef Rebab, Mohamed Laarbi, Mohamed Lahchiri, Mohamed Sibari, Mustapha Akhalay, Said Jdidi y Sara Alaoui).

³⁰² Para Gonzalo Fernández Parrilla, las asociaciones de escritores son «una estructura cultural muy única del mundo árabe, cuyas dinámicas son muy relevantes en tanto su forma característica de relacionarse con los acontecimientos políticos ha sido tradicionalmente a través de declaraciones y manifiestos colectivos y floridos». Las ligas de escritores también han tenido una peculiar y a veces ambigü relación con el poder político» (2017b, 114).

³⁰³ Algunos críticos incluyen revistas como *Tres orillas: revista cultural transfronteriza*, publicada por la Asociación de Mujeres Progresistas Victoria Kent de Algeciras (Cádiz) entre 2003 y 2010, y sustituida desde 2012 por *Dos orillas. Revista intercultural* (Lomas López, 2017, 174).

³⁰⁴ En su concepción, esta plataforma adopta una distribución «en tres grandes bloques geográficos [que] corresponde con la distribución de las antiguas colonias españolas en África» (Lomas López, 2011, 65), planteando que «cada producción hispanoafriicana cuenta con unas señas identitarias propias que otorgan a los textos una especificidad» (id.), y pone particular empeño también en conectar a los escritores que continúan en estos países con los de sus diásporas, y facilitar el acceso de la población migrante a las obras literarias.

algunos espacios en redes sociales³⁰⁵, se ha convertido en el espacio de difusión fundamental de la actividad de los escritores marroquíes en español, de manera análoga a como antes podían ser las revistas en papel.

Más allá de estas publicaciones, las condiciones para la edición de obras a título individual siguen siendo complicadas. En el congreso de 1994, Sibari confesaba, por ejemplo, que de los seis libros que tenía escritos, solo había podido editar *El caballo*, por una mezcla de carencia de medios económicos y de «la inexistencia de tipógrafos que sepan español, ni secretarías que puedan pasar un texto en español sin equivocarse al *disquette* de un ordenador. Lo ideal sería editar en España, pero los precios son muy elevados» (Sibari, 1994, 180). Es precisamente en los 90 cuando algunos de estos autores empiezan a editar sus obras en casas marroquíes o españolas, pero ambas opciones presentan problemas³⁰⁶. La difusión en Marruecos es más precaria, por la debilidad del mercado editorial, la falta de una red de distribución y de comercialización sólida, y la menor implantación de Internet, fundamental para la difusión de los libros. Pero, por otro lado, publicar en España tampoco supone una solución mucho mejor: su industria editorial no tiene la fuerza de la francófona y no puede por tanto competir por situar estas obras en el mercado internacional, ni siquiera por encima de las traducciones de sus compatriotas que escriben en esa lengua; lo que se suma al «poco interés que suscita esta producción en España, tomándose las literaturas hispánicas del Magreb en el mundo académico como algo anecdótico y sin importancia» (Lomas López, 2017, 173). — situación que no es muy distinta a la de Marruecos, donde también «los profesores la obvian de los planes de estudio hispánicos de los diferentes departamentos universitarios» (id.)—.

Por todo ello, sea en un país o en el otro, la mayoría de los libros publicados por escritores marroquíes en español son autoeditados o aparecen en editoriales muy modestas, «lo que dificulta, no tanto el acceso y la distribución del material literario sino la publicitación en sí de estos textos y autores» (Lomas López, 2017, 173). Además, la precariedad de esta edición hace que el mero paso del Estrecho en uno u otro sentido sea difícil: ni las editoriales españolas que han publicado a estos autores, como Quorum o Sial, ni sus análogas marroquíes, como Addamir o Editions Marocaines el Internationales, tienen la capacidad de asegurar una distribución internacional sostenida más allá de iniciativas puntuales, manteniendo ambos mercados y públicos aislados entre sí: «el ámbito de la recepción es consecuentemente muy restringido; las creaciones se regalan, a veces a título de obsequio intelectual, a amigos hispanistas tanto marroquíes como españoles dentro y fuera del país» (Abrighach, 2018c, 3), lo que mantiene a esta literatura como «esencialmente militante, periférica y marginal tanto en las letras nacionales como en las del mundo hispánico en general» (id.).

En cuanto a la autoedición, en auge con la posibilidad de encargos digitales de

³⁰⁵ Algunos de los espacios más activos para esta literatura son hoy grupos de Facebook como Hispanismo del Magreb (<https://www.facebook.com/hispanismodelMagreb>) o Literatura marroquí en lengua española (<https://www.facebook.com/groups/435797926783729>)

³⁰⁶ Como apunta Lomas López, «las publicaciones en Marruecos tienen un carácter más local y están impulsadas y financiadas generalmente por los mismos escritores en colaboración con instituciones o asociaciones culturales. Esta situación dificulta la distribución y el acceso a las obras, al ser tiradas muy reducidas y al no estar respaldadas por casas editoriales comercialmente potentes» (Lomas López, 2017, 172).

impresión por demanda, es una constante para los autores marroquíes en español. «Yo escribo, imprimo y vendo», cuentan que solía explicar Sibari (Abrighach, 2018c, 3)³⁰⁷. Para Ricci, esto suscita la pregunta de «quiénes son los portadores del capital cultural en Marruecos que publican a autores en castellano» (Ricci, 2014, 40), encontrándose una vez más con que la mayoría de las publicaciones que no son costeadas por los propios autores son subvencionadas por asociaciones de escritores o departamentos universitarios, volviéndose así a cerrar el círculo de la retroalimentación de esta literatura, así como la pervivencia de algunas de las carencias señaladas por los críticos menos favorables, que «dan cuenta de un proceso editorial en el que no solo sobresalen los errores ortográficos, sino yerros en la misma estructura gramatical y sintáctica de las oraciones; fallos, en la mayoría de los casos, que no pueden achacarse a los escritores solamente» (id.).

Estas dificultades en los procesos de edición y distribución tienen una consecuencia inmediata: la desaparición de muchos textos. En particular, de las primeras obras, publicadas casi siempre «bien de manera informal a través de pliegos sueltos fotocopiados, o con más suerte, a través de revistas que han tenido una duración efímera y una difusión limitada» (Lomas López, 2017, 262). Pero también a los publicados como libro en autoediciones, de los que se conservan apenas copias en algunas instituciones³⁰⁸.

Ante todas estas dificultades, la pregunta por la mera existencia de esta literatura sigue viva. Y, sobre todo, el corolario que recuerda Fernández Parrilla: «de existir, ¿ha tenido o tiene trascendencia en el panorama cultural español o marroquí?» (2014, 268). O, incluso, todas las que planteaba Abdelmouneim Bounou, coordinador del coloquio internacional sobre Escritura Marroquí en Lengua Española, en 1994: «La escritura marroquí en español, ¿por qué? La lengua española la entendemos, la hablamos y la escribimos. (...) Pero estos escritos, ¿dónde están? ¿Quién escribe? ¿Por qué lo hace? ¿Para qué escribe?» (Bounou, xiv). Veinticinco años más tarde, quizá no se trate tanto de acertar con una respuesta sino de admitir por fin, como sugería ya entonces este hispanista, que, precisamente, «su originalidad radica en el hecho de plantear una serie de interrogantes» (Bounou, xiv).

³⁰⁷ Esa era la situación para muchos de sus compañeros, que tenían que buscar la financiación por su cuenta y gestionar a partir de ahí la realización material del libro en «imprentas tipográficas de Tánger como Éditions Marocaines Internationales, Éditions Slaiki Frères, Altopress y Litograf, aparte de una pequeña y poco conocida editorial madrileña, Lala Menana; todas ellas se encargaban, como de costumbre, de la parte puramente técnico-tipográfica: maquetación, fotomecánica, solicitud de depósito legal e ISBN, la concepción de la portada, etc. No pocas veces, esta última así como la inclusión de las ilustraciones las asumía el mismo autor, cuando no algunos de sus conocidos, fueran familiares o artistas. Otro tanto pasa con la corrección y la revisión lingüísticas, que eran de su responsabilidad por ser poseedor del copyright» (id.) (Abrighach, 2018c, 3).

³⁰⁸ Lomas López señala también «esta dificultad del acceso a la publicación, además de la pérdida de textos, ha provocado, igualmente, la imposibilidad de editar algunas obras que han podido quedar olvidadas en casa de los escritores, perdidas incluso antes de insertarse en el sistema literario» (Lomas López, 2017, 269).

2.1.5.3.- Viejas ideas, nuevas formulaciones: la retórica/poética de las dos orillas

Teniendo en cuenta este componente colectivo y autoconsciente del grupo de autores que escriben en español en Marruecos, y de quienes estudian su trabajo, otro elemento a tener en cuenta es en torno a qué retóricas y discursos se organizan esa concepción grupal. Más allá de los imaginarios y discursos presentes en su creación literaria, que abordaremos en apartados siguientes, nos ocuparemos ahora de analizar las retóricas y poéticas que se ponen en juego en los textos críticos y en las publicaciones colectivas, para indagar en cómo resuenan también en ellas los discursos de hermandad, pasado compartido y otros conceptos característicos de la colonialidad española en el Magreb.

Que las ideas empleadas por el colonialismo continúen apareciendo en los textos actuales no quiere decir que se compartan premisas ni objetivos con aquel: simplemente muestra que no han tenido una contestación que impregne los imaginarios con la misma contundencia. La clave de bóveda para el análisis de estas repeticiones —cuyos ejes vienen, además, como hemos visto, desde antes incluso de que se implantara el Protectorado— no pasa por tacharlas de conniventes ni por considerar que el legado permanece a través del tiempo de una forma unívoca: se dan, sin duda, resignificaciones, matices y apropiaciones. Pero la repetición actúa también como una pantalla que permite eludir el análisis de las relaciones de poder. Bajo el cliché de la historia común, se pasa por alto que no por común deja de ser desigual para las partes. En estos textos literarios se pone de manifiesto que a ambos lados de la historia o de la orilla, la vida no es igual. Pero la crítica sigue apuntalando perspectivas en las que parece que sí lo fuera.

La antología considerada fundacional publicada por Chakor y Macías en 1996 se abre con sendas citas de los reyes Hassan II y Juan Carlos I, que dan paso a un prólogo que habla de «un pasado más rico culturalmente, junto a una gran dosis de misterio, voluptuosidad, sueños y exotismo, [que] incita a los creadores a desarrollar sus temas dentro de ese mundo» (Chakor y Macías, 6). El marco orientalista se da la mano con la justificación de la colonización en términos de hermandad, en tanto el Protectorado aparece como otro elemento más en un pasado común en cuya descripción los antólogos desgranar como una sucesión de «factores esenciales para confirmar la trascendencia de Marruecos en el tiempo y en el espacio de lo español» (7). Asimismo, se afirma que «al preservar su identidad y especificidad, los escritores marroquíes en lenguas española y francesa consideran que no están expuestos a la aculturación» (12) y que «su misión, como portadores de valores multiculturales, es enriquecer y fomentar el diálogo de culturas en el mundo» (id.).

No es el único ejemplo: de hecho, este tipo de retórica y su legitimación a través de figuras institucionales es una constante en la autoconcepción de esta literatura. Así también *Calle del agua*, la antología editada en 2008, se abre con una referencia al cónsul de España en Tánger en la época, Tomás Solís, en su definición del Estrecho «como una sencilla ‘calle de agua’ más que como una barrera infranqueable» (en Gahete et al., sin página). De modo paralelo, el colofón del libro apunta a que se acabó de imprimir el 12 de octubre, día de la Hispanidad. Aún en una obra tan tardía como esta, el prologuista, Rodolfo Gil Benumeya, sigue manteniendo su

tesis de que el español en Marruecos «no es una lengua importada» (2008, 13), y destaca el flujo secular en ambas direcciones, así como la organización de esta corriente literaria que se refleja en organizaciones, congresos y otras actividades.

El estudio introductorio de los antólogos (Manuel Gahete, Abdellatif Limami, Ahmed M. Mgara, José Sarria y Aziz Tazi), se sitúa en un enfoque similar, aunque se centra más en la historia del protectorado, del que «se han derivado considerables consecuencias culturales y literarias» (Gahete et al., 23), consecuencias que vuelven a leerse sin referencia alguna al desequilibrio de poder derivado de una relación colonial. Por el contrario, es en esta obra donde se apuntala una definición de esta escritura basada en la idea de hibridez, con la propuesta de denominarla literatura hispanomagrebí o literatura española escrita en el Magreb (y no literatura magrebí de expresión española), y considerando a sus autores como «portadores de valores pluriculturales pertenecientes a los pueblos que han habitado y habitan en ambas riberas, propiciando un diálogo entre culturas gracias a un idioma común» (30).

El rastro de esta línea argumental no se pierde, y llega incluso a las publicaciones más recientes. En *La frontera líquida*, editada por José Sarria y Manuel Gahete en 2020, una introducción de Luis García Montero, actual director del Instituto Cervantes, apunta hacia un interés por esta literatura codificado en términos de una responsabilidad hacia el empeño de estos autores por mantener viva una literatura en castellano: «Esta mano tendida es una manera de corresponder a la inquebrantable lealtad, fidelidad a sus propias raíces y vocaciones, que han mantenido los hispanistas y creadores magrebíes (...) Nuestra cultura y nuestras palabras se habrían separado de la vida sin esa lealtad» (Sarria y Gahete, 12). Aunque, en este caso, la idea de «pasado compartido» se tiñe de un —muy leve— matiz crítico, enunciado por los editores a través de una referencia a Joaquín Costa: «Los marroquíes han sido nuestros maestros, y les debemos respeto; han sido nuestros hermanos, y les debemos amor; han sido nuestras víctimas, y les debemos reparación cumplida’. Sea esta obra, al menos, un acto de justicia que propicie la invocada fraternidad» (21). La literatura se convierte así, en la concepción de obras como esta, en algo así como un instrumento de «la diplomacia cultural, también llamada ‘blanda’» (12) que se sitúa como fundamental para las relaciones entre ambos países: «Apostemos por los lugares de encuentro, por las publicaciones compartidas, por el conocimiento mutuo, por el respeto al otro, por la construcción abierta de un nosotros amplio» (13).

Es en la definición de ese «nosotros» en donde resucitan, con nuevas formas, las sempiternas retóricas que hemos venido observando. Casi desde el primer momento, el metadiscurso en torno a esta literatura se articuló de manera fundante en torno a la idea de «las dos orillas». *Entre las 2 orillas* es directamente el título de una de las antologías más importantes; aunque ya antes otras habían recorrido el mismo campo semántico del Estrecho y los accidentes geográficos colindantes, como *Calle del agua* o *La puerta de los vientos*. Una de las últimas, *Estrecheños. Poesía de dos mares compartidos*, da de hecho un paso más hacia la concepción de la frontera como espacio de identidad (además de rizar el rizo duplicando los mares y reiterando su calidad de compartidos), al ofrecer a los más recientes de los autores (poetas en este caso) marroquíes en lengua castellana una adscripción que viene a cubrir una carencia largamente comentada: la de un «gentilicio entre dos aguas» (Othman-Bentria, 2016,

10) que, al estilo de los *beur* en el caso francés, les agrupe en tanto comunidad y les permita resignificar su situación de margen en lugar discursivo. Significativamente o no, la estrategia no funcionó: la compilación pasó desapercibida y, menos de tres años más tarde, está de hecho descatalogada en el mercado. La operación identitaria, en realidad, está en la misma estela que la que se lleva haciendo desde hace siglos con la simple incorporación de guiones entre pertenencias:

«Como los hacedores del discurso histórico y colonial español, siguiendo una tradición de hibridación muy española, con hitos como los autores hispano-latinos o la literatura hispanoárabe, los defensores de estas literaturas emergentes están recurriendo también a categorías híbridas, como literaturas hispano-africanas o literatura afro-española Otros críticos, fundamentalmente españoles y marroquíes, han acuñado la noción de hispano-magrebí» (Fernández Parrilla 2018b, 20).

La etiqueta de *hispano-marroquí* o *hispano-magrebí* ha servido para categorizar toda clase de manifestaciones que ninguno de los dos países ha querido aceptar del todo en su construcción nacional, pero tampoco abandonar por completo, quedando en el limbo de una idealización que no acaba de contrapesar una vecindad dificultosa. También hoy la literatura *hispano-marroquí* se presenta habitualmente como una que «se funda en una poética de la relación, y propone un modelo de identidad rizoma» (Nobile, 31), una fuente de «orgullo mestizo» (Bentria-Ramos, 2016, 11), en el que

«ante el reto de elegir qué mostrar (...) [se elige] mostrar lo que nos une, los valores comunes, lo que somos aquellos que, de entre todas las lenguas, también escribimos en castellano escogiendo, al galope y sobre las aguas, una patria que es la lengua de Cervantes como parte de nuestra inmensa identidad» (Bentria-Ramos, 2016, 10).

Para Mohamed Abrighach, esta que él llama «poética de las dos orillas» se inspira en conceptos teóricos como la literatura fronteriza, el relato transcultural o híbrido, la creolización lingüística, o las ideas de intersticio, ambivalencia e hibridación, por lo que puede a su entender considerarse una poética transcultural» (Abrighach, 2009, 140), cuyo interés residiría en su capacidad de convertirse en una «plataforma ideológica y, a veces, humanitaria, para abogar por la necesidad de tender lazos de cooperación entre el Sur y el Norte» (id.), en tanto «combate las dicotomías binarias y las fracturas existentes entre las dos laderas del Mare Nostrum, siempre en óptica superadora que desemboca en la conjunción y el diálogo» (141).

Pero no todo es benevolencia: «el concepto de frontera se presta a equívocos» (Abrighach, 2006, 139). Aunque cabe aproximarse a él «como una posibilidad de conocer al otro y una puerta abierta hacia nuevos espacios y culturas, en búsqueda de enriquecimiento ontológico, de catarsis existencial o de curiosidad intelectual» (id.), también «puede entenderse en su versión negativa, en términos de cierre, en clave nacionalista o de ensimismamiento» (id.). No ya en la literatura, sino en las representaciones sobre el Estrecho de Gibraltar en general, se dan dos narrativas dominantes: la de barrera y la de puente. En la primera predominan las metáforas de oscuridad y muerte, las de muralla invisible que recuerda que entre el norte y el sur económicos hay un abismo. En la segunda, el Estrecho se convierte en «una frontera líquida en que se fragua la pluralidad cultural» (Abrighach, 2009, 158) y en la que «tanto España como Marruecos se convierten en espacios de frontera positiva, en puntos

de contacto entre lo oriental y lo occidental» (id.)³⁰⁹.

Un marco desde el que tiene sentido leer estas reflexiones es el de las «literaturas de frontera», aunque una vez más el caso que nos ocupe presente particularidades frente a los modelos que se han erigido como más representativos de estos enfoques. En todo caso, buscar la particularidad es, de algún modo, el eje del propio marco: como explica Avtar Brah, «cada frontera encarna una narración única, incluso aunque resuene con elementos comunes con otras» (2011, 230). En un contexto teórico en el que la idea de frontera como criterio identitario y clave de lectura empieza a convertirse casi en un lugar común, si bien «el tropos literario de ‘escritura de frontera’ puede ser importante para dilucidar algunos aspectos de los encuentros de frontera» (id.) en tanto «promulga una memoria no-sincrónica, y ofrece al lector la posibilidad de practicar la percepción multidimensional» (id.), es necesario recordar también que «las cuestiones de territorialización, desterritorialización o reterritorialización son parte de luchas políticas» y que

«cada frontera dirige la atención a sus características específicas: a los territorios psíquicos y/o geográficos demarcados; a las experiencias de grupos particulares que se ven afectados de otras formas por la creación de una cierta zona fronteriza; o a los nuevos y viejos Estados que pueden ser abolidos o instalados por el trazado de barreras particulares. ¿Cómo se regula o se vigila una frontera? ¿A quién se mantiene alejado y por qué?» (Brah, 211, 230).

En este sentido, el Estrecho de Gibraltar, espacio físico en el que se encarna la frontera que nos ocupa, acoge en su significado complejo una sucesión de idas y vueltas, de cruces. Marruecos y España, como países ribereños, han tenido a lo largo del tiempo una historia de tránsito, de intercambio, de conflicto, con el resultado de una «insistente sensación tanto de familiaridad como de extrañamiento entre los pueblos de ambas naciones, un sentimiento simultáneo de partida y de regreso al moverse entre un territorio y el otro» (Dotson-Renta, 430). Los relatos que lo cuentan son muchos, atravesados de otros tantos intereses. Esto encaja también en la idea de frontera de Brah, según la cual «el mismo espacio geográfico puede llegar a articular diferentes historias y significados, de forma que el ‘hogar’ puede ser al mismo tiempo un lugar de seguridad y de terror» (Brah, 212). Quienes habitan estos espacios liminales son sujetos de una *localización en contradicción* que se refleja a menudo en relatos autobiográficos (o en posicionamientos críticos, añadiríamos) que subrayan este componente, pero también el hecho de que

«la posicionalidad diaspórica o de frontera no asegura por sí misma un punto de vista privilegiado ni una comprensión de las relaciones de poder, aunque crea un espacio en el cual las mediaciones experimentadas pueden entrecruzarse de forma que hagan más accesible dicha comprensión» (Brah, 239).

En la escritura de los autores marroquíes en español, esa comprensión se transparenta

³⁰⁹ Esa ambivalencia del carácter fronterizo del Estrecho de Gibraltar es en realidad común a todo el Mediterráneo, un espacio presentado como común pero habitado por siglos de tensiones y contradicciones que marcan profundamente a los territorios colindantes: «Ambas orillas se miran enfrentadas la una a la otra a través de un espacio vacío: el mar. ... Hay modos de entender el mundo en los que el vacío del mar en ocasiones une, pero en otras separa, construyendo un Mediterráneo costero diverso y multiforme, pero que al mismo tiempo se reúne en torno a él y que quizás consigue que las dos orillas den las espaldas a sus continentes; que el Norte de Europa no consiga cruzar las montañas ni África atravesar los desiertos para llegar a la costa» (Querol65).

sobre todo en las imágenes que muestran de manera nítida la desigualdad económica y de oportunidades entre una y otra orilla del Estrecho. Algunos textos son más explícitos en su formulación, pero el relato «La Atlántida», de Ahmed El Gamoun es significativo por lo sintético de la imagen que elige: la de una tierra mítica cuyos habitantes

«solo conocían dos direcciones: el norte y el sur. Dos arcos naturales que se tocaban en los extremos, ciñendo la ciudad. Al norte, la línea flexible y azul del mar; al sur, un erizado paisaje de peladas montañas. Un viajero, poco avisado, se dará cuenta rápidamente de cómo las parabólicas, las ventanas de los edificios, las terrazas de los cafés, incluso los almirantes de las mezquitas están orientados hacia el norte (...) De allí proviene todo lo que hace agradable la vida» (El Gamoun, 2004, 151).

Otro texto claro en lo que respecta tanto a esta distinción del presente como al pasado idílico al que se contrapone es «Las dos orillas, el mar y la muerte», de Mohamed Chakor:

«— Tú y yo, hermana, tarde o temprano, estamos abocadas a entendernos, susurró con murmullo demareas la Orilla Sur del Estrecho a la Orilla Norte, tan lejos y tan cerca la una de la otra.— ¿Eso crees? Pues te equivocas —le repuso ufana la Orilla Norte—. Ahora soy rica y europea. Hay oro mezclado en mis arenas y brillan mis peces de escamas plateadas mucho más que los tuyos (...)

— Hubo un tiempo, orilla olvidadiza —le recordó con tristeza la Orilla Sur— en que nuestras arenas, nuestros peces y nuestras aguas eran una sola; y era movida por la misma brisa y calentada por el mismo sol. Al-Aduatain se nos llamaba, ¿es que no lo recuerdas?

Y el viento de la noche expandió el nostálgico eco de Al-Andalus, que sonaba a fuentes y a jardines remotos, impregnados de intensa fragancia de azahar» (Chakor, 2007, 47).

Ambos relatos terminan con una advertencia para quienes se vean atraídos por los cantos de sirena de la orilla norte. En el de Chakor, el mar responde a sus orillas quejándose por un empacho de muertos. En el de El Gamoun, el protagonista habla con quienes podrían llegar a estarlo: «Al-Buhali, la mirada fija hacia el infinito, como un viejo marinero en la proa de un bergantín, azotada por enormes olas, va gritando: ¡Nunca llegaréis al norte! ¡Nunca! ¡Al fondo del mar todos! ¡Todos!» (El Gamoun, 2004, 152).

Esta tensión se revela constantemente en la escritura de estos autores, que ponen así en cuestión, conscientemente o no, las narrativas de hermandad y sus derivadas, al mostrar que «el Estrecho es frontera para unos pero no para otros (...) Es más ficción que realidad, encarna la hipocresía de la historia y su injusticia y, a la vez, revela la verdad de los discursos actuales sobre la interculturalidad y la globalización» (Abrighach, 2009, 147). Por más que, en sus posicionamientos explícitos, prácticamente todos ellos se sigan situando aún en la que Cohen Mesonero bautizó como «tercera orilla», en lo que bien podría ser un resumen de toda la historia que nos ocupa:

«Existe, o eso dicen, una tercera orilla, la orilla imaginaria, la orilla alternativa, la orilla utópica, la orilla invisible, donde confluyen las otras dos, la orilla a la que aspiramos, una orilla de encuentro, de armonía, una orilla simbólica que acerca caminos, que une voluntades, que hermana a los pueblos. La tercera orilla, aquella donde el oleaje no impide el desembarco. Una

orilla donde la palabra nunca pierde su naturaleza como vehículo de comunicación y de entendimiento. La orilla donde uno adopta la manera de ser y el idioma del otro» (Cohen Mesonero, 362).

2.1.5.4.- Reflexiones sobre la lengua *madrastra* en los autores marroquíes en español

También la cuestión de la lengua puede leerse en la clave que marca esa pregunta por la frontera. Si, como hemos visto, determinados discursos han situado la presencia del español en Marruecos como un vestigio secular en el que fundamentar la idea de hermandad, en este factor la asimetría se hace particularmente patente, sobre todo si lo que se analiza es la época colonial y post-colonial. Como explica Mohamed Lahchiri, en su caso desde la perspectiva de la ciudad de Ceuta,

«el escritor de la frontera (el perteneciente a la comunidad musulmana) es bilingüe (...) por pertenecer a la más débil de las dos comunidades que poblaban y pueblan la frontera en cuestión (...) [E]l escritor de la frontera o de la ciudad fronteriza perteneciente a la comunidad española no se encontraba en la obligación de conocer la otra lengua y la otra cultura. No se sabe de ningún intelectual español natural de esa frontera que posea un mínimo de conocimientos del árabe, que es la lengua de la mitad de los habitantes de Ceuta y la lengua del vecino del Sur de España que es Marruecos» (en una conferencia recogida en Barce, 2019, 321).

La reflexión acerca de la lengua de expresión va a aparecer en los textos de los autores marroquíes en español, aunque no con tanta carga de contradicción y conflicto como en otros contextos post-coloniales. Parece tratarse, en su caso, de una relación menos dramática, y también menos explícitamente politizada. No se trata, como es frecuente en la Francophonie y la Commonwealth, de que sea la única lengua en la que pueden expresarse por escrito, ni tampoco de que sean objeto de una aculturación tan fuerte que la inercia les sitúe ahí antes de que tengan las herramientas para preguntarse por qué. Por lo tardío de la aparición de estas escrituras, y por la condición de menor de la lengua española en el Marruecos en que las desarrollan, sus circunstancias son muy diferentes.

Así, las razones que llevan a algunos autores a expresarse en español son heterogéneas y, como señala Nobile, se explican a menudo en términos personales, de libertad individual (Nobile, 55). También para Téllez, «más allá de una aventura colectiva, para muchos escritores marroquíes en español se trata de una peripecia personal e intransferible. Y sobre la que no cabe establecer más cuadros sinópticos de la cuenta» (Téllez, 176-177). El Madkouri Maataoui desgrana algunos de los matices de esa decisión: «Muchos marroquíes escriben en español y lo hacen, dicen, para ‘sentirse realizados’ o ‘porque les gusta esta lengua’; otros, en cambio, ‘¡no saben por qué escriben en español!’ o, ‘sencillamente, porque es su lengua de trabajo’» (El Madkouri Maataoui, 193). Frente a los profusos ríos de tinta que una decisión como esta ha hecho correr en el caso de buena parte de los autores marroquíes que escriben en francés, los que eligen hacerlo en castellano se limitan en muchas ocasiones a decir, «con una ínfima

probabilidad de ser contradichos, que, desde una perspectiva afectivo - emocional, a todos nos une el amor de la lengua española» (Tazi, 2019, 107).

Aunque ese amor también tiene sus lugares de sombra. En «La resaca», uno de los relatos en los que reflexiona sobre estas cuestiones, Ahmed Ararou acuña una expresión para este idioma que no es materno: «lengua madrastra» (Ararou, 2004, 51). Y otra imagen familiar más le sirve también a Ararou para ahondar en las ambivalencias de su relación con la lengua española, que se da en términos poco convencionales también en la medida en que estos autores reprochan a la antigua metrópolis no tanto su imposición como su abandono. Cuenta cómo «se aficionó al español» (53) su amigo Batiji, «escritor sin obra» (id.) como él mismo: a través de las «merecidas ‘patizurras’» (id.) de su padre, que se sucedían «sin explicación en lengua materna» (id.) pero trufadas de improperios en castellano. Así, en lo que resulta difícil no leer como una analogía cruda de una memoria más amplia, Batiji «decretó que la patada era la forma más desesperada de expresar el cariño paterno» (54), desarrollando una «masoquista necesidad de memorizar para luego entender el sentido de dichos vocablos y expresiones».

Este tipo de metáfora contrasta con la benevolente visión extendida de que, para los marroquíes, el uso del español no implica una aculturación, sino que «los escritores se sirven de esta lengua para transmitir unos valores multiculturales y para enriquecer y fomentar el diálogo intercultural en el mundo» (Chakor, 1987, 12). A menudo estas reflexiones se acompañan de la idea de que el español —como otros idiomas europeos— sería para los marroquíes una «lengua de libertad», en contraste con lo limitante del árabe o las lenguas *amazig*, una visión esencialista y no exenta de ideas neocoloniales, pero muy implantada. La realidad puede oponerle a este razonamiento toda clase de complejidades pero, para el análisis que nos ocupa, lo relevante es que buena parte de los escritores marroquíes en español también adoptan este discurso. Aziz Tazi, por ejemplo, habla de la

«interesante oportunidad de ‘salir’, física y vivencialmente, de nuestra propia cultura y nuestra lengua, de nuestra mismidad, en suma, para descubrir otro modo de vida y de entender el mundo, otras querencias y otros sentires, de haber tenido la posibilidad de vivir la libertad en la otredad, de nutrir nuestra identidad doliente y quejumbrosa con la savia y los afluentes de una identidad nueva» (Tazi, 2019, 108).

En la misma línea, El Harti profundiza en su relato «La alienada» en lo que trae consigo esa adopción lingüística, por asentados que estén los discursos que afirman que no hay aculturación en el caso de los escritores marroquíes:

«Tenía que ser otro. No había otra salida. (...) Tú sabes bien que lo intenté con todas mis fuerzas. Pretendí ser lo que no soy. Aprendí el catecismo tan bien como el padre Antonio (...) Al final acabé conociendo la hermosa casa del vecino, más que la propia. Mi diminuta y estragada casa que llené en pocos meses de libros viejos de Jacinto Benavente, Juan Ramón Jiménez, Corín Tellado, Azorín, Narciso Perales y algún Unamuno» (El Harti, 2004b, 94).

Pero ese tránsito que se presenta como deseable también tiene consecuencias de pérdida. Así, afirma también la voz narradora de ese relato:

«mi lengua —esa que tú desprecias porque la hablan *les domestiques, le jardinier et le chauffeur*; esa que solo te sale para cagarte en la puta madre que parió a tanta fealdad, tanta ruindad,

tanto encanallamiento de ces sales marocains, que solo conocen la lengua del látigo y que tú sabes manejar con tanta destreza—, esa lengua nuestra, digo, la lengua del barro, de los juegos y de la tibieza del miedo de los interminables cuentos de las abuelas eternas, fue corroída, atormentada, minimizada aquella mañana frene al bigotito redentor de ignorancias descarriadas, tallado desde arriba por el bigote superior del pequeño todopoderoso Generalísimo» (El Harti,, 2004b, 92).

Y es que esa casa vecina nunca puede ser del todo la propia. Si, como expresa Ararou «escribir en una lengua ‘forastera’ se considera, según una convención desatinada y comúnmente avalada, el acto pecaminoso más aborrecible de cuantos existen» (Ararou, 2004, 51), elegir hacerlo es someterse a juicio de dos autoridades: «la que procede de las instancias normativas del monolitismo lingüístico ‘materno’ y la que emana de las autoridades preservativas de la no menos monolítica lengua ‘madrastra’» (id.). En esta, el escritor se enfrenta a la frustración por

«la incapacidad de dominar, poseer, apropiarse del lenguaje; no para avasallar el mundo, sino para que te quieran y para que pertenezcas a la humanidad sin tener que pasar por los laboratorios de la sangre, el color, la religión, la vecindad y otras malas bromas que nos hemos inventado para jugar a ser buenos a veces y malos las demás» (El Harti, 2004b, 95).

En cuanto al uso específico que estos autores hacen de la lengua castellana, a veces se ha querido ver en su escritura, tal vez con entusiasmo excesivo, un fenómeno de «magrebización del castellano», una hibridación lingüística al modo de las estudiadas en otras literaturas en contextos coloniales. Por ejemplo, para Sarria, esta tendencia se da «en autores que han interiorizado el castellano de tal manera que responde, plenamente, a sus planteamientos vitales y a sus inquietudes mentales, psicológicas o espirituales» (Sarria, 2012, 125). Peñalver, por su parte, localiza su expresión concreta en diversos fenómenos lingüísticos, como la incorporación de términos coloquiales del árabe dialectal o las lenguas *amazig*, los neologismos fruto de la hibridación de diversos idiomas, o la «autonomía» (que consiste en destacar determinados términos mediante signos extralingüísticos como las comillas o la cursiva para destacar su componente afectivo de acercamiento o extrañamiento) (Peñalver, 2013); de modo similar a Nobile, que refiere formas de criollización que favorecen la territorialización del idioma, como palabras sacadas en *dariya* incorporadas al texto en castellano sin traducción para «aludir a ese mundo» (Nobile, 112).

Entre los más interesados en explorar —y defender la existencia de— la «magrebización del español» en estos autores está Rodolfo Gil Benumeya Grimau, que ya desde el primer encuentro de 1994 aporta la idea de un «criollismo» que tendría similitudes con el latinoamericano, en tanto su «herencia procede de las mismas bases y de la misma o parecida época que la herencia criolla e hispánica de América» (Gil Benumeya Grimau, 1994, 12). Se trata de una hipótesis ligada a la de la lengua vernácula, según la cual «lo hispanoandalusí se ha venido conservando y renovando a través de los múltiples contactos de una vecindad continuada» (13), de modo que el «hecho aljamiado» se ve como «más el producto de un bilingüismo diario que una fase aculturada y marginal de la civilización andalusí, aunque también lo fuese» (14). En definitiva, el español, y el español «magrebizado», «no es solo el resultado de una educación recibida en otra lengua que haya inhibido el uso de la lengua árabe

—es decir una aculturación— sino que viene dada por una postura de ciudadano a caballo entre dos culturas» (id.).

Esta hipótesis recupera además los argumentos esencialistas para afirmar que la adaptación de la lengua tuvo lugar «para que respondiera a la [p]sicología y a los planteamientos culturales de un marroquí (...) adaptándose a la jerarquía del lenguaje mental que las utiliza» (Gil Benumeña Grimau, 2002, 134). Así, la relación los autores marroquíes en castellano con la lengua se despoja en estas lecturas de todo sentido político crítico, planteándose en términos de una transformación en la que «habría que enraizarla para que diera otro árbol de la misma familia. habría que llegar a devorar la lengua, asimilándola y recreándola. Las palabras, entonces, encontrarían un sentido marroquí, y tendrían una actitud respecto al mundo acorde a las propias imágenes y posturas» (id.).

En lo que más se reflejaría esta *magrebización* —que no considera en todo caso culminada, sino más bien en ciernes, pese a los argumentos de arraigo histórico— es, a su entender, en el léxico. Apunta a la ida y vuelta de un vocabulario en el que los vocablos perdidos mudéjares y andalusíes se unen al habla popular del protectorado y a «una nueva *koiné* de emigración y comercio con su vocabulario incipiente anejo, vivo» (Gil Benumeña Grimau, 2002, 134). Una vez más, todo viene asimismo teñido de una recuperación de las esencias: la recuperación de palabras árabes poco frecuentes o en desuso conseguiría dar «una respuesta directa externa a un discurso conceptual interno que es árabe o próximo a lo árabe» (135), aunque se exprese en castellano.

De algún modo, este tipo de discursos, como también los de otros críticos o comentaristas que a menudo reseñan los textos de estos autores señalando que tienen «menos problemas de lengua» que otros con los que se les comparan, o destacando el «buen español» que manejan tienen la paradójica consecuencia de apuntalar la otredad, y de hacerlo además desde una instancia de centralidad y de validación. En la operación se afianzan además a menudo ideas orientalistas, como las que albergan esas supuestas esencias andalusíes conservadas, o la hipótesis de que estos autores trasladarían a su escritura el supuesto barroquismo de la lengua árabe —cuando el rastro genealógico de su escritura también podría apuntar a otras causas para esta tendencia, como la influencia de autores latinoamericanos de corte borgiano—. Finalmente, se reproduce la idea de que

«para los escritores marroquíes ‘conquistar’ el castellano y el catalán resitúa no simplemente un gesto que les llevaría a ostentar un conocimiento del mundo occidental o de intentar (de nueva cuenta) una explicación del mundo árabe-musulmán, sino que van aún más lejos para posicionarse indistintamente —y con una habilidad que la mayoría de los intelectuales no posee— entre ‘Oriente’ y ‘Occidente’ en su afán de ‘recuperar’ la identidad histórica de Marruecos» (Ricci, 2014, 19).

Así, también para Sarria, «en los creadores marroquíes la lengua se transmuta en idioma propio, para alcanzar una simbiosis interior que convertirá a la lengua extranjera en canal de expresión personal, habiendo superado, con creces, el posible riesgo de aculturación» (Sarria, 2012, 225), retomando la idea de Chakor y Macías de que «pensar plenamente en español no es para ellos un acto alienante sino la penetración en un territorio mental que es vecino (...) en una larga vida de ocho siglos pasados juntos» (Sarria, 2012, 226). Pero ¿a quién se dirigen? Para

Ricci, es evidente que no a un público marroquí, al que se dirigirían en árabe o en *dariya*, lo que «nos puede llevar a la conclusión de que están buscando un lugar en el mercado del libro en castellano» (Ricci, 2010, 31). Así lo indicarían afirmaciones como la de Ahmed Mgara, cuando escribe: «Es lindo expresarse en español y mantener una conversación con nuestros amigos de la otra orilla del charco en su idioma mientras a ellos, a los españoles, les siga costando aprender el árabe» (32). También Bouissef Rekab se sitúa en esta línea que recuerda a los «cuadernos de quejas» que los autores de la Francofonía dirigen, al menos simbólicamente, a la metrópolis:

«a pesar de escribir utilizando ‘una lengua de andar por casa’, de momento, los mensajes de estos escritores llegan al destinatario y la denuncia de las injusticias cometidas con los más necesitados —en este caso nos referimos a los emigrantes— queda reflejada en los anales de los derechos humanos confiscados» (Bouissef Rekab, 2019, 199-200).

Es en ese marco en el que el empleo de la «lengua del otro» puede cobrar un nuevo sentido, dado que «ya no es ‘hablar del otro’ de modo incomprensible, sino que se trata de ‘dirigirse al otro’ de la manera más directa y explícita para que entienda» (Bouissef Rekab, 2019, 202), al hacerlo con sus propias palabras. Para el hipotético lector español, ese contraste de recibir en la propia lengua noción de una realidad diferente podría entonces suponer un extrañamiento y un cuestionamiento, y de ahí la potencia que estas escrituras pueden revestir en términos poscoloniales o decoloniales. Y, sin embargo, antes de pasar a indagar cuáles son los contenidos que se reciben a través de estos textos, y qué grietas abren, cabe detenerse un momento más en la misma pregunta: ¿quién escucha? Y en sus derivaciones:

«¿Hasta qué punto los autores marroquíes que se expresan en castellano son bienvenidos en España? ¿Hasta qué punto sus textos se toman como una experiencia multiculturalista totalmente eurocéntrica y/o paternalista? ¿Hasta qué punto se celebra a estos autores y otros intelectuales mientras se desdeña y se explota al ‘moro’ que se desloma en los campos de Almería o en las huertas de Murcia?» (Ricci, 2014, 91).

2.1.5.5.- Realismo y representaciones

Pese a toda la retórica de las dos orillas, y por más que muchos escritores marroquíes en español hayan querido situarse en la que Mesonero Cohen acuñó como tercera, en lo literario se tiende a escuchar siempre a la misma, también en lo tocante a la historia común.

A partir de los años 2000, en el marco del *boom* de la memoria en el panorama literario español, comenzaron a aparecer un número no desdeñable de novelas ambientadas en el antiguo protectorado español de Marruecos o centradas en su historia. Así, con las obras de autores como Lorenzo Silva, Ignacio Martínez de Pisón o Marian Izaguirre, o incluso *best-sellers* como los de María Dueñas, vuelve al panorama literario español un tema abandonado desde que decayó el género de la *novela de guerra* tras su éxito en los años 20 y 30, en un vacío que también «habla de la memoria selectiva que guía la rearticulación de la historia española reciente» (Campoy-Cubillo, 2012, 18). Estas novelas ofrecen visiones moderadamente críticas

de la guerra y de la dominación colonial, pero no dejan de enmarcarse en los presupuestos de no conflictividad de la cultura de la transición. Así, la colonización aparece como un episodio histórico aislado, que no se pone en relación con otros acontecimientos de la historia española reciente de una manera que cuestione —como podría hacerlo— las versiones oficiales heredadas³¹⁰.

Ante esta tendencia, la escritura de los autores marroquíes en nuestra propia lengua puede venir a ofrecer una forma —aunque no sea explícita— de *contraescritura*, un espejo que propone perspectivas complementarias o cuestionadoras. Esto será en ocasiones intencionado, y en otras meramente implícito; atañerá a veces a representaciones voluntariamente críticas, y otras veces se desprenderá simplemente de la posición situada desde la que se escribe. Pero, en general, en estas obras se desarrolla una forma de realismo que supone un contrapunto a la imagen del universo colonial y poscolonial marroquí que se había construido a través de las voces metropolitanas.

Si volvemos a Khatibi, en este caso al repaso de las etapas de la literatura de expresión francesa que realiza en *Le roman maghrebin*, podemos encontrar una analogía con la que delimita como primera fase para la literatura magrebí de expresión francesa, en la que predomina la escritura costumbrista, de descripción de la vida cotidiana. «En el periodo de organización de los partidos nacionalistas y a su madurez política le corresponde en la novela una etnografía minuciosa de la sociedad tradicional» (Khatibi, 1968, 113). Esta tendencia, nítida en los autores de la primera generación, se mantiene en la de los forjadores, particularmente en autores como Mohamed Bouissef Rekab, Mohamed Chakor o Said Jedidi, y en general en el criterio antológico, que parecería buscar textos de estas características, tal vez en un empeño de «mostrar ese otro mundo» a los lectores españoles, desde un enfoque no exento de mirada exotizante. Lo que ocurre es que estos textos llevan en sí, sea o no su intención explícita, algo de desestabilizador por su propia naturaleza:

«La noción de testimonio que prevalece aún revela una sociología rudimentaria de la que conocemos los estragos. Se ha demostrado sin embargo que una obra literaria siempre da testimonio —directamente o no— de su época; en ese caso, esta noción es una tautología. Hasta la obra más descomprometida —se ha dicho a menudo— tiene relaciones infinitamente complejas con la sociedad» (Khatibi, 1968, 11).

Siempre según la aproximación de Khatibi, la segunda etapa correspondería a una siguiente oleada de autores para los que la preocupación central es la aculturación, concebida desde la experiencia personal, y que supone en lo colectivo una fase de toma de conciencia de la singularidad, de la «diferencia intratable» de la escritura que se propone. «En el momento en que la batalla contra la colonización estaba siendo ganada, los escritores de la aculturación describían la despersonalización y la alienación de la cultura colonizada» (Khatibi, 1968, 113). En esa clave podríamos quizá leer obras como *El diablo de Yudis*, de Ahmed Daoudi (1994), que, aunque se centra en la experiencia migratoria del protagonista, no pone el énfasis en el periplo migratorio, sino en cuáles han sido las condiciones sociales de partida que han llevado a esa decisión, y que se formula como una descripción crítica de la sociedad marroquí

³¹⁰ Un análisis amplio de este tipo de obras y de las representaciones que articulan puede encontrarse en *Memories of the Maghreb*, de Adolfo Campoy-Cubillo (2012) o en *Moros, moras y morerías de letras* de Mohamed Abrighach (2019).

contemporánea, pero entrelazada con un relato mágico de marcados tintes orientalistas. También los relatos de autores como Ahmed Ararou, Mohamed El Gamoun o Mohamed Lahchiri encajarían en esta descripción, aunque, en realidad, ambas fases se entrelazan en casi todos ellos, combinando sus textos el realismo etnográfico con un mayor o menor grado de extrañamiento hacia el cruce cultural y de identidades que configura en el fondo esos paisajes³¹¹. Igual que decía Khatibi de los autores de expresión francesa, se podría afirmar de estos autores que

«estaban convencidos de su misión y de su mensaje. Eran conscientes de expresar el drama de una sociedad en crisis. Más aún, habían entendido que, al encarnar una situación determinada, podrían traducir la profunda mutación aportada por la descolonización y abrir así temas siempre actuales, la alienación y la despersonalización» (Khatibi, 1968, 11).

La tercera de las etapas que Khatibi marca para la narrativa magrebí sería necesariamente la de una literatura militante, en plena expresión de una voluntad de restituir la memoria compartida y trazar una afinidad que reconstruye como espacio literario; y esto a partir de un doble movimiento: por un lado, reflejar la situación vigente, lo vivido y sus precariedades, y por otro, dar cuerpo a un imaginario nuevo que abra las posibilidades de resignificación y construcción de otra realidad. Y aquí es donde la literatura marroquí en español constituye una excepción a la tendencia regional: igual que no adquiere en ningún momento un carácter particularmente beligerante en un sentido anticolonial, tampoco se cuenta entre sus características el proponer un horizonte, otro modelo social posible —que en los casos estudiados por Khatibi tendría que ver con el objetivo de independencia y construcción nacional. Así, Ricci entiende que

«Los mencionados autores no son revolucionarios que luchan por el comienzo de la historia en el futuro; no representan el discurso netamente liberal que mistifica la emancipación nacional contra España, ni tampoco son indigenistas que niegan todo lo posterior a las culturas francesas y españolas. Proponen, en cambio, reconstruir su integridad» (Ricci, 2010, 49).

En el imaginario de las obras en español, lo *otro posible* no se sitúa en el futuro sino en el pasado. Es ese Alándalus perdido que aparece como referente nostálgico, del que se habla con cierta fatalidad, con un tono que —pese al análisis de Ricci antes citado— a menudo no es tanto de reconstrucción como de lamento.

El relato es el género que más han cultivado estos autores. Como hemos visto, no se trata algo exclusivo de quienes escriben en castellano: en general, en la literatura marroquí, la narrativa breve —o incluso la prosa de distintas texturas— ha sido, junto a la poesía, el primer estadio de la escritura contemporánea en todas las lenguas. Así, se tiende a pensar en una concepción evolutiva en la que algunos autores «llegan» a la novela, una vez superada esta primera fase. Entretanto, el relato se desarrolla en muy diversas formas: desde la recogida de cuentos de la tradición oral hasta «el ensayo narrativo [o] la narración-relato, pasando por el primer relato de marcado contenido político-social, hasta llegar a conformarse como género con características propias» (Gómez Barceló, 2). Como apunta Bouisef Rekab en la

³¹¹ Esta descripción encajaría también, de manera aún más nítida, en el caso de los autores de la diáspora marroquí en Cataluña, que, como veremos en el tercer capítulo, serán quienes desarrollen con mayor profundidad las cuestiones relativas a la búsqueda identitaria, la aculturación y la «vida en la frontera».

introducción de su compilación «El vidente», escribir cuentos en castellano era una de las asignaturas pendientes de los intelectuales marroquíes, y el propósito de los escritores en español era

«llenar ese hueco que hay y (...) esclarecer una serie de realidades sociales que agobian al marroquí; hacerlo para que el Marruecos enigmático, el de los estereotipos, deje de ser una tierra secreta para los españoles y se convierta en una continuación del pensamiento del sur de Europa, de la misma manera que lo es su geografía, sin olvidar que en este país se mezcla la tendencia de Occidente con la de Oriente, ofreciendo un amplio abanico de posibilidades ideológicas» (Bouissef Rekab, 1994, 15).

De igual modo, como recuerda Fernández Parrilla, en los primeros estadios de la narrativa moderna marroquí se instauró, también en el caso del francés y del árabe, «el realismo como baremo» (Fernández Parrilla, 2006, 222), en tanto las condiciones políticas y sociales propiciaban que la literatura se entendiera como una herramienta de propaganda política e ideológica, como un instrumento de lucha, lo que permeó como criterio de legitimación incluso cuando estos objetivos no eran definitorios, como en el caso de los autores en español. En un primer momento, también por un influjo de la literatura del Mashriq, se aplicó una crítica nacionalista, o de corte marxista, y se van incorporando nuevas corrientes de análisis como el estructuralismo y el formalismo. A partir de la década de 1980, se comienza a superar el «concepto sociológico de novela» (Fernández Parrilla, 2006, 268) que impone su carácter de reflejo de la realidad, para dar paso a un mayor trabajo sobre la forma y los componentes textuales. En esta época cobra especial importancia también, en la literatura en francés y en árabe, el subgénero de la autobiografía, novelada o no.

Se produce asimismo una ampliación retrospectiva del canon, revisando los límites cronológicos y conceptuales con los que se estaba operando hasta el momento (Fernández Parrilla, 2006, 277). Este es el momento en que se produce el auge del hispanismo marroquí, que no deja de ser a su vez un movimiento por la ampliación de los bordes de ese canon naciente. Y este, por tanto, el modelo en el que viene a insertarse, por más que lo tardío de su aparición haga parecer a veces extemporáneas o hasta reaccionarias algunas de sus premisas. Es relevante en este sentido también tener en cuenta que la particular vinculación de la creación con la crítica hace que los modelos teóricos vigentes marquen particularmente la autoconcepción y hasta el desarrollo de una escritura como esta.

El realismo, por otra parte, es el estilo característico de las literaturas poscoloniales. Como analiza Vinay Dharwadker para el caso de la literatura en inglés, ese realismo toma la forma de «una variedad de estilos verbales, preocupaciones temáticas, estrategias narrativas y principios estructurales empleados para representar o construir mundos ficticios que en general se parecen, o pueden ser reconocidos e interpretados bastante directamente» como alguno de los mundos de referencia de sus lectores (Dharwadker, 66). Dentro de la variedad posible, delimita cuatro tipos: realismo social, realismo psicológico, realismo histórico y realismo mítico. De entre ellos, el más transnacional sería en un primer momento el realismo social: «novelas, *nouvelles* y relatos sobre la vida social de una familia, clan, clase o comunidad en una colonia antes o después de la independencia, a menudo presentada más o menos como ‘escenas de vida provinciana con una trama trágica, cómica, mítica o irónica» (67). A partir de

1975, esta tendencia daría paso a «la moda ascendente del realismo mágico» (69)³¹².

Este análisis aplica con precisión al caso de la escritura marroquí en español: una literatura que podemos caracterizar como costumbrista, casi etnográfica, obsesionada con establecer el contraste entre un pasado idealizado y un presente que se desmorona. Para Gil Grimau, se trata de «un contenido temático genuinamente marroquí que no difiere en nada del resto de la literatura nacional contemporánea» (Gil Benumeya Grimau, 1994, 20). También Limami destaca que «si estas creaciones literarias están escritas en español, sus temas recogen problemas o asuntos puramente marroquíes» (Limami, 2008, 67), como «la identidad cultural, el fenómeno de la inmigración (legal o clandestina), las parejas mixtas, el proceso democrático y político en el país, la relación entre las dos riberas...» (id.). Se trataría en realidad de una literatura que se hace marroquí por su temática, ya que por su lengua no tiene, en principio, tan fácil acceso a la marroquinidad, al tratarse de la lengua del colonizador, como le pasa también, y en mayor medida al francés. Esta similitud es evidente también para Carmelo Pérez Beltrán, que en la introducción de *Entre las dos orillas* afirma:

«De español, lo más determinante es el propio canal de comunicación, la lengua (...) Y de marroquí, estas creaciones tienen el resto: el marco espacial y temporal, el contexto, los temas, el ambiente, los personajes, la sensibilidad, las percepciones, las vivencias personales, los problemas cotidianos, los conflictos socio-políticos de Marruecos, etc.» (Pérez Beltrán, 2007, 14).

El rasgo más revelador que comparten estas obras es el imaginario, el universo que les sirve de fondo. Es característica en ellas la recreación histórica del protectorado, así como la presencia española (la de esa época, pero también la que se da en la actualidad, por ejemplo a través de los medios de comunicación). El mundo que aparece en los textos es, así, ese norte de Marruecos «mítico a la vez desatendido por el Estado» (Ricci, 2014, 93), con escenarios poco presentes en la literatura nacional en general —con la salvedad de Tánger—, como Tetuán o Ceuta y sus alrededores. Esta presencia se traduce en personajes y tramas a través de los cuales se introduce el tema de la convivencia entre culturas, que en la época contemporánea cambia de territorio para encarnarse en la implicada por la migración. Esta convivencia —la del pasado— suele presentarse de manera idealizada, en contraste con otros aspectos más disfuncionales de esa misma realidad como son la pobreza, la violencia o el machismo. Para Bouissef Rekab:

«El antiguo estado en el que se hallaba Marruecos, bajo el protectorado extranjero, ofreció en su día una amplia gama de temas para crear cuentos, obras de teatro y hasta novelas. Actualmente las cosas han cambiado: Marruecos es independiente y la democracia está asentada. Los problemas sociales son otros; la gente ya no tiene en la colonización a un enemigo común contra quien luchar. La apatía, el paro, la delincuencia juvenil con todo lo que eso conlleva, se hacen dueños de la sociedad, y los temas de los que se puede hablar aparecen por sí solos» (Bouissef Rekab, 1994, 15).

³¹² Esta nueva corriente recurre a la fabulación, fantasía, ensoñación y transformaciones mágicas e ilusiones (...) busca mutar y metamorfosear más que fijar, inventar y crear más que documentar o grabar, e imaginar más que imitar» (Dharwadker, 69), algo que se entiende como reflejo del «cambio de la sujeción colonial a la libertad post-colonial, y de las culturas homogéneas, centralizadas, a las descentralizadas, multiculturales» (id.)

Podría parecer que estos autores se inscriben, con estas caracterizaciones, en el debate clásico de los estudios poscoloniales sobre la tendencia a leer toda obra de autores de los nuevos países como una alegoría nacional. Y, sin embargo, no parece esa la clave más evidente: salvo excepciones, no parece tratarse tanto de transposiciones de un ideario sobre esa construcción, sino de algo más emparentado con el costumbrismo, por lo demás muy presente en la literatura española del momento colonial, en cuyo legado se inscriben. Estaríamos en el marco de una «literatura ‘connotativa’, una literatura que, proponiendo temas y recursos estilísticos originales, presenta un nivel alto de elaboración estilístico y formal y un grado de interliterariedad con las literaturas limítrofes muy elevado» (Nobile, 37).

Las miserias y dificultades sociales, que se presentan desde una suerte de realismo social o realismo sucio —Ricci habla incluso de «realismo traumático»—, no se achacan a los colonizadores, sino que aparecen bajo el signo de la fatalidad, como si fueran catástrofes naturales, castigos divinos o incluso algo normal, una esencia; un carácter que se ve matizado en los relatos que reflejan el mundo más actual, en los que sí hay un mayor señalamiento de culpables, con una crítica explícita a los gobiernos corruptos, o la desigualdad geopolítica. Aparecen también, de manera explícita, temas candentes del tiempo en que escriben, como las guerras de Iraq o Palestina, el fanatismo religioso, o el terrorismo.

Aunque a ese sufrimiento infligido por las circunstancias viene a sumarse aquel del que se es responsable: las tramas están también marcadas por la mentira, el engaño y el enredo, emparentadas a menudo con otro de los subgéneros del costumbrismo más desarrollados en la tradición española, que es la picaresca. Si no fue anticolonial en un sentido más clásico, esta literatura si es en alguna medida antineocolonial o antiimperialista en lo contemporáneo, pues como apunta Ricci: «las preguntas que se hacen la mayoría (...) tienen como objeto la necesidad de modernizar la cultura magrebí sin perder su identidad, asimilar la cultura occidental sin renegar de la propia, y, por encima de todo, adquirir los productos culturales europeos sin quedar a su merced» (Ricci, 2014, 26)³¹³.

Son habituales las novelas corales, pobladas de personajes que ejemplarizan los distintos tipos sociales; así como las tramas amorosas, que a menudo ponen de manifiesto los choques interculturales o las contradicciones sociales y morales de una sociedad «a caballo entre dos mundos». Otra vertiente de esa misma dicotomía entre lo tradicional y lo moderno (entre lo local y lo extranjero) la evoca la incorporación de componentes fantásticos, que, junto a la exacerbación de rasgos, personajes y situaciones dan entrada a lo extraordinario, configurando una especie de realismo mágico autóctono. Por el momento, todas las novelas

³¹³ Desde el marco teórico adoptado por Ricci, que ha marcado buena parte de los estudios que se han hecho sobre estos autores, estas posiciones se leen como un proyecto de «transmodernidad», que se realiza «no por pura negación sino por incorporación desde la Alteridad» (2014, 20), y que constituye no «un proyecto pre-moderno, como afirmación folklórica del pasado; ni un proyecto anti-moderno de grupos conservadores; ni un proyecto post-moderno como negación de la Modernidad» (25) sino una «modernidad periférica» que aparece como un punto de enunciación «asentado sobre las historias y experiencias marcadas por la colonialidad» (id.) de manera más patente que sobre lo que serían los hitos fundantes de la modernidad entendida a la manera eurocéntrica. Así, sus «narrativas no estarán siempre abocadas a contar ‘las verdades’ que los discursos coloniales han silenciado, sino más bien a pensar y escribir ficción de ‘otro modo’» (26). A nuestro entender, se trata de una lectura más voluntarista que pegada al texto, ya que resulta difícil reconocer estos elementos hasta un punto definitorio en el caso de los autores estudiados, pero esta línea de categorización —que no deja por lo demás de ser axial en una aproximación decolonial— se encuentra una y otra vez en los estudios posteriores a él y ha marcado la línea de lectura más contemporánea de estos textos.

publicadas tienen, en general, este mismo telón de fondo. No parece existir por el momento entre estos autores una escritura que salga de ese marco: que hable de otros mundos o se adentre en géneros menos pegados a la realidad cotidiana de la región.

Para Ricci, «la crítica política directa que hacen los escritores marroquíes que se expresan en castellano y catalán hacia antiguos y nuevos ‘colonialismos’ no es avasalladora, aunque tampoco podría considerarse sutil» (Ricci, 2014, 250). Aunque es un lugar común destacar el compromiso de estos autores, este no sería tanto político como social o moral, una especie de humanismo conservador que carece del componente nacionalista y reivindicativo presente en mucha de la literatura marroquí en árabe y francés. Dice El Gamoun: «Que no se entienda este llamamiento como un retorno nostálgico al antiguo compromiso político y social que ha condenado a una gran parte de la literatura marxista a la caducidad. Lo que anhelamos es sencillamente cierta conciencia» (El Gamoun, 2000, 160). Son novelas y relatos moralizantes, de tesis, donde los diálogos son a menudo un recurso utilizado de manera evidente para expresar ideas propias, con una «profunda interferencia entre personaje, narrador y, a veces, autor» (Ricci, 2010, 48-49). Sarria destaca que ese componente social no es necesariamente deliberado:

«Ni siquiera se podría hablar de intencionalidad o coordinación de posicionamiento entre los escritores para propiciar ese efecto, como sí ocurrió en España con la poesía social de los años cincuenta y sesenta, sino que el entorno, el contexto social, político, demográfico, económico, etc. ha influido de forma decisiva en la manera y modos de afrontar su discurso, existiendo por ello un paralelismo, una simetría, que encontraremos de forma continua en el resultado final de las narraciones o de los cuentos: la rebelión y la expresión de denuncia, con el fin último de propiciar una moralización social que propiciase el desarrollo de un entorno mejor y más justo» (Sarria, 2012, 240-241).

A veces, ese realismo y crítica social se apoyan en figuras de la literatura tradicional, que les ayudan a abordarlos de manera indirecta. Así, por ejemplo, es frecuente la figura del «loco» como personaje capaz de decir las verdades que escapan al consenso social. Sarria lee este recurso desde la tradición cervantina (Sarria, 2012, 240), aunque Nobile la emparenta también con la tradición magrebí y africana (92), en las que, como señala Ben Abdallah, «el desvío por la locura y por las figuras marginales de la sociedad permitía a los escritores introducir más fácilmente su indignación para con la descolonización y los regímenes políticos de los años 1979» (Ben Abdallah, 329). Para Ekhouse, hay también una referencia al morabito o al *halaiqui* (cuentero) de la tradición marroquí, «considerados, por sencilla superstición, como dotados de poderes ocultos» (2012, 44), y que enlazan así la locura con la santidad³¹⁴.

³¹⁴ Estos «locos-sabios que hacen de voceros de la denuncia social» (Sarria, 2012, 240) aparecen en muchos relatos: tenemos por ejemplo al loco del cabo de «Sulija» de Mohamed Tensamani; a Zohra en «La proscrita» de Abdullatif Jatib; a Siru en *Inquebrantables e Intramuros* de Bouissef Rebab; o a Sidi Alal Chupira en los cuentos de Mohamed Chakor, pero también en los ensayos de Ararou y El Gamoun, o hasta en *El diablo de Yudis*, en este caso bajo la forma, reconocida también por Limami, de santos «portadores de esperanza o destructores de ilusiones» (Limami, 2019, 30). Se trata en cualquier caso de figuras marginales que expresan lo que no es grato escuchar, con lo que su exclusión se acentúa aún más, aunque a veces son también. Para Abdellatif Limami, en estos personajes la locura «no es fruto de la nada sino que hunde sus raíces en otra locura más oculta, con la cual convivimos diariamente y que aceptamos con cierta complicidad y de manera tácita: la locura de nuestros tiempos modernos (el individualismo, la negación del otro, la opresión, la incomunicación, las angustias permanentes...) Al final, nos encontramos con la figura del loco, que no hace más que expresar en voz alta lo que callamos o pensamos en un silencio mortal» (Limami, 2007, 26). En el capítulo 2.3 recordaremos esta figura cuando aparezca de nuevo, *mutatis mutandis*,

Es relevante también, a la hora de establecer las genealogías cruzadas de esta literatura, el peso que cobra en ella la influencia de la escritura latinoamericana, y particularmente de los autores del llamado *boom* de finales del siglo XX. Quizá por hispanistas, o en un intento de cumplir con un rito de paso no pedido, a menudo los textos de los autores marroquíes en español tienen fuertes resonancias —cuando no referencias directas— a la escritura de Borges, Cortázar o Fuentes. Relatos como «Ficción inaugural» y «Ficción obsesionada por lo que pudo ser» de Ahmed Ararou, son particularmente representativos de esa estela, pero la presencia de lo metaliterario es una constante en muchos de estos escritores (también en los más recientes, como Mohamed El Morabet, como veremos más adelante)³¹⁵.

En el caso de los poetas de la generación de los forjadores, su escritura se asimila a los modelos españoles de la segunda mitad del siglo XX, con «una clara hegemonía del lirismo (...) [y] un cultivo mayoritario de temas como el amor y el desamor, como la búsqueda trascendental de la felicidad, o como el recurso a los tópicos literarios del *carpe diem* y del *tempus fugit*» (Lomas López, 2017, 129), aunque con pinceladas también de lo que en esos mismos marcos se entendería como «poesía social». Este componente toma de hecho un protagonismo casi total en algunas obras de autores como Abderrahman El Fathi, que conciben «la reivindicación social como un posicionamiento estético, vital, ético y literario (...) en pro de la fraternidad, el respeto y la generosidad; así como en contra de los sistemas y organizaciones hegemónicos opresores de la humanidad» (Campos López, 12), desarrollando una forma de humanismo solidario.

Sin embargo, ese enfoque crítico no necesariamente supone una ruptura con el paradigma moderno y colonial. Esto responde a las afirmaciones, recurrentes en otros autores (Chakor y Macías; Sarria) de que esta literatura no habría sido víctima de la aculturación —otro modo de apuntalar que la colonización española no haría sido tal—. Entendiendo que esa aculturación es inevitable en un contexto de desigualdad de poder, enfoques como el de Campos López proponen más bien que el que en estas escrituras se puedan encontrar rasgos típicamente poscoloniales, como «los vínculos con la oralitura [y] la musicalidad debida a la improvisación poética existente en algunas zonas donde se manifiesta la tradición oral» (Campos López, 12) no hace menos cierto el que sus modelos estén sujetos a los legados recibidos:

«Atravesadas por estos paradigmas, las poéticas de frontera revelan migrantes que continúan dirigiéndose a un norte idealizado, a fin de alcanzar la promesa del ex primer mundo: el sueño de la democracia, los derechos civiles, la libertad, la igualdad y el progreso económico que venden los relatos de la modernidad / colonialidad» (Campos López, 48).

en la novela contemporánea de las diásporas, con el empleo que Saïd El Kadaoui El Moussoui hace de la enfermedad mental del protagonista de *Límites y fronteras* en un sentido muy similar.

³¹⁵ Se da además la pequeña paradoja de que estos paralelismos se utilizan a menudo como argumentos para hacer encajar una lectura de la literatura marroquí en castellano en términos de decolonialidad, cuando, en realidad, en su caso esa relación, por ejemplo, con lo latinoamericano, llega en forma de canon consolidado y de mediación. Lo que en los autores que toman como referentes es en efecto un ejercicio de deconstrucción, es, al incorporarse desde un contexto diferente, una forma también de legitimación que pasa por la aculturación, y que sirve por lo demás para reproducir un modelo muy canónico como mínimo en lo que tiene de «occidental» y, muy particularmente, de masculino —no solo en términos autoriales sino también de enfoque—.

Esta lectura, aplicable también a la narrativa, es crucial para entender estas representaciones, en las que el realismo no necesariamente implica una crítica sistémica. Se denuncia el sufrimiento generado por el sistema, sí, pero no siempre desde la propuesta de cambiarlo, sino muchas veces desde el deseo de ingresar en él. Solo en casos particulares se da ese otro modelo, propio de las narrativas de frontera —o tal vez sobre todo de la crítica que a menudo las encuadra en modelos más voluntaristas que fieles a la lectura—, que busca

«orientar su sensibilidad-pensamiento hacia la receptividad de lo otro: hacia la posibilidad de conformar otra estructura afectiva, cuyo tipo de intercambio en todos los planos (social, cultural, político, económico) facilite otra historia en la que Occidente acoja y desee lo otro en una dialéctica siempre abierta, sin la teleología de la expulsión ni la fatalidad de la confusión» (Campos López, 48).

Esto desmonta también la que, en términos poscoloniales, podría ser otra de las grandes falacias de una de las líneas de lectura de estos autores que se ha instaurado a través sobre todo de las hipótesis de Sarria: que en la poesía hispano-magrebí no hay subalternidad. Sus textos transparentan lo que, por lo demás, es evidente en la mera historia: que las suyas son voces de «sujetos culturales colonizados, cuyas subjetividades y actitudes están formadas en las fronteras de las historias locales y las experiencias de las historias coloniales de Occidente» (Campos López, 49). Se encuentran, en todo caso, en camino hacia un pensamiento fronterizo, hacia un «desengancharse» (id.) de las categorías de la modernidad que llegará sobre todo de la mano de la causa árabe y el feminismo. «Estos sujetos líricos son subalternos que comienzan a pensar por sí mismos (...) y a partir de su subalternidad buscan opción de saber, hacer y ser desde la diversidad (lingüística, religiosa, social, subjetiva, económica, política)» (50), pero esto implica reconocer que la subalternidad existe como condición previa —como no podría ser de otro modo en una situación de colonialidad, y como se han empeñado sin embargo en borrar los discursos de la «hermandad» y del «pasado común»—. Frente a la lectura extendida y benevolente de la hibridez, se recorta con más claridad la de la mimesis, como se verá de manera particularmente clara en las representaciones del pasado que abordaremos en el apartado siguiente.

2.1.5.6.- Pasado y nostalgia

El tipo de realismo desarrollado por los escritores marroquíes en español no atañe solo a la representación de su contemporaneidad, sino también a la relectura de su pasado en términos más fieles que los recogidos en los relatos acuñados por las voces de la metrópolis. Esto no quiere necesariamente decir que estos autores lleven a cabo narraciones alternativas de los acontecimientos históricos, ni siquiera una contraescritura que modifique radicalmente la perspectiva desde la que se construye el relato de ese pasado. Pero sí que, en los imaginarios y representaciones de ese tiempo, la posición desde la que hablan hace aparecer algunos elementos ocultos en los relatos hegemónicos.

La tarea empieza por enfrentar los clichés que han configurado lo marroquí en los textos

escritos desde España –y en general desde Europa y Estados Unidos–. En «Amé... Rick» (recogido en *La puerta de los vientos*), Ararou articula un monólogo dirigido al protagonista de la película «Casablanca», pidiéndole cuentas por las inexactitudes y las ausencias de lo que se contaba en ella:

«por qué no había cabida para los autóctonos en tu universo, y por qué, cuando la cámara se dignaba a enfocarlos, solo lo hacía para insinuar que sus dignatarios son corruptos y estafadores todos sus comerciantes. En suma, solidario Rick, por qué solo fuimos, incluso en nuestro Casablanca, alborotados zocos, indescodificables algarabías, vergonzosa exhibición de mansurriones rebaños, laberínticos bazares de tapices y alfombras, indecente exposición de siluetas enturbantadas, desahuciados adictos al regateo folclórico y prosélitos incondicionales del disfraz... Por qué siempre inmortalizados en planos lejanos, por qué eternos inquilinos de la profundidad de campo, meros accesorios de ambientación, exóticos elementos de figuración en el reparto y superfluos efectos especiales puestos al servicio de tu historia» (Ararou, 2004b, 59).

Este relato constituye toda una declaración de intenciones que tiene, en este caso sí, un fuerte tono de crítica poscolonial. La voz narradora se hace cargo de la contradicción de haber asumido, desde la propia posición subalterna, «esa filosofía de la vida vista y aumentada por Hollywood, [que] no era más que una astuta sincronización de los conceptos de deber y sacrificio patrióticos con los planes del Pentágono y del Estado Mayor de los Aliados» (Ararou, 2004b, 60), aunque «no fue por influjo del mensaje propagandístico, sino porque el espejo de remisión que fuiste para nosotros nos liberaba» (id.). La misma película aparece también en *Aixa, el cielo de Pandora*, de Mohamed Bouissef Rekab, como objeto de una crítica similar. Los protagonistas van al cine a verla, convencidos después de escuchar hablar mucho de ella en su entorno, y se encuentran con que las imágenes que en teoría debían representar su mundo, les traen una proyección ajena:

«nos dimos cuenta que los árabes (en la historia que se cuenta son marroquíes) iban vestidos a la usanza oriental (aquí los responsables del vestuario metieron la pata, pues hay gran diferencia entre la vestimenta de los árabes de Oriente y la de los marroquíes) (...) en fin, que uno se pregunta dónde radica exactamente el gran éxito de una película cuyo espacio físico fue montado en Hollywood —todo Casablanca era de mentira, por lo que todo lo que en ella podía hacer era también una mentira (...)» (Bouissef Rekab, 2007, 129).

Pero el efecto de la mentira es muy real: el relato de Bouissef Rekab continúa contando cómo la salida al mercado de la película en 1942 coincidió con el desembarco norteamericano en las costas de Marruecos, algo que lleva a los protagonistas a hacerse una pregunta: «Los norteamericanos fueron recibidos con los brazos abiertos y se les ofreció hospitalidad y amistad. ¿Tuvo algo que ver la película para que los nacionalistas recibieran a los norteamericanos con los brazos abiertos?» (Bouissef Rekab, 2007, 129). Todas las teorías críticas sobre el efecto político de las representaciones aparecen así, intuitivamente, en estos textos de Ararou y Bouissef Rekab, dando algunas pistas del tipo de recuperación histórica e identitaria a la que aspiran estos autores. Aunque esta no se dé en los términos beligerantes de una literatura poscolonial más ortodoxa, sino que aparezca a menudo diluida en un discurso conservador o incluso nostálgico que da forma a relatos más o menos autobiográficos y etnográficos y que no deja de acomodarse a su vez en ocasiones en una forma de autoexotismo

que oscila entre lo costumbrista y lo épico. Y aunque estos textos se tachan a menudo de demasiado simples o poco trabajados en lo literario, es precisamente por esa candidez, por la poca articulación en términos de estructura o las fisuras de los artefactos ficcionales que se observan a menudo, por lo que su valor como reflejo de un imaginario colectivo, de un sentido común imperante, resulta más nítido.

Para Lara Dotson-Renta, lo que reflejan estos textos «no es solo su particular momento en el tiempo, sino también la presencia que España y Marruecos mantienen cada uno con la psique nacional del otro» (Dotson-Renta, 431). En esa presencia, el sempiterno conflicto entre vecinos se ve contrapesado por otro elemento central: la nostalgia³¹⁶. Lo que ocurre es que uno de los referentes clave de esa nostalgia es Alándalus³¹⁷, y Alándalus es particularmente relevante, como venimos comprobando, para el caso de Marruecos. Si «los escritores marroquíes que se expresan en español podrían pasar como reliquias melancólicas de un pasado colonial» (Téllez, 171), esto se debe en parte a cómo el Protectorado se constituye en sus textos como un remedo de ese paraíso perdido, no tanto por lo que fuera en realidad, sino por cómo se relaciona con lo andalusí a través de la idea de convivencia³¹⁸.

Esta nostalgia no tiene una articulación política, sino que aparece, en estos textos, a través de la propia memoria, «al fundirse con sus vivencias personales de una época que, en términos generales, se evoca desde la añoranza. Una posible explicación tiene también que ver con que se trata de la infancia y juventud de muchos de ellos, del que recuerdan imágenes como estas:

«[No] resulta difícil dar con párrafos (...) en los que un niño o unos niños se encuentran aprendiendo el Corán, (...) pero entre la camiseta —o la camisa— y el pecho, este niño guarda un secreto que sabe a pecado: uno o varios cómics (él los llama tebeos) que cuentan historias tan fantásticas (...) pero los cómics o tebeos cuentan esas historias en español, en cristiano, y el niño los lee en la clandestinidad. Tales hechos han marcado a la mayoría de estos escritores y a muchos de sus condiscípulos; ese primer amor de la infancia repartido entre la obligación de estudiar el Corán y la cultura árabe-islámica —obligación que el amor a la mamá, y sobre todo a la abuela, convierte en algo sagrado— y la pasión propia de la infancia-adolescencia por los tebeos, las historias, las aventuras, el cine, el fútbol. Realidades y sueños que no existían en su lengua, el árabe, ni en la Ceuta fronteriza ni en las ciudades del Protectorado, sino en la otra lengua de la frontera, el español» (Lahchiri, 2012, 421).

³¹⁶ Para Mesmoudi, esa centralidad va más allá del caso marroquí: «La nostalgia no es uno de los temas importantes de la literatura árabe, sino que es más bien el tema capital que recorre la historia de la literatura árabe» (2020, 30).

³¹⁷ Alándalus es, en realidad, un referente de la nostalgia para toda la literatura árabe. Como ha expuesto Nieves Paradela, Alándalus «vino a representar, en su doble faceta de civilización desarrollada y de civilización vencida, todo el decurso de la historia árabe medieval y moderna. Una historia antaño gloriosa y hoy desprovista de toda gloria y todo prestigio» (2006, 248), y que permite por tanto la doble reflexión acerca de que «en un futuro se pudiera tanto recuperar la pasada grandeza de aquella civilización como evitar caer en los errores que causaron su declive y su fin» (id.).

³¹⁸ «Aunque la relación de los españoles con los marroquíes no se presenta en ningún texto como conflictiva, más allá de los periodos más inestables, el abandono de los españoles implica inevitablemente el punto y final a una convivencia que se había caracterizado por la tolerancia y el respeto de todos los habitantes, con independencia de su religión o su idioma. (...) 'No se conocía la xenofobia ni el racismo y las tres religiones monoteístas vivían en perfecta armonía. Y si había algún que otro racista, lo disimulaba muy bien» (Sibari, 1994, 55).

Cabe también señalar que si ese tiempo puede ser recordado de manera amable, es también porque estos autores procedían de un entorno social que no pasó penurias³¹⁹. Por otro lado, con el abandono de la región tras la independencia, «el legado del colonizador español, por pobre y efímero que fuera, acabó convirtiéndose en la única inversión acometida en la región en casi medio siglo» (Velasco de Castro, 2015, 169), lo que incidió también en una construcción más favorable de su imagen con las interferencias del paso del tiempo.

Así por ejemplo, el cuento «La tía Aicha», de Lahchiri, se habla de «un tren cuyo paso diario alimentaba los sueños de unos niños ceutíes de la barriada del Príncipe Alfonso» (Lahchiri, 2012, 424) y que, un día de 1958, «dejó de pasar, y solo quedaron las vías y las historias de padres y abuelos — militares del ejército español— que lo habían cogido alguna vez para ir a Tetuán, en busca de pan, durante una famosa hambruna que había azotado la zona, causada por alguna sequía, en algún año después de la guerra de España» (id.). En ese relato, España no es sobre todo quien trae la guerra, sino el tren y el pan, y su partida, lo que devuelve a la miseria.

Otros textos reflejan también la parte de esa nostalgia que se llevan a su vez los españoles cuando parten. En *Las inocentes oquedades de Tetuán*, de Bouissef Rekab, uno de los protagonistas es el señor Paz, que abandona sus negocios y sus propiedades en Tetuán pocos años después de la independencia, y que encarna un sentimiento de tristeza por la descolonización que la voz narradora parece compartir, o al menos comprender: «El señor Paz afirmó, decidido, que él no pensaba regresar a Tetuán nunca más (...) me han echado de ahí y no pienso volver a visitar ese sitio mientras viva. Sufriría mucho a ver ‘mi’ edificio, ‘mi’ casa de seguros, ‘mi’ villa al final de mi vida... en manos ajenas» (Bouissef Rekab, 2010, 219). «Marruecos me persigue. Nunca podré dejar de sentirlo en las entrañas» (217), afirma ese personaje, expresando un sentimiento que está presente también en los testimonios y memorias de muchos de los españoles de carne y hueso que tuvieron vidas parecidas a las de esa ficción.

Otros textos, como el relato de Abdelkader Chaui elegido sintomáticamente como parte de la selección con que se ilustra esta literatura en *La historia trascendida*, son incluso más llamativos en esa equiparación de las experiencias y el blanqueo que supone:

«Yo soy de Bab-Taza, o sea, de esa localidad que tanto me marcó por la ternura de su españolismo penetrante, decía yo a Paco. Paco replicaba que él también había nacido en Bab-Taza, el 28 de julio de 1948, cuando su padre era capitán interventor durante el Protectorado... denominación leve e irónica de todos los tiempos. Sostiene que su padre era querido en esa población, porque —como aboga con el paso de los años— las personas humildes eran su principal ocupación. (...) En el fondo, estábamos, de alguna manera, hablando de nuestras vidas cruzadas. Yo hablo del cambio en su tristeza. Él, de la rabia en su dolor (...) Es como si España, en su historia moderna después del año de la derrota, jamás hubiera vuelto a plantear el ‘africanismo’ como un nuevo modelo y una estrategia probada de la expansión y su correlación denominada ocupación... en su momento. Otros, concernidos en su mayoría, saben que tenía

³¹⁹ «Ibn Azzuz, Chakor, Sibari, Bouissef, Lahrichi, etc., todos ellos procedían de familias de clase media o media-alta, que convivían con otras familias judías y españolas en armonía» (Lahchiri, 2012, 421).

un nombre distinto, tenue y ligero» (Chauí, 2012, 365).

En ese discurso nostálgico cobra especial importancia la recreación de los espacios. Siguiendo a Nobile se podría decir «que el protagonista de la literatura hispano-marroquí es sobre todo el norte del país» (Nobile, 61), y que la ciudad de Tetuán es el centro simbólico del universo de estos textos. A veces, como escenario realista. Otras, como una nueva Granada que concentra y actualiza el imaginario de Alándalus y se convierte en destinataria de cartas de amor y elegías, en epítome de lo perdido y lo anhelado³²⁰.

Aziz Tazi habla de *heteropías* y *hetecronías*, de recursos que sirven para mantener idealizados lugares de la memoria que constituyen un arraigo identitario como «contrapunto de un presente menos resplandeciente» (2019, 113). Además, en el caso concreto de los poetas, Alándalus está presente también en la forma, con la tendencia a recuperar metros y estructuras propias de esa tradición. Ya en 1949, Emilio García Gómez se refería en un artículo en *Al Motamid* al «deseo de los lectores occidentales de encontrarse con la literatura árabe» (El Akel, 2019, 95): «La añora como si su realidad hubiese secado los pozos del ensueño y apurado toda su fantasía. La poesía árabe, especialmente la arábigo-andaluza, desarrollada en el ambiente fastuoso de Al-Andalus, tiene, para nuestros días, la gracia suprema de la belleza» (id.), afirma García Gómez, uniendo definitivamente lo mítico con lo textual³²¹.

Alándalus se convierte así en un *topos*, en un *beatius ille* propio a esta comunidad, como se observa por ejemplo en los poemas de El Fathi, explícitos en esa añoranza: «amor perdido / Tetuán perdido / Alándalus perdido (...) Tetuaneando por tus quereres / suspirando por tus calles / así estoy, loco de tus amores / clavel encendido en la fuente» (2019, 51). Pero lo hace, además, a través de formas que lo mismo pueden recordar a la tradición árabe, que a la popular andaluza, como en «Fandangos de Tetuán»: «Hazle caso a los rumores / Desde que no estás conmigo / ando con pena de amores» (15). O mezclar la identidad propia con otras de ese universo, como al reivindicar, en el poema «Yo soy gitano», «partirme los aires / como la camisa de Camarón» (73). Sin dejar de lado, tampoco en este género, el fondo costumbrista: «Huele a verdura fresca, esa puerta, / que un día me vio nacer. / Siguen mojadas las callejuelas / como si lloviera eternamente / con olor a pescado fresco / ese rincón oculto de la Medina» (53).

Ese encuentro entre *lo occidental* y *lo árabe* aparece también como tropo recurrente dentro de los propios textos. Ya en un pasaje del *Diario de un testigo de la guerra de África* de Pedro Antonio de Alarcón el encuentro entre un personaje español y uno marroquí servía de excusa para una suerte de redención en la que se juega también la cuestión de la identidad

³²⁰ El nexo es directo: tras ser expulsados de la Península, «los andalusíes, en Tetuán crearon una nueva morada para exhalar su nostalgia y su edén perdido entre jolgorios y algarabías desmesuradas. La adornaron con aromáticas plantas y lúcidas esperanzas. En Tetuán dejaron verter su inspiración y sus artes más natas. Los gallardos andalusíes creían que el cielo les iba a dar lo que en su Andalus habían dejado por renunciadas innecesarias y construyeron, para la Eternidad, un sueño que tenían enterrado en Granada y en su vega profanada» (Mgara, 2007, 233). Como apunta Calderwood en el título de uno de los capítulos de *Colonial al-Andalus*, «Tetuán es Granada» (2018).

³²¹ No en vano, García Gómez fue el promotor del estudio, traducción y mitificación de la literatura andalusí, destacando sus *Poemas arábigoandaluces* (1930), que podrían haber inspirado a Rafael Alberti y el *Diván del Tamarit* de Federico García Lorca.

española y sus cuentas por ajustar con los pasados borrados³²². En sentido inverso, pero con similar significado, en el relato «Isidoro Molina» Larbi El Harti propone un encuentro análogo a aquel, en el que el protagonista conoce a un almuédano, Abdelakader Molina, con el que comparte apellido, y en el que se desarrollan, uno tras otro, todos los tópicos de este imaginario:

«En la puerta de la Mezquita Molina de Rabat dos Molinas estaban descubriéndose. El español había perdido la inocencia y la cruz hacía ya años. Las desbarató leyendo a Marx y practicando francés en los baños de la Complutense. El marroquí era aún la inocencia en estado puro. (...) Le dijo a su primo Isidoro que llamaba a la oración todos los días como recuerdo de lo mal que lo pasaron sus antepasados lejos de su tierra (...) Hablaron de los reinos de taifas, de la grandeza del Califato, de la grandeza de la ciencia, de la grandeza de filosofía, de la grandeza de las matemáticas y de la grandeza de la poesía de al Andalus. Decidieron por unanimidad – algo que nunca fue posible en la historia ni de al Andalus, ni de Marruecos, ni de España- que al Andalus fue la mejor época de la historia de la humanidad» (El Harti, 2012, 116).

Volviendo desde el pasado hacia la contemporaneidad, en «El vidente», de Mohamed Bouissef Rekab, el prólogo de Francisco Corral empieza por justificar el porqué de tomar por escenario a Tetuán, una ciudad con un «mágico poder de evocación literaria» (en Bouissef Rekab, 1994, 6). Para empezar, la contrapone a Tánger, consciente de que esta puede ser el referente o hasta el tópico («o, mejor dicho, el residuo del tópico» [id.]), pero que siente como «despersonalizada, de paso» (id.). «Su humilde vecina, en cambio, la discreta ciudad de Tetuán (...) regala cada día nuevas sorpresas a la retina» (id.). Más allá de las resonancias del pasado exotizante, encarnadas en callejas que «rezuman una inconfundible magia poblada de misterios» (id.), la ciudad interesa también en su dimensión actual. Pero, como punto intermedio, aparece el Tetuán del siglo XX: el Tetuán del protectorado. En la obra de Bouissef Rekab, los recuerdos de infancia transparentados en la voz narradora dejan traslucir, más allá de la nostalgia, detalles reveladores de la organización social:

«Niños y niñas eran hijos de militares y policía españoles y musulmanes o de comerciantes españoles, musulmanes y judíos (...); también había algunas familias pobres que nadie sabía de donde procedían (...) los cristianos y musulmanes vivían en barriadas diferentes, una frente a la otra—. Los niños se ponían a jugar en la calle que se había formado entre ambas barriadas; que los unía. Los judíos, en general, tenían sus casas por la calle Real, donde está la judería (...) y de ahí muchos niños hebreos se iban hasta los otros barrios para jugar con sus compañeros de escuela, fueran cristianos o musulmanes» (2007, 64).

Otras obras sirven también para recrear su arquitectura, su urbanismo y sus estampas más icónicas:

«La Plaza de España para el Protectorado, Feddan para la memoria colectiva autóctona, desde donde señoreaba la inconfundible iglesia Nuestra Señora de las Victorias (...) el coronel Juan

³²² «Al ‘soñar’ la figura de Aben-Adul, Alarcón imagina una España aún habitada por los moriscos, que parece proporcionar un perfecto vínculo tanto con el glorioso pasado andalusí como con la tradición católica de la nación, denegando así la dramática transformación —y violencia— cultural inevitablemente asociada con la conversión religiosa. (...) Alarcón espera que los Aben-Adules reales puedan pronto ocupar la posición que ha mantenido abierta su ‘doble’ ficticio, como resultado del recientemente descubierto interés de España por la colonización de África» (Martin-Márquez, 129).

Beigbeder, folclóricamente ceñudo, con su impecable traje y sus zapatos exageradamente brillantes y el jalifa del sultán en el norte de Marruecos, Moulay al Hassan ben el Mehdi, que no escatimaba esfuerzo alguno para sonreír a los súbditos del soberano al que representaba en la zona española, con su chilaba y capa blancas, sus babuchas amarillas y su *chachia* roja (...) Los pequeños tetuaníes, tanto los hijos de protectores como los de los protegidos, consumían alegre y orgullosamente sus caramelos Caparrós, sus galletas Roxi de producción local (...) En el ensanche se seguían repartiendo gratuitamente los prospectos de los filmes en los diferentes cines de la ciudad, entre ellos Cine español y Victoria; en el barrio Málaga y en las cafeterías y bares que proliferaban a lo largo de las principales arterias de la ciudad, la gente devoraba las crónicas deportivas del *Diario de África o España de Tánger* (...) junto a los suplementos del lunes de la prensa del movimiento como *Arriba o Ya*» (Jedidi, 2012, 401).

Por lo realista de las representaciones, en ellas se deja ver también ese «colonialismo de pobres» que para autores como Campoy-Cubillo fue definitorio de las particularidades de la presencia española en el Magreb. Lahchiri, comentando su propio relato «El morito de Arcila» incide en este componente, al repasar la conversación entre dos personajes en que uno de ellos dice: «En Larache y en Asilah todavía nos acordamos perfectamente de que los españoles llevaban pantalones con remiendos en el culo» (2012, 428). También Jedidi se refiere a la «ínfima diferencia en la relación entre el ocupante y el ocupado» (2012, 412) al recordar a sus amigos de la infancia: «La diversidad de su procedencia social y el punto común de la precariedad me hacían sentir como un punto de enlace entre dos civilizaciones o, por lo menos, dos realidades. Eran amigos que, mucho después, descubrí que pertenecían a categorías sociales desfavorecidas» (id.). De igual modo, Bouissef Rekab se pregunta:

«¿Qué pensaba el marroquí del colonialista español que se hallaba en Marruecos? Opinaba que estaba ante un ocupante tan pobre y mísero como lo era él. Y se hacía la pregunta siguiente: ¿qué me puede dar o enseñar un individuo tan desdichado como lo es el hombre español? De ahí que, para el marroquí de a pie, el español era “el de los remiendos” (*buruqa*). Se trataba de una persona que rivalizaba con el marroquí en ocupar los trabajos más duros; vino a Marruecos porque en el suyo no era dueño de nada. Era un pobre que pretendía llegar alto haciéndose dueño de lo ajeno» (2012, 304).

Como apunta Akaloo, a Larbi El Harti esta contradicción le lleva incluso a invertir los términos de la colonialidad, entendiendo a España como «una nación que tuvieron ellos (los marroquíes) que sacar de las tinieblas en la Edad Media» (Akaloo, 146). Pero estas críticas son menores y minoritarias respecto al tono laudatorio que suele tomar el recuerdo de «la convivencia anhelada entre las tres religiones abrahámicas como fuente de inspiración intercultural»³²³ (Lomas López, 2017, 46). La analogía de esa vivencia personal con el imaginario mítico de Alándalus a menudo llega a posteriori, tras una elaboración intelectual. Así lo explica

³²³ Pese que la retórica de la convivencia es casi omnipresente en su obra, Mohamed Bouissef Rekab plantea argumentos para rebatir las bases en las que se construye en sus propios textos cuando, en un texto de 2014, reflexiona sobre el concepto de interculturalidad. Entendiendo ese concepto como «el proceso de comunicación entre grupos humanos donde se piensa que ningún grupo cultural está por encima del otro, asistiendo y apoyando, en todo momento, la integración y la convivencia entre culturas» (54), señala que esa situación no se daba en el protectorado: «los colonizadores (desde la cúpula del poder) segregaban a los marroquíes en los espacios elegidos para vivir» (id.), dividiendo así la sociedad de tal modo que «no se llega a la integración de los colonos en la sociedad marroquí, salvo algunas excepciones muy poco numerosas» (id.).

por ejemplo la sefardí³²⁴ Oro Anahory-Librowicz cuando explica cómo su puesta en contexto del Tetuán de su infancia llegó ya de adulta, cuando comenzó a mirarlo a través de la lente de los estudios hispánicos:

«Tetuán me pareció algo así como un microcosmos de la España medieval, trasladado al siglo XX (...) A diario entraban en contacto y se relacionaban árabes, judíos y cristianos, en la calle, en el zoco, en las tiendas y en los patios. ¿Qué tetuaní no recuerda escenas pintorescas de la vida cotidiana bajo el Protectorado? El jeblí que venía en burro para traer la leche que, a veces, cortaba con agua para que cundiera más. El panadero español que traía su pan a cada inquilino en una enorme canasta de mimbre. (...) Y las animadas conversaciones de las vecinas en el patio. (...) Mucho antes de que se hablara de multiculturalismo, en Tetuán lo practicábamos a diario» (Anahory-Librowicz, 30)³²⁵.

Pero también hay vida fuera de Tetuán y su mito. Así, por ejemplo, en la trilogía que agrupa las primeras novelas de Mohamed Bouissef Rekab (compuesta por *Desmesura*, *Inquebrantables* e *Intramuros*) aparecen otros espacios, que otorgan protagonismo uno de los asuntos sociales fundamentales del paso marroquí a la modernidad: la diferencia entre campo y ciudad. Los protagonistas del primer volumen, situado en la década de 1960, Sadek, Dris y Munem, hijos de la aldea, no quieren asumir el trabajo rural y prefieren ir cada día a buscarse la vida en Tetuán, donde tienen posibilidades de ganar dinero. Como apunta Mangada Cañas, «representantes de las nuevas generaciones, los tres jóvenes mencionados luchan por escapar de las exigencias del mundo rural escondiendo a menudo sus humildes orígenes con el fin de prosperar en la ciudad» (Mangada Cañas, 54).

La novela se convierte, así, en un retrato del trabajo en el mercado donde «descargan cajas de verduras, hortalizas y frutas y las depositan en grandes almacenes, de donde las vuelven a sacar, en cantidades menores, para entregárselas a unos portadores motorizados» (Bouissef Rekab, 1995, 20), que se convierten en su tránsito en voces para la descripción del paisaje —de nuevo— urbano que lleva «a la plaza de abastos, o a tenderetes de vendedores ilegales; tenderetes estos, montados en plana calle de la ciudad» (id.). Pero, por la noche, estos personajes vuelven a la aldea, excusa para describir costumbres y tradiciones de «un mundo rural que va apagándose poco a poco» (Mangada Cañas, 54). Para Bouissef Rekab, historias como esta sirven de telón de fondo a historias de amor y de desgracia que parecen repetirse,

³²⁴ Esta autora no es la única judía que hace referencia explícita a la ciudad de Tetuán: de hecho, este espacio es una constante en los autores de esta comunidad. Esther Bendahan tiene incluso un libro dedicado por entero a sus recuerdos y regresos a Tetuán, «la paloma blanca, la pequeña Jerusalén, fuente de agua» (Bendahan, 2016, 25). Su relato adquiere matices específicos, que tienen que ver con el relato recibido por parte de su familia estando ya en el exilio, lo que lo tiñe de particulares connotaciones de añoranza: «La vida judía del Marruecos español, contada a través de tantos relatos que he recogido, es un horizonte de esperanza (...) Es la vida abierta a la contradicción, a los misterios y el gozo de estar en el tiempo específicamente judío, de habitar la textura de los días que se alimentan de una forma de ver la vida rica y compleja, llena de matices poco legibles en este mundo de hoy que cada vez exige, a menudo violentamente, definiciones más exactas como forma de colocarnos a unos y a otros en compartimentos estancos» (49). Esta autora atribuye a Tetuán «un microclima cultural que, aparentemente, salvaba de una intolerancia endémica» (133), pero reconoce que se trata también de una visión sesgada por su situación: «Mientras la vida en Tetuán resulta para unos agradable, cómoda, exótica, familiar, para otros comienza un movimiento en busca de la independencia» (46).

³²⁵ Esta autora hace, no obstante, en el mismo relato, una llamada contra la tentación de la nostalgia: «Rara vez tuve la impresión de que el pasado era mejor que el presente y no echo de menos mi vida en Marruecos, aunque la considere como muy particular y fuera de lo común. En la medida de lo posible, trato de levantar el velo de la nostalgia que suele colorear los recuerdos» (Anahory-Librowicz, 36).

de novela a novela, en un tiempo cíclico en el que «la estructura de esta obra no puede en ningún caso separarse de la vida del ser humano, ya que refleja tanto lo posible como lo imposible, convirtiéndose en un documento explicativo de lo que es la fusión de la realidad y de la fantasía» (Bouissef Rekab, 2000, 58)³²⁶.

El ambiente que reflejan estas novelas, como la mayoría de las de Bouissef Rekab y sus contemporáneos, es popular, sus protagonistas son las clases bajas, y no las élites nacionalistas que a menudo pueblan las escrituras poscoloniales. Incluso en los casos en que el entorno sí es uno de mayor nivel económico, en novelas como *La señora* (2006), la historia no refleja por ello un ambiente más político o vinculado a las luchas nacionalistas, sino que se trata de las andanzas de personajes desocupados, despreocupados, ajenos a los vaivenes de su tiempo y centrados en general en sus dramas amorosos o familiares. Los acontecimientos históricos aparecen más como fondo que como trama, marcando las coordenadas temporales de las obras. Así, por ejemplo, en *Inquebrantables* la acción comienza en los días previos a la independencia, mientras que *Intramuros* «nos remite a la segunda mitad de los años 70, gracias a las alusiones a la salud de Franco y a la proximidad de su muerte» (Mangada Cañas, 58). También en *Casamiento* este autor es particularmente específico a la hora de señalar los hechos que son el trasfondo de la historia amorosa que constituye la trama. Es el momento de la República en España, y la novela deja ver un ambiente de agitación social y nacimiento de demandas nacionalistas. Pero no será hasta novelas posteriores, como *Las inocentes oquedades de Tetuán* (2010) o *El dédalo de Abdelkrim* (2002) cuando Bouissef Rekab aborde de manera más directa temas histórico-políticos.

Si en los textos de la primera generación se da sobre todo una «recreación histórica del ‘pasado común’» —como conceptualiza El Madkouri Maataoui (195) refiriéndose a Chakor—, la generación de los forjadores sí habría «conjugado los elementos históricos conflictivos superando la tradicional y genuina reivindicación de la ‘casa común’». Este planteamiento marca toda la superación del ya agotado tema de ‘lo que nos une’» (id.). Para Nobile,

«la redefinición de la relación con el pasado pasa por muchos expedientes como la representación de formas de rechazo total, la descripción de la cotidianidad de la vida colonial, la denuncia de la explotación de los colonizados, la representación de los momentos más significativos de los motines anticoloniales, la descripción de los actos más significativos de los héroes de los movimientos independentistas» (Nobile, 100).

El estallido de la Guerra Civil es uno de los episodios representados en varias de estas obras. En un repaso a su propia obra, Lahchiri confirma su interés por este tema y, en particular, por «los marroquíes llevados allá, como carne de cañón» (2012, 427):

«Unos cien mil muertos de hambre a causa de las malas cosechas fueron llevados en barcos y aviones alemanes, con órdenes claras de cometer todas las atrocidades que la imaginación popular peninsular había almacenado, durante siglos, como algo innato a la morería; y, al final

³²⁶ La estructura de la obra vuelve a apuntar, por otro lado, de nuevo a la ciudad de Tetuán, aun cuando el autor parece haber salido de ella. Señala Mangada Cañas que, al estructurar la primera de las novelas en «dos libros con un total de siete capítulos; de este modo, consigue establecer un paralelismo con las siete puertas de su ciudad natal, que vuelve a configurarse como *topos* recurrente de su universo ficcional» (Mangada Cañas, 54).

de la contienda, fueron devueltos a sus montañas, sin contemplaciones, a patadas. Yo conocí muy bien a mis dos abuelos. Los dos fueron soldados de Franco. Y la figura del abuelo, en mis libros, a menudo está relacionada con el final del Protectorado, la vuelta del sultán de Marruecos, y la guerra en España» (Lahchiri, 2012, 427).

El mismo momento lo recoge, desde otra perspectiva e incorporando también el elemento de interés de las promesas y concesiones hechas por Franco a los nacionalistas marroquíes, Mohamed Bouissef Rekab:

«El 28 de julio de 1936, nunca se le olvidaría a Teresa. Fue uno de los días más amargos de su vida. Said se había alistado en Falange Española y había comenzado unos entrenamientos de adiestramiento con las armas. (...) Lo importante es que Franco ha dicho públicamente que los marroquíes pueden manifestarse, que pueden entrar a formar parte de partidos políticos, que pueden expresarse libremente en la prensa... la religión será respetada; es más, se va a mandar estos días a un grupo de marroquíes a peregrinar a La Meca, con todos los gastos pagados en el barco Magreb el Aqsá» (Bouissef Rekab, 1998, 131 - 132).

También la propia aparición del nacionalismo marroquí se representa en estos textos. Así, por ejemplo, en *Las inocentes oquedades de Tetuán*, el personaje de don Julián va entendiendo el proceso a través de distintas conversaciones. Si primero alega que «España está portándose tan bien con los marroquíes (...) que llegan a Tetuán hambrientos y con lo puesto» (Bouissef Rekab, 2010, 117) y mantiene una actitud de rencor por «la traición perpetrada contra nuestro ejército en Annual» (114), la conversación con su amigo Abdelkrim empieza a abrirle algunos cuestionamientos:

«— Usted sabe historia, ¿verdad? Dígame sinceramente lo que piensa de la ocupación francesa de España en el siglo XIX; ¿considera legítima esa penetración gala utilizando el engaño y la fuerza?

— Pues no, claro. Pero el pueblo español supo comportarse y...

— Y si el pueblo marroquí se levantara contra la ocupación española sería considerado como terrorista... como un pueblo que lucha ilegítimamente y que no sabe comportarse, ¿verdad? Y con todo, los marroquíes lo que hacen es quejarse sin usar la violencia; piden sus derechos de pueblo libre... ¿dónde está el lado malo de esto?» (Bouissef Rekab, 2010, 116).

Esas conversaciones también van a abrir grietas en el propio recuerdo, más o menos incuestionado, del papel de los marroquíes en la guerra civil, y de cómo fueron utilizados en el relato del franquismo. En una escena en que don Julián va a reprender al padre del joven con el que su hija tiene relaciones, se encuentra con que es un antiguo compañero del servicio militar. Comienzan a desgranar sus recuerdos, y acaban por llegar a uno de los nudos de su propia historia, en el que se revela cómo fueron manipulados, además de resultar relevante para entender la construcción estereotípica de la imagen del «moro sanguinario» en el discurso colonial franquista:

«era cuando entraron en la ciudad del Tajo y descubrieron los cadáveres de dos aviadores nacionalistas, desfigurados por sus asesinos (...) El *fakih* narró como ellos dos, el señor Paz y el mismo, junto a sus demás compañeros, musulmanes y cristianos bajo la bandera nacionalista, recibieron el mandato de matar a todo 'rojo' que vieran. Se les dio la orden de no tomar

prisioneros (...) Bueno, pues los chanchullos que montaron los jefes eran unas confabulaciones para hacer creer que los que hicieron el 'trabajo' eran únicamente marroquíes... los crueles y feroces moros de Franco. Había que mantener la castidad de los buenos nacionalistas... y echar el muerto a los pobres marroquíes... A los bárbaros que no se paran ante nadie para matar a quien sea» (Bouissef Rekab, 2010, 50).

En esta novela se intercalan pequeños alegatos que sirven para vislumbrar el particular carácter del nacionalismo marroquí, y sus paradojas: «¡Hemos luchado codo a codo con los españoles en defensa del nacionalismo de Franco! ¿Es ilegítimo que ahora luchemos por nuestro patriotismo, por nuestra libertad?» (Bouissef Rekab, 2010, 188). Pero en la que realmente se desarrolla este tema es en *El dédalo de Abdelkrim* (2002), en la que sí que cobran protagonismo el entorno de las élites que comienzan la lucha por la independencia y el particular desarrollo del nacionalismo de colaboración, con la inclusión de personajes y hechos históricos reales, empezando por la trayectoria vital del propio Abdelkrim.

En la trama se cruzan los dos puntos de vista acerca de las batallas que normalmente habían sido contadas desde la perspectiva española (esta no se abandona del todo, en todo caso, al incorporar la mirada de un soldado español, Raúl), pero también tienen mucha importancia los enfrentamientos entre los marroquíes que colaboraban con la administración colonial y los que no, quedando en el balance de todo ello definida la postura del narrador en un lugar que se muestra como favorable a la lucha por la independencia, pero sin cuestionar el relato colonial de progreso. Así, Bouissef Rekab, que suele exaltar en sus obras la idea de la convivencia en el protectorado, se permite aquí cuestionar la idea de «pacificación» a través del relato nunca agradable de la guerra, pero lo hace matizando siempre la presencia española con una suerte de buena intención, o incluso otorgando de manera subyacente la razón a los ocupantes por una necesidad del pueblo marroquí de ser guiado hacia un avance:

«Es de subrayar la existencia de ricos yacimientos de hierro y otros minerales en el Rif; pero también la falta absoluta de maquinaria y de gente formada para su explotación. Debe añadirse la ignorancia del pueblo rifeño de que era dueño de esas riquezas naturales. El Rif carecía de todo indicio industrial. El comercio era primitivo. Los habitantes, en su afán de obtener algo que llevarse a la boca, no titubeaban en robar o matar» (Bouissef Rekab, 2002, 23).

Incluso en su ficcionalización de los pensamientos de Abdelkrim se cuele el sesgo de las ideas de hermandad, que no cabe suponer que el personaje real compartiera del todo: «Podía ver con buenos ojos que España se instalara en algunos puntos del Rif; pero ahora, los franceses ¡nunca! Con España nos entendíamos a las mil maravillas. Eran nuestros amigos» (Bouissef Rekab, 2002, 24). La contradicción no aparece en relación a ese entendimiento, sino a la incapacidad de España para «solucionar sus problemas internos que eran innumerables» (72). Una vez más, la pregunta es: «¿qué podía enseñar un país inculto y pobre a otro inculto y pobre?» (id.). La derrota de los españoles, lejos de presentarse en términos épicos para los marroquíes, aparece casi en términos de reproche: «El ejército español que nos parecía invencible, fue derrotado en nada de tiempo por un ejército rifeño mal armado y menos numeroso. Se demostró que España no podía darle nada positivo a los rifeños» (118).

En el miedo del personaje de Raúl, por otro lado, resuenan todos los estereotipos de la imagen aterradora del moro perpetuada en la tradición textual española: «recuerda que un

artículo periodístico decía que los españoles estuvieron en manos de los rifeños dieciocho meses y que cuando llegaron a España eran unos espectros... totalmente atrofiados por la tortura y el hambre» (Bouissef Rekab, 2002, 73). Aunque el joven soldado también empiece, desde la cercanía, a entender que la realidad es probablemente más compleja: no quiere «entrar en combate con unas personas que, aunque parece ser que son unos bárbaros, no hacen más que defenderse. Porque, ¿quién ataca a quién?» (83). Hasta el punto de acabar cuestionando por completo, en el final del libro, su propia misión como parte del Ejército ocupante: «¿Pacificar? La palabra viene de paz; y ahí en ningún momento se hizo nada acudiendo a la palabra paz. Siempre violencia y muerte; injusticia y allanamiento de una tierra que no es nuestra» (216)³²⁷.

En «La metamorfosis de un áscari», Mohamed Chakor se fija por su parte en otras de las secuelas de esos episodios que se alargan hasta el presente. El personaje de este cuento es un militar marroquí del Ejército Español que, habiendo quedado lisiado durante la guerra civil, no recibió de la administración colonial otro beneficio que «vender la ‘lotería de ciegos y la de inválidos’» (Chakor, 2008, 112):

«Pese a haber estado casi dos años en España luchando con el bando nacional, Alí hablaba poco y mal español; su condición de analfabeto era otro obstáculo más para su evolución. Solo conocía en español un rudimentario vocabulario castrense y el lenguaje de su nuevo oficio. Lo que sí sabía y pronunciaba bastante bien era una retahíla de taco aprendidos de boca de suboficiales de ‘Áscar Franco’. A algunos clientes les agradaba escucharle cantar emocionado ‘Cara al sol’...» (Chakor, 2008, 112).

El relato se sitúa en febrero de 1948, un momento en que los nacionalistas salen a las calles para protestar por las medidas que se están tomando en su contra. Las autoridades se ensañan con el protagonista, que acaba en el hospital, pero acusado de atentar contra las fuerzas del orden, por lo que pierde sus escasos privilegios de veterano. Esta trama sirve para articular un discurso nacionalista sencillo pero nítido y proyecta también un cuestionamiento hacia el pasado, haciendo «meditar acerca de cómo los marroquíes fueron manipulados e involucrados en el fratricidio español» (Chakor, 2008, 117), para concluir con un sombrío giro de la idea de unidad de destino de los dos países: «Hay siempre en nuestras relaciones una amenaza agazapada, por no decir una maldición cíclica» (id.).

Es frecuente también en los textos de estos autores que la narración transcurra en varios planos y en varios tiempos, lo que permite contraponer diferentes épocas e ir trazando un recorrido que, en general, se presenta como de decadencia. Es representativa en este sentido la novela *Las inocentes oquedades de Tetuán*, publicada por Mohamed Bouissef Rekab en 2010, cuyo relato se desarrolla en tres tiempos diferentes. Por un lado, 1936, escenario del comienzo de la obra, cuando «un joven musulmán, de Regulares, se paró junto a un gran portalón observando lo que pasaba antes sus ojos» (Bouissef Rekab, 2010, 13) y vio como «los

³²⁷ Igual que Bouissef Rekab se centra en la figura de Abdelkrim, Sibari ahonda en varias de sus novelas en la de Raisuni, que presenta de manera épica, rescatándolo como figura fundamental de la historia marroquí. Lo hace, sin embargo, sin que esto implique legitimar radicalmente sus motivos en una posición anticolonial, sino presentándole en igualdad de condiciones frente a sus rivales, encarnados en *De Larache al cielo* en la figura del general Silvestre: no eran «dos enemigos sino la de dos guerreros que se respetan y se profesaban un peculiar amor-odio» (Boumediene, 264).

milicianos que defendían Toledo huyeron ante el valiente y arrojado avance del ejército sublevado, beneficiado por la presencia de miles de marroquíes en sus filas» (id.), dado que

«los seguidores de Franco habían reclutado a cientos de miles de marroquíes en la zona que ocupaba España en Marruecos, creando el cuerpo de regulares del ejército franquista. También había numerosos musulmanes en la Falange y en la Legión, que guerreaban contra los ‘ateos’ que podían ‘aniquilar el Islam de Marruecos si ganaban la guerra’ — les aseguraban los oficiales del Levantamiento, creando así, en el seno de la sociedad marroquí musulmana, una atmósfera de terror y fervor religioso» (Bouissef Rekab, 2010, 13).

Si este discurso parece equidistante en lo que respecta a la colonización, no menos lo es el de la siguiente capa temporal: los años 1960, cuando los españoles abandonan Marruecos tras la independencia, algo que se presenta como un paso en el empeoramiento de condiciones de vida de los personajes; avanzando hacia el tercero de los tiempos, el actual, en el que se muestra un país sumido en la miseria y la corrupción. Incluso el hito de la lucha por la independencia es mostrado en ocasiones de manera muy ambigua³²⁸, sin alardes épicos y con una cierta preocupación por el desenlace: «¡Ya verás como todo va a cambiar cuando no tengamos vecinos españoles! ¡Seguro que los echaremos de menos!» (Bouissef Rekab, 2007, 96).

Es una constante: entre el pasado mítico que se recuerda, y el presente lleno de problemas que se describe, el fin de la colonización actúa como una bisagra que parece aportar una explicación. Es una consecuencia argumental lógica de la falta de un análisis de las estructuras de poder de la colonialidad. En el caso de los autores del Norte del Protectorado entra en juego otro factor, la nostalgia por lo español ante el afrancesamiento tras la independencia. Bouissef Rekab escribe que «Francia se estaba adueñando de todo lo que España había creado en el norte de Marruecos, de esa querida zona española» (Bouissef Rekab, 2010, 43), de modo que «los grandes momentos de tranquilidad (...) estaban disgregándose» (79)³²⁹.

También un autor como Said Jedidi, más crudo a la hora de repartir responsabilidades, habla de cómo después de la independencia prima «el sentimiento de haber perdido todo lo que tenía valor, de haber vivido la desintegración de toda una sociedad y de sentirse extranjero en su propia ciudad» (Jedidi, 2001, sin página [prólogo]). Como apunta Ricci, este autor, «dentro del caos que representa su lectura, es mucho más profundo en cuanto a la pasividad de lo marroquíes que no se animaron a contar con precisión y hasta si se quiere denunciar las irregularidades que se cometieron» (Ricci, 2014, 75), en tanto «percibe la posición geográfica

³²⁸ Así, en *Aixa, el cielo de Pandora*, también de Bouissef Rekab, leemos: «De entre la gente que iba y venía por el lugar, surgió de pronto un grupo de militares (...) Por nuestra parte no participábamos en las manifestaciones que se organizaban casi diariamente; pero nos contaban que pasaban cosas muy malas, y que muchos niños de nuestra edad intervenían en las algarabías que se formaban por las calles... Nos decían que la policía disparaba contra la gente que se manifestaba. (...) Según teníamos entendido, los militares españoles no tenían costumbre de salir de los cuarteles a atacar al pueblo... y en ese momento lo hacían nuestros propios hermanos» (Bouissef Rekab, 2007, 113).

³²⁹ En *El motín del silencio*, el mismo autor pone en boca de otro de sus protagonistas: «Creo que con el colonialismo español nos iba mucho mejor que ahora, en el norte del país; había respeto por el otro y sobre todo mucha higiene; la gente era más limpia que ahora. Antes no conocíamos la corrupción de la administración y más y más cosas... Y resulta que el vacío en el que hemos caído, no parece tener fin...» (Bouissef Rekab, 2006b, 6).

de Marruecos, la interdependencia económica de su región, aún más fuerte que el pasado glorioso que otros escritores nacionalistas pretendieron revivir» (Ricci, 2014, 75). Y, sin embargo, cuando habla del periodo inmediatamente posterior a 1956, afirma que «nadie tenía ganas de cambiar, menos aún bruscamente» (Jedidi, 2012, 406), como muestra esta retahíla de recuerdos:

«El protectorado cultural o idiosincrático siguió durante más de un lustro: los tetuaníes seguían prefiriendo todas las mañanas el *Diario de África* y los tangerinos *España de Tánger* (...) Los suplementos deportivos de los lunes acaparaban todas las atenciones y los norteños vivían con la mirada convergida los domingos hacia el Chamartín o hacia el Camp Nou (...) Había quienes presumían de sacar malas notas en el francés (...) De la incredulidad de un pasado aún fresco se ha pasado al pánico del presente y del futuro. 'En Rabat mandan los francófonos y los norteños ni lo somos ni pensamos ser- lo, seguimos tan insignificantes como durante la época del Protectorado o más...'» (Jedidi, 2012, 403).

Ese «sacar malas notas en francés» que Jedidi menciona anecdóticamente está, en realidad, en el corazón de lo que estos autores pueden reprochar al nuevo tiempo. También Lahchiri habla, en el relato «Las entradas de al-Mudarris», de eso mismo: «La calamidad se nos echó encima hacia 1956, 1957 (...) Y creo que tuvo que ver con la independencia de Marruecos (...). Un mal día, oímos a Al Mudarris decir a los chicos mayorcitos (...) que la escuela iba a cerrar» (Lahchiri, 2012, 429). Las escuelas españolas cerraron, sí, y los hijos de los marroquíes del norte tuvieron que adaptarse a aulas en las que se hablaba una nueva lengua. El desfase fue inevitable para toda una generación, ahondando en las consecuencias sociales y económicas que ya de por sí sufría la zona norte por recibir menos atención que la antiguamente francesa. Y así, «aquellas grandes esperanzas surgidas con el regreso del rey Mohammed V de Madagascar y la independencia de Marruecos, de 'un país que era nuestro país (...) Que ya era soberano. Que iba a ser grande (...) desembocaron (...) en una gran frustración» (430). De esos polvos, los lodos que estos autores siguen señalando en las descripciones más actuales de su escritura siempre realista:

«Primero nos han pisoteado, como a las moras de acera, y después de haberse asegurado de que estábamos bien machacados, se pusieron a enseñarnos —con el comportamiento y no con los consejos, como aconsejan los especialistas de la educación que hay que enseñar a los nenes— a ser hijos de perra (...) toda una maquinaria de Ministerio del Interior en marcha para encauzar en la normalidad el mentir, el ser corruptos, el romperle el pescuezo a los escrúpulos, a los principios, en suma: aceptar todo, absolutamente todo por el dinero; volcándonos encima vómitos de desprecio doloroso y descorazonador de cristianillos valientes, a los que la vida ha hecho rodar hasta tierra de moros» (Lahchiri, 2012, 432).

2.1.5.7.- Mujeres, sexualidad y amor

Hay algo curioso respecto a todo este repaso que venimos haciendo a representaciones y perspectivas críticas, de memoria y contranarrativas: para un lector cualquiera que se

aproxime a los textos de los escritores marroquíes en español, estos no serán en absoluto los primeros elementos que salten a la vista. Lo que se encontrará será, fundamentalmente, historias de amor. O, para decirlo con más precisión, historias de amor teñidas de secretos, desgracias y condenas familiares. Esto podría alejar, en apariencia, la posibilidad de una lectura de estas novelas y relatos en clave poscolonial, o en general política. Pero cabe verlo de manera completamente opuesta.

La teoría poscolonial ha estudiado ampliamente cómo las representaciones del género y la sexualidad han sido cruciales para el discurso colonial. Para empezar, el cuerpo es central en todo este constructo, dado que «las identidades del colonizador y del colonizado se construyen a través de su imagen corporal, mediante la cual se establecen categorías raciales que justifican la dominación» (Santamaría Colmenero, 450). Para seguir, la fijación de los roles de género se convierte en un instrumento de la colonialidad en un doble sentido, al convertir a las mujeres en objeto de la dominación, pero también en símbolo o analogía de la sumisión de su país, de cuyos valores nacionales se convierten en garantes para todas las partes implicadas, como hemos estudiado con detenimiento en el primer capítulo de este trabajo. Pero, además, «el amor romántico fue considerado en Europa, desde finales del siglo XVIII, como una forma de amor superior, vinculada exclusivamente con la civilización europea» (452), convirtiéndose la importación de sus modelos a través del arte en una de las formas de la aculturación por antonomasia. Así, las historias de amor son «una construcción social fundamental para el discurso hegemónico de la modernidad occidental. Esta forma de amar es identificada como la verdadera por el discurso patriarcal y contribuye en este caso a idealizar además el pasado colonial» (id.).

La fuerte presencia del tema amoroso en la obra de los escritores marroquíes en español, unida a la escasez —por no decir casi completa ausencia— de mujeres entre sus nombres más destacados convierte a sus textos en un campo de análisis particularmente transparente en lo que respecta a las construcciones de género en el Marruecos post-colonial. Los estereotipos están fuertemente marcados, y aunque el compromiso social lleva a que muchos de los autores se afanen en elaborar una denuncia al respecto, el resultado está muy lejos de poder ser leído como feminista. Sí que aporta, sin embargo, muchos elementos para desglosar una lectura en esa clave, fundamental dentro de un análisis poscolonial.

La primera aproximación a la «cuestión de las mujeres», en cualquier ámbito, suele hacerse en torno a su representación numérica, a si aparecen o no en las antologías y los cánones. Ana González Navarro y Gonzalo Fernández Parrilla han señalado que es en la década de 1960, cuando se produce en Marruecos una *toma de la palabra* por parte de las mujeres, asociada a la extensión de la educación obligatoria para ellas, que también se manifiesta en una eclosión de su escritura literaria (y más adelante, ya en la década de los 90, también en su trabajo de crítica, marcado por la voluntad de denunciar, precisamente, lo patriarcal de los cánones vigentes, en lo que ha sido bautizado como *ginocrítica*). Para estos investigadores, que un discurso feminista se lograra articular de manera sólida en el Marruecos de mediados del siglo XX es «un logro increíble» (González Navarro y Fernández Parrilla, 292). Y, sin embargo, en el análisis de la novela magrebí en francés que Khatibi publica en 1968, afirma que la literatura femenina se encontraba aún «en una prehistoria», caracterizada «o bien por una

representación estética de su alienación y de la interiorización de las relaciones de fuerzas actuales, o bien por una actitud de revuelta y reivindicación» (Khatibi, 1968, 59). Señalaba que la representación de las mujeres en la literatura es prisionera de la mirada masculina, aún en la obra de escritoras: «si bien en la novela magrebí la mujer existe como tal, esa existencia es desvaída y pocos novelistas han concebido el tema de la mujer como trama en sí» (60). Sí destaca la obra de tres autoras: Djamila Debèche, Marguerite Taos-Amrouche y Assia Djebar, a las que reconoce un mayor adelanto en la tarea de «ocuparse de los problemas de su liberación», si bien señala que, «considerada y percibida incluso por sí misma como un objeto, la mujer es a menudo más afectiva, más centrada en sus problemas psicológicos», así como en temas como el descubrimiento del cuerpo o el dominio de las estructuras familiares, menos presentes en los varones (60-65).

Casi todo esto sería aplicable, más de cincuenta años más tarde, a la literatura marroquí en español. «Nuestros autores masculinos corresponden a una generación que ha adelantado a nuestras autoras en varios años», afirma El Akel (2019b, 243). La segunda fase en la aproximación la «cuestión de las mujeres» tiene que comenzar por indagar en las razones de su ausencia, y también en sus consecuencias. Las razones, en el caso que nos ocupa, son por un lado evidentes, y por otro inabarcables en una investigación como esta³³⁰:

«Si en el sistema literario general la presencia de las obras escritas por mujeres es muy limitada, esta misma dinámica se repite en el caso del corpus que venimos analizando, hecho que reside, por un lado, en la dificultad de las mujeres para acceder a los cauces de edición que permiten la publicación de sus textos literarios y, por otro, en el menor acceso de las mujeres a un espacio profesional y, también, personal, que les posibilite gozar de tiempo y de recursos para poder desarrollar la escritura artística. Las obras escritas por mujeres, así, son inexistentes en las dos primeras generaciones y las publicaciones que estas realizan se circunscriben en exclusiva a la ‘generación contemporánea’» (Lomas López, 2017, 264).

No hay estudios que se hayan ocupado específicamente de la ausencia de las mujeres en la literatura marroquí en español —siendo un campo por un lado minoritario, y por otro muy masculinizado no solo en términos de autoría sino también de crítica—, pero parece fácil entender que las mujeres que estaban batallando por romper las barreras que les impedían acceder al campo de lo literario no decidieran hacerlo en castellano sino en las lenguas mayoritarias. A las causas generales, además, quizá venía a sumarse el hecho de que el particular campo de crecimiento de la literatura marroquí en español, muy vinculado como hemos visto a la Academia, se articulaba también a través del tejido de redes oficiales e informales, una dinámica que tiende a perjudicar a las mujeres.

En cuanto a sus consecuencias, tienen todo que ver con la perpetuación de roles y valores a través de los textos que se pueden observar en las historias de amor a las que nos referíamos al comienzo de este apartado.

³³⁰ Para ahondar en los aspectos estructurales del acceso de las mujeres al ámbito cultural —y en particular al literario— en Marruecos, véase: «The Feminization of Public Space: Women’s Activism, the Family Law, and Social Change in Morocco» de Fatima Sadiqi (2006) y «From Khanata Bennouna to Leila Slimani: Moroccan Women Writers from the Margins to World Literature» de Ana González Navarro y Gonzalo Fernández Parrilla (2019).

Ya desde los primeros textos publicados por la generación de los fundadores en la revista *Ketama*, aparece el tema de los amores que acarrearán desgracias. Tanto «La proscrita», de Abdelatif Jatib, como «Sulija», de Mohamed Tensamani, son historias en las que una voz narradora masculina tiene enfrente a una mujer caracterizada en el presente o el pasado por su belleza deslumbrante, y la relación con la cual acarrea un desenlace catastrófico para uno o todos los personajes. No se explicita ninguna culpa para ellas, es más, los hombres son presentados de manera muy explícita como machistas, o directamente como asesinos: «Yo entonces no entendía mucho de mujeres y me parecía bien.... Se me antojaba otro regalo más, como los borregos, los toros y el potro castaño. (...) Una noche la degollé», enuncia el protagonista de «Sulija» (Tensamani, 5). Pero tras ese intento de crítica pervive una estructura patriarcal, en la que las mujeres se relacionan directamente con el pecado y con el castigo. Más aún cuando, como la protagonista de «La proscrita», expresan sus deseos: «Los hombres, los nuestros del campo, transigen en todo, excepto cuando la mujer declara su amor y acaba siendo rechazada» (2).

La tendencia continúa en obras siguientes. Boumediane ha analizado cómo «honor, traición y adulterio son temas constantes en la obra de Sibari y, casi siempre, relacionados entre sí» (Boumediane, 231), y ha observado que, en la mayoría de sus obras, «la traición va sujeta a la figura de la Mujer» (233). Paradójicamente, esos relatos que se quieren ejemplares pasan por un «atrevimiento a destacar la libidinosidad de la mujer» (245), «que hace uso de todas las armas femeninas para que el hombre caiga en sus redes amorosas» (247). Así, aunque este autor «denuncia los abusos y los malos tratos que sufre la mujer marroquí: violencia de género, maltrato, machismo, misoginia, etc.» (237), la mera estructura de sus historias reproduce los valores que condena, ya que «el cuerpo femenino es concebido, como fuente de deseo, y se halla estrechamente vinculado a la belleza, a la seducción y a la provocación por lo cual surge la necesidad de ocultarlo y encarcelarlo» (238) para evitar ese deshonor, o ese engaño.

Algo similar ocurre en la obra de Mohamed Bouissef Rekab, en la que el enredo amoroso es la trama más característica incluso en las novelas que, como hemos visto, se caracterizan también por su contenido histórico. Ya su trilogía iniciática gira en torno a un doble triángulo amoroso cuyos personajes oscilan entre sus pasiones y el deber marcado por la sociedad, claudicando una y otra vez a las primeras y dando lugar con ello a espirales de consecuencias que marcan a sus familias durante generaciones, en la sucesión de los libros. Hijos secretos, suicidios, incestos y adulterios se encadenan en estas y en casi todas las novelas de este autor, en las que la sexualidad y el amor se convierten en elementos fatalistas y fatídicos, que superan a los personajes y los abocan a un destino trágico. Este imaginario no se asocia estrictamente a lo cultural (aunque en concreto la aldea y el medio rural aparecen como espacios agobiantes, en los que la tradición oprime y está al fondo de esos juegos de secretos y mentiras), sino que se asocian directamente al género: a los personajes de militares españoles, por ejemplo, se les atribuye una actitud que no difiere sustancialmente de cualesquiera de sus personajes masculinos marroquíes. De entre los muchos amores desgraciados que engrosan el catálogo de estas novelas, un clásico es el drama de los amores mixtos (un elemento significativo además en la medida en que este autor es a su vez hijo de una pareja de marroquí y española), que desencadenan la acción al despertar el descontento de las familias, que, como en la historia real, parecen marcar en la posibilidad de emparentar

el límite infranqueable de los discursos de la convivencia:

«— Sé que hay españolas casadas con marroquíes, muchas son amigas mías y están muy contentas de haberse casado con un hombre de aquí, como dices, pero... es que mis nietos... (...)— Vamos, que a ti eso te rebajaría, ¿no? Te molestaría que tus nietos se criaran entre marroquíes... que fueran un poco moros, un poco morenitos... Puedo incluso asegurar que esas mujeres, amigas tuyas, hasta te dan lástima, ¿no?» (Bouissef Rekab, 2010, 65).

Este tipo de historias se entienden como un recurso para tratar críticamente la situación de las mujeres, dando visibilidad a temas como «el rechazo a los matrimonios concertados, al repudio, a la obediencia ciega de la mujer al marido, al enclaustramiento, al tabú de los matrimonios mixtos (...) [y] todos aquellos aspectos que por tradición o legalidad constriñen el crecimiento de las mujeres» (Boumediane, 145). De hecho, Bouissef Rekab, como muchos otros autores de su generación, asume un discurso explícitamente crítico en algunos de estos aspectos, particularmente lo que puede categorizarse de manera clara como violencia de género³³¹. Como apunta Boumediane, los textos articulan «unos discursos que abogan por la criminalización de la violencia ejercida sobre las mujeres a distintos niveles, sexual, social o psicológico, al mismo tiempo que denuncian la falta de conciencia social al respecto» (267).

También se trata de manera recurrente la prostitución, con varios personajes que la ejercen. Según el análisis de Lomas López, esta se entiende en estas obras «como una violación del cuerpo para reivindicar su posesión por parte de los hombres en tanto que la sociedad patriarcal asume el determinismo biológico y divino de las mujeres, que no es otro que el de satisfacer a los hombres» (Lomas López, 2017, 150). Y, sin embargo, esa crítica se cruza a menudo con la romantización. Personajes como Aixa en *Aixa, el cielo de Pandora* se miran con compasión, pero también con un «agradecimiento» por como «cumplen una función» al «ayudar» a hombres que acuden a ellas por necesidad y que, en varias de las tramas, regresan incluso en su vejez a agradecerles aquellos «viajes iniciáticos». Así, por ejemplo, en esta novela, el narrador es capaz de concluir al mismo tiempo que «gracias a esa vieja dama, la mayoría de los jóvenes de mi generación fuimos entrando en el mundo de la adolescencia con una idea clara de lo que representa el otro sexo en nuestra vida» (Bouissef Rekab, 2007, 264), y que «mi tristeza actual es sentir la injusticia que íbamos arrastrando en contra de esa mujer» (48).

En su último libro hasta la fecha, *Diario inconcluso* (2019), Bouissef Rekab se explaya respecto a la desigualdad de género en la introducción, asumiendo que «en este país la zapa entre unos y otras es enorme y el puente unificador aún no se ha terminado de construir aunque las obras de edificación ya están en marcha» (Bouissef Rekab, 2019, 15) para «dejar constancia de mi voluntad para que desaparezca la desigualdad entre hombre y mujer, en todos los sentidos» (16). Aunque en el desarrollo de sus argumentos se deslizan ideas que apuntan en sentido contrario, como cuando se refiere a su protagonista como una mujer que sufre penalidades porque «en su existencia hay ausencia de un hombre que la ampare en una

³³¹ *Violencia doméstica* sería probablemente una categoría más acertada si lo categorizamos desde su propia concepción, ya que lo que aparece reflejado en estas historias es normalmente un maltrato infringido en el seno familiar, incluyendo dentro de esta categoría a las violaciones que se producen dentro del matrimonio, y que aparecen también reflejadas con crudeza — y se diría que no siempre con total conciencia de que lo que se está relatando son agresiones, sobre todo cuando se trata de historias de casamientos en los que hay una gran diferencia de edad—.

sociedad principalmente machista» (Bouissef Rekab, 2019, 25). Con todo, se muestra concienciado y dispuesto a dar la batalla en un ambiente hostil:

«En este país de supuestos y simulados machos, a los defensores de los derechos de la mujer que generalmente participan en las tareas y quehaceres caseros, se les suele tachar de ‘mariquitas’. Para ellos, los ‘machos’, la igualdad sexual es un caso que no se discute cuando es para que el hombre reivindique sus ‘derechos inalienables de varón superior a la hembra en todos los campos’ y te sacan a relucir temas religiosos y lo que sea para conseguirlo» (Bouissef Rekab, 2019, 14).

Pero, al mismo tiempo, las protagonistas de sus novelas a menudo tienen una dimensión sexual exacerbada. Presentada como libertad y atrevimiento, la actitud de estas mujeres es siempre desencadenante de sus propios problemas y de los demás, incluso cuando las protagonistas se describen de manera más favorable³³². Como explica Lomas López, «la diferente concepción del sexo deriva, en primera instancia, de quién lo practique. Si el hombre está legitimado para obtener placer a través del cuerpo de la mujer, la mujer no solo tiene restringido su placer, sino que además no puede negarse a satisfacer los deseos del hombre» (Lomas López, 2017, 151). Pese a ello, frente a esas mujeres de sexualidad exacerbada aparecen hombres con masculinidades dañadas y violentas, que a menudo no son capaces de relacionarse con ellas, como en el ejemplo fundante del «loco del cabo» de Tensamani, que confesaba odiar a las mujeres y acaba por asesinar a todas sus amadas. Asimismo, la crudeza en la representación de las relaciones sexuales apunta también a algo sombrío y turbio en muchas ocasiones; y muy marcado en general por la mirada masculina que reproduce estereotipos y fantasías en las escenas que describe, incluso cuando las está atribuyendo a narradoras o protagonistas femeninas. Por otro lado, como bien señala Mangada Cañas, este tipo de tramas refuerza

«una bipolaridad hombres/mujeres que toma forma a través de la recreación ficcional de dos universos bien diferenciados. Por una parte, los hombres se muestran en sociedad con sus aspiraciones profesionales y personales, pero siempre agraciados con una inmunidad (...) Y por otra, las mujeres transitan con cierta libertad dentro de sus propios espacios, preferiblemente interiores de hogares, el mercado o los baños públicos. Las más jóvenes logran imponer su criterio en el ámbito del trabajo y en el de los sentimientos; aunque en numerosas ocasiones el relato deja entrever que son objeto habitual de críticas» (Mangada Cañas, 57).

Y marca, además, la diferencia entre «las mujeres decentes y las otras», las esposas y las amantes, las que traen el orden y las que por el contrario acarrearán la tragedia. Esa diferencia la define la disponibilidad sexual, como en la perorata de uno de los personajes de *Las inocentes oquedades de Tetuán*:

«¡Qué buena estás, tía! No pienso dejarte nunca... posiblemente aunque me case me quedo contigo. ¿Dónde voy a encontrar a una mujer que me haga lo que quiero, como tú? A mi mujer,

³³² No hay mucha diferencia, a fin de cuentas, con lo que de manera mucho más explícita se atribuye a un personaje como la mujer a la que un relato de El Harti caracterizaba por una vagina que «imponía un respeto secreto y libidinoso a los hombres, niños, gatos, perros y burros del pueblo. (...) Según dicen, todas las noches engullía un hombre que nadie sabía ni cómo ni cuándo llegaba al barrio, ni cómo ni cuándo entraba a la casa» (El Harti, 2004b, 90-91).

cuando la tenga, no le voy a besar el culo y chupar el clítoris como te lo hago a ti, ni ella me va a obsequiar sexualmente como lo haces tú... Tampoco me creo capaz de sodomizar a mi esposa... y contigo esto es la leche» (Bouissef Rekab, 2010, 159).

En definitiva, en los textos de estos escritores se reproduce una visión que no sale de los marcos del patriarcado, aunque se condenen de manera explícita sus manifestaciones más crudas.

Otro de los aspectos en los que la tendencia de esta escritura es más bien reaccionaria es el relativo a lo LGTBI, ámbito en el que su discurso «no es tan partidario de la libertad» (Lomas López, 2017, 267). Así, las relaciones entre hombres se vetan, aparecen como condenables, como en el relato «La pesadilla», de Mohamed Lahchiri, en el que un hombre parece esconder tras su vida de orden un deseo homosexual que finalmente acabará por presentarse como un mal sueño, no sin antes haber expresado con contundencia el rechazo a esa posibilidad³³³. Aunque, en otros textos, la tradición alberga posibilidades en las que se produce una disidencia de roles de género, aunque sea amparada en lo folclórico y por tanto en lo excepcional, como en esta escena de *Desmesura* de Bouissef Rekab:

«Un bailarín, vestido de mujer y mujer en sus entrañas, no paraba de contonearse al son de los tambores y las gaitas. Su *kurziya* se movía con fuertes sacudidas a izquierda y derecha; su cuerpo parecía de goma. (...) El bello y afeminado bailarín guiñaba a los mozos y se solazaba al ver que alguno, de vez en cuando y con disimulo, para que los demás no lo vieran, le contestaba con otro guiño. Era el preámbulo de su fiesta personal, que se haría efectiva cuando terminara el jolgorio y se fuera la gente. Entonces, uno de los jóvenes invitados sería suyo. Quedaba por ver cuál le gustaba más. La selección la haría el bailarín sentándose al lado del joven que le pareciera más atractivo. Los demás se burlan, sonriéndose y señalando al elegido, como víctima, pero casi todos desearían estar en su pellejo» (Bouissef Rekab, 1995, 72).

En paralelo, las relaciones entre mujeres «no se consideran como tales al supeditar el sexo a la existencia de un falo» (Lomas López, 2017, 268), con lo que acaban por representarse como «algo excitante para los hombres al ver en esta imagen dos cuerpos femeninos a su disposición» (151)³³⁴. Aunque, al mismo tiempo, estas relaciones se idealizan, algo coherente con la esencialización de lo femenino, presentándose como libres de los problemas que se achacan a las que las mujeres mantienen con hombres al encuadrarse en el estereotipo de la amistad y la comprensión: «El amor entre mujeres es lo más sincero que puede haber. Los hombres te engañan, te mienten; salen de juerga y la mujer a joderse en casa» (Bouissef Rekab, 2006, 119). En varias de las tramas, las mujeres mantienen relaciones amorosas entre sí de

³³³ «Qué horror. Él, un futuro *hach*, buscando en otra ciudad a un chico que le follase ... tan demoníaco como cuando en la adolescencia, el deseo era pura brasa y a veces soñaba que hacía esa cosa fea... a una tía, a una hermana, a una vecina vieja ... Y por la mañana se encontraba con los calzoncillos empapados de esperma (...) Señor Freud, ni interpretación de los sueños, ni subconscientes ni leches... Aquí la tienes, exhausta, aquí exhaustos los dos de joder, de joder de verdad, como se ha jodido desde la noche de los tiempos, y como se joderá, por los siglos de los siglos, como Dios manda. Señor Freud, ¡que te den por el mismísimo culo!» (Lahchiri, 2012b, 166).

³³⁴ «¿Te acuerdas cuando me dijiste que dos de tus amigas empezaron a hacer el amor en tu casa y que tú te sentías el más feliz de los seres al verlas? Me explicaste hasta cómo se abrazaban, se besaban, se acariciaban con ternura y pasión, se tocaban mutuamente el sexo y lo senos... Recuerdo que me dijiste que nada más que viéndolas amarse, sentiste el orgasmo más radiante de tu vida» (Bouissef Rekab, 2006, 70).

manera oculta mientras «aguantan» a sus maridos: «Ellos no se meten... Tampoco nosotras nos metemos en cosas que sabemos de ellos» (Bouissef Rekab, 2006, 145). Todas llevan una doble vida, y solo en *La señora* aparece un personaje que viva su sexualidad de manera pública, algo que en la lectura se hace saber por lo demás porque otro personaje se refiere a ella como «la lesbiana» con una intención despectiva y estigmatizante. Una vez más, aunque se ensalza ese amor en que «hay reciprocidad e igualdad de sentimientos» (Bouissef Rekab, 2019, 20), la mirada patriarcal y homófoba de la sociedad aparece en pasajes en los que otros personajes manifiestan una opinión que se supone extendida³³⁵. Además de que, por supuesto, los amores entre mujeres —expresión paradigmática de su libertad y de su autonomía con respecto a los hombres— también acaban en estas novelas abocados a la tragedia.

Cabe esperar que estas tendencias se vayan matizando a medida que más escritoras aporten sus voces al panorama de esta literatura. Ausentes casi por completo en las primeras compilaciones y estudios, en las antologías más recientes de la literatura marroquí en español sí aparecen algunas autoras. Nombres como los de Karima Omar Toufali, Rachida Garrafi, Sara Alaoui o Aziza Bennani se pueden considerar ya consolidados como parte de la generación de los forjadores (y forjadoras) de este canon naciente, pero su presencia es aún muy inferior a la de sus compañeros varones.

La obra de estas escritoras aporta ya, con el mero cambio del lugar de enunciación, un contrapunto que complementa a la mirada masculinizada imperante en esta corriente. Así, por ejemplo, Karima Aomar Toufali se erige como cronista de las mujeres en lo rural, mostrando el adentro de las casas frente a las calles, cafés y carreteras donde ocurren en general los relatos masculinos; y el rosario de tareas cotidianas (compras, cocina, cuidados, rituales) que subyace a todos los relatos épicos de los grandes acontecimientos. Sus personajes son mujeres como Tamimunt, que «había sido, y aún lo era, una mujer de carácter fuerte y habilidosa trabajadora del campo. Su filosofía, la rebeldía ante las inclemencias de la vida. Luchó contra el coraje y la rabia (...) Sirvió como pañuelo de muchas lágrimas de las mujeres que la rodeaban» (Toufali, 2004, 174). De su vida, «que solo en determinadas ocasiones le ofreció una cierta felicidad» (173) se narran sobre todo los pequeños detalles cotidianos: «Mientras todos dormían, ella sigilosamente preparaba el té y los huevos revueltos con mantequilla. El pan se doraba a fuego lento mientras se disponía a despertarlos» (id.).

Pero la transformación tampoco es ni será automática: un aumento de la representación no implica necesariamente un cambio de las representaciones. Hasta una autora como Rachida Garrafi, investigadora reconocida por sus estudios sobre la situación de las mujeres, reproduce a veces en sus relatos la misma estructura patriarcal de roles y valores, pese a su esfuerzo por incorporar la perspectiva de las mujeres en temas como la emigración. Así, por ejemplo, en «La otra», la liberación sexual de la protagonista no la deja en un lugar muy distinto al de los personajes de otras novelas de los autores de su generación:

«Él la riega con su semen y ella florece cada vez más feliz y más segura de sí misma. Ahora sí se siente normal y realizada. Pero ella es la otra. ¿Y qué culpa tiene ella de haberse enamorado de

³³⁵ «Muy desagradable, por cierto. Estaba encima de su amiguita; y la abrazaba y le tocaba los senos —metiendo la mano por debajo del sostén— y le chupaba el cuello... Nunca he dejado de pensar en esa imagen. Para mí fue un trueno angustioso que sigue retumbando en mi cerebro (...) ¡qué pena, una mujer tan estupenda, lesbiana!» (Bouissef Rekab, 2006, 39).

un hombre casado? Ella no le buscó; simplemente surgió y su vida se transformó completamente. ¡Qué paradoja! Ella era la que ahora ocupaba el lugar denigrante de la otra. Y se siente mal. Su conciencia no deja de recriminarla no por el adulterio en sí, sino por el hecho de ser la otra» (Garrafi, 186).

Algo similar observa Ricci en la escritura de Sara Aloui (Tetuán, 1947), primera mujer escritora en lengua castellana de Marruecos con una obra de creación editada, cuando afirma que

«el lector occidental que quisiera encontrar todos los ‘tópicos’ habidos y por haber sobre la figura del hombre musulmán violento, descortés, engañador, traicionero y mentiroso los puede hallar en la narrativa de Sara Aloui. Con respecto a la representación de la mujer, las encontrará el lector violadas, vituperadas y golpeadas por los hombres marroquíes, cuando no juzgadas y calificadas mediante parámetros relacionados con su honestidad, sumisión u obediencia al padre, hermano, novio o esposo» (Ricci, 2014, 101).

Cambiar los marcos requiere tiempo. Y requiere, también, un cambio en «el acceso a la edición y a la difusión literaria, que hará, necesariamente, reconsiderar buena parte de las aproximaciones a la identidad de género del conjunto de aportaciones teórico-críticas que se vienen desarrollando hasta el momento» (Lomas López, 2017, 271). Como veremos en apartados posteriores, y especialmente en el caso de las autoras de las diásporas, en las generaciones más jóvenes estas representaciones ya están cambiando, y las mujeres emplean su sexualidad y su posición en el mundo «no solo para desafiar la figura autoritaria —el padre, el marido, el hermano— sino también para ganar la pertenencia de su propio cuerpo» (El Akel, 2019b, 248). Se trata de un proceso íntimamente asociado con las búsquedas identitarias, e indisoluble de lo que ocurre en la realidad social, de la que la literatura puede ser síntoma y también punta de lanza para el cambio, pero en ningún caso independiente.

Hoy por hoy, respecto al género y sus representaciones en la escritura marroquí en español, quizá lo mejor que se puede afirmar es lo que Karima Omar Toufali afirma de la aldea de Tamimunt: «A veces creemos que el tiempo se para (...) [pero] en verdad avanza, lento, pero avanza» (Toufali, 178).

2.1.5.8.- Se rompe el puente: la aparición de una escritura de las migraciones

Finalmente, ese regreso a Alándalus se hizo, pero en patera³³⁶. Y con una épica muy distinta a la que auguraban los viejos mitos: sin llaves de la vieja casa en los bolsillos ni reencuentros que celebrar. A principio de los años 1990, España vivió un boom en lo que se

³³⁶ En *Diario de un ilegal* Rachid Nini ironiza: «Todo lo que ahora saben de los marroquíes es que están locos porque se embarcan en pateras huyendo de algo. Piensan que todos los marroquíes que ven en la calle han llegado en barcas como antiguamente. A algunos les explico que Marruecos es como España. Sólo que España está en Europa y Marruecos en África. Y que entre nosotros hay un mar de tiempos que separa los dos continentes (Nini, 75)».

refiere a la llegada de personas inmigrantes. Dentro de ese fenómeno, la comunidad marroquí cobró especial importancia cuantitativa y social. Y este recorrido también iba a tener su literatura, en árabe, en francés, y en español y catalán.

Dentro del componente social, de la apuesta por el realismo y las representaciones del presente que caracterizan a los escritores marroquíes en español, las migraciones se han convertido en las últimas décadas en un tema clave, por no decir en el fundamental de esta escritura y, sobre todo, de su proyección pública. A menudo, en los análisis de lo que algunos han denominado «literatura migratorio-marroquí» se mezclan los escritores que venimos analizando con los hijos e hijas de las diásporas. En esta investigación, los segundos serán tratados en otro capítulo, y nos centraremos por el momento en los autores de la primera generación atravesada por este fenómeno migratorio: los y las contemporáneas de quienes, desde finales del siglo XX, protagonizaron por propia decisión el intento de cruzar el Estrecho, a menudo en condiciones muy desfavorables.

Este componente es tan central para estos escritores que se ha tomado incluso en ocasiones como clave para articular su denominación colectiva. Así, por ejemplo, a la que venimos llamando generación de los forjadores, Mohamed Bouissef Rekab la ha denominado «generación del 92», en referencia al primer desembarco masivo de inmigrantes magrebíes en las costas españolas (el 7 de febrero de ese año, con una patera en la que viajaban unas trescientas personas, una veintena de las cuales mueren en la travesía). Una de las reacciones es un artículo del escritor marroquí de expresión francesa Tahar Ben Jelloun en el diario *El País*, titulado «¿Cómo se dice *boat people* en árabe?». Pocos días después, el sefardí León Cohen Mesonero publica a su vez «Camisas mojadas», en *Europa Sur*, un diario de Algeciras. Estos dos textos sirven de detonante para «una gran cantidad de material literario» por parte de los autores marroquíes en español (Ricci, 2010, 30). Nace así

«un tipo de literatura marroquí que, sin abandonar completamente la tradición elegíaca, el interés por contar una historia con hechos heroicos basados en la Historia, posee también mucho de testimonio, de crónica y de estudio sociológico; en definitiva, es un tipo de literatura que intenta mostrar la ‘ahoridad’ de un país» (Ricci, 2010, 33).

Aunque las migraciones entre Marruecos y la Península eran un fenómeno que ya contaba con décadas de historia, en los años 90 van a tener lugar transformaciones destacadas. En primer lugar, su carácter más masivo; en segundo, la diversificación del perfil de migrante, que ya no serán solo, como antes, hombres jóvenes del mundo rural, sino perfiles mucho más variados, con particular importancia de la inmigración femenina individual y autónoma (Akaloo, 157). Pero, sobre todo, hubo un cambio en los discursos públicos sobre la migración. Durante los años 70 y 80 se imponía «un discurso políticamente correcto sobre los inmigrantes e incluso sobre los musulmanes y magrebíes» (149), debido entre otras razones a que «aunque seguía creciendo el número de marroquíes, continuaban siendo relativamente invisibles para la sociedad española. Es más, al no ser muy numerosos se esperaba una fácil y rápida integración» (id.). A partir de los 90, y en el marco de un debate árido sobre la legislación migratoria, el discurso se recrudece, y las personas inmigrantes se ven deshumanizadas «bajo los términos metonímicos de ‘pateras’, ‘ilegales’, ‘sin papeles’, ‘clandestinos’ y ‘espaldas mojadas’ que constituían su tipificación más representativa en ese período» (162).

En ese contexto, la literatura de migración nace como un modo de contestar a esos discursos, de completarlos con «la historia real». Afatsawo argumenta que, quienes, dentro de este colectivo, tienen posibilidad de convertirse en escritores son solo una élite, una *intelligentsia* formada por personas que llegan a Europa como adolescentes o jóvenes y cursan su educación superior en el sistema español, de modo que «son, en muchos sentidos, producto del entorno intelectual español y ciudadanos culturales de este, aunque aún anclados a los valores y costumbres de sus sociedades de origen» (Afatsawo, 2010, 2). Gonzalo Fernández Parrilla e Irene González González han observado que, en el caso marroquí, esta categoría se diversifica, ubicando en tres ámbitos distintos la aparición de textos que se pueden considerar como parte de ella:

«la propia literatura marroquí, donde encontramos desde recreaciones poéticas en clave de ficción hasta relatos en forma de diario surgidos de la experiencia real; de otra parte, cierta literatura española que ha hecho de la inmigración una de sus temáticas principales; y, por último, la literatura surgida de la emigración marroquí en Europa, cuyos autores, nacidos o residentes en Europa, reconstruyen la epopeya y contradicciones de sus familias» (Fernández Parrilla y González González, 424).

En la literatura marroquí en general, el primer testimonio literario sobre la experiencia de los inmigrantes marroquíes y musulmanes en España, fue *Yawmiyyat muhayir sirri*, publicado en 1999 por el periodista marroquí Rachid Nini, y traducido al español en 2002 como *Diario de un ilegal*. Ese mismo año aparece también, en francés, el libro *Cannibales*, de Mahi Binebine, editado en España en 2000 con el título de *La patera*. Ambas narraciones son reconstrucciones del periplo migratorio a través del Estrecho, y de las construcciones identitarias que se derivan de él.

En castellano, los primeros textos marroquíes de temática migratoria no fueron novelas, sino testimonios en los que el protagonista es el narrador, pero cuenta con el apoyo de un ‘mediador’, un escritor o periodista que es quien edita y da forma a la historia³³⁷. Es el caso de *Dormir al raso*, donde Pasqual Moreno Torregrosa recoge la historia del inmigrante clandestino marroquí Mohamed El Gheryb; y el de *El ángel del ala partida*, la historia de Abderrahman Ai Khamouch, un joven manco que tras cruzar el Estrecho en patera y huir de un centro de internamiento acaba por conseguir triunfar como atleta en los Juegos Paralímpicos de Pekín representando a España (compilada también por un periodista, Manuel Franco). Un caso similar parece el de *Amazic: L'Odissea D'Un Argelià A Barcelona* (2005), que aunque se presenta como obra del argelino Lyes Belkacemi parece también un trabajo editado por manos externas y es en todo caso más testimonial/periodístico que literario (Casielles y Fernández Parrilla, 2017)³³⁸.

³³⁷ Esta caracterización se ajusta a la que Vega (2003) ha dado del género del testimonio, narración confesional que esta autora sitúa como uno de los más característicos de la producción literaria poscolonial hispana, y en cuyas características ahondaremos en el capítulo 2.3.

³³⁸ Un aspecto interesante de esta literatura es también el tratamiento que el mercado editorial hace de ella a través de elementos paratextuales y estrategias mercadotécnicas. Ekhaue observa como «el sensacionalismo que rodea este fenómeno refuerza la ‘paterización’ de la migración, lo que ofrece algunas pautas que se han generalizado en el tratamiento literario de la emigración clandestina como el cruce dramático del Estrecho» (2012, 63). Para Akaloo, la «sobrerrepresentación del migrante marroquí en la narrativa española» (189) genera una «africanización imaginaria de la inmigración» (id.) que refuerza los estereotipos y deja fuera otro tipo de representaciones.

La excepción más importante a esta tendencia la constituye *El diablo de Yudis*, una novela publicada por Ahmed Daoudi en 1994. Daoudi (Fez, 1965), que llegó a Madrid a principios de la década de los 90 para completar sus estudios en Filología Hispánica, pudo editar este libro al apoyo de la Asociación de Trabajadores Inmigrantes Marroquíes en España (ATIME), creada en 1989 —es, de hecho, de la primera publicación en la Península de uno de estos escritores—. Se trata de una novela breve en la que el realismo social se mezcla con la fantasía enraizada en el imaginario popular y la tradición oral de la *halqa*. Aunque el corazón de la trama es la experiencia migratoria del protagonista, no se pone el énfasis en el periplo migratorio, sino en cuáles han sido las condiciones sociales de partida que han llevado a esa decisión. Esa descripción crítica de la sociedad marroquí contemporánea se entrelaza con un relato mágico de marcados tintes orientalistas (mediante el recurso de que el protagonista sea un cuentacuentos) en el que algunos críticos han visto una alegoría de la historia colonial marroquí, que de este modo se estaría insinuando ya no como un pasado mitificado de convivencia, sino por el contrario como la causa de las actuales disfuncionalidades y penurias (Campoy-Cubillo, 2013).

Dividida en ocho partes, la novela se construye trenzando dos historias diferentes. La primera es la de una isla ficticia, Yudis —que parecería representar a Marruecos—, que se ve atenazada por la presencia de un diablo. Para combatirlo pide la ayuda de una expedición del Continente Burwilasch, que funciona aparentemente como alegoría de una potencia colonial, a juzgar por los nombres españoles de quienes la componen y el tipo de discurso que enuncian. La segunda historia cambia de plano para revelarnos que aquella es el cuento que un *halaiqi* está contando en la plaza Bab Buyelud de Fez, y se centra en la vida de este personaje, y de manera especial en su intento de migración a España. Por su estilo y estructura, esta ha sido considerada por la mayoría de los críticos la obra más destacada de la literatura marroquí en español. Sin embargo, su autor no volvió a publicar, y no ha tenido particular relevancia en la actividad pública de este entorno literario.

En el texto se pueden encontrar algunas de las constantes que hemos observado en la literatura marroquí en español, pero, en general, matizadas y complejizadas. No falta el componente —más o menos central— de la historia de amor que termina en desgracia, de la mano de «Yolanda, la belleza exótica que le surgió como un regalo divino para que se entregara a la muerte sin quejas» (Daoudi, 15); ni tampoco los cuentos tradicionales con moraleja que forman parte del repertorio del protagonista. Aunque lo más relevante en esta obra, en el punto que nos ocupa, es su representación del tema migratorio. La descripción cruda del periplo a España del protagonista, y en particular de la travesía en patera, contrasta con el imaginario onírico que se despliega en la otra trama. Y, sobre todo, constituye un relato cuidado y preciso, sin dramatismos ni demagogia, como había pocos precedentes en su momento:

«Navegábamos en silencio hacia el interior del mar. Despedíamos la tierra firme con una mirada de esperanza. Hablábamos poco y discutíamos sobre los asientos. Era imposible que sin molestias cupieran cuarenta y dos personas en una embarcación de cuatro metros de largo y dos de ancho. Me pusieron las piernas encima de las mías (...) No era yo el único al que le llegaban las gotas, pero nadie comentaba nada. Todos estábamos encogidos, algunos con los brazos cruzados y otros con las manos en los bolsillos: hacía frío» (Daoudi, 95).

Es fundamental también cómo se oponen, en el relato de Daoudi, las esperanzas y proyecciones de quienes quieren migrar con la realidad que se encuentran al hacerlo, una disonancia que se ve aumentada por las propias mentiras de quienes ocultan su vivencia real por orgullo o por protección de sus seres queridos. Como aquel amigo que regresa de Francia y tiene con el protagonista y su mujer una conversación que les hace tomar la decisión de seguir sus pasos:

«Me sugirió sacarme el pasaporte para trabajar en el extranjero. Me insinuó que todo el mundo que emigraba lo conseguía. Me recaló que en casa necesitábamos una televisión y una nevera como los demás. Me dijo que debíamos empezar a ahorrar para el viaje, que tenía la ventaja de saber hablar el inglés, que estaba comprobado que no existía otra solución» (Daoudi, 65).

Solo tras hacerle caso sale a la luz el engaño: «Pensé que todo sería fácil y maravilloso. No sabía que los ahorros de dos años desaparecerían en un día» (Daoudi, 88). Quien soñaba que «volvería como si hubiera nacido de nuevo, pero con más suerte» (94), se ve obligado a regresar, por el contrario, con las manos vacías salvo de malos recuerdos:

«Todavía recuerdo las muertes que viví por aquella tierra penosa que pisaban los inmigrantes descalzos, la suerte que me protegió de los peligros de aquel viaje con remos y sin brújula en el laberinto de la medianoche, el buen humor con el que enmascaraba la vuelta vergonzosa cuando todo el mundo regresaba perfumado por innumerables regalos» (Daoudi, 36).

Esta obra también ha sido leída desde el punto de vista metaliterario, como muestra de distintas características relevantes para un análisis poscolonial. Ya en el congreso de 1994, Gil Grimau destacó esta novela como ejemplo de la magrebidad a la que a su entender aspira esta escritura, por yuxtaponer lo fantástico al retrato de la realidad «tal y como se produce en la propia vida marroquí» (Gil Benumeya Grimau, 1994, 24). Nobile destaca la figura del *halaiqi*, que compara con lo que ha representado la del *griot* para las literaturas poscoloniales del África subsahariana los *griots*, en su función de «dar forma escrita a las fórmulas orales» (Nobile, 92) que se recuperan y revalorizan de esa manera. Para Ricci, incluso «se introduce en el texto la duda sobre el valor real de la escritura», en la medida en que el narrador necesita «formar un corro con las gentes sencillas de su país en la plaza de Bajlud y relatarles un cuento en su dialecto, con su lógica, sus analogías y sus proverbios» (Ricci, 2014, 174). Así, al *halaiqi* se convierte también para Campoy-Cubillo en «una alegoría irónica de su posición subalterna, en el intersticio entre ambas culturas» (Campoy-Cubillo, 2012, 132), ya que, mediante este recurso, aunque se produce una «pérdida de la interacción dinámica con la audiencia que caracteriza a la *halqa*, también [se] desestabiliza la novela al cambiar constantemente el punto focal de la narración en una imitación de la *performance* fluida» (id.). Según su lectura, las dos subtramas —la de la búsqueda del diablo, y la del intento de migrar— podrían responder a una representación de las dos culturas, tradiciones, psiques o tiempos que el autor está poniendo en juego en esta obra.

Para cerrar su apuesta, Daoudi deja flotando, con el cierre de esta novela, una pregunta final. El último capítulo consta solo de una línea. Tras la escena con la que cierra el anterior, en el que la policía detiene al contador del cuento de Yudis, esta página final contiene solo lo que le dicen: «Cállate, tú eres el diablo» (Daoudi, 127). Esa frase, flotando sola como cierre, ha dado lugar a muchas interpretaciones. ¿Quién es ese diablo? ¿El subalterno desde los ojos del poder;

el lector por su posición de cómplice? Para Campoy Cubillo, todas las respuestas son válidas, porque

«el mensaje central de la novela es precisamente la imposibilidad de escoger un punto de vista desde el que leerlo (...) Una vez que el equilibrio de poder tradicional y las diversas identidades nacionales se vieron disrumpidas por la colonización, no hay vuelta atrás. El sujeto poscolonial está condenado a vivir con una imagen corrompida de su identidad tradicional, y a aceptar la influencia corruptora de Occidente como parte de su identidad» (Campoy-Cubillo, 2012, 136).

El diablo de Yudis resulta excepcional dentro de su contexto por lo diferente de su aproximación, pero también porque no ha habido otros autores marroquíes en español que recogieran su testigo para seguir desarrollando una narrativa sobre las migraciones con este nivel de complejidad. Aunque la mayoría de ellos sí que adoptaron el tema como propio, incluyéndolo en al menos alguna ocasión en sus relatos o poemas, como un «requisito a cumplir» que casi ninguno de estos escritores ha eludido. Como apunta Nobile, estos autores «se hacen voceros del marroquí o del pobre del tercer mundo al que se le prohíbe viajar a España o a Europa» (Nobile, 68), que encarna «un sueño de convivencia fracasado frente a la ruptura de un espacio de encuentros privilegiados, representado por la negación del derecho a migrar a un país que les pertenece tanto como les pertenece a los españoles» (id.).

Uno de los puntos que estos autores abordan en sus textos es la emigración como deseo, dentro de una retórica moralizante que, según Ricci, «es común al surgimiento de otras literaturas fronterizas que intentan mostrar los problemas socioeconómicos y culturales de los inmigrantes» (Ricci, 2014, 160). También Akalay ha formulado «¡Y pensar que cuando estamos en la costa marroquí y vemos la española, nos parece que es fácil llegar a la otra parte; que incluso la puedes tocar! ¡Qué diferente es la realidad! Esta franja es interminable. ¿Adónde habrá ido el sueño que tenía antes de empezar la travesía?» (Akalay, 99). Entre estos textos que abordan la preparación del viaje aparece como fundante la novela *El caballo*, de Mohamed Sibari, que cuenta la historia de Kadur, un joven que, a causa de la miseria pero también de la «degradación moral», «no soñaba más que con emigrar a España» (Sibari, 1993, 8). Tras muchas dificultades (sobre todo para conseguir el pasaporte, que «sólo se concedía a funcionarios, gente adinerada y comerciante» [id.]), logra llegar a Tánger, pero las penalidades continúan a través de engaños y robos. El personaje, incapaz de regresar a su pueblo, permanece en Tánger engañando también a su familia, y arrepentido de su decisión. En esta, como en otras novelas y relatos de este autor y sus contemporáneos, se dibuja sobre todo la situación de necesidad que lleva a los personajes a emprender su periplo, «responsabilizando de esta situación a la dejadez y la negligencia en las políticas de empleo de las autoridades marroquíes» (Lomas López, 2017, 46).

La migración es el tema fundamental también de varias novelas de Mohamed Bouissef Rekab, como *El motín del silencio* o *Los bien nacidos*. Uno de los elementos que se ven con claridad en las obras de este autor es el choque entre los distintos tipos de migrantes: poco tiene que ver la situación de los personajes que llegan a España para trabajar o estudiar, desde una buena condición de partida, con quienes lo hacen desde condiciones de miseria³³⁹.

³³⁹ A veces, ambos tipos se cruzan, como en esta escena de *El motín del silencio*: «Por la Puerta del Sol, Asmaa y Al-Mufadal, vieron a muchos emigrantes marroquíes, sentados en grupos y charlando Dios sabía de qué. De vez en cuando uno de ellos

Esta novela, publicada en 2006, insiste sobre todo en plantear una tesis que en aquel momento estaba todavía en disputa en la opinión pública, y que se inserta en la trama a través de una discusión en uno de los grupos activistas en los que participan varios de los protagonistas. Y es que aquí sí aparece, a diferencia de en los relatos del pasado, un retrato de las posturas abiertamente militantes detrás del cual parece encontrarse genuinamente la voz del autor, aunque siempre con un espacio para la reticencia de quienes consideran que «la niña se mete en ‘política’ más de la cuenta, que esa «tontería» puede acarrear problemas a la familia, porque en este país por pensar, te meten en chirona» (Bouissef Rekab, 2006, 1). La idea que se defiende, en todo caso, es la de que el debate debe cambiar de foco, dejar de hablar de los inmigrantes que llegan para centrarse en los que no sobreviven a la travesía³⁴⁰.

Esa travesía a menudo mortal es otro de los puntos fundamentales de estas obras, de las que constituye en realidad la muestra paradigmática, llegando a generar incluso sus propios clichés, como resume Lomas López:

«En primer lugar, cuando llega la hora del embarque en la clandestinidad, cuyo medio de transporte más destacado es la patera, las mafias y los pícaros roban los pocos ahorros de los que disponen estos inmigrantes para sufragar los gastos del viaje y que, en ocasiones, ni siquiera llegan a embarcar. Por su parte, aquellos que consiguen subir a la patera, también son estafados (...) En segundo lugar, aquellos que tras embarcar llegan a las costas europeas, son a veces interceptados por las autoridades españolas (...) En tercer lugar, encontramos el desenlace más drástico para muchas personas en este momento de la travesía a través del estrecho de Gibraltar: la narración de la muerte que trunca, no solo sus ansias de prosperar económicamente, sino las vidas de estas personas» (Lomas López, 2017, 143).

Con una visión dura, moralizante, estos relatos narran el camino desde el sueño a la caída, en lo que parece a menudo una advertencia para sus compatriotas, un intento de prevenir el «paso de la muerte» (Ricci, 2014, 167). Porque, sea cual sea el desenlace del periplo, en estos cuentos, «en el momento que el inmigrante elige el viaje como solución a sus problemas, su vida termina» (Ekhause, 2012, 66), sea de manera literal al cruzar el Estrecho, sea porque «si llegan a la orilla, con seguridad se iniciará una desintegración lenta de su persona: el empleo ilegal, la explotación y la prostitución» (id.). En ambos casos, el realismo entra de nuevo en juego para ofrecer estampas duras tanto de la travesía³⁴¹ como de lo que se

soltaba una risotada; quería atraer la atención de los viandantes.

— ¿Qué harán aquí? Siempre que paso los veo ahí reunidos sin hacer nada. No creo que la música y tanto fumar les solucione la papeleta.

— Seguramente estarán esperando que les den trabajo. Cosa muy difícil: pues no lo hay ni para los propios españoles. Me pregunto para qué marroquíes será la escuela que van a abrir aquí» (Bouissef Rekab, 2006b, 65).

³⁴⁰ «Compañeros, conocemos el número aproximado de los inmigrantes que han entrado en este país, sabemos de los que han sido repatriados; si nos esmeramos, podemos conocer el número de inmigrantes clandestinos que hay en España... pero, ¿tenemos noticias de cuántos han muerto en el Estrecho? ¿Conoce alguien sus nombres? (...) La pancarta podría rezar así, véanla: LOS MUERTOS DEL ESTRECHO CLAMAN EL DERECHO USURPADO: LA VIDA» (Bouissef Rekab, 2006b, 140).

³⁴¹ «Cuando estábamos en alta mar, una ola gigantesca llenó casi por completo la zódiac en la que íbamos; el que llevaba la patera nos dijo a gritos e insultando a ‘la madre que nos parió’, que entre todos fuéramos achicando agua; era un ‘clandestino’ que no había pagado su pasaje a condición de que condujera la barcaza (...) Estaba totalmente mojada, como los demás hombres y mujeres que me acompañaban. Dejé de sentir las manos y los pies y el corazón me dolía tanto que casi pierdo el

encuentra en destino³⁴².

La travesía migratoria también ha sido contada en poesía. Abderrahman El Fathi —que también se ha ocupado de esta realidad en textos narrativos y dramáticos— es el autor más destacado en este sentido, con libros como *Abordaje* (2001), *África en versos mojados* (2002) y *Desde la otra orilla* (2004), en el que los poemas se encadenan para contar la misma historia, la de cómo un sueño termina en naufragio: «Una muchacha encontró / el anillo / Se casó. Su novio se puso / el anillo. / Emigró el novio. / Una muchacha encontró / en la playa / un anillo / una historia / una amarga travesía» (El Fathi, 2004, 53). Los textos presentan una especie de bucle de causas y consecuencias, como una maldición que se repite: «Desaparecidos. Flotan. / Hallados. Sirenas. Perdidos. / (...) Lloro una mujer» (41). A veces, los poemas son explícitos («Espera una madre / la Guardia Civil / se lo ha traído. // Las novias lloran / en un puerto sin barcos, sin gaviotas / con pateras» [50]); otras, optan por los símbolos («Odio los peces, / las sirenas, los tiburones / y las pateras. Amo las profundidades / las palmeras, la flor y sus raíces» [46])³⁴³.

Pero ¿para quién son estas advertencias? Dado que escriben en español, claramente no para los compatriotas que puedan estar tentados, que no van a tener acceso a esos textos. Más bien parecerían estar en la línea de los *cuadernos de quejas* que en los primeros tiempos de la colonización los autores francófonos escribían con la intención de hacer llegar su situación a los intelectuales de la metrópolis. Una llamada, en este caso, que revela la grieta que se abre en las retóricas de la hermandad: el Estrecho aparece como una brecha que señala la desigualdad radical que separa a esas dos orillas teóricamente tan bien avenidas.

Como última etapa del viaje, estos autores se ocupan también de lo que ocurre cuando los emigrantes llegan a su destino, de «su interacción con la sociedad de acogida, así como el cuestionamiento de sus propias identidades» (Lomas López, 2017, 141). «¿Hay interculturalidad entre los inmigrantes y la sociedad receptora?», se pregunta Mohamed Bouisef Rekab (2019, 207). Y se responde que no mucha: quienes llegan constituyen en su mayoría comunidad poco formada, con su patrimonio cultural como único bagaje, lo que lleva a un atrincheramiento en elementos como la lengua y la religión para conservar un lugar de seguridad, y también por la dificultad de acceder a las claves de la sociedad de acogida. Esta,

conocimiento... pero seguí echando agua fuera, sacando fuerzas de no sé dónde (...) Los hombres recitaban versículos de al-Qur'an sin dejar de trabajar...» (Bouisef Rekab, 2006b, 79).

³⁴² En «El sacrificio de los corderos», Rachida Garrafi aporta una versión femenina del tema de las pateras. La protagonista es en este caso una mujer, cuya desgracia viene de haberse quedado embarazada. Tras sobrevivir al paso del Estrecho, amanece en un lugar cuya descripción orientalista deja paso al relato de cómo comprende que ha caído en una red de trata: «— Jóvenes y lozanas —dice la Hadja frotándose las manos—. Buen trabajo, serás bien recompensado, Said. Ante esta escena Fatma y Rhimo experimentan una sensación de malestar. La seguridad que antes sentían, desaparece por completo. Tienen la impresión de estar atrapadas sin poder explicar el porqué. (...) Bajan por unas escaleras que las conducen a un comedor donde hay varias chicas almorzando. Parecen apáticas, no hay vida en sus ojos. Ninguna de ellas debe tener más de veinticinco años, pero sus caras lavadas acusan verdaderos estragos atribuibles a Dios sabrá qué» (Garrafi, 2007b, 178).

³⁴³ A menudo, son las historias de amor las que articulan el drama, también en otros poemarios como *Volver a Tetuán*: «su novia le espera / hoy no llegó a su cita (...) / De la mano caminemos / ya brotan los jazmines / y bailemos en tu tumba» (El Fathi, 2019, 61). Tras la escena recurrente («Se dieron un abrazo / fumaron y un cigarrillo / compartieron una mesa / bebieron de la tetera / se apagó la vela / y los tragó el estrecho» [El Fathi, 2004, 54]), una expectativa que nunca se cumple: «Esta vez volveré / con todos los dedos, / con mis ojos, / con mi sueño / en mi barca / sin la patera / sin sal. / Seco» (55).

por su parte,

«al encontrarse frente al inmigrante marroquí, lo transporta a momentos de la colonización occidental de los continentes pobres; al subirse a este pedestal, ve al otro como un inferior incapaz de transmitirle cualquier tema cultural y generalmente se niega a asumir esa personalidad recién llegada como influyente en su vida: rechaza de plano cualquier ósmosis con ese otro 'intruso'» (Bouissef Rekab, 2019, 207-208).

Pero si la interculturalidad de los discursos se resiste, la de la cotidianidad se impone, igual que en épocas pasadas lo que tenía de irreal el relato oficial de la *hermandad* se veía contrastado por las prácticas de fraternidad que se daban *de facto* a causa de los espacios y condiciones de vida compartidas. Así se muestra, por ejemplo, en el relato «Pensión Atocha», de Mohamed El Gamoun, en el que, en una pensión madrileña, dos huéspedes traman su amistad a fuerza de desencuentros culturales:

«Se levantó y sacó de la nevera una botellita de San Miguel que puso frente a la alargada nariz de la tetera: “-¡Mira qué frescura!-enseñándome el chispeante líquido que va llenando la copanada en el mundo puede apagar la sed como una cervecita fresquita. Quien diga lo contrario es un chiflado”. Sobre la mesa la botellita de cerveza y la tetera sostenían un simbólico duelo. Dos emblemas aparentemente inconciliables: calor y frío, sol y nieve, Oriente y Occidente, Media Luna y Cruz... dos manos que comen de dos platos diferentes en una mesa convertida en un reducido espacio bélico. Dos personas cara a cara atrincada cada una en su caparazón cultural» (El Gamoun, 2012, 126).

Aunque este tema aparece en algunas de las obras de la generación de los forjadores, como este relato o las novelas de Bouissef Rekab, será un tropo que, afectando de manera más profunda a quienes se crían ya en España, se desarrolle sobre todo en generaciones posteriores, narrado ya por esos hijos que en las novelas de estos autores son personajes secundarios:

«¿De qué cultura hablas? ¿No te das cuenta que nuestros hijos tienen cultura occidental? Aman su país de origen, pero a la hora de la verdad son españoles y acuden a las leyes que han aprendido aquí. Sí que conocen nuestros orígenes, que los respetan, que aman lo que les hemos enseñado [...] No podemos desvincularles de la realidad en la que han crecido cuando a nosotros nos convenga. Naturalmente, siempre debemos mantener nuestra lengua y nuestra cultura, pero para considerarlos símbolos de nuestro parecido con los otros» (Bouissef Rekab, 2006b, 52).

A través de estos dilemas se irá viendo cómo «la ruptura del sueño engendra su ambivalencia: el sueño de viajar al norte poco a poco va dando lugar al sueño de regresar a la tierra originaria, arraigarse en ella y recuperar su herencia cultural» (Campos López, 23). En un nuevo giro de los viajes de ida y vuelta, ahora el lugar al que se anhela volver —el Alándalus de turno— es el Marruecos que se ha dejado atrás persiguiendo un El Dorado engañoso. Pero, «sea cual sea el grado de nostalgia, el regreso a la patria de ayer no garantiza recobrar la paz, la estabilidad ni el sueño. A veces, volver conlleva reintegrarse a una realidad nacional caótica, desalentadora y empobrecida, igual o quizás peor de la que se huyó» (26). Quizá esta afirmación sirva, en realidad, para cualquiera de los tiempos en los que pueda pensarse ese

vaivén por el Estrecho que vive en este fenómeno una nueva marea, probablemente no la última.

2.1.6.- ¿ESTÁ HABITADO EL SOLAR? LA PREGUNTA POR LA CONTINUIDAD DE LA «LMLE»

Esta aproximación a la literatura marroquí en lengua española —referida cada vez más a menudo como LMLE por la crítica, que toma tal vez las siglas como un signo de consolidación del fenómeno, o como mínimo de su denominación, que se aleja ahora sí del viejo concepto de *hispano-marroquí* o del más reciente *hispano-magrebí*— solo puede terminar con una pregunta: ¿sigue viva? Más de sesenta años después del final del protectorado, cuando no quedan ya apenas escritores que hayan vivido la colonización y tenido por tanto esta lengua como materna o como madrastra: ¿hay relevo?

Tomándole prestada la expresión a Gómez Barceló, «francamente, suponemos que sí pero no podemos asegurarlo» (Gómez Barceló, 53). La mayoría de los estudios y antologías que hacen en cierto modo de respiración artificial para una corriente que tiene dificultades para seguir dando señal de vida apoyan la respuesta afirmativa a estas cuestiones en un argumento cuanto menos cuestionable: tomar como parte de esta literatura a autores como Najat El Hachmi, Laila Karrouch y Said El Kadaoui, hijos e hijas de la emigración que vivieron en Cataluña desde su infancia y que escriben hoy desde ese contexto. En esta investigación consideramos que, por el idioma, la trayectoria vital y la filiación que ellos y ellas mismas expresan, estos escritores deben ser considerados como parte de otro fenómeno, emparentado con este, pero no asimilable a él.

Quienes pueden, a nuestro entender, ser considerados como una nueva generación dentro de lo que cabe considerar propiamente escritura marroquí en español son más bien aquellos autores y autoras que, nacidos ya entrada la independencia de Marruecos, siguen escribiendo hoy desde este país, acerca de él, y desde una posición que consciente y deliberadamente se sitúa en la línea abierta por los escritores que hemos tratado en los apartados anteriores. Existen ejemplos: nombres como Mohamed El Morabet, Lamiae El Amrani, Farid Othman Bentría, Nisrin Ibn Larbi, Mehdi Mesmoudi, Jamal-Eddine El Mejhed, Amira Debbabi, Sahida Hamido, Sanae Chairi, Aziz Amahjour, Mustapha Handar o Rachid Boussad han venido a sumarse a la nómina de generaciones anteriores en casi todas las últimas antologías y estudios, y suponen la esperanza de supervivencia de esta corriente de escritura.

Sin embargo, la continuidad está en el alambre. Casi ninguno de estos autores tiene obra propia —con la excepción de Lamiae El Amrani y, sobre todo, Mohamed El Morabet—. Sus textos, una vez más, aparecieron publicados en antologías en un momento muy incipiente de sus trayectorias. *Letras Marruecas II* (ha sido la compilación clave para esta nueva generación que adolece de cierto amateurismo y no destaca por su indagación literaria. En 2016 se publicó también la antología *Estrecheños. Poesía de dos mares compartidos*, editada por el poeta tangerino Farid Othman-Bentría Ramos, que recogía a una decena de autores con un criterio que volvía a incorporar incluso a un autor judío (Moisés Garzón Serfaty) y a una autora de origen familiar español (Clotilde Jiménez Guzzo), manteniendo como único requisito el haber nacido en Tánger. Una vez más, la pregunta de si esta literatura existe parece pertinente, aunque, más que desde el hispanismo, ahora parece plantearse precisamente desde el marco poscolonial y decolonial, desde el que estos perfiles resultan, desde luego,

atractivos para generar *ad hoc* un nicho —intelectual o de mercado— que ha quedado sin cubrir por el desinterés que España ha mostrado hasta el momento en este tipo de producción cultural. Por eso, parece a veces que la crítica fuerza la máquina, fomentando el desarrollo de nuevos autores — y, sobre todo, autoras: aquí el femenino es intencionado— dondequiera que parezcan surgir.

Así, por ejemplo, María Isabel Méndez encuentra, en varios textos publicados en la revista digital *Hispanismo del Magreb* (una de las principales tribunas actuales de esta literatura), motivos para afirmar que esta corriente, de hecho, vive su auge. Destaca hitos institucionales, como que España fuera el país invitado de Salón Internacional de la Edición y del Libro de Casablanca, «dando un papel destacado a la LMLE» (2020b). Por las mismas fechas, se nombra al hispanista Hossain Bouzineb como académico correspondiente en Marruecos de la Real Academia Española: otro signo de reconocimiento, para quienes quieren verlo así. Es el mismo año en que se celebran los congresos «Literaturas africanas en lenguas ibéricas (1956-2018)» en la Universidad de Agadir, «Algarabías: Lenguas y creación literaria entre Marruecos y España» en la Casa Árabe de Madrid y «La frontera líquida: el español como puente de encuentro literario entre España y el Magreb» en la sección andaluza de la Asociación Colegial de Escritores de España. Méndez recuerda también el nacimiento de nuevas editoriales: Diwan Mayrit, dirigida por Noureddin Bettoui desde Madrid, que ha iniciado la colección Literatura Marroquí en Español, que cuenta ya con cinco números, y la granadina Alhulia con la colección Ensayos saharianos, dirigida por José María Lizundia y con siete títulos recientes publicados (id.).

La estructura, pues, sigue en forma. Pero ¿y los textos?

Estos autores incipientes siguen moviéndose sobre todo en dos géneros: el relato — con incursiones experimentales en formas como el microrrelato— y la poesía, que vuelve a cobrar particular importancia. Entre sus temas, la inmigración sigue siendo central, centrándose en formas y enfoques similares a los de sus predecesores, y algo distintos, como veremos, a los de sus contemporáneos que escriben desde su propia vivencia, sobre todo en Cataluña, sobre todo en la medida en que estos nuevos escritores en español, como apunta Lomas López

«[no] ubican su producción en el *in-between* bhabhiano (Bhabha, 1998: 208). Debido a este hecho, sus textos no desarrollan una búsqueda identitaria, proceso común a otras literaturas migrantes a través del que profundizar sobre el conflicto identitario individual, aunque extensible igualmente al ámbito del conjunto social, en tanto que esta reflexión supone una reivindicación de prácticas culturales plurales (...) Estas inquietudes temáticas esperadas, sin embargo, no pueden suponer la negación del derecho de estos escritores a abordar en su ficción cualquier interés» (Lomas López, 2017, 205).

Ese interés se cifra, sobre todo, en «contenidos de carácter social centrados tanto en Marruecos como, de manera más general, en el conjunto de la humanidad» (Lomas López, 2017, 199). Vuelve, para ello, una forma actualizada de costumbrismo, que representa la realidad actual de Marruecos. En ella, a menudo se resalta la diferencia entre un tiempo pasado, mejor, y el que se vive:

«Esta casa, antes, no era oscura
en tu habitación, que fue la mía,
la luz proyectaba en la pared
el paso del tiempo en los frutales.
Ya no tenemos patio,
la ventana choca y no abre del todo,
casi no hay fruta en el mercado,
el tiempo ya no pasa por aquí.
Al asomarnos
nuestras manos llenan todo
de ficciones»
(Farid Bentría, 2016, 248).

En esta misma línea de «lo social»; una particularidad que sí que es distintiva de su generación es la importancia que cobra todo lo relativo a la situación de las mujeres, que empieza a abordarse desde posturas más conscientes y explícitamente feministas. Sanae Chairi, ganadora en dos ocasiones del premio Eduardo Mendoza, es una de las voces más representativas en este sentido, por cómo «aúna en sus cuentos la necesidad de expresarse en una lengua que no es la materna, con la necesidad de luchar por su lugar en la sociedad como mujer independiente y autónoma» (Rojas-Marcos, 152). Así, en su cuento «Frustraciones de Fátima» combate el estereotipo de la marroquí sumisa con el monólogo interior de una mujer joven que observa el mundo que la rodea:

«La historia de Hafida es muy conocida en todo el barrio. Todo el mundo sabe que se dedica a la hechicería y a la magia negra. De su casa siempre salen olores raros y se escuchan letanías incomprensibles. Su clientela es muy variada: solteronas ávidas de casarse; mujeres desgraciadas que se quejan del engaño amoroso de sus maridos; señores que temen caer rendidos en las redes de las mujeres astutas; y hasta los políticos más emblemáticos del país, que suelen venir muy a menudo durante el periodo de las elecciones» (Chairi, 2012, 51).

Para la voz narradora, esas realidades son ya antiguas, claramente desechables. En su libertad no cabe cuestionamiento, y lo expresa con desparpajo:

«Ahora que lo pienso bien, creo que esta sociedad no te deja en paz, si no te casas te persiguen: ‘oye nena, elegir maridos no es bueno... cástate ya’. Si te casas y tardas una temporadita sin hijos, se meten contigo: ¿serán los anticonceptivos? ¿por qué no pruebas esto, y aquello? ... Si ya tienes a tu primer hijo tampoco cierran el pico: no seas boba, ¿cómo que la educación es difícil? Un hijo único no es bueno... Necesitará una compañía... (...) Y tú procuras mantener la sangre fría, contestas a unos, intentas convencer a otros... Y a veces te sacan de tus casillas y empiezas a vociferar... ‘¡Sociedad de mierda!’ (...) ‘¡Al carajo todos!’» (Chairi, 2012b, 70).

En otras ocasiones, la ruptura de tabúes viene por aspectos aparentemente más pequeños, pero que muestran cómo se pone en el centro el cuerpo y la cotidianidad de las vidas de las mujeres:

«Vaya, vaya justo lo que temía, ¡qué vergüenza! y ¡qué escándalo!... mis compresas al aire libre... Ojalá no las hubiera visto el banquero, el vecino de enfrente, seguro que dirá ‘¡qué asquerosa

es esta chica!'... qué burra soy, ahora me arrepiento... si hubiera comprado unas compresas de marca, de esas que usa mi amiga Meriem, no estaría tan avergonzada como ahora. Es verdad que cuestan un dineral, una tiene que disponer de un presupuesto para satisfacer todas sus necesidades, pero... esas compresas de marca por lo menos tienen alas y absorben la menstruación por muy abundante que sea. ¡Ay de mí! Si en vez de esa pachuca compresa de China estuviese un Ausonia Super o un Evax Ultra» (Chairi, 2012b, 64)

Igual que en épocas anteriores, el tema amoroso también sigue siendo fundamental, pero la mayoría de críticos eligen no abordarlo. Por ejemplo, Lomas López argumenta que es un «aspecto sobre el que no incidiremos en nuestro análisis al no considerarlo representativo de la preocupación social generalizada en las escrituras españolas de la inmigración» (Lomas López, 2017, 199). Desde nuestro punto de vista, es por el contrario muy relevante, porque en su aparente inocuidad se transparenta la continuidad de unos valores y un sistema social de roles que sigue transmitiendo las mismas estructuras. Así, por ejemplo, Ricci destaca de una de las poetas más nombradas, Nisrin Ibn Larbi, su «vena petrarquista» en la que desarrolla una idea del amor como «sufrimiento dichoso» en el que aparecen tópicos como «la belleza arquetípica de la dama, el poder de su mirada y el desdén femenino» (Ricci, 2018, 36), y no porque se trate precisamente de textos lésbicos: reproducen, por el contrario, todas las claves de la literatura romántica occidental, incluso el punto de vista masculino. Por más que estos valores y sus consecuencias se contesten en los textos que abordan la igualdad de manera directa, esa contradicción también aporta una información que no puede desdeñarse —a menos que lo que se quiera es hacer encajar a las voces en un molde que las precede—: no solo lo explícito tiene efectos políticos, y destacar solo la parte de estas escrituras que encaja en lo que pide la *checklist* de la poscolonialidad no deja de ser una lectura impositiva que les indica a estos autores y autoras el camino que, según la crítica, deberían estar siguiendo.

Otras autoras sí muestran, en cualquier caso, una actitud de mayor ruptura. Así, por ejemplo, en *Tormenta de especias* —una de las pocas obras individuales publicadas en esta generación—, Lamiae El Amrani «usa su poesía como un arma para la lucha contra el patriarcado, reflejado este en el dominio físico del cuerpo de la mujer y, concretamente, en el plano sexual» (Lomas López, 2017, 203), proclamando «la importancia del afecto y de los sentimientos auténticos en una relación que debe tener como base la equidad de género» (Ekhause, 2013, 1) y rompiendo así con otros valores impuestos por la tradición, o tratando de resignificarlos: «para unos está / dentro de una.../ Para otros está / encadenada...a... / una cama, a una cocina,./ unos y otros no saben ni lo que es / LA HONRA / porque nunca han estado / sólo en una cama, / en una cocina, ...Ni en una mujer» (El Amrani, 2010, 17).

Junto con El Amrani, el otro autor marroquí en español que ha publicado obra de manera individual es Mohamed El Morabet, cuya novela *Un solar abandonado* vio la luz en la editorial española Sitara en 2018. Desde entonces, su caso se ha convertido en la ballena blanca de los defensores de la existencia de esta literatura, que lo leen como indicio de que está viva y de que a este primer paso lo seguirán otros, marcando el camino que se le lleva augurando —o construyendo— durante tanto tiempo.

Nacido en Alhucemas en 1983, la trayectoria vital de El Morabet es efectivamente representativa de su generación. Su primer contacto con el español «fue a través de la

televisión española» (Morla, 2020), hizo la selectividad a distancia y desde 2002 vive en Madrid. «Llegué con 700 euros en el bolsillo. Desde entonces estoy en un choque, no cultural, pero sí económico», cuenta (id.). Su novela la protagoniza alguien que bien podría ser su alter ego: un personaje de muy similares características que vive también en una situación de precariedad y de cruce identitario, y que se enfrenta a su primer regreso a su Marruecos natal con motivo de la muerte de su abuela:

«¿Cómo debe comportarse una persona cuando regresa a casa después de ocho años de ausencia? Desde luego, yo no lo sabía. Ningún manual me había prevenido de la adversidad que se podía llegar a pasar en aquel trance. El tiempo lo había borrado todo, menos a lo que me aferré ardientemente: el pasado. La capacidad metafórica del tiempo era inmensa» (El Morabet, 2018, 137).

En una situación innegablemente distinta a la de autores de generaciones anteriores, este escritor elige el español para su expresión literaria con el «compromiso ético» de «adquirir una lengua, y al final del camino sentir que le has devuelto algo a esa lengua» (Morla, 2020). La reflexión sobre este tema no está particularmente presente en la novela, aunque su protagonista/alter ego ejerce como traductor oficioso de *amazig*, su lengua materna, lo que le permite intercalar algunas reflexiones al respecto. Así, por ejemplo, en su diálogo interno el narrador se encuentra con una voz de la que dice que «habló en español y le escuché delicadamente en *amazig*» (El Morabet, 2018, 208), apuntando hacia la añoranza de ese idioma de origen y las contradicciones que entraña su actual opción lingüística:

«Mi lengua, en desuso por generación y degeneración y por el curso natural de supervivencia de toda lengua oral, me había jugado una buena pasada con esta broma pesada que ni siquiera podía remediar. (...) Mi lengua y yo, ahora y a ratos, nos lamentamos en español y a veces lo hacemos en compañía de un 100 Pipers con hielo» (El Morabet, 2018, 58).

Como apunta Abrighach, este autor «no es costumbrista y apenas se descubre la realidad cotidiana del Rif y parte de Marruecos» (Abrighach, 2019, 37). Cuando llega a su pueblo de origen, la trama sigue desarrollándose «sin nostalgia ni intención de describir la dura realidad de la zona» (id.). Su foco está más bien en la reflexión, y en el juego literario y metaliterario «en línea con la tradición cervantina y borgesiana del relato dentro del relato y la confusión entre vida y literatura, imaginación y realidad, narrador y narratario, personaje y autor» (id.). Así, como ocurría también en obras de otros autores marroquíes en español, como *El diablo de Yudis*, buena parte de la trama se juega en la imbricación de historias dentro de las historias, sea a través de una particular *jam session* de cuentacuentos, sea a través del recuerdo de la relación que su abuela tenía con dos únicos libros: el Corán y una recopilación de poemas. Así, a través de la relación con la palabra y con su transmisión, entra también en juego el pasado, y con él, la tradición:

«Ella me eligió a mí. Era su nieto y su continuación. Su obra de vida se prolongaba en mí (...) De noche me contaba cuentos, aunque ahora no me acuerdo de ninguno en concreto, de ninguno completo más bien. Eran cuentos de cuando ella vivía en el campo, de cuando era niña, de antes de que se casara a los dieciséis años y se trasladara a vivir a la ciudad, a Alhucemas. Cuentos que le había contado, a su vez, su abuela. Esa era su tradición. La oral, Laia. Cuentos de guisantes y de habas, de una orca que se llamaba Thamza» (El Morabet, 2018, 106).

Antes de la publicación de esta novela, la escritura de El Morabet ya había sido recogida por Cristián H. Ricci en sus antologías. El crítico recogía en su lectura de los escasos relatos que por el momento tenía escritos este autor todas las caracterizaciones habituales de la LMLE: «la magrebidad del castellano», «una escritura que, por hispánica, no deja de ser marroquí» y hasta el concepto de «la doble crítica del pensamiento otro» de Khatibi (Ricci, 2018, 27-28). En su análisis, este autor «transforma y trasvasa los límites de la escritura convencional monolingüe, tanto del mundo norteafricano-árabe-amazigh-islámico como el del occidental-cristiano» (id.). Encarna, en definitiva, ese mesías al que se esperaba —sobre todo desde la aparición de los escritores catalanes de origen marroquí, que crearon aún más expectativa de un fenómeno análogo en castellano— para resucitar definitivamente a la literatura marroquí en español y dar el pistoletazo de salida de su tiempo de auge.

Pero ¿y si este autor no fuera una esperanza, sino una excepción? En su aportación a *La frontera líquida*, la última recopilación de textos acerca de la LMLE, publicada en 2019, Mehdi Mesmoudi se pregunta si, en este tiempo, tiene siquiera sentido seguir hablando en estos términos:

«Si por un lado, los jóvenes escritores piensan, sueñan, se manifiestan y padecen desde las redes sociales y los soportes virtuales y, por otro lado, los escritores que radican en la diáspora están también marcados por una condición postnacional, nos sitúa entonces en una inquietud que deseo explorar: ¿si nuestros escritores más en boga ya no están sujetos a las circunstancias de orden sociocultural y político de su país, es pertinente seguir hablando de una literatura marroquí en lengua española?» (Mesmoudi, 2019, 34-35)

En la línea de Ricci, este autor se muestra más atraído por la idea de una «transhispánidad literaria» capaz de generar un diálogo «entre los jóvenes escritores y los radicados en la diáspora donde se cuestionarían: ¿es posible otro Marruecos? ¿Es posible otra literatura expresada en nuestra lengua española?» (Mesmoudi, 2019, 35). Este cambio de categorías llevaría el debate a un campo distinto, donde el hilo con las generaciones anteriores se vuelve más tenue en favor de la conexión con los autores contemporáneos de otras diásporas, con la lectura a partir de marcos más amplios. Othman Bentría Ramos aventura, en un sentido similar, que ese cambio de enfoque no solo podría aplicarse hacia el futuro, sino también de manera retrospectiva, de modo que «las lógicas que nos hablan de Semprún en la literatura española deberían servir para hablar de Vázquez, El Harti, El Amrani, Lozano, El Fathi o Garzón Serfaty» (Bentría Ramos, 2019, 52). Retoma la idea de la «literatura hispanomagrebí» para defender un giro que, sin embargo, sigue marcando el Estrecho como «patria común», destacando su carácter de «puente cultural permanentemente vivo» (id.).

El debate sigue abierto: no se ha cerrado en cuarenta años. Hoy, deriva hacia la pregunta de si estos autores que siguen publicando, al menos esporádicamente, relatos y poemas en antologías que mantienen viva la idea de un hilo conductor entre ellos —y entre ellos y quienes los preceden— son muestra de una continuidad, o más bien el rescoldo de anomalía con el que clausura una etapa, que es también la de lo colonial, la del siglo XX. La pregunta también sobre si lo *hispano-marroquí* colonial o el más reciente *hispano-magrebí* adquieren en ellos una nueva forma, como en tantas mutaciones y evoluciones anteriores, y

cómo queda en esta ocasión para esa supuesta hibridez el balance entre la realidad y los relatos interesados.

Preguntas que quizá pueden parecer demasiado abstractas: esta literatura existe, se podrá argumentar, en la medida en la que sigue habiendo escritores, escritoras, y que sus textos siguen aportando material a la conversación. Pero que tienen sentido como alerta de que buscar algo desde un modelo preconcebido siempre puede impedir ver lo que esté ocurriendo realmente, sin ajustarse a lo previsto.

2.2.- DESDE AQUÍ SE VE EL DESIERTO: UNA POESÍA SAHARAUI EN CASTELLANO

2.2.1.- HURGAR EN LA HISTORIA DE LA HERIDA: LA COLONIZACIÓN ESPAÑOLA DEL SÁHARA OCCIDENTAL

También en el caso del Sáhara Occidental, la legitimación de la colonialidad ha buscado apoyarse en una genealogía de la relación con España que desde determinada lectura puede hacerse remontar a un tiempo que se mide en siglos. Así, el comienzo de la presencia española en la zona se puede situar en el siglo XV, con la llegada de Diego García de Herrera, un hidalgo y conquistador castellano que fue señor territorial de las islas Canarias bajo el reinado de los Reyes Católicos, tras establecer una base en la desembocadura del río de la Mar Pequeña para controlar desde allí el tráfico de esclavos con las islas (Gassió, 24). Sin embargo, la influencia de esa presencia se ve relativizada por lo lento y puntual de la penetración española en el territorio. Tras aquel primer contacto, concretado solo en pequeños enclaves comerciales — difíciles por lo demás de proteger de las incursiones de las tribus locales y de las demás potencias coloniales—, España abandonaría la zona durante más de 350 años (Deubel, 2010, 70).

La población de aquel espacio, una región de unos dos millones de kilómetros llamada *trab-al-bidan* («tierra de blancos», como contrapuesto a *trab-al-sudan*, «tierra de negros», que era la que se encontraba más al sur) estaba compuesta de tribus nómadas, hablantes de *hasanía* y sustentadas fundamentalmente en la ganadería y el comercio ocasional, que vivían de manera autónoma y mantenían un contacto esporádico con el sultanato marroquí (a partir del siglo XVI) o con las potencias europeas que iban apareciendo en el territorio. Con el uno y las otras, la relación se limitó en todo caso, durante siglos, al intercambio circunstancial en fortines costeros donde se comerciaba con armas, té, tabaco y textiles, esclavos, goma de oro, polvo o marfil, ignorando el interior del territorio, un desierto en el que solo se aventuraban los locales (Bengochea Tirado, 36). Como señala Deubel, es importante recordar que tampoco Marruecos ni Mauritania existían en aquel momento como países unificados (la noción de Estado-nación llegará de hecho con la colonización), sino que «funcionaban como un ‘mosaico de tribus’ con una relación variable con el gobierno del sultán de Marruecos (*majzén*) y los emiratos de la actual Mauritania» (Deubel, 2010, 71), un vínculo muy marcado por lo religioso y que tenía por tanto un componente más social que geográfico. Si Alándalus fue nuestro *oriente doméstico*, el Sáhara Occidental va a ser una especie de *desierto doméstico*.

2.2.1.1.- Tres casetas en la bahía: el comienzo de la colonización española en el Sáhara Occidental

La ocupación española de la zona no adquirirá un carácter más permanente hasta finales del siglo XIX. «Hurgar en la historia de la herida» —como dice un verso de Limam Boisha (San Martín y Bollig, 2011, 49)— lleva a marcar como fecha fundante de esta nueva época el año 1884. En un movimiento de nuevo relacionado con las islas Canarias, a las que se quería ahora proteger de otras potencias, Antonio Cánovas, ministro en aquel momento de Alfonso XII, manda una expedición a la zona. El 7 de diciembre se instalan en la bahía del Río de Oro, la ensenada del Sintra y Cabo Blanco tres casetas-factoría, con una bandera española ondeando sobre cada una. Y se les ponen sendos nombres: Villa Cisneros, Puerto Badía y Medina Gatell. Con esos gestos y un real decreto queda establecido un protectorado español en toda la zona, hasta la frontera con Marruecos (país con el que seguía vigente el tratado firmado en 1767, por el que el sultán aceptaba que su autoridad llegaba hasta el río Nun, y no más allá), que será ratificado en el ámbito internacional cuando el Tratado de Berlín consigne *de iure* las ocupaciones que las distintas potencias habían venido imponiendo *de facto* en el continente africano. España, marcada en esos años por la pérdida de sus colonias de ultramar, cifraba en estos nuevos territorios la esperanza de mantener algo así como un imperio. El mapa colonial se acabó de trazar en 1906, cuando en la Conferencia de Algeciras se delimitó el protectorado sobre Marruecos. Entretanto, en toda la costa saharauí se fueron estableciendo guarniciones militares que poco a poco irían creciendo, convirtiéndose en ciudades. Para entender los acontecimientos posteriores es importante señalar que los diversos tratados atribuyeron estatutos jurídicos distintos a la región de Villa Bens (más al norte) y la del Sáhara Occidental, con lo que «abrieron una vía al expansionismo alauita en una zona que jamás había estado bajo el dominio del sultán» (Bárbulo, 41).

La afluencia de colonizadores no era muy amplia: escasos militares, algunos pescadores canarios que ya venían transitando esas costas desde antes (y contaban ahora con puertos de refugio en caso de necesidad), así como albañiles y otros obreros contratados por las compañías que empezaron a establecerse en la zona, centradas en negocios como la salazón de pescado, y que no obtenían muchos más beneficios que los necesarios para asegurar su propia supervivencia (Martínez Milán, 63). En líneas generales, los saharauís toleraban esta presencia extranjera sin mayor revuelo, al limitarse a una zona no muy rica en pastos, tradicionalmente destinada solo a tribus menores (Barona, 321). Progresivamente, los nuevos pobladores irán convenciendo a los cabezas de esas tribus para que se pusieran bajo la protección del rey de España, una operación relacionada con la competición colonial con los franceses que intentaban también imponerse en la zona: será el comercio con las tribus el que irá decantando la primacía de unos colonizadores u otros en una lógica de mejor postor. En todo caso, el contacto con las tribus se reducirá prácticamente a eso hasta muchas décadas más tarde. Las escuadras y cartabones habían trazado sus líneas sobre un desierto cuyos pobladores seguían haciendo su vida como de costumbre, ajenos a los nuevos mapas.

La situación era, por tanto, diferente a la que se vivía unos cuantos cientos de kilómetros más al norte, en el Protectorado de Marruecos, donde la colonización tomó la forma de una

guerra que iba a durar casi 20 años. Pero el africanismo que continuaba su desarrollo alimentado por el contexto de la contienda marroquí también iba a encontrar más adelante un nuevo escenario para su desarrollo en lo que ya se llamaba «Sáhara Español»³⁴⁴. En 1934, mientras los obreros se levantaban en Asturias y Lluís Companys proclamaba en Barcelona el Estado Catalán, las exiguas expediciones que seguían su lento avance en el Sáhara completaron la ocupación con las fronteras actuales y fundaron la ciudad de El Aaiún³⁴⁵.

2.2.1.2.- Un interés que aumenta a destiempo

Durante la guerra civil española, el papel del Sáhara fue menor que el jugado por el Protectorado marroquí, pero análogo. Aunque en un número mucho más reducido, también hubo integrantes saharauis en las llamadas «tropas moras»: algunos hombres que formaban parte del Ejército fueron enviados a la guerra con las fuerzas franquistas. Pero, alejado como estaba de la península y con sus particulares características, este territorio cumplió sobre todo otro papel: el de ser una tierra de deportaciones, una prisión a cielo abierto donde se cumplían trabajos forzados³⁴⁶.

Con el estallido de la II Guerra Mundial, las islas Canarias y el Sáhara Occidental cobraron un nuevo valor estratégico, en relación con la aviación y la necesidad de escalas intermedias en

³⁴⁴ A comienzos del siglo XX, el territorio despertó un nuevo interés con el desarrollo de la aviación, como ha estudiado Dalmases (2014, 44-49). Para la gestión de su extenso imperio africano, Francia necesitaba asegurar un buen mapa de escalas en el continente, lo que le obligaba a negociar con España su paso por el Sáhara. En 1928 se establece un convenio general de navegación aérea entre ambos países, en el que se acuerdan una serie de escalas y destinos. Como consecuencia de esta nueva presencia se crearán en el Sáhara una unidad de policía nativa y una escuadrilla aérea militar para vigilar del territorio y su costa y garantizar el cumplimiento de los tratados, en lo que será un nuevo paso en la institucionalización y estructuración de la zona.

³⁴⁵ En lo administrativo, ese mismo año la antigua Dirección de Marruecos y Colonias se suprimió, dejando paso a dos órganos diferenciados: la Secretaría Técnica de Marruecos y la Inspección General de Colonias. La gestión del Sáhara e Ifni correspondería a esta segunda, generando una relación que, para Claudia Barona, iba a tener repercusiones mucho después, en la crisis de la descolonización: «La ordenación conjunta de Marruecos y del Sáhara (...) tenía a su favor razones basadas en la continuidad natural, la semejanza de problemas y la exigüidad administrativa del Sáhara. Sin embargo, presenta el inconveniente de proporcionar a Marruecos un antecedente para reivindicar el territorio, pues, según este país, los mismos españoles, aunque fuera involuntariamente, crearon una unidad territorial centrada en Marruecos» (Barona, 35).

³⁴⁶ Como recoge Martínez Millán, «Villa Cisneros se convirtió también en una colonia penitenciaria donde eran enviados los disidentes políticos, al igual que lo habían sido y lo continuarían siendo algunas de las islas que conforman el archipiélago canario» (Martínez Millán, 65). Esta práctica venía de antiguo: en 1897 habían sido enviados allí los anarquistas detenidos en Barcelona, y en 1932 los imputados en la Sanjurjada (Bárbulo, 60); pero este papel se va a acentuar durante la guerra civil, y no desaparecerá tampoco durante la dictadura. Aunque, en sentido contrario, las mismas tierras también albergarán a refugiados: «La cercanía y la estrecha relación que existía entre Port Étienne, La Güera y las familias canarias asentadas allí facilitaron que numerosos pescadores de las islas solicitaran refugio en este puesto tras iniciarse la contienda civil. Bien para evitar ser capturados por pensar y opinar de manera diferente a los sublevados, bien por motivos económicos o por el simple hecho de escapar de ser llamados a filas y enviados a una lucha fratricida, lo cierto es que en la bahía del Galgo los franceses tenían identificados a 347 refugiados canarios en 1937, en su inmensa mayoría pescadores procedentes, especialmente aunque no exclusivamente, de las islas orientales» (Martínez Millán, 67).

los viajes al África subsahariana y a América³⁴⁷, un papel que pone en entredicho la supuesta neutralidad de España en la contienda. Durante los primeros años, el franquismo apoya de manera encubierta a los nazis, pero, como señala Martín-Márquez, desde principios de 1944, el régimen comprende «la imprudencia de su alianza con Alemania» (Martín-Márquez, 288) y comienza a ayudar a las fuerzas aliadas. Las instalaciones costeras del Sáhara se pueblan de militares estadounidenses, cimentando unas relaciones entre estos y los franquistas que también tendrán un efecto en negociaciones posteriores. A partir de 1946, el control sobre el territorio se hará cada vez más directo, pasando a depender directamente de Presidencia del Gobierno a través de organismos que irán cambiando de nombre en las sucesivas décadas³⁴⁸. Ese mayor control tiene relación directa con un interés renovado por el territorio, cuyo valor militar se va a ver reforzado por el económico cuando en 1949 se descubrieron los yacimientos de fosfatos en la región de Bucraa³⁴⁹.

Otra circunstancia diferencial, en esa época, tiene que ver con el país vecino: el 2 de marzo de 1956, Marruecos obtuvo la independencia. Como hemos desarrollado en el capítulo anterior, el proceso de la zona española pasó por declarar primero el autogobierno, «permitiendo sólo la retrocesión al gobierno marroquí de norte del país y dejando la zona sur de Cabo Juby e Ifni fuera de lo concernido por el acuerdo para la independencia» (López García, 2017, 1). Esto iba a marcar un proceso lento y atípico de descolonización de esa región, que se prolongaría durante más de una década, afectando también profundamente al futuro del Sáhara Occidental. Durante la guerra de Ifni, muchos enfrentamientos se desarrollaron de hecho fuera de las fronteras marroquíes. Fue un enfrentamiento cruento, en especial la operación franco-española Huracán/Écouvillon con la que terminó, que marcará la memoria

³⁴⁷ En este escenario, el cada vez mayor interés por delimitar las posesiones francesas y las españolas llevó a la realización del primer mapa *científico* de la zona, para el que entre 1943 y 1949 se recorrió el desierto palmo a palmo, con la colaboración imprescindible de la población saharauí, que a menudo recurrió a la tradición poética oral no solo para orientarse, sino también para ir poblando de topónimos ese mapa. Sobre esta curiosa aportación de los poetas a la cartografía, cuenta Rodríguez Esteban: «Es evidente, por los comentarios recogidos en la correspondencia, que la transcripción de los casi 3.000 topónimos que recoge el mapa fue una labor lenta en la que colaboraron nómadas saharauis, tanto en campañas de campo como en sesiones de gabinete. Preguntar a alguien por un accidente geográfico lejos del mismo es una tarea que puede llevar fácilmente a la confusión. Los nómadas saharauis parten con ventaja, según información del antropólogo Juan Carlos Gimeno y el poeta saharauí Bahía M. H. Awah. Entre ellos existen juegos poéticos consistentes en describir paisajes, lugares y relaciones topológicas. (...) En las tormentas de arena, que pueden durar varias horas o varios días, en los que se pierde toda referencia visual y la orientación en el inicio de la marcha es siempre delicada, los guías examinan indicios, como la dirección que toman las raíces en plantas como la *fredolia aretioides*, recuperando pronto la ruta. En sus relatos de acontecimientos acaecidos en la guerra con Marruecos, sitúan con precisión hechos en lugares desérticos indistinguibles, para un europeo, de otros similares» (Rodríguez Esteban).

³⁴⁸ Gobierno del África Occidental Española; Dirección General de Plazas y Provincias Africanas; Dirección General de Promoción del Sáhara (Barona, 35).

³⁴⁹ El geólogo español Manuel Alía Medina estudió esos yacimientos durante más de una década y llegó a la conclusión de que eran los más importantes del mundo a cielo abierto. Solo un año más tarde, en 1950, ya estaba creada la empresa Adaro y comenzaban las excavaciones. Casualidad o no, el 20 de octubre Franco visitaba el Sáhara Occidental por primera y última vez. Esta nueva circunstancia hará que se redoblen los esfuerzos de estudio, mapeado y sistematización del terreno, en los que empiezan a involucrarse empresas como CEPSA (Bengochea Tirado, 135). Comienza «una difícil y costosa fase de investigación, instalación e inversiones» (Barona, 75) que durará dos décadas y media, y en la que el territorio se convierte no solo en una fuente de riqueza, sino también de mano de obra, cambiando sustancialmente su estatus y realidad cotidiana.

también de los y las saharauis³⁵⁰.

En ese mismo interín, además, el estatus administrativo del territorio cambia. El 10 de enero de 1958, un real decreto convierte a Ifni y el Sáhara en sendas provincias del Estado español. Se trata de un momento determinante en la medida en que con ello ambos territorios quedan nítidamente diferenciados entre sí, en un intento por parte de España de alejar a la población saharauí de la posible influencia perniciosa del nacionalismo marroquí. Según recoge Bernabé López García, el propio Alto Estado Mayor de la época consideraba ya aquella decisión una medida artificial, llevada a cabo «de modo unilateral y sin contar con la población indígena que no está asimilada y sin existir asentada una minoría española que pudiera justificarlo» (López García, 2013, 69).

La provincialización era una medida a contracorriente dentro del panorama internacional —aunque España no está sola en ella: es aplicada también por Portugal, o también Francia, que de hecho conserva hasta la actualidad «departamentos de ultramar» que nunca llegaron a independizarse—. En la década de 1960, la mayor parte de los países del continente africano obtienen su independencia. El 14 de diciembre de 1960, la ONU promulga su resolución 1514, una declaración sobre la concesión de la independencia a los países y pueblos coloniales que, básicamente, obliga a las metrópolis a preparar su salida y facilitar la transición de sus colonias hacia la democracia. El régimen franquista hace oídos sordos, y en 1961 un nuevo decreto apuntala el estatus del Sáhara como una provincia española más, la número 53. En los años siguientes, firma acuerdos con once empresas, la mayoría estadounidenses, para la búsqueda y explotación de petróleo en el territorio. El asunto, sin embargo, empezaba a ser objeto de algunas tensiones dentro del propio Gobierno. Como señala Enrique Bengochea Tirado, en el debate afloraban ya las diferencias entre quienes apostaban por asumir la necesidad de la descolonización como requisito para incorporarse al sistema internacional, y un sector (formado fundamentalmente por los africanistas, con Luis Carrero Blanco a la cabeza) que defendía a ultranza la permanencia como una cuestión de honor (Bengochea Tirado, 43).

Mientras, en Marruecos, en 1961 Hassan II llega al trono tras la muerte de su padre. Su reinado será una época oscura, sobre todo en la década de 1970, conocida como «los años de plomo»³⁵¹. Las esperanzas que había traído la independencia se diluyen en una realidad de construcción de nuevas élites y fuerte represión a toda disidencia, contexto en el que la cuestión del Sáhara se convierte en el perfecto caballo de batalla para la canalización de tensiones y la legitimación de toda clase de abusos de poder. El nuevo rey intentará negociar

³⁵⁰ Irantzu Mendi y Gloria Guzmán han recogido testimonios que muestran ese momento como un punto crucial de la historia colonial, en una suerte de precedente de lo que vendría después. «Más de cien aviones, casi 20.000 soldados y cientos de piezas artilleras emprendieron una operación tenaza en la que la aviación laminó a conciencia con metralla y fósforo las áreas insurgentes y, de paso, lo que se movía en la superficie. (...) Miles de personas abandonaron enseres y ganado para salvar la vida y llegaron en un estado de absoluta miseria al paupérrimo pueblo de Tan Tan. Mientras España estuviera en el Sáhara, jamás podrían regresar, la frontera se había blindado a conciencia y desde entonces fue conocida como la Línea Roja» (Mendi Azkue y Guzmán Orellana, 29).

³⁵¹ Los diversos historiadores difieren en la periodización de esta época, cuyo comienzo se sitúa según las versiones en un arco cuyo comienzo algunos sitúan incluso en su misma llegada al trono. En este trabajo adoptamos la versión más extendida, que vincula esta etapa al recrudecimiento iniciado tras los intentos de golpe de Estado de 1971 y 1972.

con el régimen de Franco en diversas ocasiones, sin llegar a ningún acuerdo³⁵².

La presencia de la colonización, con su discurso y estructuras, se verá en todo caso intensificada en esos años, en los que se hacía necesaria una mayor asimilación a la metrópolis para mantener la coherencia de la táctica, que no decae pese a la insistencia de los organismos internacionales³⁵³. En 1968, por otra parte, Guinea Ecuatorial proclama su independencia, quedando el Sáhara como único remanente del imperio africano³⁵⁴.

2.2.1.3.- La aparición del nacionalismo saharauí

El expolio y sus maniobras, sin embargo, no podían pasar inadvertidas indefinidamente. La indignación hace aflorar la identidad, «y el sentimiento difuso de pertenecer a ese gran desierto que es el Sáhara, tan afirmado entre las tribus *bidan*, se convertirá en nacionalismo político a partir de 1969-70» (López García, 2013, 72). La primera forma que toma ese nacionalismo es el Movimiento de Vanguardia para la Liberación del Sáhara, una organización político-armada liderada por Mohamed Basiri. La fundan entre solo seis hombres, pero en solo unos meses llegará a tener cerca de 4700 integrantes: sus afiliados son sobre todo trabajadores de la construcción de pistas y algunos miembros saharauis de las Tropas Nómadas. Estaba prohibida, claro: como cualquier organización política bajo la legislación franquista. Así que, cuando sale a la luz a través de una carta abierta al gobernador general en la que los saharauis

³⁵² «Los años que siguen hasta la retrocesión de Ifni por España en enero de 1969, en pleno estado de excepción marroquí, servirán para que españoles y marroquíes encuentren una entente en sus cuestiones sin resolver. Ceuta y Melilla quedarán aplazados, mientras se disocia la cuestión de Ifni, en la que España se reconoce dispuesta a descolonizar, de la del Sáhara, en que se muestra favorable a la organización de un referéndum de autodeterminación» (López García, 2013, 72).

³⁵³ En 1965, la ONU, plantea una nueva resolución, la 2072, que por primera vez trata específicamente sobre el caso del Sáhara Occidental, reconociendo su derecho a la autodeterminación y pidiendo a España que agilice el proceso de descolonización. España accede a realizar un referéndum, y aprovecha el proceso de preparación para apuntalar una serie de estructuras que, en su plan, deberían servirle para controlar el proceso de independencia y dejar al nuevo país en manos de unas élites conniventes, como habían hecho otras potencias. Así, se crea por ejemplo la Yemáa, una suerte de Parlamento autonómico formado por notables saharauis, con representantes en las Cortes franquistas de Madrid, con el objetivo de incorporar al sistema de gobierno a los notables más fieles a los intereses del régimen franquista.

³⁵⁴ Ese mismo año, la Empresa Nacional Minera del Sáhara, creada a principios de la década, se convierte en Fosfatos de Bucraa, S. A, la entidad más lucrativa del territorio. En los siguientes años se construirá una cinta transportadora de más de 100 km de largo que transportaba el fosfato hasta la costa, generando un fuerte auge económico y demográfico a la ciudad de El Aaiún. España recibe un préstamo de 4,5 millones de dólares de dos bancos estadounidenses, destinados a la compra de material también a este país (Bárbulo, 44). En sus memorias, la escritora china Sanmao, que dejó en sus Diarios un testimonio de aquella época, en la que vivió en el Sáhara junto a su novio español, trabajador de esta empresa, recuerda así su primera visión de aquel complejo:

«Nos subimos al jeep de la empresa y seguimos la cinta transportadora, durante más de cincuenta kilómetros, desde el punto de explotación hasta llegar a un embarcadero muy largo, que era donde cargaban los barcos con el fósforo para exportarlo (...)

— Es espectacular, ¿verdad? - me preguntó José mientras íbamos en el coche.

— ¿Y quién ha construido esta obra inmensa?

— La empresa alemana Thyssen-Krupp -me respondió un poco avergonzado.

— Ya decía yo que los españoles no eran capaces de construir algo tan fantástico» (Sanmao, 65).

solicitan que «se conceda regir[se] por [sí] mismos, de una forma escalonada» (Bárbulo, 75), la respuesta es intentar localizar los autores, a través de confidentes, y comenzar su seguimiento policial. Mientras, la organización comenzaba a trazar una estrategia basada sobre todo en el refuerzo de sus contactos internacionales para buscar apoyos³⁵⁵.

En 1970 tendrá lugar el suceso más sonado y, probablemente, más determinante, de la lucha saharauí contra la colonización española. Se desencadena cuando la administración española intenta canalizar a su favor la creciente movilización social, convocando una manifestación de adhesión a España en el barrio de Zemla de El Aaiún, donde se encontraban los edificios oficiales. En respuesta, los nacionalistas convocan a su vez otra manifestación, en un lugar no muy lejano. Esta convocatoria tiene más éxito que la oficialista, y crece hasta convertirse en un pequeño campamento. La organización liderada por Basiri exige hablar con el gobernador para entregarle una carta de reivindicaciones. Pero, como recuerda Bárbulo, este tenía las manos atadas: en aquel momento, la mera conversación con el movimiento conculcaba la legislación de partidos políticos (Bárbulo, 82). Así que recoge su memorándum y pide unos días para ganar tiempo. Pero en la calle, la tensión crece, por más que los notables saharauíes afines al régimen colonial intentaran mediar. Horas más tarde, mientras en los actos oficiales se pronunciaban discursos de hermandad entre el pueblo español y el saharauí, la administración enviaba a la Legión para disolver a tiros a los manifestantes, causando un alto número de heridos y detenidos en lo que se conoce como «la masacre de Zemla»³⁵⁶.

Pero la represión no consiguió acabar con el naciente movimiento nacionalista. Más bien al contrario. En los años siguientes se sucedieron las acciones «para revivir la llama independentista entre sus compatriotas y para sacar del sopor a los españoles» (Bárbulo, 98). Los compatriotas fueron movilizándose, cada vez de manera más masiva, a través de los encuentros clandestinos y las octavillas escritas en rudimentario castellano que abogaban por la necesidad de formación, de mejoras sociales, y de la autonomía del Sáhara como paso previo para la independencia. En cuanto a los españoles, en un primer momento no atendieron a las señales: la España peninsular, en realidad, estaba más nerviosa por el ruido de otros disparos. El 20 de diciembre de ese mismo año, el presidente del Gobierno designado por Franco, Luis Carrero Blanco, había muerto en Madrid en un atentado realizado por ETA³⁵⁷. En ese tiempo

³⁵⁵ En España, en aquel momento, la situación no estaba precisamente tranquila. En agosto de 1968, ETA había realizado su primer atentado con una víctima mortal: el policía y torturador franquista Melitón Manzanos. Como consecuencia, se había decretado en Guipúzcoa el estado de excepción, una medida que en enero del año siguiente se extendería a todo el territorio nacional por primera vez desde la guerra civil, en un momento en el que el crecimiento de las protestas y huelgas y la consiguiente represión se habían intensificado. En julio de ese año, Franco nombra a Juan Carlos de Borbón como su sucesor, en virtud de una ley aprobada en 1947. El entonces príncipe presenta ante las Cortes juramento de guardar y hacer guardar las Leyes Fundamentales del Reino y los principios del Movimiento Nacional, es decir, el ideario franquista.

³⁵⁶ Nadie sabe con seguridad dónde estaba Mohamed Basiri aquella noche, aunque distintos testimonios aseguran que se negó a huir de la ciudad y que fue detenido por las fuerzas de seguridad españolas en mitad de la noche (Bárbulo, 88). Lo único claro es que nadie volvió a verle nunca, convirtiéndose en el desaparecido más famoso de la historia saharauí reciente, hecho del que España nunca ha reconocido su responsabilidad. De hecho, como recoge Bárbulo, toda la documentación de los servicios secretos españoles sobre el primer líder del movimiento nacionalista saharauí ha desaparecido: en los archivos oficiales solo se conservan tres papeles, y los tres son falsos (67).

³⁵⁷ Algunas teorías de la conspiración defienden una supuesta relación del asesinato de Carrero Blanco con el tema del Sáhara Occidental. Su empeño férreo en la defensa de mantener el territorio hace pensar que «sus planes para el futuro del Sáhara hubieran podido resultar más eficaces que los que han conducido a la situación actual» (Gassió, 390), lo que ha llevado a

de tensiones, al Sáhara Occidental se destinó a un nuevo gobernador, Fernando de Santiago y Díaz de Mendívil, que llegaría a ser vicepresidente del gobierno con Adolfo Suárez. Se consideraba más dialogante pero aun así, la represión continuó: muchos nacionalistas fueron detenidos y confinados al desierto. La situación no era más fácil para los saharauis asentados en Tan Tan, duramente reprimidos a su vez por el gobierno marroquí, que los mantenía segregados como ciudadanos de segunda mientras crecían las movilizaciones, sobre todo entre los estudiantes (Bárbulo, 99-100).

El siguiente paso organizativo para este movimiento pasaba por juntar a los grupos dispersos en las diversas zonas. Esto ocurrió en 1973, cuando, tras una reunión en Zuérate (Mauritania), se fundó el Frente Popular de Liberación de Saguía el Hamra y Río de Oro (POLISARIO), con Brahim Gali como secretario general. La recién nacida organización apostaba por la lucha armada, y pasó a la acción apenas diez días después de su formación, a finales de mayo, con un ataque al puesto español de Janguet Quesat. Consiguieron un pequeño botín, liberaron a dos saharauis detenidos, arrancaron la bandera rojigualda y escribieron en las paredes eslóganes en castellano y *hasanía*. En cuanto a la respuesta, Bárbulo destaca lo «extraño» de que, en la operación para capturar a sus autores, se diera una cooperación entre los ejércitos de España y Marruecos, «dos naciones que oficialmente discrepaban sobre el destino del Sáhara» (Bárbulo, 120).

Aquello, en todo caso, era solo el comienzo. El Frente Polisario continuó creciendo con la unión de saharauis de Argelia y Mauritania, y desarrolló sus alas política, diplomática y militar, sofocando las crecientes tensiones bajo el liderazgo de un nuevo secretario general, Brahim El Uali. Aunque «la Oficina de Información Diplomática en Madrid desmintió con indignación a la prensa internacional que publicó estos hechos» (Bárbulo, 121), en los meses siguientes se sucedieron manifestaciones, protestas y sabotajes en diversos puntos. El más importante fue el que logró parar, en octubre de 1974, la propia cinta transportadora de fosfatos. Para Bárbulo, «entre 1973 y 1975 el Sáhara fue escenario de la guerra entre España y el Polisario» (123). Una guerra en la que los caídos del ejército español fueron una decena y los saharauis, difíciles de precisar, dado que se suman a un número no menos incierto de desaparecidos. El primer guerrillero del Polisario caído en combate con el ejército español, Bachir Lehlaui, murió menos de una semana después de que fuera ejecutado en Barcelona Salvador Puig Antich, último condenado oficial a garrote vil del franquismo. Por si la tensión fuera poca, el franquismo veía además caer al régimen vecino y afín de Salazar en Portugal, cuando los militares recién llegados de ser derrotados, precisamente, en sus propias guerras coloniales en África, se movilizaron para tumbar a la dictadura con la Revolución de los Claveles.

algunos a apuntar incluso que la CIA podría estar detrás de su asesinato. Esta hipótesis es muy poco verosímil, pero ayuda a dar medida del giro de guion que supone la desaparición de la mano derecha de Franco.

2.2.1.4.- Tejemanejes internacionales en la última colonia

La estrategia de España para hacer frente a una voluntad popular saharauí cada vez más mayoritariamente nacionalista pasó por intentar propiciar una transición controlada a la independencia. En julio de 1974, la Yemáa aprobó un estatuto de autonomía para el Sáhara que había sido redactado en Madrid bajo el gobierno del nuevo presidente, Carlos Arias Navarro. Nunca llegó a ser promulgado. Ese año la administración colonial también emprendió una «operación de laboratorio que violaba flagrantemente la legislación franquista: la creación de un partido político» (Bárbulo, 174). Se trataba del Partido de Unión Nacional Saharaui (PUNS), fomentado desde Madrid para que ejerciera de contrapeso al Frente Polisario y pudiera convertirse en el artífice del relevo de élites al que aspiraba el régimen. La idea de disputar el papel del movimiento de liberación nacional se refleja en decisiones como que lo presidiera Jalihenna uld Rachid, de la misma tribu y fracción que El Uali, y dotado además de todos los rasgos que le hacían idóneo para el puesto³⁵⁸.

Mientras disfrutaba de cargos de la administración española, Uld Rachid iba formando su partido, con propaganda y oficinas sufragadas por España y controladas desde la sombra por Luis Rodríguez de Viguri, secretario general de la Administración del territorio. Se facilitaban, también, alicientes para los saharauís que se afiliaran: viviendas, aumentos de sueldo, hasta indultos para presos (Bárbulo, 179). Aunque los intentos de diálogo del PUNS con el Frente Polisario fueron rechazados, España anunció un referéndum de autodeterminación para el primer semestre de 1975 y comenzó a preparar un censo de población entre las tribus; así como un estatuto de autonomía transitoria que debía pasar la aprobación de la Yemáa, si bien sobre todos estos temas «se había desinformado a la población y en cierta medida al gobierno provincial para evitar mayores conflictos en el territorio» (Barona, 190).

Pero la reacción de Marruecos iba a precipitar los acontecimientos. Por un lado, el borrador del estatuto cayó en manos de Hassan II, sirviéndole de legitimación a nivel internacional al permitirle afirmar que la autodeterminación era una maniobra de España para mantener veladamente la colonización. Presionado por dos recientes intentos de golpe de Estado, a Hassan II le resultaba útil distraer la atención hacia el Sáhara. En 1974 se crea el Frente de Liberación y Unidad, un «movimiento ficticio de liberación para encubrir ataques de sus fuerzas armadas contra puestos militares y atentados terroristas en El Aaiún» (Bárbulo, 186). Para 1975, estaba listo, con 500 combatientes que infiltró en el Sáhara para golpear a las tropas españolas y aumentar no solo la tensión de los militares, sino extenderla a los civiles atacando a las ciudades con atentados en bares o en el cine. Sobre esto, el régimen optó por guardar un completo silencio, hasta el punto de que «los muertos españoles fueron enterrados de forma casi clandestina por orden del último gobierno de Franco»³⁵⁹ (206). Mientras, se comenzaba a

³⁵⁸ «Las características de este hombre encajaban como un guante en el retrato robot de presidencia del Gobierno: era joven y guapo como un galán latino, ambicioso, de carácter afable y probada inteligencia. Había estudiado Ingeniería Técnica Industrial con una beca del Estado (...) Estaba casado con una sevillana 'de buena familia'» (Bárbulo, 175).

³⁵⁹ En su crónica, Bárbulo relata que, de hecho, la administración española tuvo ocasiones de obtener información que habría podido dismantelar esta operación, como con la captura de algunos combatientes como Abbua Chej, que confesó y se mostró dispuesto a declarar en medios sobre el papel de Marruecos, pero eligieron no hacerlo (Bárbulo, 209).

trabajar en la creación, dentro del Sáhara, de un nuevo partido, pro-marroquí en este caso, en lo que para Bárbulo es una señal de que la decisión de pactar ya estaba tomada³⁶⁰.

El 12 de mayo de 1975, una misión de la ONU visita el Sáhara para «determinar el estado del territorio» de cara a la celebración del referéndum. Aunque las autoridades preveían que fuera recibida por el PUNS, el Polisario gana espacio y las calles se llenan de manifestaciones en apoyo al Frente. El fracaso es tal que, ese mismo día, Uld Rachid escapa a Marruecos y, desde allí, se dirige a sus compatriotas por la radio para defender las tesis marroquíes de anexión del territorio, lo que supone la muerte del partido instrumental. La mayoría de sus miembros, en un efecto rebote, también se alinean con el Polisario.

El franquismo se encontraba entonces en un momento realmente complicado, con multitud de problemas en el interior, pero también en el exterior³⁶¹. La imagen de España quedará definitivamente deteriorada meses después, tras los juicios sumarísimos contra miembros de ETA y FRAP que concluyeron con once condenas a muerte, contra las que la opinión pública internacional se movilizó con vehemencia, aunque no pudo evitarlas por completo: el 27 de septiembre se produjeron los últimos cinco fusilamientos del franquismo, despertando una fuerte repulsa. Este factor fue determinante para que España se encontrara en una situación de aislamiento internacional en el momento en que los acontecimientos se desencadenaron en el Sáhara Occidental, contribuyendo a un desarrollo que rompe con la lógica histórica de los procesos seguidos por la práctica totalidad de las antiguas colonias.

De las últimas negociaciones, que tuvieron lugar a lo largo del otoño de 1975, todas las investigaciones dejan entrever un ir y venir de negociaciones y pactos que se cerraban cruzándose en un permanente doble o triple juego, por el que se mantenía en marcha el proceso de autodeterminación de cara a la ONU, mientras se pactaba la cesión con Marruecos. Ni siquiera la administración regional del territorio era plenamente consciente de los movimientos que se estaban realizando. Como apunta Barona, «España sostuvo abiertas el mayor número de bazas posibles en un momento de indecisión política provocada por la enfermedad del Jefe de Estado y las presiones externas» (Barona, 315), de modo que

«el Sáhara era víctima de una cadena de mentiras. Estados Unidos engañaba a Madrid ayudando en secreto a Marruecos a preparar la invasión. Madrid engañaba a la ONU y al ejército de África negociando en secreto la entrega del territorio a los marroquíes. Y los militares de El Aaiún engañaban a los saharauis adornando la postura oficial de Madrid» (Bárbulo, 243).

³⁶⁰ En realidad, España tenía, en ese momento, tres posibilidades, como reconocería años más tarde Antonio Carro, ministro de la Presidencia en aquel momento: «La primera era otorgar la independencia unilateral al Sáhara. Pero era difícil, porque España no podía transferir una soberanía que no tenía, ya que sólo era potencia administradora. Por otra parte, tengo fundados temores de que una decisión de ese tipo hubiera provocado una acción bélica por parte de Marruecos. La segunda posibilidad consistía en pactar con Marruecos, que era una de las partes interesadas con las que la ONU nos había recomendado negociar. Pero Marruecos no admitía otra negociación que no se cifase a la transferencia de la soberanía y consiguiente anexión del territorio por su parte, para lo cual España no tenía facultades y, además, Argelia y la mayoría de la ONU estaban en contra. En fin, la tercera posibilidad era la transferencia de las responsabilidades administradoras que sobre el Sáhara tenía España, o a la ONU, o a alguno o algunos de los países vecinos. En cierta medida era la tesis de la retirada unilateral, que es la que prevaleció» (Carro, 22).

³⁶¹ «Hay grandes dificultades para renovar el Concordato con la Santa Sede; Estados Unidos rechaza convertir los acuerdos defensivos (...) y las negociaciones para entrar en la Comunidad Económica Europea están bloqueadas, pues el Mercado Común se niega a aceptar una dictadura en su seno» (Rodrigo Luelmo, 165).

Entretanto, el Tribunal de La Haya respondió a la pregunta sobre la soberanía del Sáhara Occidental planteada por Hassan II en sentido contrario a los deseos de este: concluyendo que ni Marruecos ni Mauritania tenían ningún derecho sobre el territorio. En su discurso público, el monarca alauí lo interpretó exactamente al revés: «No nos queda más que recuperar nuestro Sáhara, cuyas puertas se nos han abierto», manifestó el 16 de octubre, en una alocución en la que anunció la Marcha Verde (Bárbulo, 236).

El gabinete de Franco estaba dividido entre los partidarios de dejar el Sáhara en manos de Marruecos y quienes apostaban por plantar batalla, pero el ministro de la Presidencia, Antonio Carro, impuso la imposibilidad de convencer a la sociedad para ir a luchar una guerra perdida de antemano. El 17 octubre, con Franco ausente debido a su mal estado de salud, el Consejo de ministros decidió entregar el territorio. Se activó entonces la Operación Golondrina, que llevaba diseñada desde hacía meses como plan para la evacuación urgente del territorio, y que quedó fechada para el 10 de noviembre (Barona, 296).

En realidad, Hassan II no estaba interesado en que España se retirase tan pronto: su intención era que dejaran de negociar con el Polisario para hacerlo con él, pero con el objetivo de una retirada progresiva³⁶². España, sin embargo, no podía plantearse esos tiempos, inasumibles de cara a la ONU. Y, en el territorio, la tensión continuaba creciendo³⁶³. Noviembre de 1975 será el mes decisivo. Comienza con la visita del rey, Juan Carlos de Borbón, el día 2, en un viaje sorpresa de cuatro horas que realiza contra la opinión del ministro de Asuntos Exteriores. En un desfile militar, promete a los saharauis que «España no dará un paso atrás, cumplirá todos sus compromisos, respetará el derecho de los saharauis a ser libres (...) [su] comandante en jefe estará aquí, con todos vosotros, en cuanto suene el primer disparo» (Bárbulo, 248).

El día 6, mientras Franco agoniza, Hasán II lanza la Marcha Verde: 350.000 personas avanzan desde Marruecos con aire festivo y el discurso de recuperar un territorio perdido, mientras 50.000 militares cruzan la frontera y acampan en territorio aún español³⁶⁴. Entre el

³⁶² Una anécdota de interés para la reflexión sobre las retóricas de fraternidad empleadas en el discurso colonial español: según recoge Bárbulo, cuando José Solís se reunió con Hassan II para explicarle que Franco había sufrido una grave recaída que tendría incidencia en las negociaciones, «la conversación se celebró en términos que el ministro luego calificó ‘de andaluz a andaluz’» (Bárbulo, 240).

³⁶³ El 28 de octubre —mientras los comerciantes españoles comenzaban a irse, los saharauis organizaban manifestaciones en sus barrios y los militares se mantenían en un «no pasarán» sin saber que a esa actitud le quedaban los días contados—, las autoridades decretan, por primera vez en la historia de su presencia en el territorio, un toque de queda que aísla a la población española de la nativa (De Dalmases, 2010, 208).

³⁶⁴ El Consejo de Seguridad de la ONU condena la marcha, pero EE. UU. y Francia dan su beneplácito a la anexión del territorio: en el contexto de la Guerra Fría, les preocupaba la fuerza del Polisario en alianza con una Argelia en la órbita de Moscú. Mientras, la diplomacia española continuaba su doble juego: el embajador en la ONU seguía negociando una retirada que dejaría un contingente de legionarios que pasarían a ser cascos azules para garantizar el referéndum; al tiempo que el ministro de la Presidencia pactaba en Agadir la entrega del territorio a Marruecos. Los testimonios de diversos autores recogen la confusión, desconcierto y sensación de pérdida incluso de los militares, como se refleja la conversación, relatada por Bárbulo, en la que el general Francisco Javier Perote se dirige al gobernador general del Sáhara, Federico Gómez Salazar, diciendo: «Mi general, yo ya no sé quién es el enemigo. Hasta julio era el Polisario. Pero después del intercambio de prisioneros con ellos y del comunicado de sus líderes en París respaldando la postura española, se convirtieron en nuestros amigos. El nuevo enemigo fue entonces Marruecos (...) Pero en octubre, tras el anuncio de la Marcha Verde, se nos dijo que los guerrilleros saharauis volvían a ser nuestros enemigos» (Bárbulo, 294). Este le responde: «Perote, ¿no crees que a mí me pasa igual que a ti?» (id.)

12 y 14 se negocian y firman los Acuerdos de Madrid, mediante los que España cede la administración del territorio a Marruecos y Mauritania, sin contar con el Frente Polisario³⁶⁵. El 18 la Ley de Descolonización del Sáhara se discute en las Cortes españolas, con 100 diputados ausentes —entre ellos los saharauis y catorce de los dieciocho canarios, que pedían compensaciones y disposiciones especiales para el archipiélago—³⁶⁶.

Esta ley se publica en el Boletín Oficial del Estado el mismo día de la muerte de Franco, 20 de noviembre de 1975, y consta de un solo artículo: «Se autoriza al Gobierno para que realice los actos y adopte las medidas que sean precisas para llevar a cabo la descolonización del territorio no autónomo del Sáhara, salvaguardando los intereses españoles». Dos días después, Juan Carlos I de Borbón es proclamado Rey de España. La operación era aparentemente limpia, pero, como señala Bárbulo, «fue condenada por la clase política con una insólita unanimidad. Para la ultraderecha, obsesionada con ‘la desmembración del territorio nacional’, se trataba de un crimen de lesa patria. Para la izquierda, defensora del Tercer Mundo, era un crimen de lesa humanidad» (Bárbulo, 33).

En los días siguientes, España se reorganiza bajo el primer Gobierno de la Monarquía, presidido por Carlos Arias Navarro, un franquista conocido por su intransigencia y su severidad, mientras, en el Sáhara Occidental, los últimos colonos españoles recogen sus maletas. Aunque, como revelan los testimonios, la administración española en el territorio no tenía instrucciones concretas de cómo proceder. El 29 noviembre se reúne la Yemáa y da comienzo el régimen de administración tripartita. Un contingente de funcionarios marroquíes llega para sustituir a los españoles, que tenían como fecha de retirada definitiva el 28 febrero (Barona, 301).

En cuanto a la población saharauí, comienza a huir del territorio de manera masiva, mientras las tropas de Hassan II entran por el norte, y las fuerzas mauritanas por el sur. Muchos años más tarde, el poeta Bahía Mahmud Awah escribiría:

«Ni yo, ni ninguno de mis amigos de colegio imaginábamos que aquella convulsa y confusa noche de otoño fuera el preludio de tan largo exilio. En esa misma madrugada los combates se recrudecían en torno a la ciudad y el eco de sus montañas nos traía cada vez más cerca los atronadores estampidos de las bombas que caían sobre el pueblo. Las casas quedaron a oscuras, abandonadas y con puertas abiertas de par en par. Sólo se escuchaban los maullidos de gatos y perros que lloraban la ausencia de sus dueños, no sabían por qué se marchaban sin ellos» (2012, 14).

³⁶⁵ En lo económico, se trata de unos acuerdos en realidad ruinosos. En ellos «se incluían compensaciones económicas a España por las inversiones realizadas en fosfatos, pesca y otras explotaciones mineras» (Barona, 291), pero «al final no se lograron todas las ventajas que se establecieron para España, quizá porque el 31 de diciembre de 1975 —plazo generalmente acordado— era muy corto o porque los responsables de la negociación consideraron que era preferible un total abandono de sus ‘derechos’ sobre el Sáhara» (294). Quizá su sentido se entienda mejor si se remarca que el ministro firmante de estos acuerdos, Álvarez de Miranda, fue vicepresidente de Fos Bucraa hasta 1988 (Bárbulo, 264).

³⁶⁶ Durante la sesión, el presidente Carro pronunció un discurso en el que intentaba plantear que, en realidad, el Sáhara nunca había sido una provincia española, y que desde 1970 se llevaba tratando como un «territorio no autónomo» sobre el que se actuaba como mera potencia administradora: «Algún estado interesado en la zona nos ha pedido en muchas ocasiones que negociásemos sobre la soberanía del Sáhara. Y siempre, invariablemente, la respuesta ha sido clara y contundente en el sentido de que no tenemos esa soberanía» (Barona, 292). Ante el inminente cambio de Gobierno, el ministro de la Presidencia también hace alusión a la conveniencia de «no traspasar el problema a la Corona» (id.). Según él, «había que dejar de lado la nostalgia y añoranza por otros tiempos» (id.): el marco de los pactos de silencio de la Transición quizá sugiere otras lecturas posibles.

En los meses siguientes, el éxodo continuará, y la población huida comenzará a establecerse en los campamentos de refugiados de Tinduf, en Argelia, donde sigue instalada 45 años más tarde³⁶⁷.

Por su parte, el Frente Polisario intenta aprovechar el vacío jurídico para adelantarse a Marruecos, y la noche del 27 de febrero el Consejo Nacional Saharaui, autoconstituido tras la disolución de la Yemáa, declara la RASD, República Árabe Saharaui Democrática. Así, su bandera se iza como nacional justo unas horas antes de que se arríe la de la metrópolis en El Aaiún, aunque este gesto no tengo más efecto que el simbólico. En ese mismo acto, el Frente Polisario declara la guerra a Marruecos y Mauritania, que durará hasta 1991. Toda la etapa de la Transición española tendrá, por tanto, como correlato, un conflicto que es directa consecuencia de un proceso de descolonización inacabado cuyas responsabilidades no solo no se han aclarado y depurado, sino que ni siquiera han sido sometidas a discusión³⁶⁸. La opinión pública se construye sobre una paradoja en la que «la solidaridad de la sociedad española choca con la postura oficial, que rechaza remontarse más allá de la ceremonia de entrega del 28 de febrero de 1976» (Bárbulo 34). Mientras, la población saharauí se encuentra en una extraña situación de ambigüedad, ni colonial ni post-colonial, en tanto el largo tiempo de exilio «ha posibilitado al movimiento nacionalista saharauí desarrollar un complejo proceso de construcción nacional, que muchas otras naciones africanas no tuvieron la oportunidad de explorar antes de su independencia» (San Martín y Bollig, 2011, 12).

³⁶⁷ Durante esa huida, Marruecos bombardea con napalm y fósforo blanco (armas prohibidas por los tratados internacionales) estos campamentos y la población en éxodo: uno de los bombardeos más graves es de Um Draiga, el 18 de febrero de 1976, en el que se producen centenares de muertes. En total, cerca de 40.000 civiles son bombardeados durante ese tiempo en el que el territorio sigue, de facto, bajo soberanía española, dado que no será hasta el 28 de febrero de 1976 cuando se arríe la bandera española y se iza la marroquí (Martín Beristain y González Hidalgo).

³⁶⁸ Los acontecimientos de esa década y media son, evidentemente, muchos y revestidos de múltiples complejidades, pero su análisis pormenorizado no tiene cabida en este trabajo. La crónica de Tomás Bárbulo ofrece un relato exhaustivo desde el punto de vista del análisis político; mientras que los trabajos de Carlos Martín Beristain presentan una investigación pormenorizada desde el punto de vista de la recuperación de la memoria histórica, con la recopilación de casos de violaciones de derechos humanos pendientes de reparación durante todo ese periodo y hasta la actualidad.

2.2.2.- LAS PALABRAS Y LAS COSAS: REALIDAD Y DISCURSO DE LA POLÍTICA COLONIAL ESPAÑOLA EN EL SÁHARA OCCIDENTAL

2.2.2.1.- El Sáhara Occidental: silencio sobre silencio

Dentro del juego de silencios que mantiene oculta en España la historia de la colonialidad reciente y, en términos más generales, toda memoria conflictiva que ponga en riesgo el relato de consenso construido por la Cultura de la Transición, sobre lo relativo al Sáhara Occidental pesan una serie de olvidos y distorsiones particularmente acusados debido a una serie de circunstancias específicas.

Es importante tener en cuenta, para empezar, que el 19 de julio 1972 todo lo referido a este territorio fue clasificado por el régimen franquista como «materia reservada» bajo la Ley de secretos oficiales, con lo que, ya en el momento de los acontecimientos, «la opinión pública tanto española como internacional permanecerá ajena a lo que ocurre en la provincia sahariana» (Barona, 30), más allá de que «de vez en cuando el Nodo (...) daba cuenta de su existencia para recordar a los ciudadanos que España era un imperio» (Bárbulo, 32).

Se trataba de una condición de ida y vuelta: no solo hacía que las noticias del Sáhara no llegasen a la Península, sino que también implicaba que la información recibida allí estuviese controlada y manipulada. Y suponía un doble cierre: por arriba, y por abajo. Por arriba, porque los propios cargos y personal de la Administración colonial estaban a menudo, como hemos visto, fuera de los circuitos reales de decisión sobre el destino de la provincia³⁶⁹. Por abajo, porque la población colonizada apenas tuvo acceso a conocer los crecientes movimientos de contestación al régimen entre los que podría haber encontrado alianzas³⁷⁰.

La izquierda española sí mantenía un contacto con los movimientos políticos y sindicales de Marruecos, donde también vivían refugiados algunos militantes huidos del franquismo. Esto iba a condicionar su comprensión del conflicto en un primer momento, aunque «desde la aparición del Polisario y la idealización de una Argelia que se ve como revolucionaria frente a un Marruecos dictatorial y reaccionario» (López García, 2013, 75) se transitará hacia posturas más proclives a la defensa de la independencia del Sáhara Occidental, hasta el punto de que,

³⁶⁹ En sus memorias, Jaime de Piniés —representante de España en la ONU de la época, que llegaría a jugar un papel muy importante, aunque finalmente inútil en los intentos de una descolonización real del Sáhara— se lamenta de que «era difícil conocer lo que ocurría en el Sáhara porque, al igual que en el pasado, hasta el propio Ministerio de Asuntos Exteriores lo ignoraba. Seguía siendo responsable de su administración la Presidencia del Gobierno y la ley de secretos oficiales no permitía informar de nada de lo que allí ocurría» (De Dalmases, 2013, 575).

³⁷⁰ Como desarrolla Bernabé López García, la oposición antifranquista, que bullía en la clandestinidad, no se fijó particularmente en lo que estaba ocurriendo en la provincia número 53: «Si la cuestión de las colonias será clave en la revolución de los claveles en Portugal, el Sáhara no aparece en ninguna reivindicación de las plataformas opositoras a la dictadura que aparecen en España en 1974, como la Junta Democrática o la Plataforma de Convergencia, animadas por el PCE o el PSOE. ¿Ignorancia, consideración del tema como algo marginal que sólo competía a los militares? Desde luego lo que no podía sospecharse es que terminara convirtiéndose en un tema de primera fila en el momento clave de la agonía y muerte del dictador y de su régimen» (2013, 74).

ya durante la Transición, se convertirá en «un motivo más de lucha por las libertades en España, proyectando en la acción armada del Frente Polisario su frustración por el carácter pactado de la reforma política española» (id.).

Pero eso sería más tarde. En aquel momento, la información, simplemente, no podía llegar. La aplicación de la Ley de Secretos Oficiales a toda la información relativa al Sáhara se aplicó hasta 1974, cuando fue revocada en lo que de Dalmases interpreta como «un intento de dar transparencia a la nueva política que se pensaba acometer por el gobierno Arias» (De Dalmases, 2013, 577). Como explica Barona, la maniobra apuntaba a un cambio de actitud que empezaba a prefigurar lo que ocurriría en los años siguientes:

«Teniendo en cuenta las fechas de la descolonización (1975-76), que encajan perfectamente con la transición política española, podemos fácilmente deducir que los intereses sobre el territorio cambiaron junto con los nuevos aires de reforma política, social e institucional que inexorablemente se veían venir» (Barona, 316).

En efecto, durante los primeros años de la democracia, «se manifestó el deseo de revisar algunas de las cuestiones más polémicas de la historia reciente y no cabe la menor duda que una de ellas fue la precipitada y desastrosa dejación de responsabilidades en la descolonización del Sáhara» (De Dalmases, 2013, 658). Los días 13, 14, 15 y 16 de marzo de 1978 se celebró una sesión informativa específica de la Comisión de Asuntos Exteriores del Congreso de los Diputados en la que comparecieron los principales cargos civiles y militares implicados en esos hechos, aunque, como apunta Dalmases, «llama la atención que, a pesar de todas las connotaciones militares que tuvo dicha crisis (...) no hubiese sido invitado a declarar ningún ministro militar, ni el jefe del Alto Estado Mayor (...) y más aún sorprende la ausencia del que fuera en su momento presidente del Gobierno, Carlos Arias Navarro» (id.). En sus intervenciones se revelan las tensiones y discrepancias entre los niveles de información manejados, entre los distintos relatos y versiones de los hechos. En todo caso, esta sesión no tuvo continuidad, ni tampoco consecuencias, quedando como un momento casi testimonial que en ningún caso llevó a una asunción de responsabilidades ni a una reparación³⁷¹.

Para autores como Delgado, otro de los motivos por los que el relato de esta colonización ha llegado a España en mucho menos medida de la que lo hicieron en otros países sus análogos es el hecho de «aquello fue un coto cerrado del Ejército» (Delgado et al., 475), lo que habría reforzado las dinámicas de secretismo, por la disciplina de silencio que se supone a este colectivo. Y, también, un determinado tipo de discurso en el momento en que este empieza a romperse. Cuando, ya durante la Transición, empiezan a publicarse testimonios sobre la colonización del Sáhara Occidental, la mayoría serán, efectivamente, libros de memorias firmados por antiguos militares. Aunque no cabe menospreciar su importancia, ya que son las primeras fuentes a las que se puede recurrir para tener un relato de primera mano de lo ocurrido en aquellos años, es necesario tener en cuenta el particular sesgo que imprimen a la versión que hemos heredado, que continúa legitimando en gran medida la versión y la

³⁷¹ «Aunque el diálogo entre diputados y deponentes fue muy vivo, con notable protagonismo de algunos de los parlamentarios citados, la prensa se lamentó del desinterés de la mayor parte de la cámara, tal como se desprende de la crónica parlamentaria de Pablo Sebastián, en la que describía el vacío del hemiciclo: ‘Escasa asistencia de diputados en la primera sesión informativa del Sáhara, en la que la prensa constituía el grupo mayoritario’» (De Dalmases, 2013, 659).

retórica colonial, por críticos que puedan llegar a ser con el final del proceso.

Una relectura crítica, sin embargo, sí puede aportar muchas claves, ya que, como señala Di Buono, estos textos «ponen en evidencia (voluntaria o involuntariamente) la estructura colonial que asumió la ocupación española» (Di Buono, 132) y revelan las relaciones complejas de poder que se generan en la colonia, en tanto «no tratan de pensar la dominación como una hegemonía absoluta, sino en su ambivalencia, donde la autoridad colonial, si bien basada en un acto de violencia, busca a la vez instituir civilización» (id). Sin embargo, como apunta Enrique Bengochea Tirado, este análisis no hay sido muy abordado, en tanto «la inmediatez de la contienda ha venido a marcar muchas veces la investigación sobre el pueblo saharai, priorizando el análisis de los acontecimientos posteriores a 1975» (Bengochea Tirado, 194).

Intentar realizar una reconstrucción alternativa de los hechos sigue siendo complicado en nuestros días³⁷²: las leyes españolas mantienen clasificados hasta 2026 la mayoría de los documentos de aquel periodo, en una «última vuelta del pacto tácito que oculta la etapa colonial» (Bárbulo, 34)³⁷³. En cuanto a la parte de historia que podría seguir viva en los territorios actualmente ocupados por Marruecos, hay que tener en cuenta que legitimar esa presencia requiere borrar dos tipos de huellas: las específicamente saharauis, para diluir sus particularidades como sociedad; pero también todas las relativas a la colonización, porque supone asimismo un legado diferencial respecto a los países vecinos (De Dalmases, 2014, 207)³⁷⁴.

Frente a esta escasez de material nuevo en el que basar un nuevo relato, a la investigación le cabe ocuparse, precisamente, de ese «discurso ambivalente que permite la supervivencia de ciertas retóricas heredadas de la colonización» (Bengochea Tirado, 194), para ofrecer «un contrapeso en la investigación histórica», como pide Juan Carlos Gimeno (2007, 12). Sin embargo, son muy escasos hasta el momento los intentos de leer esta historia desde una perspectiva poscolonial o decolonial (aunque, paradójicamente, los segundos han sido de hecho más frecuentes, dentro siempre de lo minoritario). Más allá de todos los motivos políticos y coyunturales a los que achacamos dicha ausencia, cabe también interpretarla como un signo de que la realidad saharai no acaba de encajar por completo en el marco que proponen estas teorías, precisamente por tratarse de una colonización irresuelta, anclada en

³⁷² De Dalmases defiende, sin embargo, que, «cuando el investigador profundiza en las bibliotecas españolas se da cuenta que existe un fondo bibliográfico mucho más importante de lo que se supone, referido a los territorios que estuvieron sometidos a la administración o soberanía de España en África occidental» (2013, 34). Su tesis doctoral es, de hecho, un exhaustivo repaso de esa bibliografía existente, con un análisis no tanto discursivo como de fuentes, que recoge una lectura de los materiales acumulados desde el siglo XIV, con especial atención a la etapa colonial moderna, incluyendo informes, censos y todo tipo de documentos. Se trata de un archivo ineludible para cualquier investigación que quiera abordar esa tarea, aunque su repaso elude una etapa amplia: todo el tiempo de la Guerra Civil española y sus años inmediatamente anteriores y posteriores, con lo que no indaga en la fundamental relación de la colonización africana con la gestación del franquismo.

³⁷³ Y, en algunos casos, los documentos directamente tampoco están ahí en el momento en que se abren las carpetas, como es el caso de los relativos a Mohammed Basiri: «los 1,5 millones de cajones del Archivo General de la Administración en Alcalá de Henares tienen lagunas muy sospechosas: en ellos se guardan papeles oficiales que hacen mención a otros que simplemente no aparecen» (Bárbulo, 67).

³⁷⁴ En el diálogo recogido por Julián Delgado (2012), Juan Carlos Gimeno diserta ampliamente sobre esta destrucción de la memoria, que se revela en muchos ámbitos, desde la persecución al idioma o el borrado de la toponimia, hasta la destrucción física de patrimonio arquitectónico e incluso arqueológico.

cierto modo a un momento histórico anterior, que sigue vivo en el ámbito del discurso por la perpetuación de un imaginario colonial nunca desbancado.

2.2.2.2.- El desplazamiento saharauí de la idea del «hermano moro»

Ese imaginario tiene muchos puntos en común con el desplegado en el caso de la colonización marroquí, pero presenta también algunos matices diferenciales importantes. Como señala López Bargados, si el estereotipo relativo a los saharauis es aún hoy benévolo en España, esto se debe por un lado al sentimiento de culpa y traición por la responsabilidad de la metrópoli en la fallida descolonización y sus consecuencias, pero también en tanto que funciona como «contrapunto indisociable de la visión negativa de los marroquíes» (López Bargados, 2001, 365). Una contraposición que no aparece solo a raíz del enfrentamiento originado por la ocupación, sino que está enraizada en las propias estrategias de la colonización española. Se trató de dos proyectos diferentes, aunque «estrechamente ligados desde el punto de vista económico, político y administrativo», lo que ha acarreado un marcado efecto en el plano de las representaciones, que «tendían a polarizar la toma de posición de los observadores» (López Bargados, 2001, 365). Así, «la percepción del pueblo saharauí como comunidad noble, la de los orgullosos señores del desierto, dotada de un fuerte sentido del honor y orgullosa de sus raíces, domina la literatura colonial española y se prolonga, *mutatis mutandis*, hasta nuestros días» (id.), aunque «no corresponde para nada a las primeras impresiones dejadas por los pioneros de la colonización, que veían en los habitantes del Sáhara a seres crueles y sanguinarios incapaces de participar en el ‘proyecto civilizatorio’ que pretendía aplicar España» (id.).

Para López Bargados, el punto de inflexión en esta percepción será la guerra civil española, en relación precisamente al regreso del estereotipo negativo del marroquí después de que forme parte de las tropas franquistas. Esto coincide además en el tiempo con la mayor expansión de la colonización en el territorio, que tiene como resultado una relación con la población que va más allá de los contactos puntuales anteriores, que hacían depender las imágenes recibidas del punto de vista de muy contados observadores. Así, se empieza a constituir una imagen de los «saharauis» como pueblo, más allá de la idea de «tribus *bidan*» que se manejaba antes (López Bargados, 2001, 370). Esta definición viene marcada por la atribución de una serie de rasgos que, como en otros muchos casos de pueblos colonizados, serían de hecho incorporados por el auto-relato del nacionalismo, en una acción performativa de esas supuestas esencias. Así describía a los saharauis en 1973 un militar español, el general Munilla Gómez:

«Sus características morales más importantes son: la religiosidad, la admirable hospitalidad, su honestidad y honradez remarcables, su gran amor por la tierra y el apego a sus costumbres, la individualidad acentuada, aunque están profundamente anclados en ellos los conceptos de familia, fracción y tribu, su independencia personal, derivada del hecho de estar acostumbrado a vivir donde quieren y como quieren,

enarbolan un aire un poco fiero, un temperamento sereno y maneras corteses» (en López Bargados, 2001, 375).

El interés del africanismo por el Sáhara Occidental (así como por Guinea Ecuatorial) era, en todo caso, menor que el que se mostraba por Marruecos: hasta que se quedó solo en el mapa de las posesiones coloniales, el territorio saharauí se trató de una manera mucho más lateral en el discurso colonial³⁷⁵. La retórica, sin embargo, era, *grosso modo*, la misma: la de la fraternidad. Aunque, en el caso de los saharauíes, el matiz cambia, para pasar de una idea de hermandad en sentido familiar, a una connotación que se deslizaba más hacia la idea de amistad, como ha estudiado Susan Martin-Márquez:

«Era más difícil para los africanistas negociar la idea de una hermandad de sangre hispano-saharauí que el equivalente hispano-marroquí. Los vínculos históricos entre las dos comunidades eran considerablemente más débiles y las tradiciones nómadas del desierto de los saharauíes, al contrario que la cultura urbana y rural de los marroquíes, presentaba pocas similitudes con los modos de vida españoles» (Martin-Márquez, 2006, 290-291).

Además, las relaciones mantenidas por los saharauíes con las tribus subsaharianas a lo largo de los siglos les «acercaba a la rama ‘impura’ de los bereberes» (Martin-Márquez, 2006, 291), lo que contrastaba con el discurso en Marruecos. Así, el discurso colonial en el Sáhara sí se basa en una mayor delineación de identidades y jerarquías raciales, en la que, aunque «los antiguos colonos se jactan de la relación fraternal de los españoles con los nativos, (...), su trato con ellos fue el de los señores con los vasallos y la supuesta armonía se compró con las ayudas sociales, utilizadas para manipular una vieja sociedad que se regía por reglas muy estrictas» (Bárbulo, 46-47).

Es importante recordar que, en el Sáhara, la población local no entró en contacto cotidiano con los colonizadores hasta muchas décadas después de los primeros establecimientos. En un primer momento, la presencia metropolitana se reducía a mantener el control en dos ejes: hacer funcionar las factorías costeras que servían para desarrollar una industria pesquera y atraer tráfico de caravanas, y dotar de realidad a unas fronteras trazadas en las oficinas de los pactos coloniales, que los saharauíes no contemplaban siquiera, aun cuando ya regían sus destinos (Bengochea Tirado, 33)³⁷⁶.

³⁷⁵ Para De Dalmases, el principal adalid del interés español por el Sáhara Occidental fue Joaquín Costa, insistente respecto a las posibilidades de explotación económica de la zona. Así, con algo de premonitorio, este autor propone «con el fin de asegurar el comercio transahariano (...) crear ‘una línea de estaciones’ separadas entre sí menos de una jornada ‘con pozo, caravanserrallo y guarnición para el servicio de policía’ y, mejor aún, un ferrocarril. Aunque para llevar a cabo todos estos sueños habrá que esperar a que se agoten las tierras fértiles que España posee en otras latitudes ‘y entonces será quizá forzoso echar mano de los desiertos’. Más realista es su propuesta de crear dos o tres núcleos de población en la costa que, en su opinión, deberían estar en la desembocadura de la Saguia el Hamra, en la Uina y en la Mar Pequeña. En cuanto a Villa Cisneros, entiende que el asentamiento urbano no debería situarse donde la factoría, ni en la península, sino en la zona continental» (2013, 100). Otros pensadores, como Cesáreo Fernández Duro, Gonzalo de Reparaz o Felipe Pérez de Toro, habrían contribuido, para Dalmases, a generar un «conocimiento ambiguo» sobre esta región.

³⁷⁶ «Se debe tener en cuenta que la materialización de la frontera, como línea imaginaria que separa espacios rígidos de soberanía ha sido un proceso paulatino, sujeto a negociaciones y con constantes superposiciones con otras dinámicas locales» (Bengochea Tirado, 33), ya que las lindes no se dan sobre un espacio vacío, sino en una zona con su propia complejidad social y cultural y sus equilibrios de poder. Aunque «en un principio la existencia de fronteras en el territorio era un efecto que solo afectaba a los soldados franceses y españoles» (id.), diversos movimientos de resistencia y negociación van interpellando a la población del territorio a medida que los efectos de una frontera cada vez más física y la presencia en algunos sentidos

Al tiempo que la colonización avanza, se empieza a formar asimismo un «cuerpo textual de discurso imperial formado por informes sobre el Sáhara y sus habitantes realizados por la Administración» (Bengochea Tirado, 135), para cuyo análisis hay que tener en cuenta que «la variedad de las instituciones presentes en el aparato imperial español dio pie a una multiplicidad de espacios de enunciación» (136)³⁷⁷. Pero, en general, todo este aparato textual contribuye a generar la idea la colonización como una actuación amable y paternalista. Hasta nuestros días, este tipo de retórica «impide a algunos militares y analistas políticos entender la emergencia del Polisario, como legítimo movimiento de liberación nacional y su contestación armada a la colonización» (Gimeno y Robles, 2013, 155). De acuerdo con Gimeno y Robles esto hace necesario

«enfrentar, para una mejor comprensión histórica, el hecho de que más allá de las imágenes amables que se representan hegemónicamente, hubo momentos de su historia donde estas relaciones coloniales adquirieron tintes más dramáticos, incluso trágicos, como los periodos en los que España, convergiendo con la lógica del control colonial francés, reforzó las fronteras (...) e impidió expresiones alternativas para la constitución de un proyecto social y político adverso al control colonial» (Gimeno y Robles, 2013, id.).

Esto requiere revisar las políticas coloniales concretas que ofrecen, en su aplicación, un contrapunto a la aparente benevolencia y falta de conflicto que se desprende de lo discursivo. Como recuerda Bárbulo, lo primero es recordar que la propia realidad del territorio ya desafía a algunos mitos:

«El Sáhara [colonizado] nunca fue el paraíso que canta la abundante bibliografía sobre el territorio. Fue un enorme cuartel de 240.000 kilómetros cuadrados gobernado por militares cuya máxima motivación llegaba cada fin de mes en un sobre marrón: sus sueldos doblaban los de la Península. Bajo su férula contrabandeaban un buen número de comerciantes canarios, maldecían su suerte los soldados de reemplazo, hacían su agosto una legión de prostitutas y se deshidrataban en salvajes batallones de castigo presos políticos y civiles» (Bárbulo, 31).

Se trataba de una sociedad «construida por y para militares» (Bárbulo, 55), fuertemente jerarquizada y excluyente, que articulaba un clasismo que se dejaba ver en la organización de espacios urbanos y viviendas. Se contaba con muy pocos servicios, apenas unos básicos muy deficitarios de educación y sanidad. El comercio y la prostitución eran negocios florecientes en ciudades que sí que contaban con bares, cabarés, casinos y cine. En la misma línea que Bárbulo, de Dalmases apunta que «al Sáhara no se venía por romanticismo, se venía a ganar el doble, a conseguir medallas de ascenso, a consumir productos subvencionados, a comprar gangas electrónicas» (id.) y que «la relación entre los diversos colectivos estaba marcada por fronteras invisibles, pero muy reales» (De Dalmases, 2010, 97). Fronteras como el hecho de recibir

atrayera de las ciudades van transformando la sociedad, que para los años 70 se habría convertido ya en mayoritariamente sedentaria, «un fenómeno deseable por la metrópolis [porque] facilitaba el control, su puesta en valor y daba una imagen de ‘progreso’ que justificaba su permanencia en el territorio» (34).

³⁷⁷ Es decir, las diversas entidades también empleaban el discurso colonial como modo de legitimación propia. Así, por ejemplo, no será el mismo el relato de los militares que el de la Sección Femenina, por seguir con el ejemplo de Bengochea Tirado, en una distorsión del legado que tiene que ver con la visión específica de «grupos que provenían del ‘corazón’ del sistema [y] cuya firme posición política e ideológica eran su única garantía de libertad de acción relativa» (Bengochea Tirado, 137).

sueldos menores, no poder acceder a cargos o no tener derecho a la educación; signos del apartamiento de los saharauis, a los que «poco aprecio se le tiene, y un verdadero racismo» (Bárbulo, 55) y que contestan, implícitamente, el relato edulcorado de la hermandad y la convivencia³⁷⁸. Como apunta Elena Fiddian-Qasmiyeh, «las formas en las que se relacionaban entre sí los residentes españoles y los saharauis en su cotidianeidad permanecen en general sin examinar, más allá de menciones al paso en algunos relatos históricos, o romantizadas en novelas españolas situadas en la antigua colonia» (2011, 36), en las que, como en un nuevo remedo del concepto de convivencia, las narrativas «se aderezan con descripciones románticas de amistades profundas y sincero respeto mutuo» (id.) entre integrantes de ambas comunidades. Las entrevistas personales en las que esta autora basa su investigación, sin embargo, parecen mostrar otra cosa:

«18 de los entrevistados admitieron que todos o la mayoría de sus contactos con ‘los nativos’ eran o bien resultado de interacciones con vendedores callejeros o empleados de tiendas, cafés o restaurantes (para soldados), o bien debidas al trabajo codo a codo con soldados saharauis en las Tropas Nómadas o la Policía Territorial. Sin embargo, pese a la base laboral de sus encuentros, muchos de los soldados españoles que tenían compañeros saharauis en el ejército describieron su contacto como ‘muy amistoso’, ‘íntimo’, ‘constante’ o ‘muy bueno’» (Fiddian-Qasmiyeh, 2011, 37).

Una característica de la colonialidad en el Sáhara Español (en este caso sí que compartida con la de Marruecos) es que no incluía una labor evangelizadora de la población autóctona. Así, se permitió no solo que los colonizados mantuvieran la religión islámica, sino también que la justicia coránica actuara paralelamente a la oficial. Aunque, como apunta Bárbulo,

«no obraron así por respeto a la cultura musulmana, como algunos pretenden hacer creer ahora. De haber sido esa la razón de su comportamiento, no hubieran tolerado la proliferación de prostíbulos en los que corría el alcohol cerca de las mezquitas, ni hubieran instaurado el castigo de restregar el prohibido *jalufo* (cerdo) en la boca de quienes no se sometían a sus órdenes» (Bárbulo, 47-48).

Se trataba de una «política dirigida a controlar», en la que «se permitía [a los saharauis] mantener su mundo, pero sin una mínima insubordinación» (48), y en la que además se alentaba y utilizaba la rivalidad entre jefes tribales, de modo que «a cambio de sueldos y suministros, los *chiuj* firmaron cuantos manifiestos de adhesión a la metrópoli les fueron presentados» (51), en un sistema de corrupción consentida en todo el territorio que acabaría por favorecer el nacimiento de un nacionalismo al margen de las viejas estructuras tribales³⁷⁹.

³⁷⁸ El repaso a esta retórica benevolente implica, además, abordar algunos puntos particularmente espinosos, como la cuestión de la esclavitud, «oficialmente suprimida por la autoridad española, pero [que] subsistió de hecho hasta el mismo fin de la presencia colonial» (De Dalmases, 2010, 112). Los españoles «consintieron, ocultaron y hasta protegieron» (Bárbulo, 48) esta práctica, hasta el punto de llegar a enviar a soldados a recuperar los siervos fugados de algún *cheij*. En el censo de 1974 figuran, de hecho, 3018 esclavos (id.). Muchos serán utilizados como carne de cañón en la lucha contra los independentistas: un comunicado del Frente Polisario recoge, por ejemplo, como fueron empleados en una guardia para proteger al PUNS, algo que critica porque «el colonialismo y la reacción intentaron florecer el racismo en nuestros hermanos» (49).

³⁷⁹ Según Fabrizio Di Buono (2018), uno de los métodos utilizados para segmentar a los saharauis fue situar a los notables saharauis no solo como dirigentes, sino también como miembros de las compañías comerciales, en particular de Fos Bucraa y

2.2.2.3.- La estrategia de la provincialización

La política colonial española en el Sáhara Occidental pasó a una nueva fase en 1961, cuando el territorio se convirtió en provincia. Este cambio de estatus suponía una política de desarrollo institucional: lo que era una colonia militar, pasó a ser de poblamiento. Se iba a permitir cierta autonomía, conservando elementos tradicionales de organización y justicia, aunque en realidad todo debía ser aprobado por la administración central. Este sistema proporcionaba una doble ventaja: suponía una aparente independencia de la población ante las Naciones Unidas, mientras mejoraba además la imagen de la administración colonial de cara a los saharauis.

El verdadero cambio social se produjo en realidad a partir de mediados de esa década, con el auge de la explotación de los fosfatos, que generaba una demanda creciente de trabajadores, a la que vino a sumarse una fuerte sequía que hizo que entre 1968 y 1973 muchas familias antes nómadas acudieran a las ciudades, desbordando las previsiones³⁸⁰. Se construyeron entonces, en torno a los núcleos urbanos previstos por la metrópolis, cinturones de casas y jaimas, barriadas que contrastaban con las viviendas que se estaban habilitando para quienes venían de la Península³⁸¹. Si en 1967 la población de saharauis en El Aaiún era de 6.000 personas, solo tres años después se había duplicado, alcanzando los 13.000 (Bárbulo, 53).

En ese movimiento, además, se trastoca el sistema social de los nómadas: las tribus guerreras —tradicionalmente más poderosas— se empobrecen, frente al enriquecimiento de pastores, agricultores y pescadores, que ya no tienen que pagar tributos tribales y pueden

de las varias compañías mercantiles presentes en el territorio, en otro mecanismo habitual de la lógica colonial: «Los colonizados administradores y accionarios se presentan como una burguesía mental —dice Siebert reinterpretando a Frantz Fanon— donde no encontramos ni industriales ni financieros, sino hombres con la psicología para los negocios y no ‘capitanes de industrias’. Como evidencia Sartre —en el prefacio a *Les damnés de la terre* de Fanon— las metrópolis pagan a algún feudatario con el fin de dividir para imperar, fabricando una burguesía de colonizados, los cuales, en este caso, nunca se verán en los puestos más alto de control, sino subordinados en este caso a los intereses españoles (y a partir de 1976 a los del Reino de Marruecos) pero realizando en parte el saqueo de los recursos nacionales que, inexorables, siguen adelante a través de chanchullos o hurtos legales. Sin embargo, la mayoría de los saharauis comparte un estatus de subalterno en su condición de trabajadores asalariados dejando su estilo de vida nómada» (Di Buono, 2018, 145).

³⁸⁰ Aunque este es el relato más instalado, como ha estudiado Di Buono, estos procesos de sedentarización no son en absoluto azarosos ni están aislados del entramado de intereses económicos. Así, «el primer episodio de sedentarización masivo se dio con la Operación Teide en 1958, a través de la cual se le pagó a los miembros de la comunidad Erguibat para instalarlos en Mauritania y Sáhara Español, con el fin de favorecer el acceso al territorio a unas cuantas multinacionales para sondear extracciones petrolíferas y evitar que estas poblaciones pudieran entrar en contacto con los movimientos políticos en el Sur de Marruecos, que en ese entonces habían alcanzado la independencia» (Di Buono, 2018, 146).

³⁸¹ De nuevo según Di Buono, la ordenación del espacio tuvo un marcado giro con el Plan Vivienda de 1961 del Estado Español, que sirvió para alojar sobre todo a la nueva ola de ocupación colonial que llegaba de la metrópolis, con lo que si en 1952 «en El Aaiún las viviendas que había eran unos edificios militares, unas callejuelas y casitas de cúpula», una década más tarde su paisaje había cambiado: «una zona de urbanismo racionalista; una zona para los órganos representativos; una zona sanitaria e industrial. A esta siguen dos zonas residenciales: una europea y otra árabe, a su vez dividida en dos: una para los más sedentarizados, denominada Corominas, y otra con jaimas o viviendas temporales de escasos recursos para quién aún seguía desplazándose. Estos cambios del paisaje y por ende del espacio, señalan inevitablemente un cambio en el imaginario del espacio por parte de los saharauis. El proceso que sufren los saharauis se puede analizar con el cambio de horizonte: no más dunas donde encontrar oasis u otras comunidades, sino fronteras, militares y camionetas, así como minas y construcciones industriales que impiden el nomadeo» (146).

comerciar. Los colonizadores establecían, por otro lado, tratados con algunas tribus, a las que protegían a cambio de ciertos privilegios en las transacciones, una relación que también quiebra la lógica económica regional: la estructura tradicional se convierte, *de facto*, en una sociedad de clases. Además, la relación con las autoridades genera una «inflación de notables por la que las rentas prometidas facilitaban que casi cualquier hombre pudiera acceder a esta categoría, protegido por el poder colonial» (Bengochea Tirado, 39), lo que se convirtió en un factor a la hora de decidir a qué lado de la frontera que poco a poco se iba elevando se quedaban los diferentes grupos —por más que el factor fundamental siguiera siendo la distribución de lluvias y pastos.

Y, sobre todo, el asentamiento colectivo en pueblos y ciudades tiene un impacto sobre los modos de vida: como apunta Barona, los camellos se convierten en *land rovers* (163). Aunque la «misión civilizadora» española no fuera catequizante, desde luego traía consigo un ideario: el del capitalismo. La colonización pasaba por llevar también a la población a cierta demanda de bienes y servicios³⁸². El acceso al dinero implicaba un nuevo nicho de consumidores para la demanda metropolitana, retroalimentando además el discurso del progreso.

Algunos analistas hablan de esta etapa incluso como una «segunda colonización», en la que la inversión pública se intensificó bajo el marco de la modernización. Se intentaron trasladar a este territorio lógicas coloniales que habían sido exitosas en otras latitudes, tratando incluso de convertirlo en un destino turístico como eran las islas Canarias. Pero el contexto era poco favorable, porque había que empezar de cero, no se contaba con ninguna infraestructura. En realidad, el Sáhara siempre fue un empeño deficitario para España, a pesar de la explotación de la pesca y los fosfatos: de hecho, hasta 1960 se había considerado «zona improductiva» (Barona, 51). Suponía un alto gasto por habitante, sumado al coste de mantener a los militares y las empresas paraestatales, pero le servía al régimen franquista para «mantener la ficción de un imperio» (Bárbulo, 41)³⁸³.

El cambio implicó también un giro discursivo llevado a cabo por la metrópolis en esta nueva fase: «desde la provincialización, toda la política española giró en torno a la idea de españolizar el Sáhara» De (Dalmases, 2010, 116). La nueva táctica implicaba un intento de «homologar los hábitos y costumbres de la entonces provincia» a los del resto de España (id.); un «esfuerzo cultural asimilacionista que buscaría estrechar los lazos entre los territorios coloniales y la metrópolis» (Bengochea Tirado, 25), como manera de preparar el terreno para lo que podría venir, y evitar una descolonización complicada.

En lo discursivo, tomará la forma de lo que se ha llamado «hispanismo saharauí»: un

³⁸² En una entrevista realizada a principios de los años 70 a la delegada provincial de la Sección Femenina en el Sáhara Occidental, Concha Mateo, el periodista pregunta qué era lo más urgente en lo que respectaba a los habitantes nómadas del Sáhara. Su respuesta es elocuente: «Crear necesidades en ellos para que sientan el deseo de satisfacerlas con su esfuerzo personal» (Bengochea Tirado, 125).

³⁸³ En el momento de la provincialización, el territorio estaba escasamente urbanizado, con El Aaiún, Villa Cisneros, La Güera y Smara como únicos centros urbanos (Barona, 51). Entre las primeras iniciativas de la nueva etapa, se desarrolló un plan de obras públicas, destinado a construir comunicaciones entre ciudades, pozos, alumbrado de la costa, faros, dependencias de gobierno... (21); así como planes de vivienda para subsanar el problema habitacional causado por el rápido crecimiento, y un desarrollo administrativo para establecer servicios paralelos a los del resto de España: Justicia, Hacienda, Sanidad...

discurso imperial que «intentó incluir el territorio, definido como esencialmente musulmán, en el repertorio de las provincias españolas» (Bengochea Tirado, 27), tomando elementos de diversas narrativas: hispanismo, afrotropicalismo, africanismo y regionalismo. Básicamente se trata de defender la pertenencia del Sáhara a la nación española, equiparándolo con el resto de las regiones mediante paralelismos en los medios naturales, escenarios urbanos y manifestaciones culturales, a través de fórmulas provenientes del regionalismo, que se basaba en una proyección política «que en lo identitario forzaba la lealtad a lo local sin dejar de tener conciencia de pertenencia a una misma nación» (70).

Esta concepción permitía afirmar del Sáhara que se trataba de «una provincia tan española como la de Albacete», ya que «la participación en el Estado se hacía de esta forma, integrando desde la desigualdad y haciendo funcionar la colonia como una reconstrucción ideal de lo que podría ser la metrópolis» (Bengochea Tirado, 196), en una lógica según la cual «lo mismo se podía bailar una sardana en Andalucía como una jota en Extremadura o unas sevillanas en El Aaiún» (87). Para esta operación discursiva es clave la folklorización de prácticas y costumbres que construyen una identidad «congelada en ámbitos o momentos concretos»: la jaima, los bailes, los atuendos, el té o la comida se convierten en un «repertorio de tipismos que pueden ser explotados políticamente, en las fiestas locales, o económicamente, a través del turismo o de industrias artesanas» (196)³⁸⁴.

Dentro de la lógica de la equivalencia, «las jóvenes saharauis aprendían también a bailar otras danzas de la geografía española, junto a las danzas saharauis interpretaban la Churreira de Galicia, el Bolero de Caspe de Aragón, la Sardana catalana, el Caudiel extremeño o la Ysa canaria» (Bengochea Tirado, 91). Y es que no se trataba solo de reforzar lo propio: el mestizaje era también un elemento fundamental de esta táctica, que recuperaba en este sentido una vieja idea del africanismo: la de la ventaja comparativa de los españoles, presentados como más capaces de confraternizar con lo diferente, por una forma de ser más abierta basada en su pasado de hibridez y algo así como un esencialismo del temperamento. Un elemento simbólico que recoge en una sola imagen todo este entramado podría ser el DNI bilingüe en español y árabe instaurado como documento oficial de identidad para los saharauis a partir de 1970.

De igual modo, permanece viva la noción de hermandad, que llega a ser incluso un modo de justificar la violencia, en lo que Bengochea Tirado califica de una «operación retorcida» en la que «se liga la represión al afecto» (Bengochea Tirado, 79). Se desarrolla la idea de que el territorio no se está ocupando, sino defendiendo, porque se considera hermanos a sus habitantes. Esta idea se reforzará tras la guerra de Ifni, en 1958, durante la cual «las muestras de heroísmo, de abnegación y de amistad hispano-saharai tuvieron su especial demostración» (id.), según el relato oficial. Desde 1959, empiezan a proporcionarse ayudas económicas «que continuaban con la lógica del ‘pilón de azúcar’ practicada en otros

³⁸⁴ En *El sueño de volver*, el poeta Bahía Mahmud Awah recuerda cómo se aprendía todo esto en la escuela, desde las primeras cartillas de *El parvulito*: «Una de las lecturas que recuerdo, porque me llamaba mucho la atención, era la referida a ‘La provincia’: ‘Muchos pueblos reunidos forman una provincia. El jefe de la provincia es el gobernador civil. Mi pueblo pertenece a la provincia de... (Y aquí se rellenaba un espacio en blanco como tareas o deberes en casa) ... Villa Cisneros... La capital de mi provincia es... (También lo rellenábamos) ... El Aaiún, provincia española... y los productos principales que se dan en ella son... carnes de dromedario, corderos... Por mi provincia pasa el río... Acequia roja... y su monte más importante es... Buserz...’ Este texto pertenece a la lección 26 de *El parvulito*» (2012, 26).

momentos, repartidas en forma de indemnizaciones por los bombardeos» (41)³⁸⁵. Esta relación entre represión y afecto se maximizará en lo tocante a la Legión, una institución de máxima ambivalencia en este territorio colonial, amparada en la idea de que «no se inventó para mantener el orden (...) [y] está para restablecer la paz, caiga el que caiga» (Bengochea Tirado, 79)³⁸⁶.

Todos estos procesos de mestizaje y ambivalencia, sin embargo, escondían un doble filo, «en tanto desafiaban frontera entre colonizadores y colonizados y también el tabú de la soberanía en el caso de las regiones» (Bengochea Tirado, 70). Por eso, igual de importante que perfeccionar la asimilación era remarcar las diferencias. «El Sáhara es de España, pero el Sáhara no es de España», diría Antonio Carro Martínez, ministro de la Presidencia, en un discurso ante el pleno de las Cortes en noviembre de 1975: esa era la lógica. La integración en la nación se realiza a partir de un pacto que requiere, para hacer posible el mestizaje, la existencia de un «otro», que es el que puede ser asimilado. En el caso del Sáhara, nunca se recurrió a la dimensión racial, sino que la diferencia colonial se sitúa en la religión. El islam aparece como elemento clave y línea discursiva infranqueable: el hecho de tener religiones diferentes es la barrera y límite de la integración entre colonizadores y colonizados, pero teniendo la «religiosidad compartida» como punto de unión, y la convivencia y tolerancia como señas. Aquí entra también en juego, una vez más, la imagen de Franco como individuo cercano al islam, protector de los musulmanes, que hemos visto como central en el caso de la colonización marroquí, aunque aquí se dará de manera menos insistente.

Por virtud de esta diferencia insalvable, los saharauis son «españoles pero no del todo», sujetos de un discurso imperial, y no de uno nacional (Bengochea Tirado, 63). Cuando se exponían desde el punto de vista del cristianismo, las explicaciones sobre el islam a menudo lo asociaban a fanatismo y desorden, y a un fatalismo esencial que impedía la modernidad, asegurando así la pervivencia del sentido de la misión «civilizadora» de la colonización. Gimeno y Robles explican las implicaciones de esta dicotomía:

«La sociedad saharauí se construyó en el imaginario colonial y en sus prácticas como una sociedad tradicional y no moderna. Es esa brecha, entre la naturaleza moderna de uno de los sujetos (la metrópoli, en este caso España) y la naturaleza no moderna o tradicional del otro (la sociedad saharauí), que hace de la convivencia entre españoles y saharauis un proyecto imposible (...) Coexistían, y se encontraban, es cierto, pero no lo hacían como contemporáneos» (Gimeno y Robles, 2013, 156).

³⁸⁵ Estos subsidios continuarán otorgándose hasta 1975, y supondrán el ascenso de un grupo social dependiente de la financiación del Estado, es decir, contribuirán a la dinámica de cooptación de élites y a la entrada de capitales, pero, al mismo tiempo, también al debilitamiento de la sociedad nómada. Asimismo, a partir de la guerra de Ifni, las autoridades españolas procuraron siempre reforzar el distanciamiento ya existente entre el pueblo saharauí y Marruecos, por temor de que «las similitudes religiosas e idiomáticas facilitaran su hermanamiento, situación que no se planteaba con respecto a Mauritania y Argelia, debido a que sus independencias fueron más tardías, y, por tanto, su interés por el territorio también fue posterior» (Barona, 314).

³⁸⁶ Una escena descrita en un artículo de la revista *Sáhara* en 1971 es muy elocuente a este respecto: «Los legionarios saludan tradicionalmente, en sus actos íntimos, levantando sus gorros al cielo y responden a la voz de su coronel: ¡Viva España! ¡Viva Franco! Pero esta vez hicieron como prueba de afecto al pueblo saharauí una excepción, el grito del coronel Timón de Lara fue: ¡Yaha el Sáhara! ¡Viva el Sáhara!, que fue respondido por más de mil legionarios» (Bengochea Tirado, 79).

Más allá de lo discursivo, esta diferencia servía de base a una organización dual de la sociedad, como hemos visto a propósito de la justicia o la educación. La religión era el punto de arranque de una serie de diferencias, convirtiéndose en causa y a la vez consecuencia de la dualidad de formas de vida, sin que eso pusiera en riesgo la imagen de fraternidad.

2.2.2.4.- El efecto ambivalente de la educación y de la socialización de género

Aunque esa dualidad se manifiesta en muchos otros aspectos, como la justicia, el ejemplo más relacionado con nuestro objeto de investigación es el de la educación. A partir de la provincialización, todos los niños y niñas «eran españoles», así que tenían derecho a recibir educación en los niveles obligatorios. Los patronatos de enseñanza ideados para hijos de militares pasaron a ser centros generales de educación primaria y secundaria, en los que, a diferencia de lo que ocurría en Marruecos, los hijos de los colonizados y los de los colonos asistían a clase juntos, «aunque por lo que respecta a los nativos se introdujeron dos peculiaridades; el respeto a su confesión religiosa —la entonces clase obligatoria de religión católica era sustituida por otra de árabe y Corán— y la voluntariedad en su matrícula» (De Dalmases, 2014, 197). Más allá de eso, los planes de estudios eran exactamente los mismos que en territorio metropolitano: «Recuerdo muy bien los apuros que pasaba el excelente maestro que fue siempre Carmelo Moya cuando había de saltarse páginas y páginas de los libros de historia en los que se hablaba de la reconquista, las cruzadas o las luchas seculares de España contra la piratería otomana», rememora De Dalmases (2010, 116).

En secundaria se fomentaba la segregación de género, derivando a las niñas a las instituciones de la Sección Femenina. Se crearon también escuelas nómadas para los habitantes del interior, así como centros de formación profesional en oficios sanitarios, mecánica o albañilería. El Frente Juvenil contaba asimismo con centros especiales para la formación de la élite nativa, y ofrecía becas para continuar estudios en la metrópoli, sobre todo en carreras relacionadas con la ingeniería y la explotación de minas, que se esperaba dejar en sus manos tras la independencia. En general, se animaba a la juventud a integrarse en formas que pudieran ser útiles para el régimen, una estrategia que acabaría por no salir bien para sus objetivos, ya que buena parte de ellos acabarían por el contrario integrando el movimiento nacionalista, hasta convertirse en «una de las bazas más importantes del Polisario» (Barona, 90). Bahía Mahmud Awah recuerda así aquella época y las transformaciones que supuso para los jóvenes:

«Recuerdo que llegué a El Aaiún a finales del año 1965 para cursar el primer bachillerato, venía de la ciudad de Smara donde no había instituto de enseñanza media. Mi primera impresión fue que la ciudad era demasiado grande y los muchachos eran mucho más modernos que nosotros los del interior. Otra sorpresa para mí fue al ver que en la clase había chicas españolas. No éramos muchos los saharauis que cursábamos el bachillerato y al cabo de algunos meses ya nos conocíamos todos (...) Para mí todo era nuevo, la forma en que se impartían las clases, el nivel

del deporte, la vida en el internado, incluso el cine era una novedad y hacía todo por no perderme las películas de los domingos a las once de la mañana (...) La mayoría pertenecíamos al círculo de la OJE y lo hacíamos para beneficiarnos de la participación en los campamentos de verano que se organizaban fuera del Sáhara y alguna que otra visita a Dajla y a La Güera» (Awah, 2012, 78).

En general, todo este sistema educativo pudo tener un efecto muy ambivalente. Como señala Barona, cabe preguntarse «cuáles fueron los efectos que sobre la conciencia colectiva pudieron tener los cambios lentamente introducidos por las autoridades españolas en el área educativa de la enseñanza del árabe y del Corán» (Barona, 322): en su hipótesis, podría haber supuesto un aliciente para la búsqueda de raíces culturales frente a los ocupantes. Como señala de Dalmases, instituciones de memoria problemática como la Sección Femenina o el Frente Juvenil, «en su dialéctica contradictoria, generaron resultados que filosóficamente cuesta aceptar, también aquí y allá» (De Dalmases, 2010, 36). Entre la juventud se fomenta una adopción de las costumbres europeas que acabará por generar una decepción al situarlos en un lugar entre dos mundos, sin pertenecer del todo a ninguno de ellos.

Dentro de esta operación discursiva y de generación de identidades, la cuestión de género tuvo, evidentemente, mucha importancia, como siempre en los contextos coloniales. Como explica detalladamente Bengochea Tirado, las mujeres se consideran responsables del sistema de género, por lo que se establece para ellas un modelo a partir del cual se las define por una serie de carencias. Relaciones familiares, formas de habitar y formas de trabajo se estructuran en torno a ellas, y se planifican a partir de «sobreentendidos culturales» (Bengochea Tirado, 97) que son fundamentales en el discurso de hispanización y en la articulación del mecanismo de la diferencia colonial, así como para la adaptación al cambio de contexto económico y social.

Al llegar al territorio, la administración colonial se encuentra con un sistema de género que no encaja exactamente en sus esquemas. Por un lado, debido al propio sistema familiar, con la posibilidad del divorcio, que podía además ser a iniciativa de la mujer, y formas de filiación matrilineales. Pero también en lo tocante a la definición de la masculinidad, en tanto los hombres, que se definen como «orgullosos, guerreros, pues han vivido mucho del pillaje», también «hacen las tareas normales de la casa, de tal manera que son mejores para el servicio doméstico que las mujeres», lo que, además, dejaba hueco a estas para otras ocupaciones (Bengochea Tirado, 103). Frente a esto, las políticas coloniales van a apostar por un marcaje de roles de género nítido, para adecuar esta realidad a su sistema de categorías. En lo que respecta a las políticas más materiales, en el Sáhara imperaba una fuerte intransigencia en lo tocante a las relaciones entre europeos y *nativas*, tanto por parte de los colonizadores como de la propia sociedad saharauí³⁸⁷. Aunque, al mismo tiempo, en esta provincia alejada, el ambiente era más

³⁸⁷ Helena Fiddian-Qasmiyeh ha estudiado a fondo estas cuestiones, dentro de su «interés por examinar las experiencias de las mujeres durante la época colonial y la del refugio» (2011, 38). En sus entrevistas a soldados españoles que estuvieron cumpliendo destino o servicio militar en la antigua provincia, incluyó preguntas amplias sobre el «tipo y lugar de contacto con la población femenina saharauí» y sus «impresiones sobre las costumbres locales» (id.) Las respuestas apuntan a un contacto muy limitado y esporádico con mujeres saharauí, debido a la separación religiosa y social. Incluye además una pregunta que remite a la figura literaria paradigmática de las historias amorosas como elemento de las narrativas ficcionales de la colonización, para indagar en su contraste con la realidad: las respuestas dejan claro que «la vida cotidiana en el Sáhara no daba muchas oportunidades para las historias románticas» (39), y que, para la mayoría de entrevistados, «las únicas mujeres

libertino que en la Península³⁸⁸.

Precisamente en torno a la definición y construcción de la «decencia» orbitó una parte importante del discurso colonial, llevado a cabo sobre todo por la Sección Femenina, presente en el territorio a partir de 1961, cuando, en el contexto de la aparición de servicios para centros urbanos y de la reforma educativa, empieza a recomendarse a mujeres ir al Sáhara (y también a Guinea Ecuatorial) para contribuir a la formación de las niñas en «hogar, educación física y formación del espíritu nacional» (Bengochea Tirado, 47). El relato del «hispanismo saharauí» se encarnaba en «la aparición de cuerpos femeninos (reinas de las fiestas, alumnas uniformadas, mujeres nativas...) que lo dotaban de verosimilitud» (85). La Sección era de hecho una de las principales catalogadoras del folclore regional español y los cuerpos que lo performaban, haciendo «de la definición de las ‘costumbres’ y ‘tradiciones’ un asunto de Estado» (id.). La categoría que se da a las mujeres saharauíes es la de «mujer rural», figura que la Sección «emplea para la recomposición de los pueblos tras la guerra, encomendando a las mujeres la prosperidad y también la alegría» (104).

La diferencia colonial será remarcada, de nuevo, a través de un estereotipo de las mujeres saharauíes según el cual, «pese a su ‘terrible holgazanería’ contarían con grandes virtudes: la fuerza de su vinculación a la tribu como grupo humano y el sentido de la hospitalidad» (Bengochea Tirado, 26), que articulan así su rol social a través del ámbito familiar y el papel de madres. En su análisis, las autoridades coloniales «no son capaces de ver otros elementos, como el papel productivo a través de figuras como la *tuiza*, que tenían efectos y además estrechaban lazos sociales» (104), dado que, como es propio de la colonialidad, los saberes previos que tuvieran, en este caso, las mujeres, se relegan a la subalternidad, aumentando asimismo la dependencia respecto a los nuevos proveedores de subsistencia, pero también de sentido.

El discurso de la normatividad de género se articulará en torno a la noción de «domesticidad», como «célula primaria de la nación, entendida esta última como la forma normativa de identificación» (Bengochea Tirado, 117), y por tanto elemento clave en la hispanización. Las actividades de formación de la Sección Femenina se centraban en «capacitar» a las mujeres como madres y amas de casa. Para ello se crearon las «escuelas de hogar», entre las que la más importante fue la de El Aaiún, donde convivían niñas y adolescentes saharauíes y metropolitanas. También se organizaron cátedras ambulantes, dirigidas a mujeres adultas, que extendían esta formación a los lugares más remotos. Algunas

saharauíes con las que habían estado en contacto en el territorio eran prostitutas» (40), aludiendo además a la existencia de «burdeles u otros ‘lugares sociales’» (id.). Según estos testimonios, muchas prostitutas saharauíes eran mujeres que habían sido repudiadas y que encontraban en el trabajo sexual una forma de ganarse la vida. Algunas tuvieron matrimonios de conveniencia con soldados españoles, especialmente legionarios «de bajo rango y cansados de vivir en las barracas (...) [que] continuaban explotando a su nueva mujer, usando sus ingresos para aumentar la renta de la familia» (id.). La investigación muestra que, en todo caso, la mayoría de prostitutas del territorio no eran saharauíes, sino españolas.

³⁸⁸ Testimonios como el de Xavier Gassió inciden particularmente en la presencia de mucha prostitución, espectáculos eróticos, cabarets, y, en general, «un destape que aún no había llegado a la Península» (Gassió, 295). «La Iglesia, lógicamente, no veía con buenos ojos tanta actividad carnal», (id.), pero quedaba algo fuera del alcance de su control. En todo caso, esa posibilidad no se articulaba precisamente en torno a presupuestos de una mayor libertad de las mujeres, sino más bien a un acceso cosificado a su cuerpo e imagen, fuertemente marcado por la diferencia entre las «decentes» y «las otras».

niñas llegaron a acudir a albergues de verano en la Península para ahondar en su formación, y en la retórica de equivalencia del regionalismo.

Sobre todo, se instruía en una «forma correcta de habitar las casas» (Bengochea Tirado, 50), entendiendo estas como casas de estilo occidental, lo que entraba por lo demás en contradicción con las condiciones materiales, porque en el territorio había escasez de viviendas. Las mujeres aprendían labores, corte y confección, trabajos manuales para decoración de la casa, economía doméstica o formación familiar. Las autoridades entraban también en el tema de la alimentación, enseñando a cocinar menús de estilo metropolitano con productos locales; así como, por supuesto, en las formas de vestir, proporcionando uniformes a las niñas «para disciplinar los cuerpos y los hábitos» (120). Para un control más efectivo, la Sección realizaba visitas a estos hogares. En lo que suponía además un filtro de clase, la atención se centró en las mujeres cuyas familias se habían instalado en las nuevas viviendas de mampostería, en el segundo cinturón de la ciudad (más allá de las cuales se extendía una segunda ciudad hecha de barracas y jaimas); aunque, cuando el problema era de situación económica, se facilitaba el acceso al sistema de ayudas sociales. En definitiva, «se convertía la vida del hogar en una auténtica empresa imperial» (115)³⁸⁹.

Al influir en la idea de hogar, se entraba en este como espacio físico, pero también se delimitaban las posibilidades de movimiento de las mujeres en la sociedad: «Se definieron espacios sobre los que es legítimo actuar, mientras se preservaron otros, dando como resultado una jerarquización de los sujetos en base tanto a la raza como al género» (Bengochea Tirado, 28). En la nueva forma sedentaria de habitar el espacio, que venía vinculada además a los mecanismos del mercado y del salario como forma hegemónica de supervivencia, a las mujeres solo se les reservaban algunas actividades, sobre todo de limpieza y cuidados, aun cuando fuera en la forma de empleos «adecuados», como servicio doméstico, puericultura u relacionados con el folklore, como artesanía y confección. El acceso al trabajo, aunque fuera en estos limitados términos, suponía una forma de comportarse, unos horarios, unas prácticas, adecuadas para el capitalismo. Y un acceso al dinero acorde al cambio fomentado de las formas de consumo, que, de nuevo, volvía a revertir en la creación de la necesidad de bienes asociados al hogar, como electrodomésticos³⁹⁰.

Sobre otros aspectos, por el contrario, no se actúa. Es el caso del matrimonio y las dinámicas de filiación: aunque los mecanismos de divorcio y custodia no encajaban en los

³⁸⁹ Susan Martin-Márquez apunta como, tras el abandono del territorio por parte de España y consiguiente exilio de las y los saharauis, esta retórica del hogar va a pervivir, precisamente, a través de un tropo literario: el de la llave ancestral, que había sido empleado en Marruecos para fomentar la lealtad y amor a España de los marroquíes andalusíes. Tras la independencia marroquí, ya no resulta útil, pero se retomará como elemento metafórico de la nostalgia de los saharauis refugiados respecto a su tierra, algo extraño para un pueblo de tradición nómada, y que respondería a un legado colonial: «Son los colonizadores españoles los que han otorgado a los saharauis una 'adecuada' noción de hogar, tanto en el sentido limitado de morada familiar como en el más general de patria. La idea que de estos aprendieron a adoptar una conceptualización de lugar más posesiva y, por extensión, una conciencia nacional, estrictamente como resultado del colonialismo español, circula ampliamente» (Martin-Márquez, 367).

³⁹⁰ Por otro lado, al explorar la cuestión del trabajo, también al revisar la historia de las mujeres aparece de nuevo la permisividad de las autoridades coloniales con la esclavitud. En los informes de la Sección Femenina se hace referencia a dos esclavas que asisten a la escuela hogar e incluso se plantea «una ayuda económica para lograr la libertad de aquellas esclavas cuyo comportamiento moral fuera bueno» (Bengochea Tirado, 123)

esquemas franquistas, se relegan a esa esfera de lo ajeno que constituye la diferencia colonial. Sí se espera, sin embargo, que las mujeres saharauis se adecuen al modelo de feminidad del régimen, caracterizado por los conceptos de «entrega» y «modestia». En toda esta labor, la Sección desplegaba un tipo de estrategia que, como hemos visto anteriormente, es habitual en contextos de colonización: el papel diferencial que podían cumplir las mujeres de la metrópolis frente a sus compatriotas varones, al tener un acceso a «lo vedado» del territorio colonizado, encarnado en el hogar y las mujeres, con quienes ellas sí podían tener una relación de cercanía y conocimiento personal.

Con todo ello, a mediados de los años 70, la Sección Femenina se vanagloriaba de haber «cambiado los presupuestos mentales reales de la mujer saharai» (Bengochea Tirado, 125). Sin duda, su acción generó cambios sociales que implicaban una renegociación de los roles y modelos de género. «Nuestras madres, abuelas y bisabuelas nos decían: os estáis volviendo muy sumisas», recoge la antropóloga Dolores Juliano que relatan mujeres saharauis que se formaron en esa época (en Bengochea Tirado, 167). La propia Concha Mateo señalaba en sus primeros informes sobre la vida en el Sáhara que, allí, «la mujer mandaba» (id.). En su investigación centrada precisamente en la memoria de las mujeres saharauis, Irantzu Mendia y Gloria Guzmán resaltan que, efectivamente, en la sociedad tradicional su rol tenía algunas particularidades en este sentido. Tenían un papel importante en la administración de bienes y el funcionamiento de las comunidades nómadas. Básicamente, dirigían la familia. Además, contaban con cierta autonomía de movimientos, pudiendo recibir «visitas tanto de mujeres como de hombres pese a estar solas en casa, y salir y entrar de ella por propia iniciativa» (Mendia Azkue y Guzmán Orellana, 28). Lippert relaciona estas costumbres con el hecho de que, en una sociedad nómada, las mujeres tenían plena responsabilidad del campamento cuando los hombres estaban ausentes; y destaca además que podían heredar propiedades, lo que les daba un margen de subsistencia independiente de padres, hermanos y maridos (Lippert, 637)³⁹¹.

Dada esta situación previa, el proceso colonizador y de sedentarización implicó en cierto sentido una pérdida de libertad para las mujeres, sobre todo en las ciudades, donde su vida se volvió más difícil, al no poder salir ni disfrutar de las relaciones sociales que solían tener (Mendia Azkue y Guzmán Orellana, 28). Como señala Martín-Márquez, tras la intervención colonial, «el papel apropiado de las mujeres en la sociedad quedaba mucho más claro» (370). El tema está sujeto a debate, incluso desde una mirada con perspectiva de género: hay quienes consideran que las nuevas costumbres trajeron oportunidades, y quienes enfatizan el recorte de las libertades tradicionales. Pero sí hay una idea extendida de que, en general, el colonialismo implicó para las mujeres saharauis una pérdida de estatus, y de que el proceso revolucionario posterior fue por el contrario una oportunidad para recuperarla en parte.

Y es que, una vez más, se trata de una realidad cargada de ambivalencias. En las enseñanzas de la Sección Femenina se daba una «contradicción entre la práctica, que permitía

³⁹¹ Apunta también que no usaban velo facial, y que «en la tradición oral saharai aparecen nombres de mujeres profesoras de Corán, *marabouts* (líderes místicas), curanderas y estudiosas» (Lippert, 637).

cierta capacidad de acción, y el discurso que defendía la sumisión femenina³⁹². Así, por ejemplo, estos espacios legitimados por la autoridad deban a las mujeres saharauis un «ámbito de prácticas ‘respetables’ desde las que realizar reivindicaciones» (Bengochea Tirado, 166), al tiempo que las convertían en «individuos capacitados para transformarlas en un lenguaje que entendiera la metrópolis» (id.). Esto daría inicio para muchas a un proceso que las acabaría llevando a unirse al movimiento nacionalista, en el que serían fundamentales, un tránsito que las intermediarias no vieron venir, quizá porque contradecía a sus estereotipos previos. Como concluye Bengochea Tirado, «el estallido de movilizaciones en las que participaron las mujeres sorprendió a una institución que se vanagloriaba de tener un conocimiento íntimo de la población saharauí» (id.).

2.2.2.5.- Subversiones nacionalistas del orden y el discurso colonial

Pero eso sería más adelante. A finales de la década de 1960, a la política colonial española en el Sáhara aún le quedaba algún giro por dar. Pese a toda la retórica asimilacionista, o tal vez en diálogo con ella, «los saharauis eran conscientes de sus características culturales y pedían que se les permitiera desarrollarlas» (Barona, 322). Sus reivindicaciones tomarán cuerpo sobre todo la Yemáa, una Asamblea General creada en 1967 como modo de involucrar a la población local en el gobierno, pero que acabará convirtiéndose en un foro de participación social que no solo esgrimirá demandas de igualdad con los pobladores españoles, sino incluso la eliminación del sistema tribal tradicional, generando una suerte de conciencia democratizadora³⁹³.

En 1973, en el Sáhara Occidental comienza una nueva etapa. En septiembre de ese año, Franco lanza un mensaje a la Yemáa en el que se compromete a dar una mayor autonomía al territorio, sin cejar en su «protección» (De Dalmases, 2010, 50). Se instaura un nuevo reglamento por el que este órgano y los *chuijs* adquieren mayor relevancia, como un modo de intentar recuperar la confianza perdida y convertir la estructura social en una «moderna organización gubernamental» (Barona, 180). Aunque, en la práctica, todo permanece igual.

Esta táctica, que pasaba por intentar un acercamiento a la población para justificar la permanencia en el territorio unos años más, también implicaba otras iniciativas, como un programa de inversiones o la creación del PUNS. En lo cultural, se emprenderá la arabización

³⁹² «Incoherencia que resulta especialmente sugerente si se atienden las trayectorias vitales de las falangistas» (Bengochea Tirado, 138), que intentaban inculcar un modelo sumiso de feminidad desde una situación de relativo poder y autonomía: solían ser mujeres solteras, con una situación vital más liberal que sus enseñanzas, «por lo que el mensaje pudo captado de una forma diferente que en la metrópolis» (24) y haber llegado a tener, paradójicamente, algo de liberador.

³⁹³ Se trata de un órgano inspirado en las asambleas tribales en su funcionamiento y constitución, que ejercía una función consultiva y de intermediaria con la administración colonial. Con su creación, «el gobierno español consideraba que ‘había creado el medio adecuado e idóneo para escuchar directamente a los saharauis; con el tratamiento singular que significa el respeto a sus tradiciones, a sus usos y costumbres, a su modo de vida, religión y a cuanto, en definitiva, significa peculiaridad específica» (Barona, 43).

del territorio, a través de cuestiones simbólicas, como cambiar el callejero para incluir nombres autóctonos; pero también prácticas, como introducir este idioma en la enseñanza (más allá de la asignatura de religión) a través de una reforma educativa. También se tomaron otras medidas de inclusión de la población saharauí, como aprovechar el servicio militar de jóvenes con carreras o profesiones que podían ser de utilidad, como médicos o maestros, para cubrir puestos del interior; o dar oficialidad a los militares saharauís, que antes nunca pasaban de suboficiales (De Dalmases, 2010, 118). La política informativa también cambió, hacia una mínima apertura. Desde 1974, deja de aplicarse la ley de secretos oficiales, y los medios de comunicación se orientan hacia la población civil, con la intención de desprestigiar toda la información procedente de los países vecinos y destacar la labor de España o los trámites que se estaban llevando a cabo en las instituciones internacionales (Barona, 74).

Estas políticas, sin embargo, no dieron el resultado esperado, algo que Barona achaca a sus métodos, a su tardanza, y a que no tuviesen en cuenta el sentir de la población local (Barona, 44). Además, la prolongación de la presencia colonial «en un contexto cada vez menos favorable al mantenimiento de los imperios provocó importantes tensiones entre ciertos cuadros del franquismo» (Bengochea Tirado, 61), entre los que había diferencias estratégicas respecto a la permanencia o no en el Sáhara. El carácter involucionista de los sectores más cercanos al régimen imposibilitó la participación de los sectores renovadores, «por miedo a no poder mantener tutela sobre territorio y sus beneficios» (Barona, 318), pero acabó por tener un efecto contraproducente. El propio Antonio Carro admitió, en su discurso en las Cortes en 1978, que «la idea provincializadora nunca tuvo gran solidez, a pesar de los instrumentos jurídicos de máximo rango que la reconocían» (Carro, 14). Cuando las cosas comenzaron a complicarse en 1975, el régimen había perdido la capacidad de dictar la narrativa, lo que producía un fuerte malestar en los sectores que, hasta entonces, habían mantenido la hegemonía.

Cuando Concha Mateo, la directora de la Sección Femenina, que ya había regresado a la Península, volvió de viaje al Sáhara en 1974, escribió: «Estoy sufriendo bastante, sobre todo porque la nueva situación no tiene salida digna y porque hasta para las nuevas autoridades hemos sido unos 'colonialistas'. Me duele hasta el alma» (Bengochea Tirado, 148). Pero llamar *colonialistas* a los colonialistas era algo que el resto del continente, y de buena parte del mundo, ya tenía bastante integrado³⁹⁴. Pero, al fin y al cabo, el proceso de colonización en este territorio había ido llegando tarde para los tiempos del resto del continente en todos sus aspectos: la presencia de la metrópolis había empezado a robustecerse justo cuando en el resto de los países cobraban presencia los movimientos nacionalistas. Todo llevaba un desfase de varias décadas.

Así que, ya a finales de los años 60, llegó al Sáhara Occidental el paso que estaba faltando: empezó a cobrar cuerpo, entre la población colonizada, la idea de nación. Como

³⁹⁴ «La descolonización de las colonias europeas en África y Asia fue quizá el proceso histórico más importante del siglo XX. En menos de dos décadas, de 1947 a mediados de los 1960, varios imperios coloniales desaparecieron y decenas de nuevas naciones se independizaron. Había llevado más de tres siglos expandir y consolidar esos imperios. Comparado con ese largo lapso de tiempo, el corto periodo de descolonización parece ser solo un momento fugaz en el curso de la historia, y aún sí, tiene máxima relevancia» (Rothermund, 15).

señala Campoy-Cubillo, en este tránsito hacia un nuevo orden, «los pueblos africanos, incluidos los magrebíes, adoptaron la creencia europea sobrenatural en la nación como identidad homogénea, y en su representación política, el Estado» (Campoy-Cubillo, 2012, 180). El orden europeo permanece en la media en la que no hay otro instrumento de liberación pensable. En el informe elaborado durante su regreso breve en 1974, Concha Mateo escribió: «Ellos, que nunca han tenido concepto de *nación*, que han sido, y son, un conjunto de tribus en constante litigio, han aprendido de nosotros hasta ese concepto que ahora emplean bien manejados para al final no sé si dejarnos en el más absoluto de los ridículos» (en Bengochea Tirado, 187).

Pero, como señalan Campos-Serrano y Rodríguez-Esteban, «la nación postcolonial tenía que ser imaginada antes de luchar por ella. Y el territorio nacional y sus fronteras, lejos de venir dadas, tenían también que ser definidas» (45). En el caso del Sáhara, el territorio reivindicado por el movimiento nacionalista era el mismo que había delimitado el mapa de la metrópolis, hasta el punto de que «hasta el día de hoy, el mapa [reconocido por la RASD] (...) es uno colonial, un mapa producido por el Servicio Geográfico del Ejército Español en 1961» (53). Pero el legado llega a mayor profundidad aún: no solo se hereda la idea de nación y su delimitación geográfico, sino incluso la concepción de la suya propia, hasta en sus detalles definitorios³⁹⁵.

Este tipo de asimilación es uno de los fenómenos característicos de las sociedades colonizadas, tanto en lo relativo a la construcción nacional como a la de las propias identidades. El paradigma podría ser el desarrollo elaborado por Frantz Fanon sobre cómo la idea de *negritud* se construye como una resignificación en positivo del término peyorativo acuñado desde la colonialidad. Como explica Vega, la operación clásica consiste en recurrir a la nostalgia o a una imagen de África, milenaria, tradicional y grandiosa, una «utopía arcaica» de guerreros valerosos y paisajes ancestrales «que encierra el secreto de una suerte de armonía cósmica» y supone «una recuperación del orgullo», aunque «no construye un negro alternativo, simplemente asume el negro de los blancos y arguye su bondad» (Vega, 45). La operación, que según esta autora es comparable a la de otros movimientos, como los indigenismos latinoamericanos, se puede aplicar también al caso del Sáhara Occidental, y nos resultará más adelante muy útil para la lectura de la literatura de la *herida colonial*.

Como explica Danae Fonseca Azuara, el concepto de «nación imaginada» adquiere aún más relevancia, además de algunos matices diferenciales, en el caso de las naciones sin Estado. Aplicado en su caso a Palestina, propone la idea de «nación sin límites», ya que a diferencia de la concepción clásica de «comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana», estas naciones van «más allá de los límites geográficos físicos de las fronteras terrestres, pervive[n] en la memoria y se reconfigura[n] con las prácticas cotidianas de sus miembros» (Fonseca Azuara, 23). Asimismo, en lo cronológico, las naciones se van

³⁹⁵ Martin-Márquez se refiere, por ejemplo, a la presencia del mar en la construcción nacional saharauí, algo que veremos muy reflejado en la poesía. Este elemento que se va a constituir como definitorio de la patria perdida no era para nada central en el imaginario precolonial de un pueblo de pastores nómadas del desierto. La relevancia de la costa fue, en el momento de la colonización, un modo de «convertir la patria saharauí en un terreno más cómodo y familiar para muchos españoles» (Martin-Márquez, 369), además de una razón más para vanagloriarse de «haber traído la modernidad a los saharauíes al obsequiarlos con el hermoso regalo del agua» (id.). Hoy, sin embargo, los saharauíes siguen soñando con que «la mar, esta / nuestra, con sus cuajadas espumas / negras, rojas, blancas / y verdes, / volverá a vernos, inevitablemente, / seguro volverá a vernos» (Awah, 2007, 32).

construyendo a partir de «lo que se recuerda y se olvida durante la creación de la historia Nacional» (Fonseca Azuara, 73) a partir de los acontecimientos que se instalan como significativos y pasan a convertirse en «elemento[s] clave para imaginar la nación a partir de la experiencia de simultaneidad» (id.).

En el caso del Sáhara Occidental, uno de estos puntos fundantes va a quedar situado en los hechos de 1970, la masacre de Zemla y la desaparición de Mohamed Basiri, que marcan un punto de inflexión en la relación con las autoridades coloniales, mostrando la contradicción de las retóricas de hermandad y convivencia a partir de la realidad de la represión. Como señalan Gimeno y Robles, se trata de un momento en el que «se revelan las contradicciones del orden colonial», y es por tanto fundamental en el «proceso de creación de la conciencia en la sociedad saharauí que llevó al apoyo masivo de dicha sociedad al Polisario en 1973» (Gimeno y Robles, 2013, 162)³⁹⁶.

El tipo de colonialidad desplegada por España en el Sáhara Occidental había «multiplicado la densidad de las relaciones entre los funcionarios coloniales y los saharauis» (Gimeno y Robles, 2013, 162), en base a un pacto de confianza o mutuo interés entre las élites, que había tenido por lo demás sus contrapartidas: «Los notables de las tribus habían sido reconocidos por el régimen colonial que había buscado su intermediación como *brokers* sociales y políticos, introduciendo un principio de ruptura en las relaciones de los saharauis entre sí» (170). Pero también en otras clases y entornos se había desarrollado una camaradería, una mutua dependencia que se había disfrazado con las retóricas paternalistas y de hermanamiento. Cuando llega el levantamiento de Zemla, y la represión consiguiente, esta cercanía se torna en mutua desconfianza. Y supone, de hecho, una ruptura del propio marco conceptual del colonialismo español, en el que «todo el sistema de dominación se basaba en la normalidad. El reconocimiento de la resistencia como un fenómeno generalizado habría reconocido que algo iba mal en el sistema» (173).

Esa ceguera voluntaria de la metrópolis ante la posibilidad de un movimiento disidente continuará durante los siguientes años, y acabará por desembocar en el fracaso estratégico que tiene por consecuencia la partida de España. Ese acontecimiento, directamente relacionado con la ocupación marroquí y el exilio hacia los campamentos de refugiados, así como con la propia fundación de la RASD, es, evidentemente, el siguiente punto fundante de la historia nacional. Una vez más, a la idea de nación que continúa configurándose a partir de

³⁹⁶ Estos autores estudian ese proceso de toma de conciencia a partir del modelo de la Escuela de Estudios Subalternos de la India, según la cual los movimientos anticoloniales «no pueden ser explicados a partir de la creación de una conciencia individual (moderna), sino a partir de la propia lógica de las relaciones sociales y culturales que ligaban socialmente [a los colonizados] y contribuían a conformar sus prácticas, también las de la lucha contra el dominio británico» (Gimeno y Robles, 2013, 162). Este enfoque «permite revisar los mecanismos mediante los cuales las reclamaciones de la población saharauí en 1970 fueron malentendidas y distorsionadas por las autoridades coloniales y el gobierno de la metrópoli (...) La 'diferencia' entre la sociedad española y la sociedad saharauí, construida mediante las relaciones coloniales, desde 1884, pero sobre todo después de 1958, fue ampliada por la represión y violencia colonial, que si bien no fue generalizada, operó de manera puntual, mostrando claramente la naturaleza colonial de su lógica. Dicha violencia, padecida y percibida por los saharauis en 1958 y 1970 contribuyó a producir a su vez una contraviolencia (en el sentido de Fanon, 1994) alimentando la creación, consolidación y hegemonía del movimiento armado anticolonial liderado por el Frente Polisario. Las tesis de que el Polisario provocó su propia desgracia al plantear la lucha armada debe ser puesta en cuestión cuando se considera la lógica de la violencia del régimen colonial español» (id.).

ese momento puede aplicarse lo estudiado por Fonseca Azuara³⁹⁷, comenzando por la oposición simbólica entre la idea de retorno y la autoconcepción como refugiados, que suponen, paradójicamente, un refuerzo para esa idea de la «nación sin límites» (75)³⁹⁸.

2.2.2.6.- Inercias neocoloniales en una situación irresuelta

En cuanto a España, tras el abandono, va a ejercer el que, según Ricardo Gómez, había sido su papel en todas las situaciones análogas: «De unos siglos a esta parte, sea cual sea el signo político de los gobiernos en el poder, el abandono de las antiguas colonias ha venido seguido de una distancia cruel, como la del padre o la madre avergonzados y heridos por la emancipación de sus hijos» (VV.AA., 2006, 13). En su discurso de 1978, Antonio Carro afirmaba que «para España sí ha terminado la descolonización del Sáhara» (Carro, 31) y que deseaba «que el Sáhara deje de ser un tema polémico y una zona de enfrentamientos» (32). Su informe dejaba claro que su situación era, a sus ojos, un mal menor frente al bien para España, y sentaba las bases del silencio que iba a venir:

«No quiere esto decir que todo haya sido satisfactorio. Es preocupante el porvenir de la población saharauí, su destino y hasta su integridad. Es preocupante la comunidad internacional y la manifiesta incapacidad de que ha dado muestras. Es preocupante el propio proceso descolonizador del Sáhara, que aún no se puede considerar acabado. Pero lo que ya no es preocupante —afortunadamente ha dejado de serlo para siempre— es que la descolonización del Sáhara produzca en España efectos catastróficos (que pudo producir), ni siquiera efectos relevantes» (Carro, 12).

Aun así, en el caso saharauí en concreto, el rol de España se ha complejizado algo más, y también sus narrativas. Como apunta Campoy-Cubillo,

³⁹⁷ Una de las formas de llevar a cabo esa defensa de la existencia de la propia nación es, para Fonseca Azuara, a través de la memoria, que como veremos más adelante constituye también uno de los objetos fundamentales de la literatura saharauí. Otro elemento que esta autora trabaja en profundidad es el componente de género de esta construcción nacional. Tradicionalmente, esta se articula en torno a valores y camaradería masculinas, y se feminiza por tanto como objeto, «a partir de, por un lado, los mitos en torno al origen común de las colectividades y, por el otro, de la reproducción del modelo familiar en las estructuras nacionales» (Fonseca Azuara, 51). En resumen, «el suelo, la tierra, el paisaje y los límites de la nación se feminizan, mientras que, al mismo tiempo hay un movimiento masculino en estos mismos espacios» (id.). Más adelante veremos cómo estos dos elementos, memoria y construcción de género, son fundamentales en la poesía saharauí poscolonial en castellano.

³⁹⁸ Podemos leer este desarrollo que Fonseca Azuara realiza para el caso de Palestina aplicándolo perfectamente al caso del Sáhara Occidental: «La idea del retorno, además de un vínculo contingente con el territorio, mantiene viva una Palestina idílica en la memoria de quienes fueron expulsados. Las aldeas se mantienen inalteradas en la memoria sin importar el paso del tiempo. La memoria palestina se vuelve disidente, al crear una contra historia frente al colonialismo sionista que se ha encargado de establecer mapas, historia y museos para crear una forma de pensar sobre sus dominios y usar la historiografía como una herramienta para ejercer poder y dominación, imponiendo sus propios imaginarios sobre esos territorios. (...) La nación palestina se convierte por estas experiencias únicas en una nación sin límites a pesar de la fragmentación de la población entre varios Estados, ya que como sostiene Khalidi: 'lo que los palestinos comparten ahora es mucho mayor que aquello que los separa; todos han sido desposeídos, no son dueños de su propio destino' (2010: 194). No obstante, la experiencia de la desposesión se revierte en una forma de cohesión que sumada al amor a la nación da forma a la comunidad imaginada palestina que también se nutre del deseo de sus miembros de defender su existencia» (Fonseca Azuara, 75).

«se puede describir como esquizofrénico, en la medida en que la defensa de la independencia del Sáhara Occidental se ha argumentado en base a su estatus irresuelto como colonia (...), y, para recuperar el control del territorio, el Polisario reivindica su relación con España como pueblo colonizado» (Campoy-Cubillo, 2012, 159).

Durante la Transición, empiezan a definirse los elementos de esa relación de nuevo ambivalente. Por un lado, todo el espectro político acepta, por una legitimación o por su contraria, que el modo en el que se dio final de la colonización española en el territorio fue un error: la izquierda se alinea con el Sáhara como posición anticolonial y modo de distanciarse del franquismo; la derecha e incluso la extrema derecha hace lo mismo, pero en virtud del concepto imperial de España; y también los nacionalismos periféricos hacen lo propio, por razones obvias. Pero al mismo tiempo, se acepta también, por omisión, la ausencia de reparaciones y la dilución de responsabilidades en un silencio que se prolonga durante ya casi medio siglo. Mientras, la sociedad civil mantiene el hilo de una solidaridad que comenzó ya en 1977, cuando un grupo de intelectuales con el escritor Manuel Vázquez Montalbán a la cabeza creó la primera Asociación de Amigos del Pueblo Saharaui para coordinar campañas de ayuda, germen de un tejido ciudadano que sigue vivo.

En estas circunstancias, la noción de *hermandad hispano-saharai* ha resucitado, aunque con nuevos matices: «ha dejado gradualmente de ser asociada con el discurso colonial franquista y ha sido presentada como un concepto progresista que se entiende como una afirmación anticolonial» (Campoy-Cubillo, 2012, 153). La idea ya no forma parte del discurso oficial, sino que es parte de la cultura popular, en una narrativa que adoptan también los autores saharauis de expresión castellana. Si, como hemos desarrollado anteriormente, en el caso de la Cultura de la Transición las manifestaciones artísticas sancionadas favorablemente por las instituciones de legitimación cultural responden a una *poética de la normalidad* acorde a la visión articulada en una serie de pactos tácitos fundantes, tiene todo el sentido que el relato refleje esta continuidad. Para Campoy-Cubillo, una revisión de la génesis del nacionalismo saharai podría abrir la puerta a algunas otras preguntas. En el contexto más amplio del debate abierto en España sobre la validez de la fórmula de «nación de naciones» para definir al Estado español, el discurso sobre el Sáhara «defiende su independencia, pero naturalizando en concepto de nación, no reflejando su naturaleza discursiva» (184), de modo que «España también podría beneficiarse de una rearticulación de las nociones fosilizadas de la identidad nacional. Una reflexión más rigurosa sobre su pasado colonial en el Norte de África podría ciertamente ser un punto de partida» (id.). Pero ese tipo de preguntas son, precisamente, las que la cultura de la España posterior a la dictadura acordó tácitamente no hacerse demasiado.

Por otro lado, «para los españoles, el discurso de la fraternidad hispano-saharai es ciertamente una manera de presentarse a sí mismos como buenos, solidarios ciudadanos de una España postimperial» (Campoy-Cubillo, 184). Por su parte, los saharauis han resignificado este discurso colonial para reforzar el apoyo a su causa, en un contradiscurso que vuelve a poner en circulación términos de familia, y que, por otro lado, refuerza la oposición con Marruecos: ahora que muchas de las retóricas más presentes en la opinión pública han vuelto a inclinar hacia el lado negativo la balanza del siempre cambiante estereotipo del *moro*, los

saharais aparecen como excepción. La culpa (que, en contraste, no se da con respecto a Marruecos y Guinea Ecuatorial) se ve reforzada por la «inmensa vergüenza por el tratamiento que su país dispensa a los saharais» (Martin-Márquez, 363).

A veces, la idea de la fraternidad puede expresarse con un término aparentemente más contemporáneo: el de *solidaridad*, que, como apunta Huggan, es problemático en los contextos post-coloniales (Huggan, 11). Este autor se remite a la relación con el término por parte de Edward Said, que a veces lo rechaza porque se dé como práctica aislada de la reflexión crítica, y otras veces «lo abraza como un principio fundamental para una visión humanista en un mundo dividido» (id.). En general, la reticencia ante este enfoque viene de la consciencia de que las visiones benevolentes se convierten en «máquinas de despolitizar» (Sharp, 240): «Hay que sacar a la gente de lo político, reducirla a una excepción de vida, si se les va a ayudar (...) Sin embargo, al poner a quienes reciben la ayuda en un estado de excepción, se crea un estado de urgencia (...) que permite pasar por encima del pensamiento político o crítico en favor de la acción inmediata» (id.). Se generan así «intervenciones post-políticas» en las que «la noción de ayuda como regalo pone el foco en la acción benigna y generosa de quien da mientras simultáneamente aleja la atención de cómo los privilegios del donante se mantienen» (241), algo muy relacionado con la «amnesia colonial», que desvincula el presente de sus causas históricas, y diluye así las responsabilidades.

Este regreso de las concepciones paternalistas y benevolentes también tiene, por lo demás, un sesgo de género: como apunta Martin-Márquez, las saharais en particular han sido convertidas en *hermanas*, y, como depositarias de los valores familiares, se instituyen en nodo fundamental de estos lazos. Así, «ahora que las españolas han sido liberadas de su propio patriarca maligno Francisco Franco, España puede funcionar como una patria nutriente, que protege a los ‘niños’ saharais del abusivo padrastro en Marruecos» (Martin-Márquez, 370).

Pero, en la estela de Spivak, «junto a la expresión de preocupación maternal, la conversión de las mujeres en hermanas es también una forma de silenciar al subalterno» (Martin-Márquez, 371), una forma de neoimperialismo en la medida en que silencia las diferencias: «los españoles que admiten el legado de las injusticias coloniales contra las nativas, buscan establecer paralelismos continuos entre las experiencias de las españolas y sus homólogas saharais» (id.), obviando la evidente diferencia de situación y posibilidades. Así, los textos «que ‘dan voz’ a las mujeres y niñas saharais exaltan su espíritu indomable al mismo tiempo que se implican en el clásico gesto colonialista de infantilización, que las desprovee de la agencia de la articulación» (370)³⁹⁹. Por otro lado, estas ideas también se retroalimentan con una distinción perversa: las mujeres saharais se presentan como «especialmente receptivas a la occidentalización e implicadas en lucha por la igualdad de género» (368) y por tanto «como radicalmente distintas de sus homólogas en el resto del mundo musulmán, una caracterización que facilita su concesión de voz como ‘hijas’ y ‘hermanas’» (368-369). El discurso, en todo caso, es de ida y vuelta: una vez más, también es utilizado por las propias saharais, «sagaces

³⁹⁹ Martin-Márquez apunta también a las maneras en las que estos desplazamientos retóricos pueden tener consecuencias más allá de lo discursivo, también en nuestros días. Así, por ejemplo, los programas de acogida de niños y niñas, por ejemplo, durante las vacaciones estivales, «amenazan con literalizar estas metáforas», al «borrar la subjetividad de las madres saharais» hasta el punto de que el Gobierno haya requerido prohibir los procesos de adopción para paliarlo (371).

proveedoras de la retórica de la hermandad de mujeres —y de hombres—» (Martin-Márquez, 372).

Otro de los elementos de resonancia colonial en los discursos actuales, de ida y vuelta, sobre el Sáhara Occidental es la nostalgia. Las entrevistas de Fiddian-Qasmiyeh muestran que «incluso después de su salida del territorio, muchos españoles siguieron íntimamente conectados al Sáhara Occidental y sus habitantes originales» (32) y continúan «fuertemente conectados a sus memorias y experiencias» allí (44). Su discurso al respecto es positivo, reproduce las retóricas de hermandad, y ahonda en el sentimiento de «vergüenza» por la «traición». Algo similar ocurre en el caso de los y las saharauis que recuerdan la etapa colonial: muchos «presentan relatos del tiempo de la colonia donde enfatizan las buenas relaciones entre el Sáhara y la metrópoli, y los más ancianos se declaran públicamente ‘franquistas’ y consideran que el dictador nunca hubiera entregado el Sáhara Occidental a los países vecinos» (Gimeno y Robles, 2013, 156). Con el agravante, en el caso de quienes viven en el exilio, de que no tienen otra memoria personal de su propia tierra que la ligada a la colonización.

A lo largo de toda la historia de la colonización, todas las retóricas de la convivencia estallaban en tensiones en el momento en el que los saharauis tomaban la palabra. Como explica Bengochea Tirado, «el ‘hispanismo saharauí’ era efectivo mientras se hablaba por la población colonizada, facilitando la apropiación de su figura, sin embargo, en los pocos momentos en los que estos se expresaban se abría la puerta a cuestionar las mismas bases de la lógica de esta estrategia» (Bengochea Tirado, 71). Ante la pervivencia y reformulación de los discursos coloniales, el contrapeso solo puede pasar por escuchar las voces que rompen el silencio instalado, muestran la otra cara de las retóricas heredadas y las confrontan con la realidad.

2.2.3.- COLONIAL, REVOLUCIONARIA Y REINVENTADA: LA CUESTIÓN DE LA LENGUA ESPAÑOLA EN EL SÁHARA OCCIDENTAL

La relación de los saharauis con la lengua de la antigua potencia colonizadora es particularmente ambivalente, y presenta matices que marcan una diferencia respecto a las antiguas lenguas coloniales de la región, como puede ser la relación de los escritores marroquíes o argelinos con la lengua francesa; y es muy diferente también del vínculo con el castellano que hemos analizado en el caso de los marroquíes. La particularidad comienza en relación con que los elementos culturales de la colonización llegan en un momento tardío: los saharauis no tuvieron una relación cotidiana con el español hasta la década de 1960, lo que implica una relación mucho menos arraigada que en otros contextos coloniales. Y, sin embargo, la idea colectiva respecto a esa lengua sigue siendo aún hoy esta que exponen Awah y Moya,

«para los saharauis el español, su segunda lengua, no supone desarraigo si no que es una parte más de su identidad como pueblo y cultura heterogénea afroárabe influida por un siglo de convivencia con la metrópoli. No es sentido como una imposición, sino como un legado diferenciador con respecto a Marruecos y motor de acercamiento a otros muchos pueblos, entre otros los de Latinoamérica. Los saharauis hispanohablantes no han abandonado sus raíces, el español se nutre de su realidad cotidiana y de sus tradiciones milenarias» (Awah y Moya, 4).

Ese carácter del castellano como «segunda lengua» es, de algún modo, más performativo que enraizado en hechos. La proporción de hablantes de castellano en la provincia del Sáhara en los años finales de la colonización era muy pequeña: «Según datos del censo español de 1970 había 16.648 hablantes de español sobre una población de 76.425 habitantes, lo que suponía un 21,8%» (Awah y Moya, 22). Y estaban, además, marcados por una serie de características. Por un lado, hablaban castellano de manera cotidiana los militares, que habían mantenido un contacto constante con los españoles desde un momento más temprano. Por otro, los niños y niñas escolarizados a partir de las reformas que ampliaron el acceso a la educación con la sedentarización a partir de los años 1960. Ambos son colectivos que tendrían un peso importante en la construcción nacional, en la que la reivindicación de este idioma es una decisión política, en tanto este se constituye como prueba más palpable del vínculo que une ese pueblo con la antigua metrópolis, señalando su responsabilidad. Y, además, refuerza la diferencia frente a «la francofonía a la que les arrastra Marruecos, con la estrategia de diluir a los saharauis en una sociedad arabo-francófona para con ello borrar las huellas de la historia y su peculiar identidad» (8).

En esto tiene también mucho peso el hecho de que el mayor contacto con esta lengua, para las generaciones nacidas en los 60 y 70, no vino de la experiencia de la colonización, sino de una aventura posterior. A partir de la década de los 80, muchos jóvenes saharauis comenzaron a partir para hacer sus estudios secundarios y universitarios en América Latina. Como han señalado Gimeno y Martín, «es ahí donde el desarrollo del español se ha dado con más fuerza, producto de la solidaridad revolucionaria más que de la relación colonial» (Gimeno Martín y Martín Pozuelo, 5).

Por todo ello, diversos autores señalan que el español es para los saharauis «una lengua

de situación política», en tanto herramienta de resistencia cultural capaz de demarcar un espacio propio. Asimismo, dada la importancia que tiene la cooperación del Estado y de la ciudadanía españoles en la economía del Sáhara Occidental, el español se ha convertido en un instrumento de vinculación con efectos económicos. pero, sobre todo, «resiste al aislamiento emocional, psicológico e intelectual de los saharauis facilitando lazos de solidaridad» (Allan, 2011, 5).

2.2.3.1.- Políticas lingüísticas durante la colonización

Las particularidades de la relación de los saharauis con la lengua castellana tienen que ver, en una primera instancia, con las políticas educativas, culturales e informativas de la administración colonial. La lengua vernácula de los saharauis es el *hasanía*, una variante del árabe que también tiene un fuerte componente identitario, en tanto, desde la época nómada, ejercía un papel de frontera idiomática con los marroquíes, cuya variante es el *dariya*; al tiempo que servía de vínculo entre las distintas tribus saharauis, constituyendo uno de los elementos que los identificaba como parte de esa misma sociedad *bidan*⁴⁰⁰.

La relación de estas tribus con el castellano empieza con los intercambios comerciales esporádicos en los primeros puestos coloniales, pero no se institucionaliza hasta los intentos de escolarización de la población local, que comenzaron en la década de 1940, cuando se crearon centros de enseñanza en los principales núcleos urbanos del territorio. Esta intención no casaba muy bien con el espíritu nómada, así que es en este momento cuando se intenta asimismo la creación de «escuelas nómadas» que se adaptaran a este perfil. En todo caso, el empeño de escolarización más o menos generalizada no prosperará hasta la ola más amplia de sedentarización de los años 1960 (Morgenthaler, 103). En todo caso, el acceso a la educación permanecía limitado a ciertos sectores de la población, y el aparato educativo estaba fuertemente controlado por el ministerio español de Política Interior, aunque se había desarrollado muy rápidamente desde que comenzó el proceso⁴⁰¹. En un principio, el programa educativo se impartía íntegramente en español. Con la reforma aperturista de principios de los años 70, y por exigencia de la población saharauí, se introdujo en el currículo la enseñanza de la lengua árabe. Así, quienes hablan español con fluidez, de entre quienes lo aprendieron durante la colonización, son solo unas generaciones muy concretas, fundamentalmente las escolarizadas entre 1961 y 1974.

⁴⁰⁰ Historiadores de la literatura saharauí como Awah enfatizan la oralidad y el árabe *hasanía* y también el español, al tiempo que minimizan la importancia de la lengua árabe. El *hasanía*, que comparte un 80% de sus características con el árabe clásico, es una lengua oral cuyas particularidades resultan de la fertilización con las lenguas *amazig* presentes en el territorio de Sáhara Occidental (Gimeno y Robles, 70).

⁴⁰¹ «En el último censo que realizaba la metrópoli en el año 1974 la Educación General Básica disponía de 105 escuelas, que abarcaban tanto colegios nacionales como escuelas mixtas, rurales y escuelas nómadas para una población estimada en 100.000 habitantes. Para este número de centros primarios había más de 105 maestros españoles y más de 30 maestros nativos saharauí. A pesar de los esfuerzos, un informe de 1973 del inspector de enseñanza primaria reconocía que la situación de la educación en el Sáhara era deficiente» (Awah y Moya, 25).

Hasta los últimos años de la colonización la metrópolis no permitió que los y las saharauis realizaran estudios superiores. Y aun cuando se permitió, quienes tuvieron tiempo y ocasión de hacerlo en esa primera etapa no fueron muchos⁴⁰². En el territorio no había Universidad, así que el modo de acceder a esos estudios pasaba por un sistema de becas para estudiar en la Península o en Canarias establecido en 1970. En todo caso, la mayoría no pudieron acabar sus carreras, porque el precipitado final de la presencia española y la consiguiente ocupación y exilio les forzaron a regresar para participar en la guerra⁴⁰³.

Pese a que en la idea de la Administración este tipo de políticas debían servir para formar y fidelizar a quienes esperaban que se convirtiesen en los cuadros dirigentes en cuyas manos dejar la administración del territorio tras una independencia pactada de modo que se preservaran los intereses propios, la realidad fue otra. En el caso de los becados para estudiar en España, su convivencia con otros estudiantes fuera del Sáhara, en un momento además de fuerte movimiento político en las Universidades de la Península, se convirtió más bien en un vivero de resistencia en el que se gestaría una parte importante del movimiento nacionalista, que tendrá así una vinculación afectiva positiva con la lengua española.

Además de las políticas educativas, el otro elemento importante en la relación con la lengua durante la colonización fueron los medios de comunicación. Dado el cierre informativo del régimen respecto al territorio, durante la mayor parte de su presencia solo existieron publicaciones como el boletín *Tercio Sahariano*. *D. Juan de Austria III* de la Legión, el *Boletín de la provincia del Sáhara* para la información oficial, o las revistas culturales *FOS* e *Irifi*⁴⁰⁴ (de la empresa Fos Bucraa y del Instituto Nacional de Bachillerato «General Alonso», respectivamente). El semanario *Sáhara*, creado en 1963 con motivo del aniversario del fin de la guerra civil y celebrando la victoria del franquismo (y que duraría hasta 1971), tenía como objetivo «la exaltación de la obra civilizadora de España, la legitimación histórica del colonialismo español en el Sáhara, la cobertura de la actualidad oficial y militar y el predominio de la información evasiva, con el consiguiente silencio sobre la realidad política interior del territorio» (De Dalmases, 2013, 605).

En cuanto a la radio, se trataba de un medio fundamental por las propias características del territorio. En un país desértico, con núcleos urbanos dispersos y una deficiente comunicación física, primero sirvió para el contacto e información entre destacamentos, y

⁴⁰² «En carreras de letras (Filosofía y Letras, Derecho, Económicas y Empresas) estudiaban 30 universitarios. Y en carreras científicas (Medicina, Farmacia, Geología y Químicas) se contabilizaban hasta esa fecha del año 1975 unos 15 universitarios. Por otra parte 19 jóvenes realizaron estudios en carreras medias (Maestría Industrial, Graduado Social, Turismo, Magisterio, Idiomas, ATS, Comercio)» (Awah y Moya, 26).

⁴⁰³ Algo similar ocurrió con los primeros profesores saharauis formados para impartir clases en lugar de docentes españoles de la Enseñanza General Básica, otra iniciativa malograda por el desarrollo de los acontecimientos: la primera promoción, formada por 37 profesores, se había dado a conocer en octubre de 1975, un mes antes de la retirada. Se trataba de «una novedad en 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» (Awah y Moya, 25), dado que esta estaba dando unos resultados contrarios a los objetivos de las autoridades.

⁴⁰⁴ *Irifi* es un viento seco y cálido del sureste que, en el desierto del Sáhara, suele generar tormentas de arena y, se dice, alterar a las personas y secar la escasa vegetación. En este texto, el escritor saharauí Mohamidi Fakala habla de este viento, y también del siroco, para hacer una analogía con la lucha saharauí: <https://blogs.elpais.com/donde-queda-el-sahara/2017/10/el-juego-del-viento.html>

luego se convirtió en un medio de esparcimiento y utilidad social (De Dalmases 2010, 53). En un primer momento, solo se realizaban emisiones de Radio Nacional, desde Canarias. Desde 1968 se estableció una central de comunicación propia que emitía en español y *hasanía* para intentar contrarrestar las emisiones de la marroquí Radio Tarfaya (que trataba de predisponer a la población a favor de la anexión) y de Radio Argel (que apoyaba por el contrario a los nacionalistas) (Barona, 115).

Cuando, en 1974, la administración intentó en un último estertor llevar a cabo una política de apertura, el recién nombrado secretario general del Gobierno del Sáhara, Luis Rodríguez de Viguri, quiso crear un diario que rompiera con los precedentes de oficialismo indisimulado, que interesase a toda la población del territorio e incluso a los españoles y a los saharauis residentes fuera, y que fuera ganando una base económica para poder llegar a ser independiente (Barona, 127). Así nació, en junio de 1975, *La Realidad*, para cuya dirección se desplazó a El Aaiún al periodista catalán Pablo Ignacio de Dalmases (que, a posteriori, se convertiría en una de las voces que más han contribuido a conformar el relato de la época a través de sus distintas obras testimoniales). *La Realidad* era un diario de actualidad política del Sáhara, bilingüe en español y *hasanía* (como era coherente con la política lingüística de esta etapa, aunque en la práctica la lengua local quedaba confinada a una pequeña sección) que desde el principio tuvo buena acogida precisamente porque recogía información local y no solo notas oficiales⁴⁰⁵. Así, incluía por ejemplo reportajes sobre la vida ordinaria con temas que para el lector en castellano eran toda una novedad orientalizante, después de décadas de cierre informativo⁴⁰⁶.

En el aspecto más político, su función tenía nítidamente que ver con allanar el camino para la autonomía a través de un mensaje que se hizo explícito desde los primeros editoriales y entrevistas: «El pueblo saharauí está plenamente preparado para su independencia», decía un titular en junio de 1975 (De Dalmases, 2010, 147). Así, incluyó elementos como la serie de estudios *El Sáhara, unidad cultural autóctona*, «que resultó de capital importancia para la defensa de la tesis hispano-saharauí en La Haya» (146); o las «*Veladas desde mi jaima*, que redactaba el propio Viguri y trataban de establecer pautas políticas de futuro desde la sensatez, el raciocinio y la concordia» (147). Pese a esa agenda propia, este periódico

«permitió dar a conocer, dentro de la óptica oficial, cómo se estaba desarrollando el proceso descolonizador en Naciones Unidas y la postura de cada uno de los países interesados en el Shara y sus riquezas. Por sus continuas denuncias y al insinuar que se estaba negociando la entrega de la administración del territorio a Marruecos y Mauritania fue clausurado a finales de

⁴⁰⁵ Una clave en este sentido es que desde 1975 por primera vez se puede realizar la información *in situ*, sin depender de las transmisiones oficiales o lo publicado por la prensa española, al empezar a recibir los teletipos de la agencia EFE, que si bien no dejaba de ser una entidad controlada por el régimen, al menos proporcionaba una materia prima más maleable. De Dalmases describe así la recepción de estas notas: «Cada equis tiempo el soldadito de servicio en el gabinete telegráfico del Gobierno General cortaba la bobina de papel y llevaba las noticias a la redacción de la radio, que distaba no más de cien metros del edificio de la Administración colonial. En El Aaiún de entonces todo estaba a un tiro de piedra» (De Dalmases, 2010, 135).

⁴⁰⁶ «Los hubo sobre el zoco de El Aaiún, el mercado de carne fresca de camello del barrio del Cementerio, el funcionamiento del servicio de Correos, el banco pesquero sahariano, el cercano oasis del Meseied, la colisión de intereses entre taxistas de El Aaiún y otras ciudades, el proyecto de parque zoológico en la calle del Parador, que nunca llegó a convertirse en realidad, la nueva central telefónica, la *rahba* o mercado de ganado vivo (...)» (De Dalmases, 2010, 145).

1975» (Barona, 127).

Con la radio, la operación fue análoga. En 1973 se diseñó un proyecto con más contenidos para la población local, con emisiones en *hasanía*, una red de corresponsales locales y, en paralelo, proyectos de «fusión» como la adaptación de *Las mil y una noches* en formato radionovela en español (De Dalmases, 2010, 58-59). Aunque, sobre todo, en esta radio empezó a hablarse de dos temas hasta entonces prohibidos: autodeterminación e independencia. En los inicios del movimiento nacionalista, estas palabras se pronunciaban, por tanto, también en castellano⁴⁰⁷. Y transmitían, de paso, la retórica habitual, como se ve en esta nota del Gobierno General que recoge Dalmases:

«Las instrucciones recibidas por esta emisora son las de contribuir, en la medida de sus fuerzas, a la formación íntegra del pueblo saharauí, a resaltar la tarea de España, no como satisfacción de una vanidad nacional, sino como procedimiento para facilitar el entendimiento hispano-saharauí (...) La programación de Radio Sáhara se monta en el postulado siguiente: con respecto a tradiciones y religión, respeto absoluto que lleva, incluso a montar programas religiosos musulmanes, procurar la hispanización máxima en cuanto a filosofía política, sentido histórico y actitud humana» (De Dalmases, 2010, 60).

2.2.3.2.- Una lengua política: situaciones actuales del castellano en la RASD

Para una segunda generación, la relación con el castellano vendrá dada no tanto por la educación en esta lengua en el propio Sáhara, sino con la experiencia de cursar parte de sus estudios en América Latina, especialmente en Cuba, con quien la RASD establece relaciones diplomáticas en 1980, y que invita a sus jóvenes a completar allí su educación. Hoy en día, estos acuerdos académicos continúan vigentes, y se han ampliado a México y Venezuela.

Tras la partida de España, la Marcha Verde y el éxodo, la situación del castellano en el Sáhara Occidental bifurca su destino: mientras en la zona bajo control marroquí comienza su decadencia, en el exilio se va a mantener muy vivo.

Desde 1975, en los territorios ocupados por Marruecos «comenzó una lenta degradación de los pocos elementos de la cultura española que habían conseguido hacerse un hueco entre la población nativa» (Awah y Moya, 27). Como señala de Dalmases, la ocupación requiere borrar dos tipos de huellas: las específicamente saharauí, para diluir las particularidades de esa sociedad; pero también las heredadas del colonialismo, porque

⁴⁰⁷ Awah y Moya destacan también la Emisora Cultural del Sáhara, que sitúan como una iniciativa en materia de enseñanza, y no tanto de información. Se trataba de una emisora dedicada a la educación permanente de adultos y a la obtención de títulos de graduado escolar, y otros cursos de formación, con el objetivo de «elevar el nivel cultural del pueblo saharauí (...), pensando en la mujer saharauí, para que aprendiese a leer y a escribir, para que supiera expresarse; en los jóvenes con ansias de superación y con ganas de progresar en la vida, y en las personas adultas, padres de familia, que quisieran aprender y les resultase, por su edad y su trabajo, difícil asistir a un centro escolar» (Awah y Moya, 24).

constituyen un legado diferencial respecto a los países vecinos (2014, 207). El francés se impone como lengua⁴⁰⁸.

En paralelo, la RASD en el exilio hacía la misma reflexión, y, por tanto, la operación contraria. Cuando en 1976 se proclamó la República Árabe Saharaui Democrática, «uno de los pilares principales sobre el que se orientó su política educativa fue la enseñanza bilingüe obligatoria, tanto en los territorios liberados como en los campamentos de refugiados» (Awah y Moya, 29)⁴⁰⁹. De igual modo, el vacío de información en castellano fue desde el primer momento un tema a resolver, a través de la creación de medios como la emisora *Voz del Sáhara Libre*, el periódico *Sáhara Libre* editado en español y árabe o la *Revista de la Juventud 10 de Mayo*. Esta táctica se vio especialmente reforzada cuando en la década de 1980 empezaron a firmarse convenios educativos con países latinoamericanos, a los que fueron a estudiar miles de jóvenes en todos los niveles y ramas (32). El país que más estudiantes recibió fue Cuba, uno de los primeros que había establecido relaciones diplomáticas con la RASD⁴¹⁰. Esta relación, basada en la «solidaridad revolucionaria», viene a sumarse a la adquirida por el pasado colonial, imprimiendo al vínculo un carácter distinto.

Esa bifurcación se ha mantenido hasta nuestros días. En la actualidad, el papel del español es diferente según de qué zona del Sáhara Occidental se trate. En las zonas ocupadas por Marruecos, el *hasanía* se persigue cuando se asocia a una actividad política, y se intenta al mismo tiempo enarbolar como parte de la identidad marroquí plural, como modo de afianzar la pertenencia a la nación por la vía de resaltar la diferencia —algo no muy distinto a lo que se hizo durante el tiempo de la provincialización española—. En ese contexto, el castellano cumple un papel de «frontera cultural» y de «marcador de identidad grupal» (Morgenthaler, 105): ofrece a los saharauis una alternativa tanto frente al *dariya*, que rechazan por motivos políticos, como frente al francés, que no ha sido nunca su lengua. Mientras que en los campamentos y territorios liberados el español es la segunda lengua oficial, empleada sobre todo en los ámbitos educativo y sanitario, y como *lingua franca* en las relaciones diplomáticas y de cooperación⁴¹¹. Así, el español funciona como «un instrumento de vinculación con efectos

⁴⁰⁸ «En 1981 se graduó la última promoción del bachillerato español y a partir de esa fecha tan sólo pudo continuar con su labor educativa la escuela primaria La Paz, único lugar en el que se podía estudiar español de manera oficial» (Awah y Moya, 27). También cerraron todos los medios en castellano que quedaban.

⁴⁰⁹ Es necesario tener en cuenta también que, aparte de esta élite hispanófona surgida del intento de las autoridades de cooptar a quienes podrían ser los herederos de una transición controlada a la independencia, el núcleo inicial del Polisario lo integraban también personas procedentes de Marruecos y Mauritania, francófonos, lo que incorpora una complejidad que se resuelve sin embargo en favor del español por conveniencia política.

⁴¹⁰ Destacamos el caso cubano porque es particularmente paradigmático en el recorrido de los autores que estudiaremos más adelante. Otros países latinoamericanos de acogida fueron México y, más adelante, Venezuela. Siria y otros países árabes, especialmente Argelia, también fueron el destino de muchos estudiantes, con lo que esto supuso de divergente en las trayectorias vitales de una misma generación: sin ánimo de caer en esencialismos, parece innegable que el regreso no iba a ser igual para quienes habían pasado su juventud en el Caribe y quienes lo habían hecho en Oriente Medio.

⁴¹¹ «El español reviste para los refugiados saharauis vital importancia en el campo de la sanidad. Gran parte, si no toda, de la documentación escrita del Ministerio de Salud, ambulatorios y hospitales está en español: historiales clínicos, informes, recetas, ya que la mayoría de médicos y enfermeros saharauis han estudiado en Cuba y España. También es el español la lengua de la cooperación, al ser en gran medida los cooperantes que se encuentran en los campamentos españoles. Los cooperantes de otras nacionalidades también se comunican con los saharauis en mayor medida en español. Otro ámbito de aprendizaje del

económicos, tanto para el Estado saharauí como para las familias» (Gimeno y Martín, 5), a lo que se suman otras razones, como las diplomáticas, y particularmente «la participación en la comunidad de naciones que vivieron como colonias españolas, un frente amplio en el que inscribir una estrategia política y diplomática en América Latina» (id.)⁴¹². En este contexto, «escribir en español construye una frontera nacional en el campo de la lengua y la cultura, diferenciando a la ‘comunidad imaginada’ saharauí de la marroquí» (Allan, 91). Aunque, para Gimeno y Martín, español y *hasanía* también marcan otra diferencia: «pertenecen a generaciones distintas y conllevan elementos culturales también diferentes» (5).

Una constante entre las reclamaciones saharauíes a España es la falta de apoyos a su cultivo de esta lengua por parte de las instituciones españolas. Como señala también Dalmases, «la presencia oficial española sigue ausente y únicamente se atreve a realizar alguna acción de forma indirecta para que Marruecos no la interprete como un reconocimiento más o menos tácito de la RASD» (De Dalmases, 2014, 211). Así, «ni los Ministerios de Educación y Cultura, ni el Instituto Cervantes ni la AECID (Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo) mantienen apenas proyectos (becas, edición de libros, bibliotecas o enseñanza del español) en apoyo del español en el Sáhara» (Awah y Moya, 42), por lo que las autoridades e intelectuales saharauíes instan de manera constante «a la Real Academia Española y al Instituto Cervantes a reconocer a los saharauíes como pueblo de habla hispana, materializando este reconocimiento con la presencia de una representación activa de dichas instituciones en el Sáhara» (65). Ninguna de estas instituciones lo ha reconocido por el momento. Los anuarios publicados por el Instituto Cervantes desde 1998 bajo el título «El español en el mundo» tampoco lo recogen, aunque el último disponible, de 2020, cuenta con un apartado especial dedicado a la relación entre lengua e identidad, en que se ocupa del español en Marruecos, el hispano-filipino, «la pujante situación del español en Guinea Ecuatorial» o el judeoespañol en Israel, además del uso del castellano en EE.UU. Apunta Beiruk, retomando las viejas metáforas familiares: «Referirse al español como legado cultural se me antoja como una criatura habida en una relación oculta en la que el padre biológico reniega de sus responsabilidades hacia la criatura» (Beiruk, 365)⁴¹³.

español es el programa ‘Vacaciones en paz’, programa de acogida temporal de niños saharauíes que se desarrolla anualmente en verano en toda la geografía española» (Awah y Moya, 34).

⁴¹² Esta diplomacia no sería solo la de los cauces oficiales, sino también la de las redes alternativas. Como apunta Gimeno, «hay que destacar el papel importante que tiene el español como idioma contra- hegemónico de la emancipación social y de los imaginarios de los movimientos antisistémicos en los últimos años. Por suerte o por desgracia, en los Foros Sociales Mundiales se habla principalmente en lengua latina. Esto posibilita el contacto y difusión de la cuestión saharauí con otros grupos que comparten con los saharauíes aspectos como la lucha por la identidad cultural, las luchas contra la discriminación y el colonialismo, etc. El uso del español como un idioma de identificación con los saharauíes posibilita la traducción de la lucha saharauí a otras luchas, ampliando su difusión y reconocimiento. A su vez permite traducir estas otras luchas para ser comprensibles y convergentes con la suya, facilitando la renovación del lenguaje de la lucha saharauí por su emancipación» (Gimeno, 2007, 49). Asimismo, «la lengua española ha acercado el proceso de liberación saharauí a muchos intelectuales del mundo hispanohablante, que han hecho suya la causa saharauí, como el caso del escritor uruguayo Eduardo Galeano, o la plataforma de intelectuales españoles Escritores por el Sáhara, entre otros» (Awah y Moya, 34).

⁴¹³ La situación, sin embargo, no es tan diferente de la que apuntan los escritores marroquíes de expresión española, que, como hemos visto, también reivindican de manera constante una mayor atención por parte de las autoridades españolas. Parece que, en general, la administración española, que hace bandera por lo demás de la promoción internacional de su lengua, no tiene demasiado interés en conservarla en las que fueron sus últimas colonias, dentro de la tónica de desentendimiento y

Entretanto, «el apoyo a la enseñanza del español en el Sáhara procede en muchas ocasiones de iniciativas que parten de gobiernos de las comunidades autónomas, ayuntamientos, organizaciones y asociaciones solidarias con el pueblo saharauí» (Awah y Moya, 31)⁴¹⁴, que aportan libros para bibliotecas, material escolar y otros proyectos que intentan paliar el mayor problema para la enseñanza de español en los campamentos de refugiados: la escasez de libros de texto y de medios didácticos y las dificultades para la formación y reciclaje del profesorado. En los primeros años se utilizaron los manuales de la época colonial; y los primeros libros de español realizados por profesores saharauí se imprimieron en Suecia y Alemania, gracias a proyectos de cooperación de estos países. Hoy sí se imprimen libros propios en castellano en imprentas locales, adecuados a un programa educativo del Ministerio de Educación saharauí apoyado por programas similares, respondiendo a «un creciente interés por contar con buenos libros de enseñanza en español, en una muestra de la apuesta de los saharauí por su segunda lengua» (Moya, 31). En cuanto a los medios de comunicación, en la actualidad casi todas las ediciones o emisiones en español han desaparecido, a excepción de algunos programas de la RASD TV, el Sáhara Press Service y algunos periódicos digitales.

Con todo ello, aunque precariamente, esta lengua consigue mantenerse viva. Y lo hace como «un español híbrido hecho de retazos» (Gimeno, 84). Su estrecha relación con el *hasanía* ha llevado «a ‘saharauizar y españolizar’ diferentes vocablos» (Awah y Moya, 12) e incorporarlos al habla cotidiana, y también a la expresión literaria, mestizando ambas lenguas. Este texto de Haddamin Moulud Said recogido por Awah y Moya se fija en la adopción de términos españoles en el habla en *hasanía*:

«Caminando en el desierto, empezó a decir ‘jaima’ en lugar de ‘casa’ para aludir a su lugar familiar de descanso. (...) El muy sabio, consciente de que los paladares jóvenes suelen aceptar, con más facilidad que los de los mayores, los productos exóticos, empezó a repartir, a los niños, manzanas, galletas y chicles. Y al ver que también a los mayores les gustaron, entonces trajo patatas, alubias y garbanzos. Por eso, hoy, sin darnos cuenta seguimos diciendo: ‘mansana’, ‘gallita’, ‘chikli’, ‘batata’, ‘lubia’ y ‘garbansu’. Y mientras estábamos entretenidos con las novedades culinarias, amoldó los nombres de unos objetos que traía guardados en la maleta y nos los dejó prestados para siempre: sabbat (zapato), uatta (auto/coche), manta (manta), sabana (sábana), bico (pico), bala (pala), greifu (grifo), caja (caja), misa (mesa), mariu (armario), etc, etc, etc» (Awah y Moya, 16).

Pero el viaje de vuelta aparece en este otro de Zahra Hasnauí, que, empleando además el mismo juego retórico de remedar El Quijote, deja ver por su parte el empleo de términos del *hasanía* –y de la realidad saharauí– entreverados en la escritura en castellano:

«En un lugar del Sáhara, de cuyo nombre quiero acordarme y a todos recordar, no ha mucho tiempo que vive un hidalgo de los de Kalashnikov en astillero, la voluntad como adarga, mehari

silencio sobre toda esta etapa de su historia. O, como apuntan Gimeno Martín y Martínez Lillo, «¿será porque son africanos?» (2006, 95).

⁴¹⁴ Uno de los proyectos de mayor alcance que se plantean en esta línea en la actualidad sería la propuesta de creación de una Academia Saharauí de la Lengua Española, al modo de las que existen en otras antiguas colonias. La propuesta se puede consultar en: <http://poemariosáharalibre.blogspot.com.es/2014/03/por-una-academia-saharauí-de-la-lengua.html>

flaco y dreimisa corredora. Una olla de algo más lagarto que carnero, arroz las más noches, y lentejas lo demás consumen las tres partes de su hacienda. El resto della concluyen tuba de maniya, barrad, darráa de basan, turbante de tubit y sandalias de cuero para las fiestas, los días de entresemana se honra con su uniforme de tropa de lo más digno» (Hasnauí en Susperregi, 2012, 22).

A esta hibridez se suma otra: mientras que los saharauis de las generaciones que durante las décadas de los 60 y 70 del pasado siglo estudiaron español en las escuelas coloniales con maestros españoles aprendieron un español canónico, neutralizado o marcado por los acentos de la metrópolis; quienes se fueron a estudiar a Latinoamérica trajeron de vuelta los diversos acentos, variantes léxicas y matices de los distintos países, además, como veremos más adelante, de sus tradiciones literarias. Una lectura poscolonial o decolonial de estos fenómenos permite ver que, como apunta Gimeno, «la riqueza del español no proviene de las dimensiones militar y administrativa de la expansión imperial» (Gimeno, 2007, 80), sino de sus posibilidades de evolución, mestizaje y reapropiación.

Señala Martín-Márquez que la reapropiación del idioma del colonizador por parte del colonizado es una bomba en el corazón de los discursos oficiales, porque apunta a una idea que estaba a la vez contenida y negada en los discursos de fraternidad: «que el subalterno puede, en efecto, hablar» (Martín-Márquez, 372). En el caso de los y las saharauis, su mero hablar lleva implícito todo el peso de esa historia, y «significa que ese idioma que en su momento se coló por esa ventana en África se ha quedado para siempre y no se ha ido, porque ha habido gente emprendedora y gente que ha querido que ese idioma realmente siga existiendo (...) a pesar de todas las limitaciones y de los pocos medios de los que se disponen» (Ebnu e Iselmu, 2003). En los próximos apartados nos fijaremos en quienes han hablado, y siguen hablando, a través de la literatura.

2.2.4.- DEL GRIOT AL GRITO: PARTICULARIDADES Y CENTRALIDAD DE LA POESÍA EN LA SOCIEDAD SAHARAUI

Para estudiar la poesía saharauí en lengua castellana es necesario comenzar por abordar el mapeado de un ecosistema literario que no se ajusta a los parámetros del *canon occidental*. Perspectivas como las de la literatura mundo se vuelven, en este contexto, muy útiles, para evitar aplicar paradigmas estrechos que dejen fuera prácticas literarias que, ajenas a las nociones europeas de «gran literatura» han sido sin embargo centrales en el universo cultural y simbólico de la sociedad saharauí; y de qué modo han ido cambiando al entrar en contacto con nuevos marcos de concepción de lo literario.

2.2.4.1.- Prácticas literarias en la tradición saharauí: oralidad y poesía

Ese ecosistema literario, previo a la colonización y que sobrevive de hecho a su impacto, es uno en el que la oralidad es el que la poesía y la narrativa se transmiten de generación en generación, sin que prácticamente nunca quede rastro escrito de las composiciones. Existe una fuerte tradición que incluye no solo determinados mandatos formales, sino también una sólida genealogía de figuras de referencia, que no son solo literarias sino que impregnan la conciencia colectiva como referentes nacionales y hasta morales: «Si de repente se le preguntase a un saharauí de poesía lo más seguro es que a su mente no acudiría ni el título de un libro de versos ni el título de un poema. Sin embargo es muy probable que pueda citar los nombres de los poetas más conocidos e incluso podría recitar varios versos de memoria» afirman Ebnu e Iselmu (2003). Esta transmisión de la tradición no es meramente normativa, sino también una lucha por la supervivencia de lo transmitido: «la riqueza de este patrimonio oral en lengua *hasanía* (...) evidencia también su fragilidad, ya que sólo la memoria del pueblo saharauí puede preservar su literatura» (Awah, 2010, 207)⁴¹⁵.

Dentro de este marco, la poesía ha tenido históricamente un papel especial, tal vez por tratarse de un género que se adapta particularmente bien a las características sociales de una sociedad de origen nómada, y a esta característica de la transmisión oral. La poesía tradicional (compuesta en *hasanía* y muy vinculada a la música y la performatividad en el espacio público) no tenía un componente meramente lúdico o estético, sino funciones muy precisas. Históricamente, ha servido como recurso mnemotécnico para recordar datos geográficos que podían revelarse vitales en una travesía del desierto. Ha servido como elemento de identificación inmediata entre tribus, una suerte de pasaporte o reconocimiento. Ha servido como modo de transmitir de generación en generación saberes sobre la alimentación, la moral

⁴¹⁵ Así, «el legado cultural saharauí bebe de la propia memoria de sus habitantes y ha sido conservado durante siglos a través de los saharauíes, que se convirtieron en auténticas enciclopedias humanas, transmisores de la poesía, la narrativa, la historia, los proverbios y adagios, la medicina verde, el conocimiento de las plantas, la astronomía o los accidentes geográficos del territorio» (Awah, 2010, 208).

o la historia.

Hoy en día, la poesía sigue teniendo una importancia especial dentro de la cultura saharauí. Sigue considerándose útil, aunque los modos de utilidad, evidentemente, han variado. Es ahora un elemento de unión para la diáspora, un lenguaje común en el que reconocerse y encontrarse. Es un modo de memoria histórica, de salvaguarda de la tradición. Es un altavoz para una causa política, es una herramienta didáctica, es una forma de crónica. En la sociedad saharauí, «el discurso poético comporta afiliaciones políticas y construye redes sociales» (Deubel, 2012, 310), convirtiéndose en un género que «no solo comunica actitudes, sino que también da forma a los procesos interpersonales de formación de la identidad» (296).

Durante el colonialismo, «España se mantuvo al margen, sin importarle la poesía, y de forma general sin preocuparse por la cultura saharauí» (Ebnu e Iselmu, 2003). Más allá de lo implícito en los programas escolares (que sigue resonando, por ejemplo, en referencias constantes a figuras como el Quijote entre los autores saharauís), el régimen colonial no se ocupó particularmente de implantar una querencia por la cultura entendida «al modo occidental», porque tampoco tenía un particular interés en que los y las saharauís entrasen en ese universo de posibilidades (o ni siquiera los creía capaces).

Gracias a esa omisión, y a la tenacidad que consigue a veces lo que habita en los márgenes, el «genocidio epistémico» (en términos decoloniales) no se consumó, y «la poesía, ajena a cualquier influencia externa, continuó su viaje en su tradicional vehículo, es decir, de boca en boca y anidando en la prodigiosa memoria de bates, cantores y de los amantes de la poesía» (Ebnu e Iselmu, 2003). De hecho, Awah señala que, a raíz de los cambios de vida generados por la urbanización y la sedentarización, se dio un

«nuevo auge literario hasaní (...) un ‘renacentismo’ o Tercera Edad de Oro (...) que encarnó un interesante debate social en esta literatura y conllevó a un excepcional discusión de conciencia entre destacados poetas que eran custodios de las tradiciones saharauís, practicaban un modo de vida ancestral, nomadeando por la badia, y cantaban en sus versos ese entorno y su vida tradicional; y otros que, al revés, defendían su vínculo de modernidad y oportunidades con la metrópoli colonial» (Awah, 2015, 36)⁴¹⁶.

Así, la tradición de la poesía oral en *hasanía* ha llegado casi intacta hasta la actualidad: «mantiene su forma clásica, no ha variado a lo largo de los años, la rima y la métrica no han sufrido cambio alguno⁴¹⁷ y el contenido sigue siendo prácticamente el mismo, poesía religiosa, didáctica y educativa, poesía romántica, poesía de la tierra o de la nación» (Awah, 2015, 36),

⁴¹⁶ Más detalles sobre estas controversias, que reflejan algunos de los debates sobre los nuevos modos de vida que se dieron en la sociedad saharauí, se pueden encontrar en esta misma obra de Bahía Mohamed Awah, que también es la fuente más exhaustiva para acceder en castellano a una periodización de la poesía tradicional en *hasanía* y a sus figuras más destacadas.

⁴¹⁷ Y es que, como es habitual en las tradiciones orales, la forma de la poesía saharauí está rígidamente pautada. Como explica Awah, este género «mantiene un estricto protocolo literario que acatan fielmente poetas, narradores y cantautores, regla que sostiene las bases principales en las que los poetas se inspiran, componen, recitan, deleitan al oyente y construyen su repertorio con su inevitable periplo artístico en cada *ebhar* (género de la literatura en *hasanía*). Los géneros literarios se denominan en *hasanía lebhur*, plural de *ebhar*. Literalmente se pueden traducir como diferentes mares navegables de literatura. Constituyen siete gamas que establecen las reglas para hacer literatura, y cada una posee sus propias divisiones. El término «gama» pone de manifiesto la estrecha vinculación entre música y poesía: se recita el poema, que a continuación puede ser cantado o acompañado por música» (Awah, 2010, 209).

temas a los que se añadirá la aparición de una poesía revolucionaria con el comienzo de la lucha por la independencia.

Tara Flynn Deubel ha indagado en la relación entre la música y la poesía, que nació de la fusión precolonial entre las formas estilísticas de la poesía árabe clásica con el legado musical de los *griots* de las sociedades subsaharianas vecinas, dando lugar por hibridación a sus particulares características (2012, 295). Hoy en día, de hecho, los saharauis distinguen entre *al-shi'r*, la poesía como se entiende en el resto de la comunidad arabófono, compuesta o escrita en *fusha*; y la perteneciente a su tradición, la *l-ghna* (término derivado de la palabra «canción»), que se compone en *hasanía* y suele interpretarse con acompañamiento musical. Fue introducida por «bardos o *griots* que transgredieron las rígidas convenciones poéticas árabes e infundieron al género diversos estilos subsaharianos y bereberes» (295). Mientras que la primera tiene un componente elitista por el acceso a la lengua, la segunda es un elemento popular, accesible a todas las clases sociales. Aunque, dado que su composición requiere el manejo de un complicado sistema métrico y de reglas, los poetas adquirirían un prestigio social considerable, aunque no existían «poetas profesionales»⁴¹⁸.

Aunque la mayoría de las obras de la tradición tienen autor conocido, y algunos grandes nombres se consideran «poetas nacionales saharauis», como Mohamed Moulud Bud Hach *Beibuh*, Bachir Uld Ali Abdelrahma, Bonamauld Buisef o Ljadra Min Mabruk, otra particularidad de esta literatura, que marca además una diferencia con el resto de las tradiciones magrebíes, es su concepción de la autoría. Esta poesía se concibe, de algún modo, como obra colectiva, por su fuerte engarce con el legado, que la convertiría en una suerte de permanente reescritura (Lomas López, 2013, 74). Como veremos, en la actualidad este espíritu de lo colectivo se mantiene, e incluso entre los autores que, desde el exilio, componen hoy su poesía en español y por escrito, se actualiza con prácticas como la publicación a través de antologías o la permanente referencia a la tradición.

2.2.4.2.- La aparición de una poesía de lucha

Si la poesía en *hasanía* «abarca todo el rango de la experiencia humana» (Deubel, 2012, 298), con temas que se centraban tradicionalmente en el amor, la nostalgia, la alabanza religiosa, la enseñanza moral, la épica, la elegía o el comentario social a partir del último tercio del siglo XX la resistencia, la lucha revolucionaria y el nacionalismo se convirtieron en el objeto principal de los versos, dedicados a «animar a la unidad nacional y la lucha contra los colonizadores, apoyar la intifada y alabar el papel de las mujeres en la lucha nacional» (307).

En algunos casos, se trata de una pequeña inflexión en lo que ya estaba presente: así,

⁴¹⁸ Cuenta el poeta Badi: «Yo por ejemplo, era poeta, pero también pastor de ganado de mi propia familia. Mi padre también era poeta pero vivía del comercio, de sus habilidades comerciales. Ese es el carácter de los saharauis comerciales. Cada uno vive de su propio esfuerzo. Si tienes fuerzas, si tienes habilidad comercial, si tienes un buen fusil vivirás, si no dispones de eso no podrás vivir, aquí nadie puede sostenerse sólo de la poesía» (en Gimeno Martín y Martín Pozuelo, 8).

por ejemplo, el tradicional canto al paisaje como regla mnemotécnica para la orientación pasará a ser una forma de memoria, pero en el sentido político de mantener viva una patria a la que no se tiene acceso; las cadencias que rememoraban la genealogía de las tribus pasan a ser una suerte de bandera identitaria de la construcción nacional. El discurso poético pasa a «significar afiliaciones políticas y a construir entramados sociales» (Deubel, 2012, 310), se utiliza como «herramienta retórica persuasiva para el reclutamiento, la motivación y la acción» (308). La poesía sigue siendo central, pero con nuevos objetivos y por nuevos medios⁴¹⁹.

Entre los años 70 y 80, la mayor parte de la poesía se dedicó a la revolución y al papel del ejército saharauí durante la guerra. Algunos poemas se convirtieron en auténticos himnos, como el dedicado por Fana Ali a los *drmizat*, los Land Rover utilizados por el Frente Polisario, que se descapotaban para añadir ametralladoras: «drmizat con mucho polvo / con sus armas y sus balas / juran al enemigo / que no dormirá tranquilo / fuera de las trincheras» (recogido por Hasnaoui, 45). Esto va a suponer una resurrección del papel de los poetas, que habían perdido algo de su papel central con las nuevas formas de vida que siguieron a la intensificación de la colonización desde mediados del siglo XX. Deubel recoge este testimonio del poeta Bachir uld Ali:

«Antes de que empezara la revolución del Polisario, el papel del poeta se había vuelto menos durante la colonización española. No se le cuidaba y su producción no se registraba y lo que decía no se transmitía. No estaba motivado. No se le daba ni un ¡'hâh!» [expresión vocal de admiración por la poesía]. Después de que llegara el Polisario, la gente expresó su interés en la poesía porque te aseguro que lo primero que hace a la sociedad moverse, luchar y adquirir conciencia y levantarse son las canciones y la poesía saharauí» (Deubel, 2010, 229).

Con el comienzo de este papel subversivo, la administración colonial sí que se empezó a interesar por la poesía. Recoge también Deubel cómo «los cantantes a menudo evitaban las prohibiciones a las canciones protesta en los espacios públicos divulgándolas clandestinamente durante las bodas» (Deubel, 2012, 307). A partir del éxodo, la poesía se convirtió además en «un poderoso medio para expresar el shock de la pérdida y el extrañamiento de la patria y la familia dejadas atrás» (id.) y en un punto de unión para una población dispersa, al mantener la idea de la patria, y hasta su recuerdo detallado, vivos en lo simbólico⁴²⁰.

La relación entre poesía y nacionalismo es, en realidad, una constante. También la modernidad europea recurrió, desde el siglo XIX, a las tradiciones orales, para elaborar una idea de literatura nacional arraigada en un «espíritu», un «alma popular», con características diferenciales respecto a otras comunidades nacionales. Los nacionalismos de los países colonizados hacen algo parecido, pero con matices: la idea es en este caso «recuperar un

⁴¹⁹ «Hay saharauis que siguen de cerca la lucha solo a través de poemas que escuchan en programas de radio. No escuchan los discursos o las noticias. Esperan por la poesía. Cuando escuchan un buen poema, se sienten afectados y movidos a actuar. Pero si no es un poema, podría no ser suficiente para motivarles» (Bachir uld Ali, recogido por Deubel, 2012, 303).

⁴²⁰ Como explica Hussein uld Mulud, y recoge Deubel, «esta añoranza del hogar fue un fuerte impulso para producir nuevos poemas. Sabemos que cuando alguien está lejos de su familia o su hogar, se desorienta y sus emociones están a flor de piel (...) Este es uno de los factores que hizo a los poetas saharauis prolíficos, el estar lejos de su tierra. Sin poder atisbarla, se acercaron más a ella, bloqueados como están por ese límite que los separa de su patria y les impide visitar los lugares que solían conocer. Eso les da una fuerte motivación para componer algo inesperado» (Hussein uld Mulud, recogido por Deubel, 2010, 228-229).

estadio de pureza precolonial, un espíritu, o un saber, en el que fundamentar la nueva nación, una apoyatura para rechazar las tradiciones y convenciones literarias metropolitanas» (Vega, 226), algo para lo que la literatura oral resulta muy funcional por suponer una oposición clara, con su «acervo riquísimo de elementos y símbolos sobre los que construir la *autenticidad*» (id.). En el caso de la tradición saharauí, que nunca había llegado a desaparecer, no era siquiera necesaria una gran operación discursiva para legitimarlo: estaba ahí, a mano, cumpliendo ese papel de manera natural⁴²¹.

2.2.4.3.- Dificultades y oportunidades para la poesía tradicional saharauí en la actualidad

Las mismas características que marcan la singularidad de esta poesía han sido también la causa de que se trate de una literatura en gran medida subterránea, secreta, que no ha trascendido más allá de la propia comunidad saharauí. En las décadas 80 y 90 del siglo XX, la poesía en *hasanía* se encontraba en un punto complicado, ya que la difícil situación sociopolítica y la creciente diáspora minimizaban las posibilidades de un relevo generacional, con muy pocos jóvenes formándose en la tradición. Debido a su carácter oral, existía además el temor de que incluso la memoria de esta literatura se perdiera con la progresiva desaparición de los cada vez menos poetas vivos. Factores como la dificultad de vinculación con otros movimientos literarios de la región o la escasez y precariedad de las publicaciones han dificultado su difusión, con la excepción de ámbitos interesados en la causa saharauí, que en todo caso han trabajado el tema más desde la perspectiva política que desde la meramente literaria.

Pero, en las últimas décadas, la situación de peligro de esta tradición se ha revertido gracias a diversas iniciativas, llevadas a cabo en muchos casos por jóvenes saharauíes que, a su regreso de España o Latinoamérica, se interesan por recoger estos conocimientos, abriendo procesos de recuperación, registro y difusión de la memoria oral que, como efecto colateral, es útil además para «conocer un período oscurecido del colonialismo español en África, [ya que] las vivencias y experiencias de los colonizados se recogen en los poemas satíricos, sociales, épicos o descriptivos de la vida cotidiana a lo largo del siglo XX» (Gimeno Martín y Martín Pozuelo, 1).

Esta labor se une a la de instituciones estatales, proyectos académicos o de

⁴²¹ Como señalan Gimeno y Martín, «la revolución saharauí, como las otras que ha habido, expresaba en el fondo la necesidad de una cultura local de ponerse al paso con la cultura global. Se servía de un entendimiento humanista, no sólo de lo que sucedía en el Sáhara sino en el mundo. Ese entendimiento mismo fue la Revolución: salvar los años de dominio colonial. Abrir las ventanas, ventilarse, en vez de encerrarse en sí mismos. Las Revoluciones entendidas así son el fruto de la tradición, no su superación (...) Esta concepción de la tradición, como creación incesante, es la que empuja la producción artística en las revoluciones. Así la producción de la poesía en el Sáhara alcanzará un nuevo impulso, inicia un nuevo ciclo de producción que se alimentaba de una increíble energía social. La poesía surgió con fuerza en este contexto para hablar con su propio lenguaje. Esa poesía, como en otros procesos revolucionarios del siglo XX, no copió lo popular ni siguió su huella, creó de nuevo lo popular y abrió su propio camino» (Gimeno Martín y Martín Pozuelo, 13).

cooperación, e iniciativas de la sociedad civil. Por un lado, el propio Ministerio de Cultura saharai ha puesto en marcha una editorial, una rama de la casa francesa L'Harmattan, en la que se han publicado, tanto en papel como en versión digital, compilaciones de poemas de los principales autores en *hasanía*, en una colección dirigida por la joven poeta Nanna Rachid. Asimismo, un grupo de investigadores españoles ha desarrollado durante los últimos años un proyecto transversal, antropológico y literario, de recuperación de la memoria de la poesía oral saharai⁴²². En este tipo de proyectos se pone de manifiesto que, pese a los marcados cortes generacionales que atraviesan la sociedad saharai (entre los más mayores, que aún conocieron la vida nómada; los de mediana edad, que se criaron en el entorno colonial urbano; y las generaciones más jóvenes nacidas ya en los campamentos de refugiados [Deubel, 2010, 21]), la poesía sigue siendo un elemento transversal a todas.

Hoy en día, aunque los considerados grandes poetas nacionales que continúan componiendo y recitando siguen empleando los metros y rimas clásicas, algunas de estas características se han matizado: por ejemplo, el acompañamiento musical ya no es tan usual, ni la figura del poeta conserva su antiguo rol social característico. Sin embargo, en lo que respecta a las formas compositivas, la poesía saharai en *hasanía* sigue bastante pegada a la tradición. Lo que ha cambiado, o se ha diversificado, es su forma de producción y transmisión. Como ha señalado Joanna Allan, «la urgencia de visibilizar el conflicto relativamente desconocido del Sáhara Occidental contribuyó a la creciente prevalencia de una tradición escrita, que permitió una distribución más amplia de la escritura creativa saharai al público internacional» (Allan, 2011, 79). Así, la tradición oral «se convirtió en una poética literaria de la resistencia» (id.), adoptada por poetas más jóvenes, impregnados de otras tradiciones, que prefieren optar por el verso libre o experimentar con nuevos formatos⁴²³ y tienden más también a nuevas concepciones de la autoría. Asimismo, la oralidad, que los poetas más mayores han seguido cultivando pese a todo, se ha expandido a nuevos entornos con la ayuda de las herramientas digitales, que han contribuido a su divulgación. Como explica Deubel, que extiende su estudio también a la poesía en *hasanía* compuesta en Marruecos y Mauritania,

«los medios emergentes, como la televisión por satélite, Internet y los teléfonos móviles han reemplazado a las artes verbales como vehículo primario de comunicación entre tribus, y han alterado la frecuencia de los encuentros formales e informales para componer y recitar poesía. Hoy en día, el espacio más común para las performances poéticas urbanas saharais son las bodas, que incorporan música y poesía durante toda la recepción (...) Otras ocasiones habituales en las que actúan poetas saharais varones son los festivales religiosos, los eventos políticos y las entregas de premios» (Deubel, 2012, 300)⁴²⁴.

⁴²² Su objetivo es la publicación de quince libros de otros tantos poetas residentes en los campos de refugiados saharais, en ediciones bilingües, en *hasanía* y en traducción al castellano. Este mismo grupo ha realizado también un documental, *Legna: habla el verso saharai*.

⁴²³ Otro fenómeno interesante desde nuestro punto de vista es la aparición de géneros que resultan de la fusión entre tradiciones lingüísticas. Así, Awah se refiere por ejemplo a las jarchas que empiezan a desarrollarse cuando el español empieza a tener más presencia entre los hablantes de *hasanía* y se introduce en las composiciones poéticas, como en una forma conocida como *mreimida*, «a la que se le ha restado cierta importancia por su contenido humorístico o satírico» (Awah, 2009, 9).

⁴²⁴ Una de las jóvenes entrevistadas por Deubel, originaria de Smara pero residente en Agadir (Marruecos), explica que «tan pronto como los artistas producen algo nuevo en los campamentos, llega a Smara, El Aaiún o Dajla al día siguiente, y la gente

El ecosistema cambia, pero la función de la poesía sigue siendo la misma: «divulgar información, satirizar figuras públicas, expresar luchas sociales, como el desempleo, el analfabetismo o la degradación cultural, y cuestiones políticas nacionales y globales» (Deubel, 2012, 302). Marruecos ha intentado contrarrestar esta influencia promocionando la poesía en *hasanía* en los territorios ocupados mediante publicaciones y festivales que «promueven la imagen de una nación poscolonial inclusiva con las identidades étnicas» (300)⁴²⁵. Prácticas que muestran que el relato está en disputa y que la poesía, como casi todo en la esfera pública saharauí, sigue radicalmente ligada a la lucha política. Sin embargo, estas nuevas condiciones de difusión también pueden hacer que la poesía saharauí llegue a nuevos públicos, internacionales, que la leerán desde un punto de vista completamente diferente. Jane E. Goodman ha estudiado la cultura *amazig*, y cómo se ha producido su recepción y el creciente interés por ella dentro de la escena global:

«La historia que me interesa aquí es como la fascinación contemporánea con las culturas, etnicidades, tradiciones e identidades del mundo (...) parece tan natural. ¿Por qué estamos tan convencidos de la importancia de, por ejemplo, una nana? ¿Por qué fui, cámara en mano, a seguir estos pequeños jirones de cultura, a menudo susurrados? ¿Por qué las cintas de música de todo el mundo llenan catálogos y merecen su propia sección de Tower Records o HMV? (...) ¿Qué estaba haciendo yo en 1992 grabando la misma canción satírica que había anotado un coronel del Ejército francés en los 1860?» (Goodman, 18).

En su enfoque, la pregunta tiene que ver con cómo «los textos indígenas se convirtieron en centrales para el desarrollo de la modernidad misma» (Goodman, 18), que admitió e incluso promovió la «conservación» de determinadas voces consideradas puras, más cercanas a una supuesta esencia humana, en una suerte de versión folklorizante del *buen salvaje*. Así, «recoger poemas y canciones era una de las maneras en las que las autoridades coloniales podían aprehender y registrar lo que entendían como ‘espíritu nativo’» (19). El estudio del folklore, la antropología y la etnomusicología fueron centrales para esta labor. Pero, una vez más, tras las retóricas benevolentes latía la utilidad de estas prácticas para el orden colonial, al servir para enfatizar la diferencia, la brecha entre el *nosotros* y el *otro*, entre la modernidad y lo que la precede. Por más que ese «otro anterior» se revistiera de una retórica de autenticidad y pureza, seguía siendo el objeto del expolio y la violencia.

Hoy, algunos de los lenguajes de las «culturas del mundo» seguirían de algún modo en esa lógica: voces que aparentemente se han preservado incontaminadas del capitalismo, haciendo girar el engranaje del beneficio de este, y limpiando la imagen del genocidio epistémico llevado a cabo, precisamente, a expensas de ese tipo de manifestaciones

se apresura a memorizarlo (...) En el cibercafé te encuentras a jóvenes saharauís buscando canciones revolucionarias en Internet» (2012, 304). Este tipo de material, producido por los refugiados, compensa las dificultades que tienen para expresarse los y las saharauís que viven bajo la ocupación marroquí, que pueden enfrentar represalias por cualquier creación con contenido político.

⁴²⁵ Como explica Deubel, se trata de una práctica de apropiación del patrimonio que el Estado marroquí ha aplicado antes con los bereberes. Se podría decir que no es algo muy distinto de lo que hacía la provincialización durante el tiempo de la colonización española: folklorizar las manifestaciones culturales para luego presentarlos como parte de una unidad al asociarlos a toda la parafernalia nacional, construyendo de paso una imagen de diversidad y apertura.

culturales⁴²⁶. Y reforzando, por otro lado, los discursos de la modernidad que instalan la falacia de una neutralidad del gusto en la que, si estas creaciones son valoradas, es en la medida en que «se han imbuido de un aura de universalidad» (Goodman, 108) al tiempo que se mantienen como signos de localidad, en una rueda que se retroalimenta. La lectura de las culturas tradicionales desde marcos actuales siempre corre este riesgo⁴²⁷.

En un sentido similar, es importante preguntarse también qué particularidades entraña la lectura, en concreto, de la poesía, desde un marco de poscolonialidad. Jahan Ramazani (2012) se ha preguntado, desde un enfoque poscolonial, qué función cumple la poesía, y en qué se parece o diferencia, de cara a su análisis, de otros géneros, como la novela o la teoría. Encuentra la clave en la hibridez: frente a otros géneros, nítidamente importados, la poesía suele partir de una base tradicional, local, que es la que irá a fusionarse con los nuevos modelos. Imaginarios, formas, sonoridad: todos los elementos pueden dialogar entre ambas lenguas, entre ambos legados, dando lugar a algo nuevo y específico, que puede por tanto navegar mejor las contradicciones de reproducir en parte lo que combate. Por su naturaleza de juego del lenguaje, de continua subversión del orden del habla, la poesía resulta fértil para discursos subversivos como el anticolonial, aún si juegan a medias con la lengua impuesta por la metrópoli, como demostraron movimientos fundacionales como el de la Negritud. Además, más allá de los temas de los que se ocupe (reveladores a menudo de muchas cuestiones relativas a la memoria y la identidad, por otra parte), su particular atención al idioma y sus reglas pone de manifiesto ciertas tensiones y preguntas centrales para estos debates.

«Buscad en la poesía / huesos de la memoria, / como nuestros antepasados», escribe Limam Boisha (en San Martín y Bollig, 2010, 47). Del *griot* al grito, la poesía saharai ha recorrido, en menos de un siglo, un camino en cuyo rastro se puede leer, también, una historia de la colonización y sus secuelas. Ha pasado de la tradición, la comunidad y sus normas a lo global. Ha pasado del desierto a las calles de las ciudades en el exilio. Ha pasado de la viva voz al libro. En los próximos apartados veremos cómo se ha hibridado y dialogado, además, hasta configurar una línea de escritura en castellano que introduce nuevas claves sin dejar de ser un lugar de memoria, un hilo genealógico.

⁴²⁶ En lo relativo a la explotación de este tipo de productos culturales dentro del capitalismo, Goodman apunta a un tema fundamental: las cuestiones de autoría, *copyright*, dominio público, y, en general, los debates jurídicos. En España, y en casos como el saharai, este debate no está tan presente, pero es interesante su apunte de que, mientras en el mundo occidental se procuran siempre garantizar los derechos de autor individuales, en el caso de las producciones culturales «indígenas» se tiende a considerarlas por defecto patrimonio colectivo (Goodman, 152). Este no sería el caso con la poesía saharai, por ejemplo, o al menos requeriría un debate detallado. Esta discusión es más relevante en su objeto de estudio, la música, donde «el dinero importa», que en el de la poesía, donde el negocio es mucho más relativo, pero sus reflexiones son válidas también para pensar nuevos aspectos de la apropiación y otros elementos.

⁴²⁷ Goodman, sin embargo, confía en que los textos siempre pueden siempre subvertir el interés de quien está propiciando su acceso. En su aproximación a las recopilaciones de poesía *amazig* realizadas por los franceses, afirma: «Que las antologías de poesía fueran producidas con determinados objetivos en mente no garantiza que no sean leídas en otro sentido (...) Reconozco la posibilidad de apropiaciones posteriores» (Goodman, 9).

2.2.5.- EL QUIJOTE EN EL DESIERTO: LA APARICIÓN DE UNA LITERATURA COLONIAL SAHARAUI EN CASTELLANO

Para el poeta Bahia Mahmud Awah, hablar del Quijote es hablar de una escuela en un cuartel militar, de maestros «y hasta monjas vestidas de blanco» (Awah en Valero Garcés, 23), de las «cartillas de parvulitos donde se recogían todas las asignaturas» a través de las cuales empezó a aprender el idioma que acabaría por dar lugar a la identidad del «pueblo árabe de habla hispana» (id.). «Cervantes no ha tenido la imaginación de que yo hablaría su idioma en los confines de la nada, en donde se camina y no hay huellas y se habla y todo es prosa y se escribe y todo es versos de arena y versos de madera» (id.), escribe cuarenta años más tarde, en un texto en el que la primera generación de autores saharauis en el exilio elige hacer su publicación fundacional con motivo del aniversario del autor más canónico de la que fue su metrópolis⁴²⁸.

El primer y más determinante elemento cultural de la colonización española en el Sáhara Occidental fue la introducción de la escritura como vehículo de transmisión privilegiado de lo literario, que suponía un cambio radical de las prácticas para una sociedad de tradición oral. Como señala Bensmaïa, la escritura se entiende como progreso, pero su adopción supone un proceso ambivalente para las sociedades colonizadas. Por un lado, «pone en valor a la persona que puede escribir, y habilita al grupo al que pertenece para comunicarse con el afuera» (Bensmaïa, 150). Pero eso supone que las reglas de ese «afuera» son las que imperan, que se han impuesto, con lo que «la emancipación, aprender a leer y escribir (...) [implica] alienarse, aculturarse y deculturarse precisamente en el punto en que uno debía entrar en la cultura y emanciparse» (155). En un movimiento de doble filo, «aprender a escribir separa al sujeto colonial de su comunidad (...) pero le da algo que podría, en otro nivel, ser utilizado para luchar contra lo que amenaza al sujeto de enunciación con la pérdida de su comunidad y de sí mismo» (153)⁴²⁹.

2.2.5.1.- La aparición de una escritura saharauí en castellano

Es desde esa ambivalencia como conviene leer la literatura saharauí en castellano de la

⁴²⁸ «Entonces ya te asimilaba como un patrimonio que también es de los hombres del desierto y en vez de creer haber leído que habías nacido y muerto en una casa medieval de Alcalá de Henares, diría desde tiempos remotos: 'he aquí la jaima negra hecha de pelo de dromedario y erguida sobre dos largas *rkayis*, el hogar donde nació y murió el genio sahariano Miguel de Cervantes'. (...) Aquí, te vería cambiando de dirección atraído por la *jabar* que venías oyendo en tus encuentros con pastores y *dayarin* hacia el centro de actividad beduina de Tiris, los *frig* de los eruditos, los juglares, los caballeros andantes, los guerreros, las bellas y muy deseadas doncellas, igual podrías haberte entregado al corazón de una dulce Fatma de Tiris. Entonces seguro que habrías desarrollado en ese lugar la obra cumbre en la literatura entre los hombres del desierto que tanto afán tuvieron por aprender y leer tu magna obra literaria» (Awah, en Valero Garcés, 23).

⁴²⁹ Entre los análisis más clásicos de la relevancia de la introducción de la escritura (y, más concretamente, de la aparición del libro como objeto y fetiche) en contextos coloniales está el desarrollado por Homi K. Bhabha en «Signs Taken for Wonders», donde explica, aplicado en su caso a la India, cómo «el descubrimiento del libro inglés estableció tanto una medida de mimesis como un modo de autoridad civil y de orden» (2003, 32).

época colonial. El primer precedente son los textos publicados en las páginas culturales de revistas vinculadas a la Administración o a los centros educativos españoles entre 1960 y 1975. En esas publicaciones, los primeros textos en castellano que publicarán autores saharauis educados en el sistema colonial convivirán con los que escribían españoles instalados en el territorio, cuyos poemas y relatos constituyen prácticamente la única literatura colonial que va a existir en el caso del Sáhara. Y es que la situación es muy diferente respecto a la de Marruecos, cuya historia sí habían reflejado varios escritores españoles, aunque no fueran muy numerosos. Como señala de Dalmases, en lo que respecta al «Sáhara español», la literatura colonial «es muy escasa y abunda en errores» (De Dalmases, 2013, 19). Algunos de ellos, paradigmáticos de esa operación del orientalismo que consiste en retratar lo que se quiere ver, más que lo que hay, como «la persistencia en citar —unos autores copian a otros— la presencia de tigres entre la fauna sahariana, siendo así que dichos felinos son desconocidos en África» (id.).

Dado que, por la ley de secretos oficiales, en España no se podía leer información sobre el Sáhara Occidental, la literatura podría haber cubierto ese vacío. Pero no ocurrió así. Aunque, tras la guerra civil, el Instituto de Estudios Africanos emprendió una labor investigadora sobre el territorio, su actividad editorial fue estrictamente científica, y no dio pie a una obra narrativa o poética en paralelo, «acaso porque los que residieron o visitaron puntualmente el Sáhara eran o bien militares, o bien científicos» (De Dalmases, 2013, 21). De Dalmases recoge como incluso se intentó activamente que un novelista escribiera sobre el territorio, invitando a viajar allí a Bartolomé Soler, con el encargo de que de la visita saliera una novela. No ocurrió. Aunque sí que cumplió con un encargo análogo que se le hizo para Guinea Ecuatorial, en el caso del Sáhara Occidental lo más que llegó a escribir fue una conferencia que sus pagadores consideraron «decepcionante (...), una mera elegía literaria sin referencias concretas a su periplo» (68)⁴³⁰.

A partir de 1958, con la llegada al territorio de otros perfiles, como maestros, más proclives quizá a la escritura que los militares, sí que empezarán a aparecer (en publicaciones como el *Semanario del Sáhara*, la revista *África*, y, más adelante, el periódico *La Realidad*) pequeños textos descriptivos o narrativos sobre el desierto y la vida de los nómadas, que sirven a quienes se instalaban allí para reivindicar una especie de pertenencia o arraigo al territorio frente a los contingentes de personas de paso que eran más numerosas en la provincia. La ficción, la escritura, se convierte así en «un componente utilizado para definir la identidad colonial saharauí» (Bengochea Tirado, 77), como también lo era el intento de hablar *hasanía* y de incorporar algunas palabras de esta lengua al castellano que era sin embargo la lengua vehicular indiscutible de la cotidianidad, factores todos que encajan dentro de la retórica de

⁴³⁰ Como apunta De Dalmases (2013), el despertar del interés literario por el Sáhara Occidental llegará más bien tras el abandono, cuando emergerá una corriente que, en un primer momento, protagonizarán sobre todo los militares que habían sido destinados allí y que comenzaron a publicar sus testimonios y memorias. Serán autores como Alberto Vázquez Figueroa, Mariano Fernández Aceytuno, Fernando Mata, Julián Delgado o Ramón Mayrata, cuya obra se centra sobre todo en los momentos dramáticos del final de la presencia española en el territorio. A medida que nos alejamos temporalmente de 1976, los libros españoles sobre el Sáhara empezarán a tener un carácter de mayor fabulación. Aparece también una literatura de nuevo basada en la experiencia personal, pero ahora de la actividad del movimiento solidario y las oenegés en los campamentos de refugiados, aunque serán escritores como Javier Reverte o Luis Leante quienes alcancen una mayor proyección en sus representaciones sobre el territorio, con novelas como *El médico de Ifni* o *Mira si yo te querré*, respectivamente.

la convivencia y de la hermandad⁴³¹.

Son este tipo de textos los que aparecen en las publicaciones en español a las que tendrán acceso los primeros saharauis que deciden intentar escribir, a su vez, en esta lengua. Junto con los clásicos a los que hacen referencia los programas escolares, estos serán los únicos referentes literarios que existen con relación a la escritura. De hecho, algunas de las primeras piezas que publican estos medios serán transcripciones de leyendas e historias de la tradición oral, que se recogen y traducen, una labor que retomarán más adelante y de manera más metódica autores como Larosi Haidar. Como señala Lomas López, si la literatura marroquí viene marcada por la mediterraneidad, la saharauí lo estará por la reclusión sobre sí misma, debido desde un principio a la importancia del desierto y de la cultura nómada, y, más adelante, también al «deseo de preservar la memoria de la tierra ante la dureza del exilio» (Lomas López, 2013, 73).

En esos años, como hemos visto anteriormente, la metrópolis estaba en el momento de la apuesta por la provincialización, en la que se intentaba convertir al Sáhara en un territorio «como Cuenca o Albacete», profundizando en la hispanización y reduciendo la cultura nativa a un elemento folklórico. La política lingüística era un elemento clave con la que la administración colonial «articulaba su función de control, en concreto entre los militares nativos y los niños desde la escuela» (Awah, 2015, 45). Con esto, «marginó una generación, generaciones de jóvenes en el conocimiento de su literatura y de su lengua, tanto *hasanía* como el estudio del árabe clásico, que no se introdujo en el sistema educativo hasta principios de los años setenta» (id.).

Es en ese arco generacional reducido en el que se observa el fenómeno de aculturación propio de las sociedades coloniales, en el que las élites se han formado culturalmente en el idioma de las metrópolis, y solo pueden en un primer momento expresarse en este, aunque sus demandas sean anticoloniales. Las siguientes generaciones, tanto en los últimos años de la colonia como en los primeros del exilio, se formarán por el contrario en las dos lenguas (y en sus correspondientes tradiciones literarias), dando lugar a élites bilingües⁴³².

⁴³¹ En un sentido parecido, también habrá esbozos de una lírica colonial, con autores, en general militares, como Julio Marín Alcántar y Luis López Anglada, que cantarán fundamentalmente a los paisajes, que romantizan y orientalizan al tiempo que aprovechan para reivindicar desde el nacionalismo: «Ésta es, amigos poetas, una ciudad española / acostada, dulcemente, en el costado del desierto. / esto, una ciudad sin historia, sin pergaminos, / vieja como la vida, / pero constituida con pechos de paloma, / con sonrisas de niñas, que llevan una estrella verde, / con la solemnidad de los grandes señores del desierto» (López Anglada, en De Dalmases, 2013, 163).

⁴³² Como señala Awah, «en el Sáhara, varias generaciones piensan, escriben y recrean en una literatura bipolar, no existe literatura traducida del árabe al español. Predomina la creación en ambas lenguas, principalmente *hasanía* y español, que beben mutuamente de la misma literatura, donde la oral, en *hasanía*, es la fuente de la que beben la escrita en español y en el árabe clásico» (Awah, 2015, 47).

2.2.5.2.- La «Generación de Oro»

Quienes escriben en esas primeras épocas constituyen lo que Awah categoriza como «Generación de Oro de los años sesenta y setenta» (2015, 46), y que considera la «Primera Edad de Oro en la literatura saharauí producida en español» (47). Una «generación prodigiosa» (Awah, en Beiruk, 374), que se desarrolló sin que las autoridades españolas tuvieran demasiado interés en ello:

«no había ninguna intención de incentivar que nacieran elites intelectuales o escritores y también se intentó restringir todo lo posible el acceso de los saharauis a las universidades, teniendo incluso prohibido el acceso a determinadas carreras como Ciencias Políticas y Periodismo. La labor de impulso del español la desempeñaron fundamentalmente los propios maestros que enseñaban en las» (Awah y Moya, 61-62).

Esos maestros fomentaron la escritura, por ejemplo, a través de concursos de literatura mixtos, en los que participaban tanto niños y niñas españoles, como saharauis. A veces, incluso ganaban los segundos, como en el último impulsado por la Sección Femenina, en 1974, cuyo premio se llevó Fatma Ahamed Abdesalam, una alumna interna de la escuela hogar que había escrito un soneto a Smara. Otras de sus compañeras, como Naha Alien, optaban por los versos nacionalistas: «¿Qué buscáis hombres ajenos? / ¿No sabéis que el potente saharauí / en el día de mañana / como pueblo triunfará?» (en De Dalmases, 2014, 206)⁴³³.

De esta «generación de vanguardia», que «se había cultivado profundamente en el legado que heredó de la potencia colonizadora» (Awah, 2015, 47), Awah recupera nombres como los de Brahim Ali Montar, Buyema Masaud Embarec, Bujari Ahmed Barical-la, Lehib Breica, Ozman Habib Kentauí, Sleiman Ramdan, Malainin El Hach Emba-rec, Shedad uld Caid Saleh, Malainin Battah Abdelahe, Chej Ramdan Nas, Deich uld Mesaud, Bachir Ehmudi. Su escritura no tuvo ocasión de ser conocida: de ninguno de ellos existe constancia de que publicara de obras literarias individuales o colectivas de mayor alcance, ya que el contexto de conflicto político dificultaba enormemente cualquier proyecto editorial. Su único espacio de difusión eran las páginas culturales de las publicaciones coloniales, sobre todo en *Irifi* (la revista del Instituto de Bachillerato General Alonso), *FOS* (editada por la empresa Fos Bucráa) y *Juventud* (a iniciativa de la Delegación Provincial de Juventud de la administración franquista).

Los textos que estos primeros autores publican en ellas son «breves, principalmente cuentos o poemas inspirados en leyendas, paisajes o personajes del desierto y, excepcionalmente, de la cultura árabe o de ambientes más inespecíficos o contemporáneos» (De Dalmases, 2014, 201). En ellos «trataban de casar la modernidad que llegaba, algo menos

⁴³³ De esa época, el escritor Bachir Ahmed Aomar recuerda: «Después de la enseñanza primaria en las escuelas, llegábamos al instituto y teníamos que competir con unos alumnos que estaban a años luz de nuestra capacidad. Sufríamos al ver como algunos de los alumnos, que no eran mejor que nosotros, aprobaban desde el momento que su padre tomaba la decisión de ponerse delante del correspondiente profesor con el traje de gala y las estrellas de oficial bien visibles. A nosotros no nos defendía nadie, pero eso nunca fue obstáculo para seguir adelante. Luchábamos como jabatos. Participábamos en diferentes concursos, propuestos por algunos de los profesores de lengua y literatura, sin temor a quedar rezagados. Al contrario, había alumnos que demostraban un conocimiento del castellano que sorprendía a la mayoría de los docentes» (en Awah, 2015, 47-48).

de la metrópoli y sobre todo de Europa, con la cultura de una sociedad beduina como era la suya» (Awah, 2015, 47), haciendo un trabajo para conocer y divulgar «la época dorada de la Historia de su pueblo, las gestas, los grandes sabios, los poetas en hasanía, el pasado de un pueblo que comenzaba entonces a tener conciencia nacional» (51).

Esta deriva de los jóvenes aspirantes a escritores no iba a hacer precisamente que la metrópolis tuviese interés en potenciar sus empeños, «y de ahí su política restrictiva en el acceso a niveles superiores en la educación en el territorio. No había universidades en la colonia y los que accedían a ellas lo hacían por mediación de los *chiuj*, que hacían favores al régimen y representaban el territorio en las Cortes españolas» (Awah, 2015, 59). Los maestros no tenían mucho margen para seguir potenciando a estos alumnos, como recuerda Awah en otro pasaje sobre «algunos que se vieron represaliados por defender las aspiraciones de los jóvenes saharauis» (2012, 82):

«Nos extrañó muchísimo que, sin previo aviso, después de tantos años trabajando en el territorio, se fueran sin ninguna explicación. Años después tuve la oportunidad de encontrarme con ellos y preguntarles la razón de su espantada. Su respuesta me confirmó lo que nosotros sospechábamos; el gobierno general del Sáhara les ordenó que los alumnos saharauis no pasaran de 4º de bachiller» (Awah, 2012, 82).

En un artículo titulado «Falta de ilusión», publicado en *Irifi* en 1972, una estudiante de sexto curso llamada Malainin El Hach Embarec escribía: «a veces me pregunto por qué se tienen deseos que no se pueden realizar, por qué el alma aspira a tanto y luego se encuentra con tan poco» (en Awah, 2012, 74). Si esta frustración es propia de cualquier sociedad colonizada, para la saharauí el límite iba a ser aún más abrupto. Solo unos años más tarde, esta generación se iba a ver truncada justo cuando empezaba a coger familiaridad con las posibilidades de la escritura y la publicación. Como apunta Awah, «la revuelta situación que desembocaría en la invasión marroquí, el apresurado abandono de España y la guerra de liberación, serían las causas que impidieron que estos jóvenes pudieran desarrollar e incrementar su obra y verla publicada» (60).

2.2.5.3.- La «Generación del exilio»

A esta primera generación frustrada sigue una segunda, en mejores condiciones ya de desarrollar una escritura literaria propiamente dicha. Su origen puede situarse en 1976, con relación a la Marcha Verde y sus consecuencias. Será la que San Martín y Bollig llaman «Generación del Exilio», y tiene su auge entre finales de la década de 1970 y principios de la de 1990. Son poemas de lucha, militantes, nítidamente vinculados a la causa política. En su mayoría estudiantes de bachillerato que se preparaban para la Universidad, «muchos de ellos eran amigos y compañeros de la malograda generación anterior, por lo que se les considera como puente entre éstos y los escritores saharauis que surgieron a partir de los años 90» (Awah y Moya, 74). Pertenerían a este grupo autores como Bachir Abdala, Bachir Ehmudi, Tahar Malainin, Brahim Salem, Jatari Abdulah, Fatma Galia, Hadaya Daifal-la, Mohamed Ali Ali Salem

y Mohamidi Fakal-la. Su punto de unión como generación es la antología bilingüe (en español y traducción al italiano) *I fiori nascono anche nel Sáhara. Antologia dei poeti sáharawi* ('También en el desierto crecen flores'), publicada en 1990. En los veintiún poemas que la conforman

«se recoge el ansia, la angustia y la necesidad de libertad del pueblo saharauí, teniendo como escenario el desierto con sus colores y leyendas. (...) Era la suya en aquellos años una poesía eminentemente revolucionaria, escrita en los años 80, cuando aún se estaba en guerra con Marruecos» (Awah y Moya, 75).

Aunque se podría encontrar un antecedente, en el que ya aparecen textos de algunos de ellos y ellas: *Os doy esto desnudo que es mi mano*, un libro colectivo publicado en 1986 con el subtítulo *Diez años de poesía en solidaridad con la RASD*, prologado por Enrique Tierno Galván. En él participaron autores españoles como Alfonso Sastre, Fernando Quiñones, José Agustín Goytisolo o Julio Llamazares, junto a nuevas voces saharauíes, en lo que sería el germen de un movimiento de apoyo entre escritores que se prolongaría en las décadas siguientes. En su repaso histórico, Dalmases marca de hecho en esta publicación el paso de la cultura saharauí al estadio post-colonial. Para algunos escritores, este proyecto supuso un hito en su relación con la comunidad cultural internacional, una muestra de apoyo decisiva que «eliminó el rencor hacia la metrópolis y ayudó a diferenciar quiénes eran los verdaderos culpables».⁴³⁴

Algunos de estos autores serán asimismo los primeros saharauíes en publicar obra individual. El primer escrito de un autor saharauí editado en español (en 1995) fue el relato breve «Verde como la franja de la bandera», de Mohamed Ali Ali Salem, un cuento que cuenta la amistad entre un niño saharauí, Ahmed, y un globo que por su color simboliza a su nación. Este autor es considerado el puente entre esta generación y la siguiente, ya que continúa en activo en la actualidad, siendo «de los pocos de aquella primera generación que continuó escribiendo después del éxodo» (Awah y Moya, 77). En poesía, el primer libro individual publicado (ya en 1998 y con apoyo de la Universidad del País Vasco) fue *Lágrimas de un pueblo herido*, de Fatma Galia. Otro de aquellos jóvenes poetas que sigue escribiendo en la actualidad es Mohamidi Fakal-la, desde los campamentos de refugiados de Tinduf.

Los poemas de estos autores son «lágrimas de un pueblo herido por pájaros de fuego / y balas de veneno» (Fatma Galia, en San Martín y Bollig, 2011, 26). Textos «de lucha, militantes y combativos, escritos con el ruido de fondo de la guerra» (San Martín y Bollig, 17), en los que Awah y Moya apuntan la influencia de autores como Pablo Neruda, César Vallejo, José Martí, Federico García Lorca o Miguel Hernández, pero también «por el Che Guevara, revolucionario y ¿poeta?; o acaso no fue Luali Mustafa Sayed un poeta combatiente» (Awah y Moya, 75). Como su coetánea en *hasanía*, esta poesía primigenia en castellano habla del elemento central en todo el discurso de aquellos años: esa «encadenada nación, / razón de mi diáspora, / de mi lucha, de mis pasos y mis alas» (Ali Salem, en San Martín y Bollig, 2011, 29); y lo hace con un lenguaje y un imaginario que revive el que, tres décadas antes, había sido el tono de la poesía anticolonial del resto del continente, como en este texto publicado en *I fiori nascono anche nel Sáhara* bajo el pseudónimo de «un digno revolucionario»:

«No quiero la riqueza que destruye

⁴³⁴ <http://poemariosáharalibre.blogspot.com/2014/06/encuentro-homenaje-al-viaje-de.html>

las almas y la cumbre de la mente
no quiero la riqueza que transforma
al hombre en una máquina y en miedo»
(en San Martín y Bollig, 2011, 25).

Con sus poemas de lucha, su recuperación de las tradiciones, y su empeño por fraguar unas prácticas literarias útiles para la construcción nacional en curso, estos poetas son lo más parecido que se ha desarrollado a una literatura poscolonial como la «canónica» en otros países para el caso de las antiguas colonias españolas del siglo XX. Llega, sin embargo, de manera algo anacrónica, y se ve además truncada por el desarrollo de los acontecimientos. Sin embargo, el hecho de que la descolonización nunca acabe de llegar hace que tenga una continuidad casi nítida con la que se sigue desarrollando hoy en día, ya en condiciones no de colonialidad, sino de exilio, que sí ha podido encontrar una mayor difusión que la de estos autores de los años 90 y principios de los 2000, que nunca llegaron a encontrar una visibilidad más allá de lo muy periférico, por más que sean —o quizá precisamente por serlo— «un recordatorio, no solo de la existencia de un pueblo todavía sin descolonizar, sino también de la responsabilidad española en ello» (Gimeno, 2014, 10).

2.2.6.- CONSOLIDACIÓN DE LA ESCRITURA SAHARAUI EN CASTELLANO: LA «GENERACIÓN DE LA AMISTAD»

Los y las saharauis que escriben hoy literatura en castellano quedan, de algún modo, fuera de los paradigmas de lectura de las sociedades post-coloniales. Anacrónicos por lo irresuelto de su situación histórica, son anticoloniales en un tiempo que ya ha dejado lejos el lenguaje y las lógicas de ese concepto. Son exiliados en un mundo global, refugiados y diáspora al mismo tiempo. Usan la lengua de su antiguo colonizador por una elección política que se reviste de nuevos significados y que teje vínculos con otras naciones periféricas del orden hegemónico, como Cuba. Su lectura no puede hacerse aplicando marcos prefabricados, su interés reside en todo un entramado de particularidades y matices.

Como apuntan San Martín y Bollig, si la generación anterior había escrito «con el ruido de fondo de la guerra», la actual lo hace «en una desesperante paz negativa» (San Martín y Bollig, 2017, 17). Su literatura sigue siendo una de lucha, pero de lucha contra un enemigo enquistado, lento y poco visible (o más bien invisibilizado), dentro de su situación de largo *impasse*⁴³⁵. Desde el alto el fuego de 1991, para los saharauis comenzó lo que Gimeno formula como el «desafío de redefinir el proyecto de liberación nacional al entrar en una nueva etapa, una nueva reinención del espacio y nuevas formas de gestionar el tiempo» (Gimeno, 2007, 30). Terminado el esfuerzo de la guerra como prioritario, la espera hacia la resolución del conflicto no se volvió necesariamente más sencilla. Además, los jóvenes que había estudiado fuera y regresaban a los campamentos de refugiados se encontraban con que ese lugar, que no era su país sino otra cosa, no podía ofrecerles la oportunidad de desarrollar todas las capacidades que habían adquirido. «Quién dijo / que se terminó la guerra. / Quizá para los muertos», escribirá Ebnu (2008, 39)⁴³⁶.

En estas circunstancias, ¿tenía cabida la poesía? Esa misma pregunta se hizo Badi, uno de los más conocidos poetas tradicionales en *hasanía*, como recogen Juan Carlos Gimeno y Luis Martín. Y su respuesta no fue halagüeña:

⁴³⁵ «Durante [45] años, los refugiados saharauis han vivido fuera de las fronteras de sus lugares de origen en el Sáhara Occidental. Para dos generaciones sucesivas de jóvenes, los campos son el único hogar que han conocido. La vida en los campos de refugiados es extremadamente difícil (...) Los refugiados originales que mantienen una memoria individual y colectiva de la vida en el Sáhara Occidental y de su participación en las primeras fases de la revolución y la guerra son ahora de mediana edad o ancianos, y muchos han muerto entretanto (...) La cuestión de asegurar la continuación del liderazgo y la moral entre las generaciones más jóvenes en los campos es una preocupación debatida a menudo» (Deubel, 2010, 211).

⁴³⁶ Gimeno aclara que esta dificultad para la reintegración de los jóvenes formados en el extranjero no fue problemática durante los primeros años, que «eran tiempos en los que desarrollar y fortalecer las estructuras del Estado, que ahora debía prepararse para la gestión pública de la paz definitiva. En este proceso eran bienvenidos los estudiantes formados, y aun cuando la correspondencia entre la naturaleza de los estudios realizados y el puesto en que se ocuparan estos jóvenes no fuese directa, el reconocimiento social de su trabajo les hacía sentirse útiles en su contribución al esfuerzo revolucionario, integrándose en las nuevas instituciones. Había mucho trabajo que hacer en la enseñanza, en la salud, en la experimentación de la explotación agrícola, en la difusión política internacional de la causa saharauí, en el trabajo de cooperación, y en muchos otros campos, y los jóvenes saharauis que regresaban se dedicaron febrilmente a ello. El entusiasmo en el trabajo se acentuaba con un horizonte en el que el referéndum prometido con el alto el fuego se veía cercano» (Gimeno, 2007, 31). El problema, según su análisis, llegaría sobre todo a medida que empezó a hacerse evidente la paralización del proceso que debía llevar a la autodeterminación, que frustraba las expectativas de estos jóvenes que, por lo demás, encontraban cada vez más dificultades para la reintegración en las nuevas instituciones.

«Badi no había planteado su argumento como una cuestión personal. Su argumento insistía en que el ciclo de la poesía política saharauí, la poesía puesta al servicio de la lucha, se había terminado, y no porque la autodeterminación no siga siendo el horizonte a conquistar para los saharauís, sino porque en este momento, atrapados en las prisiones de la ocupación y de los campamentos (un *cronos* dramático), no se dan las condiciones para animar a los mujeres y hombres saharauís, y sobre todo a los jóvenes, a realizar una vida heroica, un tiempo de *kairós*» (Gimeno Martín y Martín Pozuelo, 107).

Para este poeta, un momento en que la revolución se había institucionalizado y las personas se encontraban inmersas en resolver sus necesidades básicas no daba mucho lugar al sentimiento épico que a su entender resultaba imprescindible para la poesía. Aunque las composiciones tradicionales, y sobre todo las de las décadas de lucha, se mantenían vivas y se continuaban recitando, «los jóvenes no tienen referentes para activar la memoria de los años de la guerra ni del esfuerzo colectivo que conllevó. Para ellos es una experiencia transmitida, no vivida» (Gimeno Martín y Martín Pozuelo, 108). El relevo generacional no le ofrecía mucha esperanza.

Y, sin embargo, se produjo. Pero por una vía inesperada: la de esos jóvenes educados fuera que regresaban a los campamentos de refugiados y se encontraban algo desorientados en unas tradiciones que en sus cuerpos y sus vidas ya se habían hibridado con otras, pero que permanecían sin embargo leales a la responsabilidad no solo de conservarlas, sino de proyectarlas hacia un futuro. Es así como, en paralelo a la revivificación de la poesía en *hasanía* y la recogida de la memoria oral que aún seguía viva, a partir de finales de los años 90 empezó también a surgir una corriente de poetas saharauís que escriben en castellano. Como señalan los antólogos San Martín y Bollig, se trata de «una poesía que, separándose de las formas literarias tradicionales saharauís, mira mucho más al mundo hispano que a la tradición árabe, aunque sin renunciar del todo a ella» (2011, 12).

2.2.6.1.- Los *cubaraúis*: una poesía nueva con un pie a cada lado del océano

Un retrato robot común de estos autores nos muestra trayectorias personales similares que son además muy reveladoras de los acontecimientos más recientes de la historia del Sáhara Occidental. Se trata de hombres y mujeres nacidos a finales de los 60 o principios de los 70, cuando el Sáhara era todavía una colonia española, y que vivieron la Marcha Verde siendo niños. Vivieron la huida con sus familias a los campamentos de refugiados en Argelia, y crecieron en ellos, durante los primeros tiempos de la RASD⁴³⁷. Pocos años más tarde saldrían

⁴³⁷ Como escribiría más tarde Bachir Ahmed Aomar, pertenecen «a la generación que tenía en su habitación el póster del Che Guevara. La que se preocupaba por los éxitos del pueblo vietnamita y también por el último disco de los Beatles. La que oía a los Rolling Stones, Led Zeppelin y Credence Clearwater Revival. La que se interesaba por un tal García Márquez y a la que obligaban a estudiar El Quijote, la poesía de Pemán y otros afines al régimen. La que a escondidas nos interesábamos por García Lorca, Miguel Hernández, oyendo las canciones de Paco Ibáñez en el Olympia de París» (Awah, 2012, 81).

de allí: prácticamente todos ellos fueron enviados a estudiar a Cuba, donde permanecerían en torno a diez años, «en los que los hijos de los beduinos saharauis que en ese momento estaban luchando contra Marruecos se hicieron hombres y mujeres en un contexto hispánico completamente diferente de su patria desierta e islámica (San Martín y Bollig, 2007, 9). Como apunta Campoy-Cubillo, «igual que los líderes del movimiento nacionalista saharai se habían educado en las escuelas coloniales urbanas españolas, una parte significativa de élite cultural se educó en las escuelas cubanas revolucionarias» (Campoy-Cubillo, 172). Aunque la afinidad ideológica convivía con una diferencia muy importante, ligada a la colonialidad, como apunta uno de los entrevistados por Pablo San Martín:

«Estamos en periodos [históricos] diferentes. Nosotros estamos aún en la etapa revolucionaria, luchando por un futuro para nuestro pueblo. Nosotros estamos esperando por un futuro en el que ellos ya están (...) porque ya tienen un país independiente. Esa es la diferencia principal. Nosotros sabemos, cuando nos graduamos, que retornaremos a una sociedad en la que tenemos que formar las bases sobre las que construir algo después. Los cubanos son ya independientes y tienen preocupaciones y problemas diferentes» (en San Martín, 2009, 254-255).

Y diferentes iban a ser también ellos y ellas al volver a casa. A su regreso a los campamentos de refugiados llega un «choque cultural inverso» (San Martín, 2009, 255), en el que «muchas de las habilidades sociales que habían adquirido y desarrollado en su segundo exilio chocaban con algunos de los valores, tabúes y costumbres tradicionales saharauis que les eran, simplemente desconocidas» (256). Algunos incluso habían olvidado en parte el uso del *hasanía*, y su «acento raro» lo delataba, con lo que continuaron empleando el español como idioma vehicular entre ellos, y como marcador de identidad de lo que empezaba a calificarse, medio en serio medio en broma, como una «nueva tribu». Incluso se les puso un nombre: eran los *cubaraui*⁴³⁸.

La mayoría comenzó a trabajar para la Administración, el sistema educativo o los medios de comunicación, y muchos se involucraron en la causa nacionalista. Sin embargo, en sus vidas empezaban a chocar dos pulsiones: la responsabilidad de lucha colectiva en la que estaba inmerso su pueblo, y las expectativas personales que se les habían abierto en el extranjero. Como apuntan San Martín y Bollig,

«habían vuelto con ganas de comerse el mundo, de contribuir a que su pueblo caminase hacia la independencia, de liderar el proceso de desarrollo social, económico y cultural de su exiliada nación... y se encontraron, de bruces, con el estancamiento de todo, con el paso cansino de días y días en un mar precario de adobe, en un exilio sin medios en el que no podían aportar todo lo que habían soñado» (San Martín y Bollig, 2011, 14).

Estas tensiones se hacían muchas veces aún más marcadas para las mujeres, para

⁴³⁸ «Pronto se hicieron un nombre en los campamentos por su estilo caribeño, abierto, alegre y contestatario que ponía continuamente en cuestión las rutinas hegemónicas que seguían marcando las relaciones sociales de los ciudadanos-refugiados. Surgieron conflictos en muchas familias, ante el testarudo empeño de las nuevas élites educadas por cuestionarlo todo y por tratar de cambiar cosas que a su parecer no tenían el más mínimo sentido. Los cubaraui se convirtieron, poco a poco, en una nueva tribu en los campamentos, en un nuevo grupo social con sus propios códigos, valores y forma de hacer las cosas» (San Martín y Bollig, 2011, 13).

quienes la brecha intergeneracional acusaba diferentes cosmovisiones, hábitos y formas de vida: muchas consideraban que «su libertad estaba significativamente limitada por el peso de algunas tradiciones ‘ilógicas’ reproducidas ‘casi automáticamente’ por las generaciones más mayores» (San Martín, 2009, 258), por más que esas tradiciones «contradijeran los discursos políticos hegemónicos que enfatizan la igualdad de género como no de los logros de la revolución saharauí» (id.)⁴³⁹. Todas estas diferencias no eran solo intergeneracionales: también se marcaban con aquellos de sus contemporáneos que, en lugar de en América Latina, habían estudiado también en el extranjero, pero en otros países islámicos, como Mauritania, Siria y Argelia, que también tenían programas de solidaridad con la RASD. Finalmente, el estancamiento político y la frustración de no poder cumplir sus expectativas llevó a muchos de ellos a exiliarse, desde finales de la década de los 90, en España o América Latina.

Será precisamente ese exilio el que los reunirá de nuevo. En julio de 2005 estaban a punto de cumplirse 30 años de los acuerdos de Madrid, mientras, en el Sáhara ocupado, la activista Aminetu Haidar y una veintena de presos políticos mantenían una huelga de hambre como protesta por sus condiciones. En ese contexto, un grupo de saharauis residentes en España se encontraban, algunos por primera vez, con la excusa de una reunión literaria en la que también participaban autores españoles. Así la recuerda uno de ellos, Antonio Polo:

«La canícula se había apoderado de Madrid y los termómetros se sublevaban a conciencia en sus trincheras de cinc. El lugar, un ático de San Bernardo. (...) Al principio todo fue un poco confuso. Recuerdo que antes de subir al estrado se había producido el primer encuentro. Entonces entró Limam Boicha, mucho más menudo que sus versos, sublime y sabio, y Chejdan Mahmud que traía toda la poesía cubana en una camisa de flores. Acaso pasaron unos minutos, después me di cuenta de que algunos de aquellos poetas no se conocían entre sí, y que a Zahra Hasnauí le sorprendía la oscuridad primera de la sala, como les sorprenderán sus versos cuando ‘la noche se adueñe de sus tonos añiles, violeta y cobalto’. Agrandados por la tarima abrieron sus agallas, y a veces nos dejaban conocer también sus dudas. ‘Supón que cada amanecer pudiera ser la puerta a un nuevo día’, había dejado dicho Luali Lehsan, que en la vigilia estaba preparando un nuevo poema. Subieron todos, también Bahía M. H. Awah, que siempre pensó que ‘perdurará la paciencia del amigo’ y Mohamed Ali Ali Salem que creció ‘soñando con un libro’. Subió Mohamed Salem Abdelfatah Ebnu, que soñaba ya cómo ‘un beduino se hizo a la mar’, y Saleh Abdalahi que nos adelantaba con su gesto que ‘los días también tienen ojos de águila’. Y por fin subió Ali Salem Iselmu, sabiendo ya que ‘la alegría es un remedio de cada instante’. Y así fueron transcurriendo las horas, hasta que al final de la tarde, nueve poetas

⁴³⁹ Por más que la sociedad saharauí tenga una relativa apertura en lo relativo al género, como señala Rocío Medina (2016), en los campamentos conviven tres generaciones de mujeres muy diferentes: una primera, que se identifica con la lucha nacionalista y no la relaciona necesariamente con los derechos de las mujeres o, en el mejor de los casos, inserta su reivindicación en la causa general; una segunda, entre la que estarían las *cubarauis*, que aborda la reflexión sobre los derechos desde un paradigma moderno que implica críticas a la división sexual del trabajo en los campamentos o una exigencia de autonomía económica; y una tercera generación que se divide entre las que ven el discurso feminista como ajeno y las que, por el contrario, siguen ampliando sus demandas hacia temas como derechos reproductivos, sexualidades, violencia de género, derechos económicos, relación de todo ello con la cultura y la identidad musulmana... Así, «la articulación entre una identidad colectiva saharauí profundamente vinculada a la lucha nacionalista y anticolonial, y las demandas, en especial de las nuevas generaciones de mujeres, vinculadas al reconocimiento de su existencia y proyectos subjetivos e individuales (que no individualistas) es uno de los retos actuales del pueblo saharauí» (Medina, 63).

firmaban un manifiesto con el que creaban un nuevo movimiento literario. Solo entonces, al anochecer, se dobló el estío» (Polo, en VV.AA., 2007, 9-10).

El movimiento que queda, así, fundado, recibe el nombre de *Generación de la Amistad*, un nombre que, por un lado, «hace referencia directa a la Generación del 27 de los poetas españoles que la guerra civil condenó, como a ellos la ocupación marroquí, al exilio y cuyos poemas leyeron en su estancia como estudiantes en Cuba» (Gimeno, 2007, 48-49). «Guillén, / Salinas, / Cernuda / soñaban, / soñamos, / verano de cuna», homenajea en un poema Zahra Hasnauí (Hasnaoui en Awah y Moya, 82). Por otro, el nombre elegido honra también a la «amistad del grupo de poetas que en base a ella han vivido la experiencia del segundo exilio al ser enviados a estudiar a Cuba, la experiencia del retorno y la distancia de la familia y la difícil reintegración en la sociedad saharauí, y luego también comparten la diáspora en la emigración a España» (Gimeno, 2007, 48), y a la que les une asimismo con los españoles y latinoamericanos que les apoyan. Retorna así, de manera paradójica, aquella *amistad* que sustituyó en el caso saharauí a la *hermandad* en el discurso colonial, reapropiada ahora para intentar apelar a un vínculo de responsabilidad por las secuelas de una situación nunca resulta. El primer proyecto común de este grupo es la edición de un libro colectivo, *Aaiún, gritando lo que se siente*, que se publica ese mismo año. Con anterioridad, poemas de varios de estos autores habían participado juntos en libros colectivos como *Añoranza* (2002) y *Bubisher. Poesía saharauí contemporánea* (2003), editados por iniciativa de organizaciones de apoyo a la lucha saharauí. Unidos ya bajo el nombre de Generación de la Amistad, han publicado en España las antologías poéticas *La primavera saharauí. Escritores saharauís con Um Draiga* (2007), *Gdeim Izik* (2012); y, en otros países, *Treinta y uno / Thirty one. A bilingual anthology of sáharawi resistance poetry in Spanish* (Reino Unido, 2007), *Antología de Nueva Poesía Saharauí* (Argentina, 2011) y *Poetas saharauís (Generación de la amistad)* (Venezuela, 2013). También las compilaciones de relatos *Don Quijote, el azri de la badia saharauí* y *La fuente de sagaia*, ambos en 2009.

En casi todas ellas se repite más o menos la misma nómina de autores, que, con diferentes matices, comparten temática y tono. Entre estos autores fundadores que aparecen en el texto de Polo se contaban algunos de los que siguen más activos aún a día de hoy: Limam Boisha, Ali Salem Iselmu, Bahía Mahmud Awah o Zahra Hasnauí. Esta última tiene, de hecho, una trayectoria vital algo diferente a la trazada para los demás, puesto que su familia no se unió al éxodo, sino que permaneció en los territorios ocupados, con lo que ella no se formaría en América Latina, sino en el Rif y, posteriormente, en Madrid. Otros miembros del grupo, menos cercanos porque no residen en Madrid, son también Luali Lahsan, Chejdan Mahmud, Saleh Abdalahi y Mohamed Salem Abdelfatah, *Ebnu*. En algunos momentos también han participado autores como Mohamed Sidati, Larosi Haidar, Mohamidi Fakal-la y Lehdia Dafa, entre otros. El poeta Mohamed Ali Ali Salem, de mayor edad que el resto, constituye un puente entre este grupo y la generación de los años 70, de la que también formó parte, siendo su recorrido vital distinto también al de sus compañeros.

Varios de estos poetas han publicado algunas obras individuales: así, han sido editados los poemarios *La música del siroco* de Ali Salem Iselmu (2008); *Versos refugiados* (2007) de Bahía Mahmud Awah; *La arena de tus huellas* de Saleh Abdalahi (2009); *Voz de fuego* (2003) y *Nómada en el exilio* (2008) de Ebnu; y *Los versos de la madera* (2004) y *Ritos de jaima* (2012)

de Limam Boisha. El resto de los autores, por el momento, reducen su obra publicada a los poemas aparecidos en antologías y libros colectivos. En los últimos años, la actividad del grupo se ha reducido, tanto a nivel colectivo como individual, ralentizándose el ritmo de publicación, aunque los poetas continúan haciendo apariciones públicas y activismo como tales.

Como señala Lomas López, la concepción del trabajo como obra colectiva no es circunstancial, sino que las antologías adquieren una importancia especial, en tanto «se pueden percibir a la vez como una necesidad de justificar un territorio virtual para una producción ‘desterrada’» (Lomas López, 2013, 74), como «medio de aunar esfuerzos políticos para la causa que reivindican sus autores» (id.) y como una «herramienta para dotarse de una poética propia que rija sus convenciones estéticas» (id.). De algún modo, el sentido de lo común que impregnaba la tradición poética oral de sus ancestros revive en esos autores, por razones diferentes, en una disolución de la autoría que adquiere, en su caso, un sentido político, central para una obra que se considera, sobre todo, herramienta para una causa. Algo no tan distinto a lo que animaba, décadas antes, a tantos otros autores anticoloniales. Como escribió Aimé Césaire, «en cada época las circunstancias de la historia eligen una nación, una raza o una clase para recoger la antorcha, creando situaciones que sólo pueden expresarse o rebasarse mediante la poesía» (en Fanon, 1952, 108). Para la continuación de la lucha saharauí en el siglo XXI, parece que iban a ser esos cubarauis exiliados.

2.2.6.2.- «Nuestra voz de fuego y amor»⁴⁴⁰: ¿qué escriben los poetas de la Generación de la Amistad?

Explican los autores de la Generación de la Amistad en su manifiesto fundacional⁴⁴¹: «Nos hemos marcado una meta, un objetivo primordial: hacer llegar la voz de los saharauis a todos los rincones del planeta a través de la poesía»⁴⁴². Su hoja de ruta —explicitada en ese texto, y fielmente cumplida desde entonces— pasa por dar a conocer la situación de su pueblo, las reivindicaciones de su causa, con «versos de amor y de arena, de sangre y de sudor, de sed y espejismos, de sueños y esperanzas». Como señala Allan, «la Generación de la Amistad es coherente en su uso del castellano para hacer visibles cosas que otros preferirían que no fueran dichas» (Allan, 2011, 4): «el dolor de la guerra, los desgarradores sentimientos del exilio y del sueño de volver, y la resistencia a la ocupación violenta de su patria» (2). La de estos autores

⁴⁴⁰ De un poema de Ali Salem Iselmu (VV.AA., 2006, 21).

⁴⁴¹ Que la trayectoria común de este grupo de escritores se abra con la redacción de un manifiesto conjunto no es para nada azaroso. Como apunta Gonzalo Fernández Parrilla, los manifiestos tienen una larga tradición en la historia cultural árabe del siglo XX, aunque no hayan sido muy estudiados. Se trata de textos caracterizados por su llamada a la acción, propios de momentos de inestabilidad política, en los que acompañan a movilizaciones o buscan cambios legislativos (Fernández Parrilla, 2017b, 112-113). Aunque se trata de «un producto típico del siglo XX» (id.), dentro de la ya comentada diacronía del caso saharauí respecto a los ritmos del resto del continente, parece coherente optar por este tipo de texto.

⁴⁴² Ese manifiesto ha desaparecido de su localización original en un blog, pero puede encontrarse reproducido en otros enlaces, como por ejemplo en este: <http://olvidados.blogia.com/2009/070902-cuarto-aniversario-de-la-generacion-de-la-amistad-saharai.php>

es una poesía testimonial, de resistencia, que gira en torno a «la experiencia de pérdida, carencia y exilio» y a la «protesta dolorosa» (San Martín y Bollig, 2007, 13).

En ese sentido, se observan dos tendencias, dos tipos de compromiso, que se materializan, respectivamente, en las dos primeras antologías de la Generación (*Bubisher* y *Aaiún, gritando lo que se siente*): «poemas micro-políticos, que se enfocan en la vida, sufrimiento, y esperanza del/a poeta; y macro-políticos, que representan más explícitamente los reclamos nacionales, y en los cuales se vislumbra la función diplomática de la poesía» (San Martín y Bollig, 2007, 16). Mientras que en la primera vertiente los poetas exploran la repercusión cotidiana e íntima de la historia y conflicto de su pueblo en textos personales con resonancias a la poesía de la experiencia, en la segunda emplean un lenguaje más directamente político para expresar críticas y reclamaciones. En ambos casos, se da un cambio respecto a épocas anteriores de su tradición relacionada con la autoría: aquí la voz del texto es la del «poeta como un genio, a la imagen del poeta como sujeto que reflexiona sobre su posición en el mundo, en oposición al género épico – tan típico de la poesía tradicional saharauí en *hasanía* – en la que no es el poeta sino la historia, el pueblo o la nación quienes hablan» (id.).

Su escritura es un ejercicio de hibridación en el que se puede observar el rastro de las diversas culturas que han marcado las trayectorias de sus autores. Aunque recurren a muchos elementos característicos de la cultura saharauí, tanto temáticos como estilísticos, los autores de la Generación de la Amistad mantienen hacia los poetas tradicionales en *hasanía* un respeto que, de algún modo, hace que se sitúen a sí mismos en otro lugar: aquellos serían los verdaderos poetas, y ellos, otra cosa. Aunque, de algún modo, «retomando los temas de la música *haul*, es decir los temas de la belleza, el amor, la guerra, la devoción, la amistad, la libertad, el honor y la tierra» (Awah, 2009, 27) también están contribuyendo a la pervivencia de un caudal literario con el que sienten una continuidad, como apuntan los versos de Limam Boisha cuando dicen que «en la marea de las jaimas, / en el vocablo de nuestros / padres y abuelos / (...) se esconde el océano oral / que no ha dejado de traer / a la orilla lunar de las dunas/ (...) versos a borbotones, / y ritos / y adagios, / y mitologías épicas» (2012, 118).

Pero este vínculo con la propia cultura está para estos autores en constante negociación con otras resonancias. Para Awah y Moya,

«la literatura de Generación de la Amistad es mestiza, influida además por los grandes poetas y escritores españoles y latinoamericanos, en especial Antonio Machado, Miguel Hernández, la generación del 27, Pablo Neruda, César Vallejo, Vicente Huidobro, Mario Benedetti o Eduardo Galeano, y, por la estancia de la mayoría de ellos en Cuba, José Martí y Nicolás Guillén. Los estudios en Cuba, su geografía, paisaje, las vivencias que los miembros del grupo de allí se llevaron, las amistades, amores, hacen que su poesía sea especialmente sensorial y emotiva cuando hablan de Cuba (...) En su poesía “beduina y caribeña” es frecuente la mezcla de voces, ya que estos escritores se formaron en el español de la metrópoli y “cocinaron su castellano musical y maravilloso en los fogones de Cuba» (Awah y Moya, 103-104).

Así, como señala Campoy-Cubillo, se observa en ellos una fuerte «influencia de la estética socialista, aunque matizada por la necesidad de negociar el materialismo con la tradición islámica» (Campoy-Cubillo, 173). Encarnan así, de algún modo, algo a lo que se refería Albelkébir Khatibi, en un sentido mucho más amplio, en relación con una de las encrucijadas

de la contemporaneidad del Magreb en general: «¿Qué hemos hecho, sino reproducir un pensamiento simplificado de Marx y, en paralelo, la ideología teológica del nacionalismo árabe?» (2008, 12). En su intento de lidiar con esa contradicción, los poetas saharauis abordan quizá la que sería también para Khatibi la respuesta: «el trabajo efectivamente decolonizador en su aspecto global y deconstructivo de la imagen que [se] hacen de [su] dominación, exógena y endógena» (13). De este modo, para Lomas López, «la problemática neocolonial que plantean los textos hace que la adscripción hispánica sea un hecho circunstancial de reivindicación política y de difusión ideológica para una mayor repercusión internacional de sus reivindicaciones, más que un sentimiento residual heredado de la metrópoli» (Lomas López, 73-74).

Aunque, probablemente, ellos nunca lo dirían en esos términos: en lo formal, una de las características de su escritura es una aparente sencillez del lenguaje y las estructuras, que encaja en una marcada intención comunicativa. Sus poemas son en general breves, con mensajes bastante directos, algo coherente con su intención activista. Mezclan a menudo términos del *hasanía*, no solo en una emulación del lenguaje hablado, sino también como marcador identitario o, como veremos más adelante, para un uso etnológico o antropológico. El imaginario que despliegan está marcado por el universo simbólico saharauí, que puebla muchas de las metáforas e imágenes que emplean, aunque en convivencia con los paisajes urbanos y globales de su cotidianidad en el exilio. Estas mezclas les emparentan además en cierto modo con otras escrituras de migrantes o de diáspora, con las que comparte parte de sus preocupaciones; y con algunas formas de poesía social o política desarrolladas en las últimas décadas en España y América Latina, así como con corrientes de poesía de marcado contenido ideológico como puede ser la poesía de resistencia palestina.

En cuanto a los temas, como apunta Ebnu, «la poesía saharauí en castellano canta en primer lugar a la patria, la añoranza de la tierra y el hogar perdido, extraviado o incluso desconocido» (Ebnu e Iselmu, 2003). En el caso de la poesía saharauí en castellano, sí se cumple la tan rebatida tesis de Jameson sobre la preeminencia de la alegoría nacional en las literaturas poscoloniales (por más que este la desarrollara sobre todo para el caso de la novela): cada destino individual, cada historia concreta, aparece en la obra de estos autores como imagen o signo de la historia de su pueblo. Como ha estudiado Bensmaïa para el caso de los escritores argelinos, la escritura le sirve también a la Generación de la Amistad para reappropriarse de su herencia cultural nacional, reganar un idioma y reconfigurar su historia, territorio y comunidad (Bensmaïa, 7).

Más aún en un caso como el suyo, en el que el Estado es una entidad disociada de su territorio, se da una de esas «naciones experimentales» que «los escritores tienen que imaginar o explorar como si fueran territorios que redescubrir y construir, paso a paso, países que inventar y dibujar mientras se crea un lenguaje propio» (Bensamaïa, 8). Así, esta poesía tiene algo de acto performativo que contribuye a mantener viva una idea de país en la que «no son los lazos geográficos o ni siquiera políticos lo que determina las identidades, sino más bien un plano de consistencia que va más allá de la idea tradicional de nación y determina su nueva configuración trascendental» (id.); hace un mapa del territorio cultural y político que la conforma «siguiendo la huella del tiempo borrado, localizando la superposición de diferentes

tiempos y lugares» (Bensmaïa, 80). De nuevo tirando del hilo de Bensmaïa, que recoge a su vez una idea de Mouloud Feraoun, lo que estos autores hacen es construir una «nación futura»: «dar voz a la nación que solo existía en estado virtual; dar testimonio en la escritura de los sufrimientos de un pueblo con una audiencia aún por formar; y finalmente escribir la primera página de una historia liberada de la norma colonial» (149).

Las primeras fuentes para esa construcción se encuentran, una vez más, en la tradición de la poesía en *hasanía*. Una de sus formas clásicas consistía en la enumeración de lugares, configurando con los versos una suerte de mapa que era entre otras cosas una regla mnemotécnica clave para la supervivencia en las travesías del desierto: «prácticamente no existe ni el más remoto accidente holográfico que no haya sido nombrado en un poema» (Ebnu e Iselmu, 2003). Los poetas contemporáneos saharauis en *hasanía* reinventan este género: sus versos están llenos de imágenes paisajísticas, referencias de lugares, escenarios. Pero no ya con ese componente pragmático, sino desde la nostalgia del territorio perdido, como un modo de preservar su recuerdo, de no perder los referentes que configuran precisamente esa identidad marcada por el nacionalismo. Esta poesía ya no repite las reglas mnemotécnicas para orientarse en el desierto, sino una memoria que aspira a no perder la referencia de un espacio del que se está exiliado. La poesía, en ese sentido, reconfigura, reimagina, tiempos y lugares: «Nos bebemos el té a sorbos de fuego, / caminamos descalzos para no espantar el silencio / (...) / Aún esperamos la aurora siguiente / para volver a comenzar» (Ebnu, en San Martín y Bollig, 2011, 39).

Así, «desde las cornisas de Cabo Blanco, Bojador / a las Playas Fum, Saguia» (Awah, 2007, 34), esa patria perdida se dibuja con la evocación de los paisajes de la *badia* y de la vida nómada, con referencias particularmente frecuentes a Tiris, en la región sur, considerada «novia de los poetas» por «sus valles, sus fábulas y leyendas, sus corazones de piedra esculpidos por los siglos, sus cuevas, pinturas rupestres, tumbas y fósiles» (Awah y Moya, 100). Pero, a menudo, también de las ciudades, cuya descripción conduce a veces a un lenguaje más híbrido y contemporáneo, como en este poema de Limam Boisha:

«Mi ciudad está sin localizar
en la geografía del desamparo,
aúlla bajo los escombros
de castigados valles;
sus ecos estallan
contra las murallas del silencio,
contra la impunidad de los televisores.
Mi ciudad tiene castillos de adobe
y vestigios de palacios
y vasijas de Cluster Bombs
y semáforos de proyectiles
(...)
En sus estériles avenidas
deambulan militares y rebaños
de mercaderes, usureros y ojeadores

aparatos de escucha y sospecha»
(Boisha, 2004, 19).

En algunos casos, en las imágenes propias se cuelan otras que no son propias del universo saharauí, sino introducidas a posteriori, y remanentes por tanto del legado colonial. Es paradigmática en ese sentido la constante aparición del mar, un elemento que, como hemos visto, no era para nada central en el imaginario precolonial de un pueblo de pastores nómadas del desierto, sino que se introdujo en el momento de la colonización. La poesía, sin embargo, sigue insistiendo en que «la mar, esta / nuestra, con sus cuajadas espumas / negras, rojas, blancas / y verdes, / volverá a vernos, inevitablemente, / seguro volverá a vernos» (Awah, 2007, 32).

De igual modo, en varios autores aparece de manera recurrente la referencia a Alándalus, un *topos* que no está en la genealogía directa de estos autores, pero en la que se reconocen: «Se equivocan los que no entienden / mi admiración por este mosaico / (...) Alpujarra, / mudéjares, / mozárabes, / y estos muros y torres / de Sevilla, / Segovia o Tordesillas», escribe Awah (2007, 85). Este imaginario, que no solo puede haber llegado por la vía colonial, sino también a través de la literatura árabe de Oriente Medio, da lugar en todo caso a un orientalismo en el que también se cuele, voluntariamente o no, la idea de «convivencia», como en este poema de Bahía Mahmud Awah:

«Quiero escribirte estas letras de oro
incrustadas ocho siglos en tus costillas
de *Anisatun arabiya*
(...)
Quiero escribirte que acudo con mi cristiana
para rezar por tu dormida alma
posada entre
las árabes pestañas de Granada.
(...)
Quiero escribirte que cuando entré por la Puerta
de Las Granadas,
exclamé *¡Bismillah arrahmani arrahim!*...
y también dije *¡Santo Dios mío!*»
(Awah, 2007, 76).

Otro de los elementos habituales de los discursos poscoloniales que se observa en la construcción nacional saharauí que se refleja en la poesía de estos autores tiene que ver con la concepción de género. Tradicionalmente, la idea de nación se articula en torno a valores y camaradería masculinas, y se feminiza por tanto como objeto, «a partir de, por un lado, los mitos en torno al origen común de las colectividades y, por el otro, de la reproducción del modelo familiar en las estructuras nacionales» (Fonseca Azuara, 51). Como explica Fonseca Azuara, en resumen, «el suelo, la tierra, el paisaje y los límites de la nación se feminizan, mientras que, al mismo tiempo hay un movimiento masculino en estos mismos espacios» (id.). Así, muchas culturas van a representar a la patria en femenino, como una *matría*, sea bajo la figura de la madre, o de la de amante, pero en todo caso a través de una personificación de

mujer en la que se depositan la identidad y los valores de la comunidad, en una construcción muy normativizada de los roles de género. La obra de los autores saharauis de expresión española está llena de ejemplos de esta figura. «Quiero huir del vientre / de esta novia ajena. / Dormir un sueño sin primaveras / postergadas, sin cláusulas de perdón incumplidas, / y despertarme en tu vientre, Tiris», escribe Luali Lehsan (recogido en Awah, 2009, 44). «Anoche soñé con la tierra, soñé contigo / y soñé / que aunque han pasado más de treinta años, / aún me atrae / tu olor a madre que alimenta / los pobres sueños / de un beduino / desterrado», se suma Bahía Mohamed Awah (2007, 42).

En esta construcción nacional se da, pues, una continuidad con formas y discursos heredados. Pero también un cambio sustantivo: si antes los textos geográficos o genealógicos eran una forma de reconocimiento y refuerzo con una funcionalidad interna, hacia dentro de la propia comunidad, ahora están más bien concebidos para explicarse ante un otro. Conscientes del desconocimiento generalizado sobre la historia de su país y su situación actual, los escritores saharauis asumen la escritura también como una tarea de pedagogía y divulgación que empieza por explicar su propia existencia, a partir de una frustración que refleja este poema de Awah:

«Mientras yo rebuscaba en siglos pasados,
argumentos, fallos,
resoluciones y dictámenes,
me pidió
que le acabase de decir quién soy.
'Entonces soy culpable de tus heridas'.
Y ahora mismo cuando la estoy escribiendo
su tierno corazón se auto culpa,
'lo siento, lo siento,
os hemos olvidado hasta en los periódicos gratuitos'»
(en San Martín y Bollig, 2010, 57).

En esa apelación a la escucha, el interlocutor implícito es, como en ese poema, directamente el ciudadano o ciudadana española a quien se recuerda esa historia compartida que no debería no conocer, como apunta López Martín: «las estrategias retóricas y pragmáticas de los poemas de la Generación de la Amistad procuran que el lector reconozca el drama del Sáhara como propio –o, cuando menos, que se sienta parte implicada–» (López Martín, 11), recurriendo a menudo «al potencial de emocionalidad textual del discurso de fraternidad hispano-saharai» (id.). En esa apelación se distingue siempre, como en general en el discurso saharai, entre la clase política española («los políticos de chaqueta y corbata se empeñan en situar [al Sáhara] a cientos de miles de kilómetros de distancia» [Aali-Taleb, en López Martín, 9]) y su sociedad civil («orgullosa te digo, que [el Sáhara queda] a escasos milímetros de tu piel, cuando me estrechas la mano» [id.]).

En ese contarse, los poetas saharauis quieren recordar que «en esta intemperie seguimos estando / nosotros, los de antes» (Saleh Abdalahi, en San Martín y Bollig, 2011, 76) y denunciar el silencio («más de treinta años saludando / el paso indiferente / de muchas caravanas / que no se fijaban / en mi rostro ya dilatado por los / años de espera» [Awah, 2007,

69]). Pero también dar a conocer el conflicto y su historia. En algunos casos, las referencias a hechos históricos aparecen de manera muy directa:

«Corrían los años setenta,
acosados
por la multitud encapuchada
del norte, hordas
estorbando
mi norte, mi sur, mi este
y mi oeste.
Aún no entiendo mi éxodo
de niño, treinta años después.
No entiendo
por qué dejé mi infancia,
dejé Auserd,
dejé la jaima»
(Awah, 2007, 56).

Son muchos los autores que hacen referencia a algo parecido, a ese «tiempo de escombros / que se derrama / sobre la miseria infantil» (Ebnu, en San Martín y Bollig, 2007, 40). Una infancia de la que también son frecuentes los recuerdos, que sirven a su vez para evocar espacios y costumbres:

«Aquella mañana soleada de mi circuncisión,
mi madre me administraba
pócimas de valor.
Sentada en la intemperie
junto a sus amigas,
con un guiño de complicidad
decía que yo era
algo así como un león»
(Boisha, 2004, 36).

Pero que deja paso a las metáforas del éxodo:

«El pan se fosiliza
en un horno fantasma
y la leche se evapora
en los pechos secos del espejismo.
El agua emigra hacia el norte
y un niño pregunta por el mar.
(...)
El almuédano perdió la voz
y el maestro cruzó la frontera»
(Ebnu, en San Martín y Bollig, 2011, 40).

Las referencias al momento de la partida de España y el comienzo de la Marcha Verde

también parecen latir al fondo de muchos textos. Así, por ejemplo, Luali Lehsan escribe: «Un tornado de petardos despertó el sueño de la noche / cuando el desierto se empezaba a crear metrópoli. / El áspero viento del norte tocó las trompetas de la guerra. / Y alguien en nombre de la libertad sacudió la memoria del tiempo. / Desde entonces los días empezaron a nacer muertos» (VV.AA., 2006, 59). O Iselmu: «Las calles ya no eran las mismas, / las casas cambiaron de color / y ya no entendía las palabras / y de repente aquel hombre / se sintió un intruso / en su propia ciudad» (Iselmu, en Moya, 22). Limam Boisha, por su parte, apunta a las responsabilidades:

«Parece que las ratas no avisaron
de que venía el diluvio.
Parece que nadie las vio recoger su equipaje, irse hacia las altas colinas.
¿La sabiduría de nuestros ancianos
no pudo descifrar las señales?
(...)
Y llegó el diluvio...
y desmoronó la mitad
De nuestro pellejo de barro.
Y nos dejó pasmados
con otra herida de guerra»
(Boisha, en San Martín y Bollig, 2011, 50).

La memoria pasa también por recordar a los caídos: «Brahim Dahan, serenidad de agua de lluvia sobre la tierra sedienta. / Degja Lashgar, luces del alba que despiertan la mañana del Sáhara. / Ali Salem Tamek, paz que espera en el cielo y en la tierra / (...) Aminatu Haidar, mirada de frente de ojos de tormenta» (Ebnu, en Moya, 55).

Estos textos se dirigen hacia los interlocutores internacionales, pero es interesante también tener en cuenta que algunos de los más poetas jóvenes (el ejemplo más claro es Sukeina Aali Taleb, nacida en Madrid en 1974), aunque cercanos a la Generación de la Amistad, a cuyo lado han conocido la poesía y el activismo, pertenecen a una generación que se ha criado ya en España, y que no conoce el Sáhara más que por los relatos familiares, con cuya cultura se identifican de manera decisiva: «nacé en Madrid fruto del exilio y de no poder volver», dijo Sukeina Aali Taleb durante el encuentro Sáhara Poético, celebrado en Madrid en 2013⁴⁴³. Tanto para estos «hijos del exilio» como para sus coetáneos que, en el otro extremo, solo han conocido la vida en los campos de refugiados de Argelia, esta literatura es un modo de actualizar la memoria de su pueblo y convertirla en una experiencia del presente⁴⁴⁴.

En la construcción de todo este relato hay un enemigo implícito, un «ellos» que se sitúa como antagonista: «Decirles que la tierra no es de ellos. / Decirles que la gente no es de ellos. / Decirles que las piedras necesitan ser libres» (Iselmu, 46). Ese «ellos» puede remitir a los

⁴⁴³ Todas las referencias relativas a este encuentro pertenecen a una grabación personal.

⁴⁴⁴ Así, esta poesía «es un recordatorio de que la violencia les alcanza a todos ellos por el simple y ineludible hecho de ser saharauis: los poemas posibilitan que los jóvenes de los campamentos comprendan ahora no sólo la violencia que se vive en los territorios ocupados, señalando a Marruecos como el enemigo, sino también la que vivieron de manera colectiva hace años, y que les llevó a habitar en los campos de refugiados, dando así sentido al estar hoy allí» (Gimeno y Martín, 21).

colonizadores españoles, a los ocupantes marroquíes, a los políticos internacionales, o, en general, a cualquiera que se interponga entre el pueblo saharauí y su posibilidad de liberación:

«Ellos desordenaron
el tablero de damas de arena
y ahuyentaron
las cabras del pobre pastor
(...)
Ellos adulteraron
la leche de las camellas
con las lágrimas
de los caminos de la peregrinación»
(Ebnu, 2003, 22).

Frente a *ellos*, el *nosotros* se construye, en gran medida, a través del testimonio de la historia, de las tradiciones, del legado. En ese sentido, se trata de una escritura con un marcado etnográfico, una suerte de antropología poética, que alcanza su máxima expresión en *Ritos de jaima* de Limam Boisha (2012), un libro en el que los poemas directamente se combinan con fragmentos de descripción de costumbres y tradiciones en prosa poética. Un mismo hecho se cuenta primero en forma casi antropológica, con una intención divulgativa y de puesta en valor, pero deja paso luego al poema que lo interpreta de manera no necesariamente explícita, convirtiéndose este libro el más sólido en cuanto a estructura y propuesta unitaria de todas las obras individuales de este grupo de autores, así como uno de los más cuidados en su edición. Más allá de eso, su contenido, informativo pero sugerente, es representativo de la doble intención de estos poetas, que quieren dar a conocer su historia y su situación, pero sin renunciar a intentar elevar el vuelo literario, que aflora en poemas como este:

«Si asomando al mundo
al recién nacido
le asusta la vida,
y quiere volver atrás,
ya será demasiado tarde,
ya no cabrá en la cáscara,
ya tendrá piel de lobo,
ya golpeará el tambor,
ya arañará la tierra del cordón,
ya le esperarán fuera
con agua, aceite, azúcar
y hierbabuena,
y los amorosos nombres de Dios»
(Boisha, 2012, 31)

Para este tipo de repaso costumbrista, como apunta Gómez Martín, los poetas recurren a recuerdos de su infancia, pero también a aprendizajes y vivencias posteriores, en viajes a los

campamentos de refugiados o estancias en la *badia*⁴⁴⁵. Esta autoetnografía es, por otro lado, también un modo más de reivindicar una identidad nacional, que se define entre otras cosas por oposición a la del vecino marroquí, como en el poema en el que Awah dice: «Amigo, este es mi mayo, / esta es mi primavera, / tan diferente / a la suya en Fez, Tánger o Meknez» (Awah en Moya, 35). O ese otro en el que, al describir El Aaiún, apunta a detalles costumbristas por los que los actuales habitantes serían extranjeros para la ciudad:

«Aún echa de menos que le hablemos
hasanía en su esplendor,
y cuando soplan los sirocos del este
le traen el añorado bramido
de nuestros dromedarios.
Aún resiste treinta años de velos
y gorritos rojos,
de extraña habla
salpicada de francés y *shelha*.
Se llama El Aaiún y está cansada
de gente que no entiende su habla,
de puertas cerradas,
y desconocidos olores
de ajos y de hachís»
(2007, 56).

Además de todos estos elementos colectivos, la poesía de la Generación de la Amistad también aborda búsquedas íntimas (aunque no por ello menos comunes al grupo). Muchos textos abordan la pregunta por la identidad, el intento de definirse entre sus diversos mundos y las exigencias que estos les imponen: «No quiero ser/el hijo de un profeta. / No quiero ser / el amigo de un valiente. / Tampoco quiero ser/un soldado desconocido», escribe Chejdan Mahmud (en San Martín y Bollig, 2011, 81). Como apuntan San Martín y Bollig, son esos versos micropolíticos «en los que el poeta explora los efectos de la política, del conflicto, a nivel personal, íntimo, en el contexto de sus vidas cotidianas, retratando en sus cuerpos el dolor de tantas estaciones de exilio sobre sus espaldas» (San Martín y Bollig, 2011, 19). En estos autores, la poesía como modo de identificación deja paso a la poesía como búsqueda de la identidad. Si en la tradición los versos constituían una suerte de santo y seña que permitía el reconocimiento inmediato de pertenencia tribal, un código fijado que recordaba verdades consideradas necesarias, hoy la poesía saharai se mueve más en el terreno de la pregunta.

En un primer estrato del palimpsesto de identidades al que apuntaría la posible respuesta aparece una identificación originaria con un arquetipo ancestral en el que en

⁴⁴⁵ «Estos escritores suelen realizar frecuentes viajes a los campamentos o a los ‘territorios liberados’ para recopilar información y realizar trabajos etnográficos que les aporten el material necesario para poner en marcha sus proyectos literarios (...) En numerosos poemas de estos escritores comienza a apreciarse, además, una transformación en la manera de jugar con los espacios. Es decir, los campamentos de refugiados, los territorios liberados y el propio Sáhara Occidental siguen teniendo un papel destacado en los poemas, pero en muchos casos esos escenarios recordados o soñados se combinan con un escenario real y actual, aquel en donde se desarrollan los versos, y en el cual se enfatizan las duras vivencias de la migración» (Gómez Martín, 236).

ocasiones se transparente esa operación propia del discurso poscolonial que, como han apuntado diversos autores, llevaría a formular una arcadía que glorifica un pasado que no necesariamente se ajusta a lo histórico. Se trata de un proceso por el cual, en rechazo a la aculturación impuesta por la colonialidad, se percibe la propia identidad como antítesis. Pero, como apunta Innes, esto puede derivar en que las imágenes coloniales se apuntalen en lugar de desaparecer (el ejemplo clásico sería la premisa de que, si «la emoción es negra, la razón es griega»). En síntesis, «donde el colonizador ha rechazado al nativo como perteneciente a lo natural más que al mundo humano, los nacionalistas culturales han afirmado la ‘cercanía a la naturaleza’ de sus pueblos y declarado su cultura esencialmente agraria o campesina en contraste con la civilización urbana y mecánica del colonizador» (Innes, 123). Así, en estos poemas aparecen «hombres del desierto / indomables, / como la tormenta roja, / como el dolor de la paciencia, / como la estela de un dromedario / que persigue la sombra del sol» (Iselmu, en Moya, 21), que habitan «una tierra sin amo y sin dueño, / espejo y alma de todo ser inocente» (Iselmu, en San Martín y Bollig, 2011, 62).

Pero esas imágenes se ven matizadas por otras muchas capas que se van a superponer a esa identidad arcaica. Sobre todo, la caribeña: «Se juntaron / son, salsa, / jaima, jarana. / (...) Solté amarras, / quemé las barcas, / quemé los remos», escribe Zahra Hasnau (en Moya, 78). La amante metafórica que es el Sáhara, Tiris, se mezcla con otra, carnal y marítima, que es Cuba, «desnuda y recostada en la cuenca donde / rozan los labios del Caribe y el Atlántico» (Awah, 2007, 43), a la que se acude «cuando el Ramadán cosecha virtudes, / galopante anemia (...) Cuando el corazón se antorcha / y la memoria se viste de osadía» (Boisha, 2004, 37). Pese a toda la construcción nacional, estos poetas declaran su lealtad múltiple, porque «ser beduino y caribeño / se lleva dentro del alma» (Iselmu, en Awah, 2009, 39). «Tengo tres amantes: / Sáhara, Cuba y Canarias; / y a las tres / las quiero / por igual», concluye Boisha (en San Martín y Bollig, 2007, 50).

Dentro de esa identidad compleja, un componente central compartido es el del exilio. Algunas figuras son recurrentes, como la del beduino perdido. «Yo soy beduino, / y como beduino soy gavilán / de altas alturas, / pero qué le voy a hacer, / hasta en el cielo fronteras trazaron / y yo en la tierra soy exiliado», escribe Saleh Abdalahi, (VV.AA., 2007, 106); «un beduino / desterrado, / exiliado, / apátrida, / refugiado / y sin ningún pasaporte», parece completar Awah (2007, 42). «Un beduino / se hizo a la mar. / (...) / Por el mundo / se extravió un camello», aporta por su parte Ebnú con su *Nómada en el exilio* (2008, 33). Ese exilio enlaza además directamente con ese otro, fundacional, que es el vivido por sus padres a raíz de la Marcha Verde.

Por otro lado, se trata de un exilio comprendido y asumido por el entorno familiar y social, habiéndose convertido en la normalidad para los jóvenes nacidos en los campamentos de refugiados⁴⁴⁶:

⁴⁴⁶ Esta normalidad contrasta, sin embargo, con el hecho de que «muchos de los saharauis que dejaron sus estudios en los años de 1970 para sumarse a la revolución no entienden que los jóvenes ahora parezcan dejar la revolución para buscarse la vida en el extranjero» (Gimeno Martín y Martín Pozuelo, 17). El papel de la diáspora saharauí en la renovación del proyecto de liberación nacional y las actuales tensiones entre los proyectos individuales y el colectivo son uno de los temas políticos acuciantes en la sociedad saharauí actual. Pero, como apunta Awah, «aunque en un primer momento esta emigración se ha percibido como un drenaje de los recursos humanos de las wilayas y el resultado de priorizar la elección personal antes que el

«Nadie preguntará
por el tiempo que has estado ausente,
hijo mío,
todos querrán saber
si has vuelto
más útil,
más inteligente,
un poco más sabio»
(Boisha, 2012, 124).

En esta situación de desarraigo, la literatura «cumple además una función principal como puente de unión, a nivel simbólico, entre espacios geográficos» (Gómez Martín, 239), vinculando a España tanto con el Sáhara Occidental como con los campamentos de refugiados, con lo que «contribuye a mitigar la sensación de distanciamiento, que genera la ausencia de la vida diaria en los campamentos, y de pérdida, con respecto a la tierra de origen» (id.). Para Awah, la diáspora tiene de hecho una forma propia de aportar a la construcción nacional, muy en relación con la propia genealogía nomádica:

«En la literatura antropológica sobre los nómadas y de sus procesos adaptativos sabemos que, en cierto sentido, las poblaciones nómadas ‘hacen el territorio’, más que el territorio constituya el lugar donde viven los nómadas, y por lo tanto constituya una realidad anterior a su uso. Donde pone ‘nómada’, yo sugiero leer ‘saharai’: donde hay un saharai, está el Sáhara. La diáspora producida con la emigración de los jóvenes saharais en la última década constituiría una fase más del desarrollo de la identidad saharai, enraizada en procesos históricos anteriores, como el éxodo provocado por la violencia marroquí y el segundo exilio de los jóvenes como parte de la estrategia revolucionaria de construcción de una sociedad igualitaria» (Gimeno, 2007, 46-47).

Ese estar fuera de su propio país lleva, por otro lado, a una suerte de cosmopolitismo que llega a rozar lo *naif*, en el que el marcado nacionalismo se encuentra con el contrapunto de negar las fronteras: «No quiero pertenecer al mundo de las fronteras / hechas murallas» (Iselmu, 53). Esa actitud les conecta con los problemas de otras personas y sociedades, y, de paso, también con otras corrientes poéticas que se han ocupado de temas parecidos, como destaca López Martín: «Aparte de la influencia común de la poesía social de mediados de siglo (...) esta producción lírica ejemplifica el cambio de paradigma cultural que las dinámicas del 15-M promueven, y que Luis Moreno-Caballud define como ‘culturas de cualquiera’» (45)⁴⁴⁷. Con

proyecto colectivo, los jóvenes emigrantes, como conjunto, constituyen una notable fuerza que puede potenciar la causa saharai, más que socavarla (...) al multiplicar el conocimiento del problema del Sáhara difundándolo a un número mayor de personas y en más lugares (Awah, 2009, 46).

⁴⁴⁷ Este autor señala también las diferencias que llevan a la especificidad de la poesía saharai, y recuerda que «distinguir las circunstancias histórico-políticas que acompañan a la configuración de ambas colectividades, señalando el difícil encaje de Gdeim Izik en la narrativa de las primaveras árabes y del movimiento *Occupy* donde se encuadra el 15-M; es un primer paso, necesario para considerar separadamente y en pie de igualdad las poéticas contestatarias saharais hispanófonas y las peninsulares que giran en torno a dichos acontecimientos, y con ello prevenir lecturas de asimilación o subordinación de las primeras respecto de las segundas. Con todo, cabe insistir en las proximidades procedimentales de estos textos, poemas que interpelan al lector para suscitar indignación o empatía y movilizarlo, y que mediante el empleo de figuras retóricas y tropos de emocionalidad textual, delimitan las fronteras de un ‘nosotros’ y un ‘ellos’ compuesto por las oligarquías políticas y

ello, la memoria se enlaza con una contemporaneidad que enarbola otras luchas aparentemente muy distintas, tendiendo un nuevo vínculo hacia los nexos que una reflexión en torno a la (post)colonialidad puede aportar para la lectura del presente.

2.2.6.3.- «Palabras que deben ser útiles»⁴⁴⁸: activismo y divulgación en la poesía saharauí actual en castellano

Para la Generación de la Amistad, la ocupación en lo social y político va más allá de la escritura y se define, sobre todo, por su vida pública y su activismo cultural. En coherencia con su concepción de la literatura como una forma de militancia y de participación en la causa nacional, este grupo organiza a menudo recitales conjuntos que se conciben como un híbrido entre lectura literaria y acto de divulgación política. Con ello, la poesía recupera el componente comunitario y la dimensión performativa propias de la poesía tradicional en *hasanía*, consiguiendo lo mismo que buscaron en ella los nómadas a lo largo de los siglos: un espacio metafórico de resistencia, a salvo de la dispersión y de la falta de permanencia.

A la hora de trazar conexiones, para críticos como Bollig este grupo «no debe entenderse solo en el contexto de la poesía política latinoamericana tradicional de Benedetti, Martí o Galeano, sino también en el contexto de las nuevas formas de resistencia tan eficazmente empleadas por el movimiento zapatista» (San Martín y Bollig, 2011, 18). Así, se sirve también de las nuevas tecnologías y las redes sociales para su activismo: mantienen una serie de blogs (*Poemario por un Sáhara Libre*⁴⁴⁹, *Generación de la Amistad*⁴⁵⁰, *Tiris Novia de Poetas*⁴⁵¹) en los que la actualidad literaria se combina con la social y política. El más reciente de ellos, que lleva el título de *¿Dónde queda el Sáhara?*⁴⁵², es particularmente significativo, ya que está alojado en la comunidad de *El País*, uno de los diarios de mayor tirada de España, con lo que constituye una tribuna de opinión particularmente visible. Con ello, la comunidad de referencia ya no es solo la inmediata, la de los propios saharauis, sino que se extiende a una red de solidaridad más amplia y que incluye también en nuestros días la que se configura virtualmente, a través de las nuevas tecnologías.

Estos autores cuentan por otro lado con un apoyo importante de las diversas asociaciones de apoyo al pueblo saharauí, que desde distintos puntos de España han

económicas. Por último, y no menos importante, estas poéticas restituyen una memoria intergeneracional y un diálogo con la tradición contestataria de ambos pueblos» (López Martín, 45).

⁴⁴⁸ De un poema de Chejdan Mahmud publicado en: <http://tirisnoviadepoetas.blogspot.com/2007/06/perdnchejdan-mahmud.html?m=0>

⁴⁴⁹ <http://poemariosáharalibre.blogspot.com.es>

⁴⁵⁰ <http://generaciondelaamistad.blogspot.com.es>

⁴⁵¹ <http://tirisnoviadepoetas.blogspot.com.es>

⁴⁵² <http://blogs.elpais.com/donde-queda-el-sáhara>

colaborado en la edición de libros, la organización de actividades o la difusión de todo lo relacionado con el movimiento y su causa. Publicaciones como la revista *Sukran*⁴⁵³ o los diversos volúmenes dedicados a la poesía saharauí por el proyecto Biblioteca de las Grandes Naciones⁴⁵⁴ también han servido para poner estos poetas en relación con escritores, artistas y activistas españoles solidarios con su causa.

Otro de los componentes del activismo cultural de este grupo es precisamente su trabajo por la salvaguarda del legado poético del Sáhara Occidental. Muchos de los poetas de las nuevas generaciones combinan el cultivo de su propia obra con la recopilación y estudio de quienes les precedieron, conscientes de la fragilidad de la cultura oral y el peligro de su desaparición. Así, por ejemplo, como señalan Awah y Moya, un importante ejercicio de recuperación de la tradición narrativa oral saharauí es el realizado por Larosi Haidar en *Cuentos saharauis. Traducción e interpretación de los cuentos de animales*. Por su parte, el propio Awah forma parte un grupo de investigación, vinculado al departamento de Antropología de la Universidad Autónoma de Madrid, que desarrolla un proyecto transversal, antropológico y literario, de recuperación de la memoria de la poesía oral saharauí, que ha llevado a cabo la edición de diversos libros de poetas residentes en los campos de refugiados saharauis, en ediciones bilingües, en hasaní y en traducción al castellano. También han realizado un documental, *Legna: habla el verso saharauí*, que, obtuvo el primer premio en la edición de 2014 del festival internacional de cine del Sáhara (FISáhara).

Este trabajo está permitiendo no solo divulgar esa tradición entre nuevas audiencias, sino también acercar estas dos corrientes literarias, estos dos mundos a los que en principio separa una brecha lingüística, generacional e incluso espacial y de modos de vida. Hasta hace relativamente poco, la relación entre ambos grupos era simplemente inexistente. Los poetas en hasaní continuaban su trabajo desde los campos de refugiados sin conocer siquiera la existencia de los poetas exiliados en España; y estos escribían sus libros considerando a sus correlatos en árabe como maestros, pero sin dirigirse directamente a ellos. En 2013 se produjo, en Madrid y por iniciativa de varios de los poetas saharauis residentes en esta ciudad, el primer encuentro entre ambos colectivos. Estuvieron presentes varios de los poetas nacionales saharauis en hasaní, como Bonana Buseif, Hasim Brahim y Mohamed Lamin Alal; y varios de los miembros fundadores de la Generación de la Amistad: Zahra Hasnauí, Sukeina Aali Taleb, Bahía Mahmud Awah, Limam Boicha y Mohamed Ali Ali Salem. Bajo el nombre de «Sáhara Poético», fue un encuentro concebido por ellos mismos como histórico, en el que se presentaron mutuamente su trabajo actual.

Uno de los temas principales de discusión fue la cuestión de la lengua de expresión, y en esto los poetas que escriben en árabe fueron claros: no tienen ningún problema con que algunos de sus compatriotas escriban en castellano. Dijo Hasim Brahim, expresando el sentir general: «que cada uno escriba en la lengua que quiera y pueda; si es español, bienvenido como manera de contribuir a la causa»⁴⁵⁵. En un sentido similar, estos poetas más veteranos

⁴⁵³ <http://shukran.wordpress.com>

⁴⁵⁴ <http://bibliotecadelasgrandesnaciones.blogspot.com.es>

⁴⁵⁵ Se trata del mismo encuentro referido anteriormente, todas cuyas referencias proceden de una grabación personal.

celebraban la existencia de esta nueva generación, porque, según explicaban, temían que después de su generación se produjera una ruptura en la transmisión poética, pero en estos contemporáneos exiliados en España estaban encontrando una continuidad, reforzada además porque estos los reconocen como maestros y muestran su intención en contribuir a la salvaguarda y difusión de su legado. El mejor resumen de este espíritu de encuentro está condensado quizá en un poema de Ebnu: «¡Qué bella es la luna! / -dicen unos- / ¡Qué bello es alkamar! / -dicen otros- / Solo la belleza / supera las diferencias» (2003, 89).

Por otro lado, hay algunos otros poetas saharauis que también escriben en castellano fuera del marco de este grupo de afinidad. Pero, como señalan Awah y Moya, «si difícil es publicar desde el exilio en España, de quijotesco puede calificarse el afán de muchos saharauis que, desde los campamentos de refugiados, escriben en la que es su segunda lengua, el español» (Awah y Moya, 110). Entre ellos estarían autores como Sas Nah Larosi (Dajla, 1970) —que ha logrado editar en España el poemario *Sáhara en el corazón* (2007)—; y otros como Mohamed Sidati (Tafudaret, 1953), El Cori Ramdan Nass (El Aaiun, 1964) y Lehdia Dafa (El Aaiun, 1972), que han participado en algunas de las antologías editadas por la Generación de la Amistad o publican sus textos en Internet.

Aunque centrados en la poesía, los autores saharauis de expresión española también han realizado algunas incursiones puntuales en la narrativa. Los ejemplos más representativos son las ya mencionadas compilaciones de relatos *La fuente de saguia. Relatos de la generación de la Amistad Saharaui* y *Don Quijote, el azri de la badia saharauí* (ambas publicadas en 2009). En general, los temas y el tono de estos relatos son los mismos que hemos analizado para el caso de la poesía, con una especial incidencia de la temática de migración y exilio y los relatos de viajes de ida y vuelta entre distintas culturales, y de las dificultades identitarias que acarrear.

La novela no existe en la tradición saharauí (tampoco en *hasanía*) y los primeros acercamientos a este género en castellano no han tenido mucha continuidad. Se han publicado, por el momento, *Viaje a la sabiduría del desierto* (2006) y *El silencioso debate de los animales* (2008) de Ahmed Mulay Ali Hamadi, *Lágrimas de alegría* (2007) de Abderrahman Budda Hamadi y *Los caminos de la esperanza* (2007) de Mohamed Sidati Ahmed Haiba. Asimismo, Bahia Mahmud Awah ha publicado dos libros en prosa, pero no son novelas propiamente dichas, sino más bien testimonios: *La maestra que me enseñó en una tabla de madera* (2011) y *El sueño de volver* (2012). Por su parte, Fatma Galia ha recopilado cuentos, poemas, refranes, proverbios y adivinanzas en *Pueblo de sabios, pueblo de pocas necesidades* (2004); y, en la misma línea, Larosi Haidar ha publicado *Cuentos saharauis. Traducción e interpretación de los cuentos de animales* (2008).

Pese a su aparente precariedad, la obra de los escritores saharauis ha logrado suscitar en los lectores españoles una relativa atención, aunque más centrada en la afinidad política que en el interés literario. Pero, en general, tampoco ha logrado romper el silencio que existe dentro de la sociedad española en lo que respecta al Sáhara Occidental, su pasado y su presente. Más allá de todos los motivos políticos y coyunturales a los que, como se viene explicando, achacamos dicha ausencia, cabe también interpretarla como un signo de la orfandad de marcos de lectura que sigue enfrentando España para abordar casos como este. La realidad saharauí no acaba de encajar por completo en el marco que proponen las teorías

poscoloniales, precisamente por tratarse de una colonización irresuelta, anclada en cierto modo a un momento histórico anterior. Así, por ejemplo, esta poesía no se adecúa necesariamente a lo que Ashcroft, Griffith y Tiffins señalaban como distintivo de la literatura poscolonial, a saber, a saber, ser obras que «surgieron en su forma actual de la experiencia de la colonización y se hicieron valer dando especial relieve a la tensión con el poder imperial y enfatizando sus diferencias con respecto a los supuestos del centro imperial» (Ashcroft et al., 2002, 2). Para este autor, esta característica se manifestaría en el hecho de que la escritura dé testimonio de la experiencia material del colonialismo europeo y suponga un acto de contestación a partir del deseo de destacar la tensión con dicha experiencia. Este efectivamente no es el caso de la poesía saharauí en lengua castellana, que, aunque toca tangencialmente estas cuestiones, no ancla su resistencia ahí (surge de hecho en un momento posterior a la colonización española), sino en la actual situación de conflicto y desarraigo⁴⁵⁶.

Sin embargo, Childs y Williams señalaban también que el carácter de poscolonial tiene también mucho que ver con «el deseo de recuperar las identidades precoloniales perdidas, la imposibilidad de darle cumplimiento, y la tarea de construir una nueva identidad partiendo de esta imposibilidad» (Childs y Williams, 1997, 14). En este sentido, el mero hecho de dedicarse mayoritariamente a la poesía, género tradicionalmente central en su cultura, y de reivindicar además este legado como acto conscientemente político, sí situaría en cierto modo a los autores saharauíes en este marco (frente a la posibilidad de adoptar, como ha sido típico en las sociedades post-coloniales, los géneros más célebres en la metrópoli: entre los autores del Sáhara Occidental, la novela es apenas incipiente y no existe teatro publicado). A este respecto es donde la aproximación ya no desde la teoría poscolonial, sino desde el giro decolonial, parece resultar particularmente inmediata, al entender que con esta elección se supera la «obligación de simular lo ajeno y sentir vergüenza de lo propio» (Lepe Lira, 2011) propia del colonizado y que —en similitud a lo que se ha estudiado en el caso de los pueblos indígenas sudamericanos—, dada la relación con la tradición poética en hasanía, «el pensamiento y la racionalidad que la oralidad imprime (...) se corresponde con un pensamiento fronterizo, con la posibilidad de decolonizar los relatos de la diferencia colonial» (id.).

Asimismo, la de estos autores es una literatura muy vinculada al testimonio, género que, como señala Vega, «ha llegado a representar paradigmáticamente la idea de forma no aculturada, y que, además, suele considerarse como una forma común y frecuente en la literatura (...) de los movimientos indígenas de todo el ámbito poscolonial» (Vega, 2005)⁴⁵⁷ (por más que en estos autores se dé una reinterpretación poética de este subgénero desarrollado más habitualmente desde la narrativa). Así, aunque no se trate de una literatura a la que acudir, en principio, para encontrar un relato compensatorio de la colonialidad por el desfase temporal que acarrea inevitablemente, sí que se convierte en un elemento capaz, como mínimo, de

⁴⁵⁶ Una situación parecida ha sido analizada para el caso de Palestina. Danae Fonseca Azuara explora la hipótesis, trabajada por diversos autores, de que si «Palestina había sido un punto ciego en la escritura poscolonial por razones históricas e ideológicas», la respuesta más frecuente a ese vacío ha venido, a saber, que «sigue estando colonizada, por lo que no puede ser aún post colonial», no es suficiente como explicación, y se hace necesario tener en cuenta «la posibilidad de definir Palestina como una nación colonizada, ya que como han señalado Williams y Ball, frecuentemente se percibe esta conceptualización como una afrenta directa al Estado de Israel» (2020, 28). No resulta difícil establecer una analogía para el caso saharauí.

⁴⁵⁷ En el capítulo 2.3 abundaremos sobre la noción de testimonio.

desafiar el silencio imperante sobre la historia de la colonización española reciente; y también arrojar luz sobre algunos aspectos fundamentales para el desarrollo de un pensamiento sobre la poscolonialidad como son vivencia del exilio, el desarraigo, la ambivalencia lingüística y la búsqueda identitaria, que los sitúan en una posición fronteriza paradigmática.

Hoy, la situación para los saharauis es fundamentalmente de espera («mientras tanto, seguimos sobreviviendo: / pedazos rotos de ideal y barro» [Boisha, en San Martín y Bollig, 2011, 53]; «hemos elegido subsistir en este espacio abierto y remoto» [Boisha, 2012, 9]); «seguimos sobreviviendo / pedazos rotos de ideal y de barro» [Boisha, en San Martín y Bollig, 2011, 53]). En esas condiciones, la poesía puede desplegar otra de potencialidades las producciones culturales poscoloniales: la imaginación, como facultad capaz «de conectar piezas dispares, como las que produce un rompecabezas fragmentado por la intervención colonial» (Gimeno, 2016, 106). Frente a vertientes de la escritura post-colonial más ancladas en el costumbrismo, esta imaginación permitiría

«luchar por objetivos que trascienden lo material y las realidades empíricas, partiendo de ellas. Lo material ubica al pueblo saharauí, aquí y ahora, dentro de las tendencias deshumanizantes de la ocupación, del exilio y de la diáspora, tendencias que pretenden agotar el espacio de posibilidades para pensar el futuro. (...) Imaginar es creer en posibilidades diferentes a las que se representan como únicas posibles desde el realismo» (Gimeno, 2016, 106).

Por eso, «sin ser un bello producto ni un fruto perfecto», (Ebnu e Iselmu, 2003), esta poesía «que ha sido escrita en unas condiciones bastante limitadas, con una escasez notable» (id.) y en la que, por ello, «prácticamente cada poema es un espejismo» (id.) merece ser leída desde unos términos que la contextualicen, sin exigencias externas de excelencia canónica, pero con atención a todo lo que revela en tanto práctica, testimonio y propuesta. Así leída, esta poesía es, por un lado, para los propios saharauis, no solo una herramienta de resistencia contra el ocupante, sino también «un arma que puede desafiar a los discursos hegemónicos» (San Martín, 2009, 261) en esa tarea de plantear «un mañana distinto, que no conoce / de espera» (Abdalahi, en San Martín y Bollig, 78), «un mundo a la medida de tus manos, un mundo mejor» (Lehsan, en VV.AA., 2006, 63). Lo es en tanto, «partiendo de la corrección política de las consignas nacionalistas, pone en cuestión las lógicas, valores e imaginarios sociales que pasan inadvertidos y están profundamente naturalizados en el día a día de la sociedad refugiada» (San Martín, 2009, 261). Así, como señala San Martín, «no solo cuestiona y denuncia lo que la comunidad desde la que escriben también cuestiona y denuncia, sino que también confronta a sus potenciales lectores con lo que preferirían no escuchar en temas como religión, tribalismo, sexo y género» (id.), en una muestra de lo que Khatibi llamaría «doble crítica».

Y, al mismo tiempo, estos poemas son «imprescindibles para nosotros los españoles (...) al comunicar con dolor el dolor de los hombres y mujeres saharauis agredidos por la historia, de la que nosotros formamos parte de manera causal y sustantiva» (Gimeno Martín y Martínez Lillo, 97). Porque leerlos «nos permite ver el pasado y el presente de toda esta violencia de manera crítica, no como algo que ya ocurrió, sino como algo negativo, algo que no debió ocurrir así, producto de la iniciativa humana, de la que somos responsables» (id.), se convierten en unas de esas voces capaces de abrir al menos una grieta en un silencio anclado a la historia de nuestra propia guerra, dictadura y transición a la democracia, y que esconden algunas de sus

claves interpretativas, además de la posibilidad de empezar a desarrollar esa reparación del colonialismo que solo puede comentar por «el reconocimiento de los otros no como objetos, sino como sujetos históricos con los que compartir ese gesto tan humano de estrechar las manos» (98). Por atender, al cabo, a la petición que resume toda la historia compartida, y que se transparenta en este poema de Iselmu:

«Mírame siempre.
Trata de entenderme,
ver mi destino como el tuyo.
Nunca dejes de observarme.
Si lo haces habremos desaparecido»
(Iselmu, 54).

2.3.- LOS HIJOS EXTRANJEROS: ESCRITURAS MIGRANTES DE ORIGEN MARROQUÍ EN CATALÁN

2.3.1.- DEL COLONIALISMO A LAS DIÁSPORAS: LAS MIGRACIONES MARROQUÍES EN ESPAÑA (Y CATALUÑA)

«[Mis padres] me miran como a un extraño, como a alguien que ha cambiado de bando. Sienten que tienen un hijo extranjero», escribe Saïd el Kadaoui Moussau en *NO* (2016). *La hija extranjera* es también el título de una de las novelas de Najat El Hachmi, publicada en 2015. Ambos autores, junto con Laila Karrouch, constituyen lo que empieza a convertirse en un pequeño fenómeno. Nacidos en el norte de Marruecos en la década de 1970, sus familias emigraron a Cataluña cuando eran niños. Su obra, profundamente marcada por las dificultades de la adaptación, las crisis identitarias y la vida a caballo entre culturas, es reflejo de un recorrido vital paradigmático para los miles de personas que en las últimas décadas realizaron ese trayecto migratorio.

Si en décadas anteriores habían sido los y las españolas quienes habían emigrado a otros países (durante la posguerra civil, la dictadura o las crisis recientes), ahora estos hijos extranjeros traen la vuelta de esa ida, con un retrato generacional que corresponde a esa nueva realidad en la que España pasa a ser un país de acogida. El retrato, en concreto, de esa «mal llamada segunda generación»⁴⁵⁸ (El Hachmi, 2004, 13) que heredó las consecuencias del proyecto migratorio de sus padres incorporándose a una sociedad también en transformación.

Muchos estudios de los últimos años han situado a la literatura de estos autores como una de las vías de continuidad de la literatura marroquí en español. Investigadores como Cristián H. Ricci les han incluido en las antologías más recientes, encontrando en ellos la prueba de existencia y vitalidad de esta literatura. Se trata, sin embargo, de un fenómeno muy diferente en sus características: empezando por que emplean una lengua de expresión diferente, que les une a una tradición y un canon también diferentes; y siguiendo por las trayectorias vitales de los propios escritores y escritoras y las características de la sociedad en que se insertan. En su propia autoconcepción, estos autores y autoras no expresan una filiación explícita con esa corriente de escritura —como si es el caso de Mohamed El Morabet—.

Hay puntos de relación, evidentemente. Sea o no explícita en sus textos, la escritura de estos autores catalanes de origen *amazig* es una secuela indirecta del colonialismo: el empobrecimiento de la región de la que provienen sus familias tiene que ver con la forma en la que se desarrolló la historia del protectorado y también la construcción de la independencia marroquí; y la elección de España como lugar de destino se inscribe dentro de una tendencia generalizada a que las antiguas metrópolis y sus ex colonias continúen vinculadas por el fenómeno migratorio —como ocurre también en los casos de Francia y el Reino Unido—. De

⁴⁵⁸ En todos los casos en que las citas correspondan a textos de estas autoras y autores referenciados en la bibliografía en catalán, la traducción es propia. En los casos en que referenciamos una traducción al castellano, utilizamos esa.

igual modo, el imaginario acerca de Marruecos que manejan estos autores y el modo en que aparece en su escritura arroja también luz sobre esa memoria no resuelta del tiempo colonial y sus consecuencias. Pero esta relación se articula de manera muy diferente a la que se da en los autores que comenzaron a consolidar una escritura en español en Marruecos a partir de los años 1990.

Najat El Hachmi, Laila Karrouch y Said El Kadaoui desarrollan una obra que responde de manera nítida a los estándares de lo que suele considerarse escritura poscolonial: se trata de textos muy anclados en la historia personal, en géneros que oscilan entre el testimonio, la autoficción y una forma de novela enraizada en la propia experiencia. En ellos se expresa fundamentalmente el encuentro entre tradiciones y sociedades diferentes, la pregunta por la propia identidad y las vivencias de discriminación, confusión o desamparo que genera la condición de inmigrante. Son libros que se dejan leer de manera clara en términos de «escritura fronteriza», y en los que es fácil observar muchos elementos clave del paradigma poscolonial.

Así, a menudo ocurre de nuevo que son leídos de acuerdo a modelos extranjeros, encontrando en ellos y ellas un «ejemplo local» que encaja en el molde de teorías que se han estudiado para otros contextos, pero sin atender especialmente a las particularidades de sus propias circunstancias. Así, aunque resulte tentador asimilarles a los *beur* franceses o a otros ejemplos europeos de su misma generación, las diferencias también son muchas: por su empleo de una lengua que no es la del Estado central, por la propia historia diferente de los movimientos migratorios en cada país, y, sobre todo, por los propios textos, que tienen elementos similares, pero también rasgos muy diferenciados. Como apunta Robert Stam para el caso del cine, las «minorías del primer mundo como los afroamericanos tienen el poder de proyectar sus producciones culturales en todo el globo» (Stam, 326). Para resistir a la inercia de hegemonizar también las voces de los márgenes, es importante atender a las particularidades de cada caso.

Esto es lo que abordaremos en esta última parte de esta investigación, situando a los autores catalanes de origen *amazig* en el contexto de la inmigración de la España contemporánea, para estudiar las características específicas de su literatura, una nueva etapa de la escritura de migraciones que sucede y complementa a la de los autores marroquíes en español.

Como observamos una y otra vez, en el caso español, los tiempos de los acontecimientos son atípicos. España dejó de ser metrópolis en 1976, al tiempo que entraba ella misma en la democracia. Y solo dos décadas más tarde, su posición ya se había invertido: de país de emigrantes, pasaba a ser un El Dorado para quienes emprendían sus propios viajes. Si es relativamente frecuente que las ex metrópolis se conviertan en países de acogida para las nuevas generaciones de los antaño colonizados, en este caso la relación no solo viene marcada por la subordinación perpetuada por los lazos necoloniales con los que las élites han mantenido típicamente el vínculo, sino también por la situación de desventaja en que quedó la zona del antiguo protectorado norte tras la independencia. Además, esa región se iba a convertir también en zona de tránsito de los flujos migratorios que, desde todo el continente, trataban de alcanzar Europa a través del Estrecho de Gibraltar.

2.3.1.1.- De emigrantes a anfitriones: el cambio de paradigma en España

La inmigración es un fenómeno reciente en España. Comienza a darse en la década de 1980, finalizada la dictadura franquista y nacido el sueño de prosperidad que tendría como hito fundamental la adhesión a la Unión Europea. Desde entonces, y a pesar de la crisis económica irresuelta que pinchó en los 2000 la burbuja de una bonanza con pies de barro, la población inmigrante no ha dejado de crecer: de un 0'52% en 1981 ha llegado a un 14% de la población total en 2019 (González Enríquez, 2019, 1). Estos tiempos son tardíos y son rápidos: llegan varias décadas más tarde que en otros países europeos, y se aceleran a medida que el país vive su propio proceso de apertura y de desarrollo económico y social.

Antes de eso, España era, por el contrario, un país desde el cual se emigraba. Primero, desde finales del siglo XIX, hacia América. Más adelante, durante la dictadura, países europeos como Alemania, Francia o Suiza pasaron a ser los principales destinos de quienes salían del país por motivos tanto económicos como políticos. La tendencia cambió a partir de 1975, cuando coincidieron el final de la dictadura a nivel interno, y la crisis del petróleo y la consiguiente quiebra económica en el plano internacional. No solo fue descendiendo notablemente el número de españoles y españolas que emigraban, sino que la situación comenzó a invertirse: ahora eran personas de otros países las que llegaban a España. También disminuyeron las migraciones entre distintos territorios dentro de España, que habían sido también habituales hasta entonces (CES, 2019, 47).

Si la historia de España como país receptor de personas migrantes se intensificó a partir de los años 80, con la entrada en la Comunidad Económica Europea y la primera ley de extranjería, su atractivo creció sobre todo en los 90, con hitos como las Olimpiadas de Barcelona y la Exposición Universal de Sevilla —el mundial de fútbol de 1982 también había hecho su parte—, que consolidaban su imagen internacional de país moderno, próspero y abierto, y lo convertían por otro lado en un polo de fortísima demanda de mano de obra. Estos elementos de atracción se unían a su particular posición como bisagra de la frontera sur de Europa; y al hecho de que los países del norte de Europa estaban asimismo viviendo sus primeras crisis económicas. Los flujos migratorios comenzaron a desplazarse.

En cuanto a Marruecos, Mohamed Berriane distingue tres fases en el proceso de emigración hacia Europa. Desde comienzos de siglo hasta 1970, se trataba de una emigración «obrera, producto del sistema colonial y orientada sobre todo hacia Francia» (24) primero, y luego también hacia otros países como Bélgica, Holanda y Alemania). Estos países planificaban la acogida de inmigrantes, necesarios en aquel momento como mano de obra, y competían entre sí a través de acuerdos bilaterales con los países magrebíes. Se trataba de una emigración «sobre todo masculina y golondrina, haciendo vaivenes constantes entre Marruecos y los países de acogida» (id.). A partir de la década de 1970, la tendencia se frena porque los países europeos ya no necesitan mano de obra magrebí, pero llega el momento de las políticas de reagrupamiento familiar. En cuanto a las zonas de origen, el fenómeno empieza a extenderse desde lo rural hacia las ciudades. Es entonces cuando aparece también la emigración clandestina, que se acentúa en la tercera fase, a partir de 1980. Berriane apunta que es a partir de ese momento cuando podemos empezar a hablar de «diáspora magrebí»: «una fuerte

dispersión, mantenimiento y desarrollo de una identidad propia de pueblo ‘diasporizado’, una organización interna de la diáspora distinta de la de su Estado de origen o de acogida y contactos continuos, reales o simbólicos, con el país de origen» (2004, 24), que se traduce además en redes transnacionales de circulación migratoria, que no solo incluyen a Europa, sino también a otros países de la región árabe.

A España, este fenómeno llega algo más tarde. Como apunta Bernabé López García, «centenares de miles de marroquíes asentados en Europa atravesaran anualmente nuestro país desde finales de los años sesenta camino de sus vacaciones estivales, sin que ello generara interés por establecer su residencia entre nosotros» (2004b, 213). Pero entre 1975 y 1986, justo cuando los países del norte de Europa empiezan a resultar menos atractivos, España – inmersa ya en un proceso de transición política y desarrollo económico– irrumpe en este mapa con su nuevo papel, y también con leyes que facilitan en cierta medida permanecer en el país. Entre 1992 y 2004, la comunidad marroquí se había multiplicado por cinco, superando las 370.000 personas (López García y Berriane, 2004, 13). Desde entonces ha oscilado siempre entre ser la comunidad numerosa dentro del conjunto de personas migrantes en España y la segunda. Según el último informe del INE, en 2020 vuelve a estar en primer lugar, con más de 713.000 personas marroquíes residentes en España⁴⁵⁹. Las principales regiones de origen de esta emigración son el Rif Oriental, el Marruecos Atlántico y la zona de Tánger (que han sumado tradicionalmente hasta el 90% del total). Es decir, que la zona del antiguo protectorado español es una de las que provienen la mayor parte de las personas marroquíes que emigran a España.

A partir de los años 90, por otro lado, esta migración comenzó a tomar un cariz cada vez más trágico, al generalizarse los intentos de tránsito del Estrecho masivos y en patera, que comenzaron a causar centenares de víctimas desde el primer naufragio conocido, en 1989. Aunque el punto de inflexión tuvo lugar en febrero de 1992 con la llegada en un mismo viaje de trescientas personas procedentes de Marruecos, una veintena de las cuales murieron: una historia y una imagen que iba a repetirse mucho en adelante. La «inmigración clandestina» iba a convertirse en uno de los temas estrella de la opinión pública española, y la patera sería la imagen en torno a la cual se articularía su representación. Como recuerda López García, en 1991 se implanta la obligatoriedad del visado para las personas marroquíes, y empiezan a producirse sucesivos procesos de regularización que permiten la estancia por vía legal de muchas de las que habían llegado en sucesivas oleadas, pero empieza a resucitar también por nuevas vías la vieja diferencia entre *moro bueno* y *moro malo*.

Europa abre sus fronteras hacia dentro, y las cierra hacia fuera. Desde 1995, los acuerdos de Schengen permitían a los ciudadanos —y sobre todo a las mercancías— de los distintos países de la Unión moverse libremente entre ellos, pero a cambio, se blindaron los límites. En el caso de la frontera sur, España y Marruecos volvían a verse en posiciones de interdependencia y a la vez de conflicto, para poder asegurar lo que se pedía desde Bruselas. Este factor iba a marcar decisivamente las imágenes y discursos de esta relación, en su enésimo vaivén histórico.

Ya en los 2000, la tendencia volverá a revertirse. La crisis económica mundial golpea

⁴⁵⁹ https://www.ine.es/prensa/cp_e2020_p.pdf, consultado 06/11/2020

particularmente a España, las burbujas estallan y el empleo comienza a ser un problema. Los españoles y españolas empiezan a emigrar otra vez, y este ya no es un país atractivo para quienes buscan su futuro fuera de su lugar de origen: más bien empiezan a plantearse movimientos de retorno. Para entonces, los hijos e hijas de aquellas primeras generaciones de migrantes que habían llegado a España una o dos décadas antes ya son jóvenes adultos, «nuevos españoles» (CES, 2019) que se enfrentan a los mismos problemas que sus contemporáneos. Y a algunos más, que se reflejarán de manera paradigmática en las obras de los autores de los que nos ocuparemos en próximos apartados.

2.3.1.2.- La especificidad catalana

Dentro de este contexto general, el caso de Cataluña tiene algunas características específicas. Por su temprana industrialización y el papel central que le otorgaba la importancia de sus puertos, fue un polo de atracción de migrantes ya desde el siglo XVIII, acogiendo grandes flujos de desplazamientos interiores procedentes de diversos puntos de España, y la inmigración ha sido incorporada de manera fuerte a su desarrollo identitario. La figura del «charnego», el inmigrante procedente de otras zonas de España, es un rol social en sí mismo en el contexto catalán.

En épocas recientes, este modelo ha ido evolucionando de lo interno a lo internacional, y hoy en día sigue siendo la Comunidad Autónoma con mayor índice de personas inmigrantes⁴⁶⁰. En el caso concreto de la comunidad inmigrante marroquí, mayoritaria en el conjunto de España, lo es también en Cataluña, donde de hecho la concentración de esta población es más alta que en cualquier otra zona del país⁴⁶¹. Por un lado, se trata de una de las regiones donde antes comienza el despegue económico en la década de 1970. Por otro, había

⁴⁶⁰ Como señala Eileen Truax, son varios los elementos políticos y legislativos que tienen que ver con esto: por ejemplo, «tras el endurecimiento de las leyes migratorias españolas en 2012 respecto del acceso a servicios públicos para inmigrantes indocumentados, el gobierno de Cataluña anunció que esta población seguiría contando con acceso al servicio sanitario autonómico». Asimismo, «otros servicios, como la publicación de la información de gobierno en ocho idiomas diferentes y las clases de español y catalán sin costo para recién llegados, favorecen la inserción de los *nouvinguts* en el aparato productivo y el tejido social» (Truax).

⁴⁶¹ Es un lugar común entre los analistas la idea de que priorizar la acogida de población no hispanohablante fue una estrategia del independentismo catalán. Como señala Stewart King, desde su desarrollo a finales del siglo XIX, este nacionalismo se apoyó radicalmente en el componente lingüístico, de modo que «al excluir el castellano como lengua de la cultura catalana, el catalán se convirtió en la característica definitoria de la expresión cultural» (King, 2006, 258). Es dentro de esa lógica donde cobra sentido la idea de que una población que tenga que aprender una lengua en cualquier caso será más fácil de incorporar a la cultura catalana que una que pueda desenvolverse empleando el castellano. Esto se manifestará en actuaciones de ámbito más masivo, como la inclusión de clases de árabe y *amazig* en horario lectivo dentro del Plan Marruecos 2014-2017; pero también en dinámicas relativas a la vanguardia cultural, como en el fenómeno que nos ocupa, con la incorporación de las obras de estos autores (y particularmente de Najat El Hachmi, hegemónica dentro de esta corriente) al canon catalán, debido al «interés de las políticas editoriales, desarrolladas por las instituciones públicas catalanas y por las grandes casas de edición para visibilizar esta producción» (Lomas López, 2017, 218). Esto se materializa en premios (Najat El Hachmi ha obtenido todos los más prestigiosos de las letras catalanas), en tribunas de opinión en medios de comunicación (un espacio que mantienen tanto El Hachmi como El Kadaoui), o en la inclusión de sus obras en los currículos educativos (como en el caso de las obras para jóvenes de Laila Karrouch).

sido zona de paso en el trayecto migratorio hacia Europa. El ámbito urbano de Barcelona fue uno de los primeros entornos donde, a partir de 1974, se empezó a observar una presencia norteafricana marcada, coincidiendo también con el freno de las migraciones internas desde otras zonas de España (López García, 2004b, 213). Cuando en 2008 se publicó una reedición de *Els altres catalans*, una obra fundacional publicada por Francesc Candel en 1964 en la que se dibujaba la sociedad catalana como la de una «tierra de acogida», un pueblo formado por la integración de las corrientes migratorias, será Najat el Hachmi quien prologue la obra, en un símbolo claro de la continuidad de estos fenómenos.

Como apuntaba Jordi Moreras ya en 2004, la marroquí es la comunidad inmigrante más asentada en Cataluña, y genera sin embargo «un cúmulo de contrastes» (2004, 305):

«Los marroquíes son los inmigrantes más asentados en Cataluña, con una trayectoria migratoria más larga y ampliamente representada en el territorio, pero sobre ellos recaen las principales dudas en torno a su integración social. Es el primer colectivo extranjero en número de nacimientos en Cataluña, con un porcentaje de la población menor de quince años por encima de la media catalana, y, a pesar de ello, se sigue hablando de ‘segundas generaciones de inmigrantes’. Cataluña no dispone de ninguna gran mezquita de nueva planta, pero, en cambio, tiene el mayor número de oratorios de todas las regiones de España. Su asociacionismo apenas es reconocido socialmente, pero ya hay un diputado de origen marroquí en el Parlamento catalán» (Moreras, 2004, 305).

Ese era, precisamente, el año en que empezaban a publicarse las primeras obras de los autores y autoras catalanas de origen marroquí. Así que esa era, por tanto, la realidad a la que se referían. Una en la que la comunidad marroquí en Cataluña mantenía aún muy vivo el vínculo con la memoria inmediata de la emigración, pero empezaba a ser también un colectivo asentado en cuyo seno empezaba a observarse la aparición de «identidades postmigratorias» (Moreras, 2004, 305). Empieza a tomar fuerza la idea de *integración*, fomentándose desde las instituciones una forma de asimilación a la cultura de acogida que será objeto de muchos debates.

También en términos de imaginarios y discursos de lo nacional y lo colonial, el caso catalán tiene matices respecto al resto de España —cuando no una línea de hecho completamente diferente—. Su historiografía en el periodo democrático está marcada por un relato nacionalista que se articula en torno a las diferencias con el resto de España, y en particular con el centro que representan Castilla y Madrid. Si la construcción nacional española tuvo que ver de manera fundante con las exclusiones, la catalana tiene que ver con poner en valor lo excluido, o lo soterrado. Ni Alándalus⁴⁶², ni la hermandad ni ninguna de las construcciones del *moro* que hemos visto hasta el momento tienen encaje en este marco⁴⁶³.

⁴⁶² En su investigación sobre la anacrónicamente llamada «Cataluña islámica», Dolors Bramon ha apuntado que «los intereses de la historia árabo-catalana se centraban en un interés local, porque son un período de siglos de historia de Cataluña; en un interés internacional, porque al-Andalus y los territorios cristianos constituyeron un puente de cultura euroárabe y un ejemplo de pluralismo religioso y en un interés islamológico, porque el valle del Ebro fue un territorio de frontera muy específico del islam medieval» (2009).

⁴⁶³ En el punto 1.1.2 de esta investigación ya hemos apuntado la relación de los distintos pensamientos nacionalistas de las periferias españolas con la construcción de la imagen de España, así como con el nacimiento del africanismo.

Sin embargo, la burguesía catalana, como también la vasca, tuvo un papel fundamental en la empresa colonial, al encontrar en estos nuevos territorios los mercados que necesitaba, por lo que tampoco opuso una resistencia a este proyecto del Estado central ni generó un contrarrelato al discurso colonial articulado en los términos del patriotismo centralista (Lundsteen, 48). Sus clases populares, sin embargo, sí que fueron las protagonistas de las movilizaciones que más cerca estuvieron de constituir algo así como un movimiento anticolonial amplio en la metrópolis, durante la Semana Trágica, a raíz de la cual la reivindicación identitaria catalana queda en cierto modo ligada al anticolonialismo, al entenderse en Cataluña el protectorado marroquí como un empeño ajeno⁴⁶⁴.

El hecho de tener un nacionalismo periférico, reprimido con dureza además durante la dictadura, ha posibilitado asimismo el surgimiento de un vínculo de especial afinidad con los inmigrantes de origen *amazig*. Si el movimiento político y cultural de este pueblo lo habían desarrollado especialmente las personas migradas a países como Holanda, Bélgica y Alemania (sobre todo tras la fuerte represión de la que fue objeto el norte de Marruecos en las décadas de 1980 y 1990), en Cataluña los apoyos simbólicos y hasta institucionales fueron particularmente señalados, al establecer algunos sectores del catalanismo un paralelismo entre la situación de los catalanes respecto a España y la de los *amazig* respecto a Marruecos, considerando a ambos pueblos oprimidos, y por tanto «hermanos» en un nuevo sentido. Se genera, así, «una imagen distinta en el abanico de estereotipos del otro marroquí. La condición de rifeño pasa por encima de la marroquí» (Mateo Dieste, 2017, 172). Mientras, en realidad, los tratos institucionales se mantienen también con la administración de Rabat, pero ambas operaciones coexisten como una de las muchas paradojas con las que se van a encontrar estas «segundas generaciones» que son a la vez españolas, catalanas, marroquíes, *amazig*... y extranjeras para sus propios padres.

2.3.1.3.- El retorno (migrante) de los moriscos⁴⁶⁵

Cuando, en 1992, la llegada de una patera con trescientas personas a las costas de Cádiz puso sobre la mesa el tema de la clandestinidad y la «boat people» en España, no solo empezó a cambiar la realidad de la inmigración, sino también su imagen: el discurso oficial y la opinión pública iban a empezar a mutar radicalmente⁴⁶⁶. De los anteriores relatos de apertura y

⁴⁶⁴ En el capítulo 2.1.1 hemos tratado la importancia de esos hechos no solo en lo relativo a lo colonial, sino en la historia reciente de España en general. Para profundizar en ellos, véase *Semana Trágica. Entre las barricadas de Barcelona y el Barranco del Lobo*, de Eloy Martín Corrales (2011).

⁴⁶⁵ *Inmigración marroquí en España: el retorno de los moriscos* es el título de un libro editado por Bernabé López García en 1993, cuando este fenómeno empezaba a adquirir una magnitud creciente y los intentos de encontrarle un nombre acertado eran una constante.

⁴⁶⁶ Para profundizar en las dimensiones contemporáneas de la evolución de la imagen del moro en relación con la perspectiva histórica, véase *Moros vienen. Historia y política de un estereotipo*, de Josep Lluís Mateo Dieste (2017) y *La imagen del magrebí en España: una perspectiva histórica, siglos XVI-XX*, de Eloy Martín Corrales (2002).

multiculturalismo se empezó a pasar a una construcción basada en el «miedo al otro»⁴⁶⁷.

Dentro de ese marco, la comunidad marroquí, que era la más numerosa, se convirtió además en objeto de una fuerte estereotipación y criminalización, al establecerse el relato de las «avalanchas de migrantes» --y la consiguiente necesidad de contenerlas-- como un elemento central de las relaciones España con Marruecos, y un pilar por tanto de su geoestrategia, con el consiguiente reflejo en medios de comunicación y discursos políticos. Se produce así una *paterización* de los discursos sobre la migración, según la cual quienes llegan cruzando el Estrecho se vuelven sinécdoque de la inmigración en general, y se ponen en el centro del debate y de los ataques⁴⁶⁸. Los antiguos y arraigados estereotipos de «terror al moro» volvían a aparecer bajo una nueva forma⁴⁶⁹.

Era el tiempo en el que los hijos e hijas de los primeros migrantes marroquíes reagrupados entraban en la adolescencia. En 2008, un informe del ministerio de Empleo y Seguridad Social⁴⁷⁰ ya avanzaba una pregunta que se iba a ir haciendo más punzante, y que bien podría ser la sinopsis de solapa de muchos de los libros de los autores y autoras de los que nos ocupamos:

«Aún son pocos numéricamente los hijos de inmigrantes extranjeros que, nacidos o educados en España, están accediendo a la vida adulta y autónoma en la sociedad española. Son hijos, fundamentalmente, de ciudadanos marroquíes, dominicanos o peruanos, que constituyen los colectivos de inmigrantes extracomunitarios con más antigüedad en España. Sus padres se socializaron en sus países de origen antes de emigrar a España, pero ellos no han vivido la

⁴⁶⁷ Akaloo (2012) ha estudiado cómo evolucionó la percepción de la migración como «problema» por parte de los españoles a través de las encuestas del CIS entre 2000 y 2011. Según su análisis, las cifras confirman un desajuste entre la fluctuación real de las migraciones y su impacto en la opinión pública, lo que le permite sostener la hipótesis de que se trata de una percepción muy mediada por los discursos políticos, particularmente en épocas electorales.

⁴⁶⁸ Análisis como el de Abderrazak (2018) permiten comparar la imagen de los inmigrantes marroquíes construida en España con la que se generó en otros países, que se articuló a menudo en torno a elementos diferentes. Así, por ejemplo, apunta a que, en francés, el término *harraga* tiene la connotación de embarcación, pero también de «arder», en relación con su etimología y con la práctica de quemar la documentación de identidad al llegar a Europa para no poder sufrir una deportación, un elemento que no está presente en el imaginario general de la migración en España.

⁴⁶⁹ A partir de la década de 1990 se dan ataques racistas y xenófobos también contra migrantes subsaharianos, que ponen sobre la mesa los delitos de odio: casos como el asesinato de la dominicana Lucrecia Pérez en 1992, las agresiones de El Ejido en 2000 o el asesinato en 2002 del angoleño Ndombele Augusto Domingos.

⁴⁷⁰ La encuesta que servía de base a este informe, y que se realizó a seiscientos jóvenes, ponía en juego algunos elementos claves del imaginario que se articuló en torno a las personas migrantes. Para empezar, se planteaba en términos de problema: «La constatación: otros países (Francia, Inglaterra, Alemania) han tenido problemas con la segunda generación de inmigrantes. La pregunta: ¿nos va a ocurrir lo mismo en España?» (Aparicio Gómez y Tornos Cubillo, 16). A partir de ahí, se dejaba clara, explícita o implícitamente, un objetivo prefijado, una noción de qué era lo deseable: la *integración*, entendida según el modelo de otros informes europeos y estadounidenses a los que se alude como referencia, y en los que los procesos personales de los migrantes se consideran exitosos en la medida en la que reduzcan sus diferencias culturales con respecto a las sociedades de acogida. El estudio pone en cuestión la idea de *segunda generación*, y propone en su lugar la de *generación transicional*, abundando en este mismo enfoque. Su aspecto más interesante, por lo que aporta de crítica hacia su propia perspectiva, es el de poner sobre la mesa la cuestión de la discriminación, apuntando hacia la pregunta de qué papel juega como desencadenante de lo que es leído como déficits de integración, como pueden ser el fracaso escolar o el índice de desempleo. Este tipo de miradas basadas en la idea de integración como objetivo para «resolver un problema» han sido las hegemónicas durante mucho tiempo en lo tocante a las migraciones, pero esas cifras no pueden mostrar las complejidades y contradicciones de los procesos personales, que serán precisamente el centro de las obras de los autores y autoras de los que nos ocupamos en este capítulo.

extrañeza de entrar en una sociedad nueva, y han ido a los mismos colegios que los españoles de su misma edad y han crecido en contextos parecidos. ¿Están haciéndose españoles del futuro iguales o semejantes a los que tienen una españolidad venida del pasado?» (Aparicio Gómez y Tornos Cubillo, 7).

«Españolidad del pasado», «españolidad del futuro»: lo que está en juego con la cuestión de las migraciones (y muy en particular de sus «segundas generaciones») es la identidad nacional. Y, dentro del marco construido, una vez más la figura del «moro» es el espejo desestabilizador con el que se tiene que lidiar. Como aventura Cornejo Parriego, si el acceso a la CEE había por fin acallado el fantasma de que África empieza en los Pirineos, proponiendo ahora sí el parentesco con el norte, Marruecos volvía a entrar en escena por la puerta de atrás. Tras 40 años de dictadura, España sentía que había entrado en la modernidad, y que el papel del atraso y la marginalización quedaba para otros. Se producía un «blanqueamiento simbólico» (Cornejo Parriego, 18) de la españolidad. Pero lo hacía justo en el momento en que, al pasar a ser un país de acogida de migrantes, se volvía inescapablemente plurirracial, pluricultural. Para los defensores de las identidades monolíticas, llegaba un giro irónico: «todos los esfuerzos por escapar de la africanización han sido vanos» (19).

España está lejos de estar sola en estos procesos: es un fenómeno que se está dando a escala mundial. La globalización y la desigualdad que le es inherente están configurando un mapa de continuos intercambios, de sociedades en las que la mezcla se vuelve la norma. Como modo de lidiar con esta nueva realidad, aparecen, en lo intelectual pero sobre todo en lo institucional, los discursos de la «multiculturalidad», que a menudo abogan por una idea no complejizada de hibridez y de convivencia que, una vez más, elude el conflicto, la desigualdad y las relaciones de poder. A menudo, esta postura «se limita al reconocimiento de la diversidad culinaria y folklórica de los grupos étnicos que componen una nación» (Celaya Carrillo, 315). En el caso español, se trata del mismo mecanismo que se había aplicado para mantener bajo control la diversidad interna: el folklorismo como táctica para reconocer identidades, pero apuntalando al mismo tiempo el eje central en torno al cual se articula su diversidad. No se trata de una articulación entre iguales, sino de una concesión al diferente⁴⁷¹.

La debilidad de esas concepciones estalla en la medida en la que se hace evidente que, por mucho que esas sean las ideas que están siendo enunciadas, por debajo de ellas está latiendo otro tipo de corriente, sobre todo en el caso de los y las migrantes que proceden de países árabes, a quienes se lee de manera colectiva e ineludible bajo el paraguas del islam. Y el islam es fuente de cada vez más noticias y más polémicas:

«A tenor de las controversias sobre el uso del *burka* y el *niqab* en los espacios públicos, la proliferación de conflictos en torno a la apertura de oratorios (Moreras, 2009) y la construcción de minaretes (Roy, Haenni y Lathion, 2011) o las amenazas de atentados terroristas abortados por la eficacia preventiva de los cuerpos policiales, la religión musulmana constituye una fuente permanente de problemas en las sociedades europeas» (López Bargados, 2014, 23)».

⁴⁷¹ Frente a este tipo de posturas, en su *Introducción a los estudios postcoloniales* Sidi M. Omar (2008) propone el concepto de «actitud intercultural crítica», basada en el conocimiento mutuo, cuya formulación tiene interés en el caso que nos ocupa sobre todo en la medida en la que hace referencia explícita a que su mera posibilidad pasa por la revisión de los olvidos y lagunas que forman parte de las construcciones hegemónicas.

El contexto mundial posterior al 11-S (y, en el caso español, también al 11-M), este proceso se recrudece. En el siglo XXI, el estereotipo del «moro» adquiere como nueva connotación la de «terrorista». De las posturas conciliadoras se pasa —en la opinión pública y en el debate político— a posiciones beligerantes, en una retórica que recupera las viejas imágenes del *moro* como una otredad no integrable, una figura a la que se responsabiliza de la ruptura del orden social (Mateo Dieste, López Bargados, Martín Corrales).

En Cataluña en concreto, este fenómeno tiene particular intensidad. Entre 2003 y 2008, en el marco de la persecución del terrorismo se producen varias operaciones policiales de especial trascendencia mediática, en torno a las cuales se fijan los estereotipos del *moro* y la «gramática del terror» (López Bargados, 2014)⁴⁷². Al mismo tiempo, esta lógica va a introducirse en el propio debate identitario que vive la sociedad catalana: la xenofobia y en concreto la islamofobia van a ser rasgos diferenciales de quienes articulan, en Cataluña, un discurso nacionalista español como posición frente al independentismo.

Estos discursos tienen algo de profecía autocumplida. Cuanto más ponen los discursos públicos el islam en el centro de la cuestión migratoria, más presente se vuelve. Como ha señalado Lundsteen, «la articulación en torno al islam como un ‘identificador de cohesión’ puede verse también como una contraestrategia en una sociedad hostil» (Lundsteen, 56). Es una dialéctica que tiene como consecuencia el progresivo cierre de cada grupo en sí mismo, la reducción de las posibilidades de intercambio, el retorno a los esencialismos. Se apuntala una organización social en la que se promueve «una diferenciación social en la que los ‘nuevos vecinos’ están sujetos a una posición inferior respecto a las poblaciones anteriores y ‘originales’» (id.).

Para Maroto y Djanué, en esta operación se produce un «retorno de lo colonial» (2019, 167). Las figuras del «terrorista», del «refugiado» o del «trabajador sin papeles» serían leídas, en su análisis, desde una lógica de colonialidad que resucita las anteriores dinámicas y estructuras de poder, aunque ahora dentro del espacio de las metrópolis. Y, con esa lógica, regresan también sus contradicciones. Por un lado, «es la acción de la metrópolis la que, al crear una identidad híbrida, ha hecho de España un destino predilecto» (180). Por el otro, la supuesta cercanía y familiaridad que sirven de atractores se quiebran de manera inmediata cuando las condiciones materiales y estructurales del país de acogida muestran que la supuesta hermandad siempre se había enraizado en una desigualdad manifiesta.

Estas son las condiciones en los que llegan a la adultez esos *hijos extranjeros* que se van a convertir en escritores y escritoras. Como escribe Najat El Hachmi, «hay que tener en cuenta que los que éramos tratados como objeto de estudio en aquellas noticias también leíamos el periódico» (2019, 79). Estos autores en ciernes se perciben insertos en esa imagen, saben que se les mira así, y comienzan a proponer textos que dialogan con esos discursos y tratan de

⁴⁷² López Bargados ha estudiado cómo, en los procesos judiciales asociados a las llamadas operaciones Lago, Tigris, Chantal y Cantata «los procesos de acreditación de la culpa se despliegan a partir de una suerte de gramática del terror, y el objeto que persiguen los juicios es más la confirmación de esa gramática que el dirimir los hechos que debieran conducir lógicamente a la condena» (2014, 33). De este modo, los juicios sirven para escenificar un conflicto cultural en el que se pone en cuestión la vida comunitaria de los implicados, y particularmente su actividad religiosa, generando estigmas que permearán fuera del ámbito de esos casos.

rebatirlos con una versión personal que desmiente los estereotipos y los complejiza —aunque, a veces, no puedan escapar tampoco de estos mismos marcos en función a los cuales vienen repartidas las posiciones—.

2.3.2.- UNA LITERATURA PARA UNA NUEVA REALIDAD: EL *BOOM* DE LOS ESCRITORES CATALANES DE ORIGEN MARROQUÍ

De ese año de inflexión de 1992, Najat El Hachmi escribe: «hacia 1992, una ola de marroquíes había llegado, traída por el aroma de un mundo mejor. Nosotros, sin embargo, habíamos cambiado de piso» (2004, 41). En su obra, como en la de otros escritores y escritoras migrantes —de origen marroquí o no— contemporáneos a ella, es recurrente la reflexión en torno a la sorpresa de un momento en el que su condición de inmigrante —hasta entonces minoritaria, silenciada, no demasiado problemática— pasa a convertirse en omnipresente en la opinión pública:

«En los últimos tiempos se habla a menudo de inmigración: en los medios de comunicación, en la calle, en cualquier tertulia en una terraza... Se habla de pateras, de ilegales, de encierros en iglesias, de deportados, expulsados, integrados e integristas, entre otras cosas. Son abundantes los estudios sobre la materia, cuántos no han llegado y cuántos se han quedado, a qué se dedican y qué nivel de catalán tienen, cifras y más cifras que intentan aproximarse a una nueva realidad tan incomprendida como desconocida para la mayoría, temida incluso, a menudo lejana» (El Hachmi, 2004, 11).

Es en este panorama de demasiadas cifras y etiquetas, y pocos relatos y explicaciones, en el que surge una literatura de migraciones caracterizada por «un estilo realista para representar las injusticias sociales, la ironía para contrarrestar los estereotipos racistas y las comparaciones diacrónicas entre un pasado de pertenencia, de afincamiento, de progreso, y un presente de ilusiones rotas» (Ricci, 2014, 36). Y que se encarnará en tres nombres: Saïd El Kadaoui Moussaoui (Beni Sidel, 1975), Laila Karrouch (Nador, 1977) y, sobre todo, la propia Najat El Hachmi (Nador, 1979).

Muchos escritores, críticos y antólogos esperaban la llegada de un fenómeno así: la aparición de una literatura poscolonial en la que la traída y llevada condición «hispano-marroquí» encontrase una nueva forma. Y llegó, por fin, entrada ya la década de los dos mil, pero con una sorpresa: todos estos escritores estaban afincados en Cataluña y escribían en catalán. Y otra: sus principales representantes eran autoras. La (pos)colonialidad española, una vez más, se desviaba de lo previsto.

2.3.2.1.- Un pequeño *boom* y una nueva literatura de migraciones

Como hemos analizado en el apartado dedicado a los escritores marroquíes en español, las primeras manifestaciones de la literatura de migraciones en España fueron —en el caso marroquí, pero también en líneas generales— testimonios escritos y publicados a través de la mediación de autores o periodistas españoles que recogen el relato de experiencias reales. En una segunda fase llegaron, precisamente, los autores y autoras marroquíes que escriben en castellano, y que se centran principalmente en la experiencia del tránsito, y en sus consecuencias para esa primera generación que es la que decide y lleva a cabo el viaje

migratorio.

Con los escritores y escritoras catalanas de origen marroquí llega la última etapa (por el momento) de esta genealogía —y la que está teniendo mayor repercusión—. Si el relato vital de los padres eran las historias del cruce del Estrecho, el de los hijos será el periplo de desencuentros, adaptaciones y aprendizajes de quien ha crecido a caballo entre dos culturas. Así, enfrentan esa vivencia como una permanente necesidad de tomar decisiones identitarias y asumir «el papel de los inmigrantes en la ‘educación’ de la sociedad de acogida acerca de las suyas» (Afatsawo, 2010, 5).

Es una categoría literaria análoga a la que ya venía existiendo en otros países europeos —con la literatura *beur* desarrollada en Francia desde la década de 1980 como ejemplo paradigmático—, pero que no ha alcanzado por el momento el interés editorial, crítico y comercial que sí despertó en el país vecino, donde en torno a esta etiqueta se generó de hecho un *boom* «con una clara finalidad comercial dado el creciente interés que el fenómeno de la migración despertaba en la sociedad francesa» (Lomas López, 2017, 186)⁴⁷³. Otro marco frecuente en las analogías es el de las diásporas⁴⁷⁴ árabes en países de lengua inglesa, cuya trayectoria también ha adquirido notable relevancia en sus distintos contextos⁴⁷⁵.

Estos autores vienen a encajar así en una categoría que «se espera» en la trayectoria de lo colonial y lo poscolonial, y son leídos desde esa perspectiva. Pero suscitan muchas preguntas. Para empezar, por su excepcionalidad: el hecho de que en España este fenómeno haya quedado reducido a un contexto muy acotado, sin darse en otras partes del país aparte de en Cataluña⁴⁷⁶. Algo que hace además que la condición poscolonial sea más lateral en un sentido estricto —en la medida en que Cataluña ejerce una especie de papel intermedio respecto a la relación con el Estado que fue realmente la potencia colonial—, pero al mismo tiempo más patente —por el mayor cruce de identidades que se produce en este contexto—. Como si, dentro de un marco de silencio generalizado acerca de lo colonial —y por tanto de lo

⁴⁷³ Autores como Lomas López recuerdan que también es necesario complejizar la etiqueta de *beur* , por más que esté muy arraigada incluso en el discurso no especializado, precisamente por ese componente comercial y «generado *ad hoc* ». Para muchos escritores y críticos, «la división entre *littérature française* y *littérature beur* no reside en el hecho escritural» (Lomas López, 185) sino en otro tipo de criterios.

⁴⁷⁴ Muchos autores poscoloniales han ahondado en la necesidad de matizar el concepto de diáspora y las connotaciones que arrastra a la hora de enmarcar la obra de autores como estos. En el capítulo 1.3 hemos abordado esta cuestión. En síntesis, se trata de un término que, si bien resulta problemático por cómo puede conducir hacia visiones esencialistas al suponer unas lealtades previas y más fuertes respecto a la comunidad de origen que las que se tienen respecto a la sociedad de acogida, también resulta útil en la medida en la que sitúa a un sujeto político, en la misma medida en que podría ocurrir con la *negritud* , aunque su base sea de otra índole.

⁴⁷⁵ Véase obras como *Arab American Literary Fictions, Cultures and Politics* de Steven Salaita (2007), *Arab Voices in Diaspora* , de Layla Al Maleh (2009) e *Immigrant Narratives: Orientalism and Cultural Translation in Arab America and Arab British Literature* , de Wail S. Hassan.

⁴⁷⁶ No consideramos parte de este fenómeno a Mohamed El Morabet (apuntado en el capítulo 2.1.6 como máximo exponente de la generación más joven de la literatura marroquí en español) porque, pese a compartir algunas de las inquietudes identitarias propias de estas escrituras fronterizas, su trayectoria vital es muy diferente. No se trata de uno de estos «hijos extranjeros» que se criaron ya en la sociedad de acogida (un hecho que consideramos definitorio) sino que se desplazó a España por su cuenta, siendo ya adulto. Su trayectoria como escritor en castellano tiene más que ver con el entorno del hispanismo apuntado para las primeras generaciones de escritores marroquíes que con este tipo de vivencias propias de las «segundas generaciones». Y no vive en Cataluña ni escribe en catalán, naturalmente.

poscolonial: ¿cómo se puede superar algo que no está presente en los discursos?⁴⁷⁷, hubiera sido a través de la excepcionalidad de una experiencia desde determinado margen como se hizo posible la afluencia de este fenómeno⁴⁷⁸.

El primer texto de autoría catalana de origen magrebí fue un relato titulado «Sol d'hivern». Lo publicó Najat El Hachmi en el año 2000, en la antología *Papers de dona* (Papeles de mujer). Esa escritura se estaba fraguando, pero faltaba un tiempo aún para su eclosión, que llegaría en 2004, con la aparición de los dos primeros libros individuales: *Jo també sóc catalana* (Yo también soy catalana), también de Najat El Hachmi, y *De Nador a Vic* (2004) de Laila Karrouch.

Ambos compartían muchas características: eran textos de raíz autobiográfica, anclados a la experiencia de haber llegado a Cataluña por la migración de sus padres durante los años 80, y centrados en la reflexión sobre la identidad, aunque el de Karrouch se dirige a un público juvenil, y gana de hecho el premio Columna Jove para este tipo de escritura. Estas obras suelen aparecer referenciadas como novelas pero, en realidad, son textos de un género más híbrido, cercano al ensayo de no ficción.

Cuatro años después, en 2008, Najat el Hachmi publica su segundo libro, que ahora sí tiene forma nítida de novela: *L'últim patriarca* (*El último patriarca*). Con él obtiene el Premi de les Lletres Catalanes Ramon Llull. Es la primera autora no nacida en territorio catalán que gana este premio, que la consolida como autora y también como figura pública. En 2011 publica *La caçadora de cossos* (*La cazadora de cuerpos*), una ficción sobre las aventuras sexuales de una protagonista femenina, que no es tan celebrado.

Pero en 2015, su siguiente libro, *La filla estrangera* (*La hija extranjera*) es galardonado con el Sant Joan de narrativa, otro de los premios más importantes de las letras catalanas. Este era el segundo volumen de una tríada comenzada con *L'últim patriarca* y que culmina en 2018 con *Mare de llet i mel* (*Madre de leche y miel*). En estas tres novelas, la temática de la inmigración es central: cada una de ellas desarrolla un punto de vista diferente para una saga en la que se transparentan las diferencias generacionales, en una sucesión de retratos de distintos tiempos de un viaje que afecta de distintas formas a cada miembro de una familia. Por último, en 2019 sale a la luz *Sempre han parlat per nosaltres* (*Siempre han hablado por nosotras*), un ensayo en torno a su posición como feminista. Todos estos libros se publican ya en catalán y en su traducción al español de manera paralela.

⁴⁷⁷ Cuando se pone en contexto a estos autores dentro del panorama literario español, se les suele situar junto a otros hijos de migrantes de generaciones anteriores, sea cual sea su procedencia. Así, por ejemplo, en el reportaje «La literatura híbrida se abre camino», publicado por Jorge Morla en el diario El País en febrero de 2020, Najat el Hachmi y Mohamed El Morabet aparecen junto a la creadora de cómics Quan Zhou Wu, de padres chinos, a Margaryta Yakovenko, nacida en Ucrania y migrada a España en su infancia, y a Munir Hachemi, nacido en Madrid de padre argelino. El componente colonial no se tiene en cuenta. Sí suele hacerse, sin embargo, en el caso de los autores ecuatoguineanos o hijos de ecuatoguineanos de esta misma generación, como Remei Sipi o Lucía Mbomio.

⁴⁷⁸ Lomas López señala, en este sentido, el hecho de que este tipo de literatura no ha surgido en otras regiones periféricas de España donde podría haber operado el mismo razonamiento, como Galicia, el País Vasco o Navarra, ni tampoco en otras comunidades autónomas con lenguas propias no oficiales. Ni siquiera en otros territorios del ámbito lingüístico catalán, como Valencia o las Islas Baleares. Según su análisis, con las particulares condiciones tanto demográficas y económicas como de política lingüística las que habrían generado en Cataluña el terreno más fértil para un fenómeno de este tipo (Lomas López, 2017, 197).

En ese mismo año de 2008 aparece en escena el tercero de los autores de esta tríada: Saïd El Kadaoui el Moussauï. Lo hace con la novela *Límites y fronteras*, la única de todo este grupo que se escribe originariamente en castellano, y que pasa mucho más desapercibida que las de El Hachmi y Karrouch. Se trata de una obra de ficción, pero a través de la analogía de la enfermedad mental articula también las cuestiones de identidad y diferencia, de norma y transgresión, de la construcción de la otredad.

Más relevancia tendrá su siguiente libro: el ensayo *Cartes al meu fill: Un català de soca-rel, gairebé* (Cartas a mi hijo: Un catalán de los pies a la cabeza, casi), publicado en 2011. Este sigue la estela de *Jo també soc catalana*: es también un texto reflexivo que gira en torno a las cuestiones identitarias, y con un arraigo especial en el caso específico de Cataluña, sin ambigüedades. Su siguiente novela es *No* (2016) un texto —escrito en esta ocasión en catalán en el original— sobre la experiencia de quienes, como él, se entienden como «personas múltiplemente arraigadas».

En cuanto a Laila Karrouch, continúa su trayectoria dentro del ámbito de la literatura destinada a lectores jóvenes. Publica otras dos novelas, *Petjades de Nador* (Huellas de nador, 2013) y *Quan a l'Isma se li van creuar els cables* (Cuando a Isma se le cruzaron los cables, 2015); así como la recopilación de relatos *Un meravellós llibre de contes àrabs per a nens i nenes* (*Un maravilloso libro de cuentos árabes para niños y niñas cursiva*, 2006)⁴⁷⁹.

La desigual recepción de los libros de estos autores tiene un componente que podría parecer contraintuitivo: pese a que las dinámicas sexistas están muy presentes en el mercado editorial español —y catalán—, en el caso de esta escritura las autoras han obtenido mucha más visibilidad que el autor varón. El género, en lugar de en contra, parece en este caso haber jugado a favor, como acertadamente señala Lomas López:

«El motivo principal de la escasez de estudios sobre las obras (...) de Saïd el Kadaoui reside, principalmente, en el interés de los investigadores por la perspectiva de género que ofrece la narrativa de Najat el Hachmi. Tampoco Laila Karrouch goza del prestigio institucional de Najat el Hachmi al no utilizar en sus obras lo exótico, la orientalización del cuerpo sexuado de la mujer árabe, como reclamo publicitario, tal y como ocurre en las de Najat el Hachmi» (Lomas López, 2017, 219).

La propia El Hachmi se mostrará, sobre todo en sus últimas obras, consciente de esta dinámica, e insistirá particularmente en que no quiere ser leída como «representante» de ninguna colectividad. Pero parece difícil escapar, dado que ha sido ese mismo carácter el que ha alimentado el interés por sus novelas, en lo que Lomas López califica de «una campaña de mercadotecnia para legitimar la modernidad de la cultura y la literatura catalanas en la que obvia su calidad literaria» (2017, 219). Esto no supone necesariamente un cuestionamiento de su valor literario, sino más bien una constatación de que ambos criterios siguen a menudo caminos separados. Y, en el caso de los autores catalanes de origen marroquí, la etiqueta llega a menudo antes incluso que la lectura. Aunque esa etiqueta sea, por lo demás, incierta.

⁴⁷⁹ Mucho menos conocida, otra autora que se podría considerar parte de este grupo pero no es referenciada casi nunca es Jamila Al Hassani, autora de *La lluita de la dona bereber* ('La lucha de la mujer bereber', 2014) y *La sultana justiciera* (2017), destinados también a público joven.

2.3.2.2- Cánones, guiones, etiquetas

A este pequeño *boom* de autores catalanes de origen magrebí, muchos críticos e investigadores han querido ponerle un nombre. Junto a la de «literatura de inmigrantes» se les han aplicado categorías como «literatura migratorio-marroquí» (Ricci 2010a), «literatura de frontera» (Ricci 2014) o «literatura intercultural o desterritorializada» (Alfaro et al., 2009). Cada una de ellas apunta a donde el crítico en cuestión quiere, los inscribe en una filiación u otra para construir una u otra línea de teoría. En cuanto a los autores mismos, tanto El Hachmi como El Kadaoui afirman, tanto en sus obras como en entrevistas y apariciones públicas, que sus múltiples identidades no son excluyentes, defienden su «arraigo múltiple». Pero tanto la Academia como el mercado funcionan en buena medida en base a categorías y etiquetas, y sus obras siguen siendo objeto de un vaivén de preguntas y respuestas empeñadas en acuñarles una identidad que, al estilo de los *beur* franceses, permita concebirlos como grupo y delimitarlos frente al resto. Al fin y al cabo, lo que está en juego es nada menos que el canon, a quién se deja entrar en él, y hasta qué límites.

Señala Ana Paula Coutinho Mendes que, a lo largo de la historia, ha sido precisamente a través de autores desterritorializados como se ha tenido acceso en lenguas europeas «a textos que contienen o trabajan referencias literarias excéntricas, a contranarraciones de los discursos dominantes, a las autobiografías colectivas, a las voces y a las perspectivas no escuchadas habitualmente» (Coutinho Mendes, 48). De ese modo, apunta, se modifica no solo la definición de la literatura nacional, sino su propia concepción, su función, sus códigos. Para ello, sin embargo, es necesaria una condición: que sea posible al menos en alguna medida «un ensanchamiento, una reestructuración del horizonte de expectativas intra y extraliterarias de los sistemas literarios en los que se inscriben» (id.).

Desde ese punto de vista, se podría entender que el hecho de que la sociedad catalana se encuentre inmersa a su vez en un proceso de construcción nacional, y por tanto de configuración de su propio canon, habría podido facilitar una cierta apertura, que se manifiesta en «el interés de las políticas editoriales, desarrolladas por las instituciones públicas catalanas y por las grandes casas de edición para visibilizar esta producción» (Lomas López, 2017, 218).

Esto les ha permitido sortear la que es en general la eterna condena de los escritores poscoloniales: el no ser reconocidos ni por los cánones de su sociedad de origen, ni por los de la de acogida. Este ha sido el caso para los autores marroquíes en español, pero no lo está siendo para los catalanes de origen marroquí, que sí son abrazados como parte de la literatura catalana —o hasta como bandera que se enarbola para reivindicar su diversidad—. Una filiación que ellos mismos reivindican, sobre todo Najat El Hachmi, que se sitúa de manera insistente en la estela de autoras como Mercé Rodoreda o Maria Mercé Marçal (incluso el título de su novela *La filla estrangera* podría ser leído como una referencia al poemario *La germana, la estrangera* de la segunda). Meritxell Joan Rodríguez remarca una anécdota reveladora en este sentido:

«Para la faja de la segunda edición de *Mare de llet i mel*, se eligió una frase de la profesora de catalán de la Universitat de Girona Mita Casacuberta que reza: ‘Hi ha tres dones en la literatura catalana: la Mila, la Colometa i la Fatima’. Esta frase y la voluntad de colocarla como carta de

presentación de la novela refuerzan lo que la propia El Hachmi ha querido cultivar: la vindicación de un espacio propio en la literatura catalana» (Joan Rodríguez, 2020, 63).

Y, sin embargo, continuamos aplicando a su obra, como a la de Karrouch y el El Kadaoui, categorías con guiones y paráfrasis que remarcan el origen. Es cierto que el propio contenido de las obras invita a ello: la centralidad de las cuestiones identitarias es una de las características de lo que Núria Codina Solà llama «literatura transcultural» (2017), y Margarita Alfaro «literatura intercultural» (2009). Aunque con matices, son dos nociones bastante similares que sirven para reevaluar la idea de «literatura nacional» y ampliar sus márgenes.

Por más que los autores migrantes reivindiquen su pertenencia al conjunto *nacional* desde el cual escriben, su mera presencia introduce una diferencia cuestionadora, a través de «una intertextualidad y un corpus de temas y motivos transversales» (Joan Rodríguez, 2020) que no le serían propios a esa literatura en concreto, en sus condiciones previas. De este modo, las literaturas vinculadas al fenómeno migratorio se convierten en una herramienta muy útil para abordar la tarea poscolonial de desafiar a las categorías epistemológicas vigentes, empezando por la propia idea de *cultura nacional*, al revelar que «no sólo la gente sino las ideas viajan, trascienden e interconectan legados coloniales separados» (Akaloo, 86).

Desde ese tipo de perspectiva, estas literaturas revelan su potencial como un punto de entrada posible para el trabajo pendiente de asumir la poscolonialidad, y por tanto la colonialidad, de España. Por más que no sea esto lo que estos autores estén intentando hacer en primera instancia. Por más que ellas y ellos solo quieran, como insiste Said El Kadaoui, ser reconocidos por su obra, sin guiones ni etiquetas: «Quiero escribir sobre mi experiencia vital sin violentar la lengua, sin llevarla al límite, sin provocar a nadie. Lo que quiero, y no estoy seguro de ser capaz de llevarlo a cabo, es escribir bien» (El Kadaoui, 2016, 54).

2.3.3.- HISTORIAS DE ADAPTACIÓN, HISTORIAS DE CONFLICTO: ¿DE QUÉ HABLAN LOS ESCRITORES CATALANES DE ORIGEN MARROQUÍ?

En la escritura de los autores catalanes de origen *amazig*, y en las lecturas que se hacen de ellas y ellos desde todas las posibles perspectivas, un elemento común aparece como central: su relación con la propia experiencia, con la historia vivida. Este es un elemento que también les emparenta con literaturas como la *beur*, con la que se les suele poner en relación:

«Se trataría ante todo de una literatura de testimonio que describiría la realidad cotidiana de la segunda o tercera generación de emigrantes, divididos entre dos culturas y a la búsqueda de un lugar en una sociedad cuyo racismo denuncian las obras. (...) De esa coexistencia suelen nacer conflictos o tensiones, pero también una diversidad que puede convertirse en enriquecedoras si las contradicciones se asumen y se superan los antagonismos. Esa reconciliación difícil pero no imposible supone (...) el reconocimiento y la aceptación de los orígenes de sus padres, de su cultura y de su lengua, así como la comprensión de la historia del propio sujeto que debe renunciar a una deseada unicidad imposible y aceptar la dualidad a veces dolorosa» (Fernández Sánchez, 135).

Las escrituras en primera persona son una de las características más destacadas de la literatura poscolonial. Distintos autores y críticos se han fijado de manera particular en unas u otras variantes de este género amplio (autobiografías, narrativas de vida, memorias, diarios, epistolarios, testimonios), destacando en cada caso elementos distintos. Así, por ejemplo, María José Vega sitúa su atención en el testimonio, entendiendo por ello una forma de literatura documental y de resistencia que no está protagonizado por «el héroe problemático de la novela burguesa, sino que se refiere a una situación colectiva de la que el narrador participa» (Vega, 208), y que constituye así, *per se*, una forma de relato comunitario, una primera persona que inevitablemente es del plural, una experiencia que excede a la del autor. La posición situada se convierte en una palanca para alcanzar la representación de lo colectivo.

Esta idea se inserta en una tradición más amplia. Estos debates exceden al campo de lo literario por sus implicaciones filosóficas, antropológicas o psicoanalíticas. El testimonio en sentido estricto aparece de hecho en el ámbito judicial, como denuncia de una vivencia para buscar su reconocimiento y reparación. Se empieza a concebir el de los testimonios relativos al Holocausto, con la obra de Primo Levi como paradigmática, y adquiere un mayor desarrollo y proyección en relación con el apartheid de Sudáfrica y con dictaduras latinoamericanas (Labanyi, 2006). Se relaciona directamente con el relato de los supervivientes y la vivencia del trauma. En su obra fundante *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*, Shoshana Felman y Dori Laub sitúan el testimonio como una confluencia «entre narrativa e historia, entre arte y memoria, entre discurso y supervivencia» (Felman y Laub, xiii).

En su paso a la forma literaria, el testimonio enfrenta una contradicción inicial, como apunta María Delaperrière: la idea del testigo implica la precisión requerida por un proceso judicial, mientras que la condición de literariedad «parece descalificar de antemano la veracidad de ese mensaje» (Delaperrière, 42). Y, sin embargo, la literatura testimonial como género ha ganado mucha popularidad desde el final de la II Guerra Mundial, como modo de

superar el abismo de que «escribir después de Auschwitz» fuera a la vez imposible e imprescindible (44). Como apunta Olga Ruiz, una de las claves del auge de esta literatura será «la relevancia alcanzada en la cultura latinoamericana por una serie de textos poco clasificables de acuerdo a las normas literarias canónicas» (Ruiz, 124), que coinciden además en el tiempo con el contexto de la contracultura de los años 1960, «cuya máxima ‘lo personal es político’ coincidía con los relatos en primera persona que –con un efecto metonímico– intentaban representar una situación problemática colectiva» (id.)⁴⁸⁰. En el campo literario árabe, esta función la ha cumplido más bien lo conceptualizado como autobiografía, aunque la línea entre géneros sea difusa, dado que su funcionalidad es similar. Marcando una línea involuntaria pero directa con los relatos fundantes acerca de la Shoah⁴⁸¹, Palestina ha sido el centro de este tipo de narrativa⁴⁸².

Los estudios poscoloniales también se han fijado especialmente en este género, por una de sus potencialidades fundamentales: como explica Whitlock en *Postcolonial Life Narratives*, si la autobiografía de la modernidad «privilegia un arquetipo de individualidad específicamente ilustrado: el sujeto racional, soberano, que se concibe como un hombre blanco occidental» (Whitlock, 3), lo que hace el testimonio es precisamente dar entrada a otras vidas en el territorio de las voces legitimadas:

«Las asunciones tradicionales sobre la autoría autobiográfica priorizan la autenticidad, la autonomía, la autorrealización y la trascendencia (valores de la Ilustración) (...) En la canonización de un determinado corpus de escritura como ‘autobiografía’ había una asunción de que muchos otros tipos de escritura de vida producidos al mismo tiempo eran de menor valor (por ejemplo las narrativas de esclavos, los diarios de mujeres, las cartas, memorias, biografías, relatos de viaje) (...) Para la teoría poscolonial, la categoría más expansiva de ‘escrituras de vida’ es crítica para de/colonizar al sujeto, en tanto estos son los géneros ‘menores’ que florecieron en las culturas literarias del colonialismo» (Whitlock, 3).

Así, el contenido de estos textos a menudo tiene que ver con sufrimiento, trauma, lucha o conflicto. Acoge la emergencia de una voz subalterna que interpela: en palabras de Young, «los testimonios son de gente que te está mirando mientras lees» (Whitlock, 8). Pero, precisamente por eso, se ha señalado el peligro de que también constituyan una forma de renovar las dinámicas de la colonialidad, en la medida en la que solo el lector, el testigo, está en la posición de leer, identificarse y sentir una empatía que se asienta en un privilegio. Las

⁴⁸⁰ Una de las características más controvertidas de la literatura testimonial es la habitual mediación de un escritor o periodista que transcribe lo narrado por el testigo (Ruiz, 125), una característica que como hemos visto se cumple en el caso de los primeros relatos protagonizados y narrados por migrantes marroquíes.

⁴⁸¹ Amos Goldberg ha abordado esta conexión en un análisis comparativo en el que lee a Elias Khoury desde los parámetros en los que se ha leído normalmente a Primo Levi queriendo generar un «desasosiego empático» (2016, 348) y defendiendo así el potencial del testimonio para horadar las narrativas nacionales monolíticas basadas en el heroísmo. «Estructuralmente, la narrativa nacional es siempre (...) la historia de los vencedores, si no actualmente, al menos en potencia y estructura. La auténtica narrativa del testigo, por el contrario, es la historia de los derrotados» (340).

⁴⁸² Gonzalo Fernández Parrilla ha señalado como «la restauración de la historia de Palestina y de los palestinos, la creación de una memoria colectiva o la evocación de la historia individual a través de la familia son misiones que los autobiógrafos palestinos parecen imponerse a sí mismos» (200b, 279). Esta idea se enmarca dentro de una noción fundamental dentro de la literatura árabe contemporánea: la de *compromiso*, introducida por Taha Husayn en 1953 y omnipresente en las décadas siguientes.

posiciones no son intercambiables y, por eso, «el reconocimiento mediado por la narrativa testimonial es un contrato transcultural frágil» (9). Para contrarrestar este riesgo, Whitlock sugiere —y esta indicación intentaremos seguir en las próximas páginas— una lectura

«comprometida con los legados éticos, políticos e históricos de esos grandes eventos mundiales fundamentales para los hitos de la cultura: esclavitud, apartheid, desposesión, migración forzada (...) en lucha por imaginar nuevos humanismos y las posibilidades de activismo y cambio social que se desprenden de ellos» (Whitlock, 10)⁴⁸³.

En todo caso, como apunta Jaume Peris Blanes, el testimonio ha redefinido su función y su lugar social en la última década, de modo que

«la categoría 'literatura testimonial' es, en realidad, un arma de doble filo. Por una parte, otorga dignidad literaria y visibilidad académica y editorial a un tipo de discursos de difícil categorización. Pero, por otra, esa dignificación artística se da al precio de separar a los testimonios de la confrontación política y social, y de integrarlos en el espacio a veces difuso de la literatura, disolviendo incluso, en algunas ocasiones, el carácter no ficcional de los acontecimientos narrados por los supervivientes» (13).

En el siglo XXI, en el campo de las escrituras en primera persona entran en juego cada vez más otras categorías que, como la de *autoficción*, dan más centralidad al componente literario, y menos a su potencia política. Podríamos decir que esta categoría —acuñada en 1977 por el escritor francés Serge Doubrovsky para definir su novela *Fils*— lleva un paso más allá la contradicción implicada por los relatos testimoniales y propone a quien lee entrar en el pacto de ficción, aunque sepa que mucho de lo narrado será autobiográfico. Como formula Gérard Genette, la premisa es: «Yo, autor, voy a contaros una historia cuyo protagonista soy yo, pero que nunca me ha sucedido» (citado en Musitano, 2016). Se trata de un género que han desarrollado particularmente autores francófonos, vinculados en algunos casos también a la post-colonialidad magrebí, como Assia Djebar— y es, como veremos en las próximas páginas, uno de los registros en los que mejor puede encajar la propuesta de las autoras y autor catalanes de origen magrebí cuya lectura proponemos en esta investigación. Un género híbrido en el que bajo la forma de la novela se ponen en juego vivencias y reflexiones personales, en una forma de «comunicar los deseos, las frustraciones y los anhelos individuales» (Casas, 10), pero manteniendo al tiempo un marcado componente de relato colectivo.

A los autores que nos ocupan también aplica de manera precisa otra de las características que Ana Casas ha señalado para la autoficción: su «recepción paradójica» (8), fundamentada en que el «pacto ambiguo» (10) con la persona que lee «la hace depender en exceso del referente: determinar hasta qué punto una obra es más o menos fiel con respecto a una vida, o hasta qué punto la proyección ficcional del autor hace justicia a la persona real» (10), generando una atención desproporcionada al contexto, los datos biográficos y todo tipo de factores extraliterarios que «orientan la lectura de la obra y aparecen contenidas en los

⁴⁸³ Aunque como hemos visto las escrituras post-coloniales en Marruecos y el Sáhara Occidental han tomado otras formas, una lectura a partir de las claves que aporta la aproximación al testimonio podría ser útil para aprehender lo que en ellas hay también, de expresión del trauma y manifestación de la memoria colectiva.

diversos niveles textuales y extra-textuales» (8). Esta será otra deriva en la que procuraremos no caer en las próximas páginas, aunque sí nos parece de interés indagar en cómo ha afectado a la recepción de estas obras y a la propia conceptualización del fenómeno, así como que efectos puede tener en términos de interpretación, pero también de exclusión de todo aquello que no se ajuste a los marcos definidos por una crítica que a menudo cae en la trampa de pensar más sobre la casilla que ocupa en la librería que sobre lo que el libro está contando.

2.3.3.1.- La constante pregunta de la identidad

La opción de estos autores por las narrativas de vida también tiene que ver con una concepción de la literatura como autodefinición, como herramienta para la reflexión identitaria. Entre el testimonio y la autoficción, El Hachmi, El Kadaoui y Karrouch recorren el laberinto de la identidad con obras que remiten una y otra vez a la misma pregunta: qué lugares de vida es posible articular entre la aculturación y la crisis personal permanente. En la escritura de estos hijos extranjeros, la multiplicidad de identidades es el elemento clave: la exploración de cómo se conjugan en sus vidas y las de otras personas lo marroquí/*amazig* y lo español/catalán, su pasado y su presente, su legado y sus aspiraciones. Más que delimitar, lo que sus relatos de adaptación e inadaptación intentan es mantener complejo lo complejo, respetar las diversas piezas del puzle de la percepción y de la cotidianidad, mostrar sus preguntas. Frente a un contexto que, por otra parte, parece pedirles todo el tiempo lo contrario.

Para ello, desarrollan una suerte de costumbrismo contemporáneo, un ejercicio de recuperación o recreación de la memoria y un planteamiento explícito de reflexiones cercanas al ensayo que conforman un retrato literario de las relaciones familiares y sociales que pone énfasis en las diferencias culturales y las complicaciones a las que pueden dar lugar. Entre las más patentes y obsesivas de esas dificultades estaría la cuestión generacional: la brecha abierta con esos padres cuya «herencia singular es el proyecto migratorio» (El Hachmi, 2004, 12), y respecto a los cuales la adaptación a la sociedad de acogida parece ir generando una distancia insalvable.

«Aquellos que soñaron alguna vez y partieron en busca de un mejor futuro, hoy someten a sus tribus a las leyes incomprensibles de las tradiciones (...) Mi camino no puede converger jamás con el de mis padres. Quizás si vivieran en Marruecos me mirarían con los ojos de unas personas ancianas que ya no comprenden el mundo contemporáneo. Esa sería una mirada más reposada, claro. En cambio, al vivir aquí, me miran como a un extraño (...) Y esto, amigo, es del todo trágico. No es una inclinación a la tragedia, convendrás conmigo en que esto es la tragedia» (El Kadaoui, 2016, 132).

Una vez más, se trata de un componente que ha estado muy presente también en la literatura *beur*, como explica Carmen Fernández Sánchez, refiriéndose al escritor francés de origen argelino Azouz Begag:

«Para el autor, el viaje migratorio que en su caso supone la inserción en otra cultura es un periplo ‘sin retorno’ porque le hará ser francés y no argelino como sus padres, que conservan en Francia su cultura de origen (...) El viaje del autor, sin embargo, es más radical que el desplazamiento migratorio de sus padres, pues (...) debe aprender a vivir no solamente con lo que le diferencia de los franceses, sino también con lo que pronto le separará de su comunidad de origen”.

(Fernández Sánchez, 142).

Es de esta situación de la que se deriva esa sensación de ser «hijos extranjeros» que a menudo se plantea como un problema de lealtad: lo que en las circunstancias más estabilizadas de una familia que no se ha desplazado aparecería como un mero proceso de choque entre generaciones, en el caso de los y las migrantes puede percibirse como «una traición a la cultura de origen» (El Kadaoui, 2020, 229). «Cuando alguien te dice que te integres, lo que en realidad te está pidiendo es que te desintegres», reflexiona El Hachmi (2004, 90). Desde esa posición, estos autores ejercen lo que Abdelkébir Khatibi llamaría una «doble crítica»: el ejercicio de poner en cuestión «esas dos metafísicas, y su cara a cara» (2008, 26).

El Kadaoui apunta, además, a cómo el conflicto se hace aún mayor en la medida en que la generación de los padres, con pocas fuentes de estabilidad tras su periplo migratorio, se aferra precisamente a las costumbres y tradiciones como elemento de referencia, como una de las pocas constantes que permanecen inmóviles en sus vidas⁴⁸⁴. Mientras que, para los hijos e hijas, las vivencias en la sociedad de acogida también son parte ya de su construcción identitaria, aportando nuevos valores que generan nuevas lealtades y aspiraciones, situándoles en un lugar que es diferente no ya solo en términos de generación, sino incluso de clase social:

«Tú y yo no hubiéramos podido conocernos si yo no hubiera experimentado un cambio de clase. Y, créeme, hay que estar preparado para poder hacerlo. No solamente para descender, sino también para ascender. Allá va otra parte de la tragedia: yo ya no pertenezco al mundo que puebla la cabeza de mis padres. Diferencia generacional, dirías tú. Y no. No es una cuestión de diferencia generacional. Nos separa también la clase social» (El Kadaoui, 2016, 125).

Además de los elementos generacionales y los de clase, también entran en juego las distintas pertenencias nacionales. Hay cuatro en disputa: la marroquí y la española, pero también la *amazig* y la catalana; quizá con más peso las dos últimas precisamente por ser las no hegemónicas, las que se construyen a partir de la oposición y la resistencia a los discursos emitidos desde el poder. A medida que los discursos xenófobos y de conflicto entre grupos culturales en la sociedad española (o catalana) se van haciendo más acusados, la tensión también aumenta para estos jóvenes, que llegan a «sentirse obligados por la sociedad y la

⁴⁸⁴ El Kadaoui también señala cómo las costumbres son en los relatos un marcador no solo de *otredad*, sino también de jerarquización: «Cuando hablamos de la cultura del inmigrante, con mucha frecuencia nos referimos a rituales, magia, costumbres y tradiciones antiguas, a todo un conjunto de ideas o formas de comportamiento ancestrales. Hablamos, en definitiva, de una cultura atávica. La racionalidad, el pensamiento científico, la cultura inscrita en una historia, en un contexto, la historia contextualizada de la cultura y de la religión, nos lo reservamos para nosotros» (El Kadaoui, 2020, 181). Se produce, así, una antropologización de los discursos que caracterizan al inmigrante como un ser primario, puro, que satisface a quien lo mira como en un espejo: «Fascina y provoca rechazo porque nos recuerda algo muy profundo de nosotros mismos: lo atávico, el clan, el pensamiento mágico (...) Nos reflejamos en él y, de repente, somos más civilizados, más cultos, más democráticos e, incluso, más bellos» (182).

familia a elegir entre una cultura u otra» (Ricci, 2014, 219).

Aunque lo que caracteriza el discurso de estos autores y autoras es, precisamente, el oponerse a la obligatoriedad de esta elección. Lo hacen a través de diferentes estrategias, y sus propias posiciones evolucionan también a lo largo de su trayectoria.

Leila Karrouch es, en *De Nador a Vic*, la más entusiasta de los tres en lo que respecta a las posibilidades de la convivencia y la hibridez de tradiciones y costumbres: «Emigrar es ganar una cultura (...) Me gusta hacer un buen cuscús para comer y una tortilla de patatas para cenar. ¿Por qué no?» (2004, 153). Aunque su obra está dirigida a un público juvenil, y no se le puede por tanto exigir la complejidad reflexiva o literaria que sí despliegan otros autores, sigue siendo cierto que lo que proclama es más una tolerancia a la diferencia que un ejercicio de reflexión crítica, sea respecto a lo propio o respecto a lo ajeno.

En este libro, Karrouch plantea la cultura de origen y la de adopción como cerradas y su vida como un lugar peculiar en el que puede mezclarse «lo mejor de ambas». Su estrategia pasa por buscar un modo de esquivar las crisis identitarias, de cerrarlas. Se produce una cierta inocente fascinación por lo nuevo, al tiempo que «mantener las costumbres» aparece como una pequeña y cotidiana heroicidad que reporta alegrías. Y cada concesión, como un no menos alegre sacrificio en pro de la buscada integración: parece significativo a este respecto el momento en que la madre de la narradora decide quitarse el velo, decisión que toma única y exclusivamente para no someterse a las miradas ajenas. Aunque el lector adulto pueda entender la paradoja de que el motivo por el que se lo había puesto en su país natal bien pudiera ser el mismo, el fondo subyacente al dilema no aparece por ninguna parte. Más bien, todos pasan a ser, simplemente, más felices.

Más que ahondar en el conflicto, se opta por un relato «con final feliz» en el que el individuo logra una vida satisfactoria cuando concilia en un orden exento de cuestionamiento los aspectos más superficiales de las culturas entre las que transita. En este sentido, parece estar proponiendo un multiculturalismo políticamente correcto muy similar al que se ha venido promoviendo desde las instituciones, y que no deja de ser una perspectiva en la que parece resonar aquel «mito de la convivencia» que generaciones anteriores encarnaban en el Protectorado español y que ha resonado también en las últimas décadas respecto a Alándalus. Evidentemente, no tiene por qué tratarse de una influencia consciente o explícita, pero sí puede interpretarse tal vez como síntoma de una línea de pensamiento con la que no se ha roto a pesar de los procesos de descolonización.

De manera significativa, en su segundo libro, *Petjades de Nador* —publicado nueve años más tarde que aquella primera, muy temprana novela— se concede algo así como una revisión. Propone un reencuentro con aquella pequeña Laila, tan esperanzada con el multiculturalismo, «convertida ahora en una mujer moderna que lucha por su felicidad» —según reza la solapa del libro— para responder a algunas preguntas: «¿Cómo cambió su vida escribir un libro y hacerse conocida? ¿Qué educación reciben sus hijas? ¿Pudo cumplir su sueño de seguir estudiando? ¿Tuvo un matrimonio feliz?» Las respuestas van a ser ahora menos conciliadoras, más punzantes en algunos aspectos —sobre todo relativos a las cuestiones de género—, dejando paso a la decepción y a las contradicciones de esas «huellas de Nador que siempre [ha] llevado en la sangre y que [le] pesarán a lo largo de la vida, una vida que, al fin y al cabo, no es

ni mejor ni peor que ninguna otra, una vida que simplemente es diferente» (Karrouch, 2013, 183).

En cuanto a Najat El Hachmi, sus primeras obras parecían preguntarse cuánto se tarda en llegar a ser de un lugar. Su posición era la de reivindicarse como catalana de pleno derecho; aunque se irá volviendo progresivamente más crítica, más descreída, más tendente a celebrar la posibilidad de permanecer en la frontera. *Jo també soc catalana* es un relato de tránsito a la madurez marcado por procesos de integración, aprendizaje y pérdida. Un estilo realista, de costumbrismo desenfadado, sirve para mostrar escenas de desconcierto, de racismo o de simple sorpresa por los propios cambios. La dificultad de una entrevista de trabajo, el retorno a la casa familiar para una boda concertada, las luchas vecinales contra una mezquita... Se suceden anécdotas que vuelven una y otra vez a una misma vivencia: la de una grieta irresoluble entre pertenencias que ni una opción ni otra pueden cerrar.

Al principio, señala El Hachmi, «quería que los dos mundos fuesen uno» (2004, 65). Pero todo le dice que no es posible: la henna perfectamente delineada que genera entre sus amigas rechazo en vez de admiración; la dificultad para usar cubiertos que acaba por convertirse en dificultad para comer con las manos sin mancharlo todo. Así que trata de elegir: «¿Cuántas cosas más había dejado atrás? Todo eso que me parecía que sería grotesco a ojos de los catalanes me lo reservaba para la intimidad» (69). Progresivamente concluye que ninguna opción le sirve por sí sola, y que su solución debe partir de «un pensamiento de frontera que sirva para entender dos realidades diferenciadas; una manera de hacer, de actuar, de ser, de sentir, de querer, una manera de buscar la felicidad a caballo entre dos mundos» (14).

Sus siguientes libros —concretamente las novelas de la triada de *L'últim patriarca*, *La filla estrangera* y *Mare de llet i mel*— plantean el mismo tipo de preguntas, aunque lo hagan desde la ficción. Se trata de una saga que cuenta una y otra vez la misma historia, aunque desde diferentes perspectivas que corresponden a distintas combinaciones de generación, género y rol social y familiar. Sin responderse de manera explícita, las tres tramas se complementan como piezas para un puzle en el que se atisban las interrelaciones y consecuencias de las acciones de cada uno de los protagonistas en los demás. La suma de las miradas de la madre, el padre y la hija configura de algún modo el relato completo (al que, por otro lado, *Jo també soc catalana* aporta por su parte no pocas claves de lectura a través del componente autobiográfico y autoanalítico), en un intento quizá de entender a las diversas partes implicadas, sin indulgencia, pero con la generosidad de proporcionar un contexto que explica inercias y motivaciones, desmontando las aproximaciones maniqueas.

Una postura —esta última— más cercana a la de Said El Kadaoui, que desde sus primeras obras se va a declarar insumiso a toda intención de hacerle cuadrar en ninguna casilla: «La identidad que nos han inculcado es un embuste ideológico. Somos una mentira, una ficción o una media verdad velada con una ideología que, pobrecitos, nos empeñamos en defender» (2016, 199). Defensor de la identidad como un proceso siempre abierto, la apuesta de su escritura es la de un cuestionamiento constante. Sus novelas las componen frescos de personajes que protagonizan escenas de un realismo irónico que no para de meter el dedo en la llaga de las contradicciones, rozando los clichés para reventarlos luego con un giro de guion que empieza por reírse de sí mismo. Y que vuelven una y otra vez a una convicción: «O se es

miembro de una tribu o se es ciudadano o se es inmigrante» (80).

En *Límites y fronteras* se desarrolla un símil entre lo social y lo psicológico que explora la línea entre lo permitido y lo prohibido, entre lo propio y lo ajeno, para presentar la identidad como una cuestión de diálogo entre realidades y como un conflicto que no solo se da para el migrante, sino para todas las personas. El protagonista es un joven *amazig* que, tras un brote psicótico, es internado en una clínica. A través de las conversaciones con su psiquiatra y con sus compañeros de convalecencia⁴⁸⁵, el narrador plantea asimismo su opinión sobre diversas cuestiones de actualidad, como Palestina, el velo o la inmigración, temas que El Kadaoui también trata a menudo en su labor como articulista en diversos medios de comunicación, a través de los cuales ha tratado de situarse en los últimos años como una voz de referencia en los asuntos relacionados con el mundo árabe e islámico.

El autor recupera este tema y este enfoque en siguiente libro, que no es una novela sino el epistolario *Cartes al meu fill*, un conjunto de textos que plantean desde una mirada pedagógica la cuestión de la identidad, definida en esa ocasión por El Kadaoui como «un traje que uno se hace a la medida» (2011, 61). Un ejercicio que estira al máximo en *NO*, donde el alter ego que construye como narrador se describe así:

«Se podría decir que soy un perfecto ejemplo de lo que también Salman Rushdie llama ‘personas múltiplemente arraigadas’, capaces de sentir como propias las diferentes culturas que atraviesan su vida. Un perfecto integrado, atravesado por dos narrativas: ni la vergüenza, ni el deshonor, ni la culpa ni la redención me son desconocidos» (El Kadaoui, 2016, 52).

En un ejercicio metaliterario, ese narrador (un personaje obsesionado por el sexo y atormentado por sus neurosis) es un profesor universitario encargado de impartir un seminario titulado «Narrar al otro siendo el otro». «Me estoy convirtiendo en un especialista en esto de las identidades periféricas» (El Kadaoui, 2016, 17), leemos, en lo que parece una irónica reivindicación, dentro de la novela, del propio sitio que El Kadaoui considera que se le debe a una obra como la suya en un país en el que un curso de esas características ha dejado de ser ficción solo muy recientemente. Es en ese vacío en el que la escritura de El Kadaoui aparece en cierto modo como inaugural, por más que en otras tradiciones se puedan encontrar muchos parentescos para su modo de indagar en la ficción como territorio en el que moldear esa identidad compleja.

Con gran dureza, El Kadaoui llega a hablar de «el fracaso migratorio, la identidad perdida de una gente que se convierte en traficantes, soldados de dios paranoicos y toda una vasta gama de esclavos de un origen que los ensoga» (2016, 86), mostrando la doble incompreensión intergeneracional en la que los hijos se desprenden de parte de las tradiciones que atesoran los padres, pero estos ya no tienen a su vez confianza en una generación que parecía llamada a traer la prosperidad o el cambio (y así, quizá, un ansiado viaje de vuelta), pero a la que han ido perdiendo de vista por el camino.

⁴⁸⁵ En esta novela, las personas con problemas de salud mental son, como aquellos «locos sabios» que cantaban verdades en la literatura tradicional, personajes que ocupan un lugar de enunciación que les permite vociferar un sentido común que los discursos únicos hacen parecer insensato. Se trata de un paralelismo probablemente no intencionado por el autor, pero que resulta curioso.

«Más que la ignorancia, lo que no apruebo es la voluntad firme de algunos de continuar siendo unos legos satisfechos de sus ideas», afirma (El Kadaoui, 2011, 32). Y también: «He probado a sentirme a gusto formando parte de un nosotros y siempre he fracasado por lo mismo: la presión del grupo por tener una identidad idealizada de sí mismo y por oposición a los otros» (2011, 59)⁴⁸⁶. Las leyes de las tradiciones le resultan claustrofóbicas, y, por eso, erige como referentes a autores como Hanif Kureishi y Mohammed Arkoun. Autores que, a su entender, «traicionan las exigencias de fidelidad enfermiza de un sector importante de sus comunidades de referencia» (2016, 40) y se empeñan en «matar las lealtades de grupo y hacerlo mediante la escritura» (42). Ese camino le lleva a establecer una distancia crítica con el legado, pero también le obliga a hacerse cargo de las renunciaciones, las pérdidas, lo que se queda por el camino:

«¿Cuántas vidas no hemos vivido? La vida que no viví con mi ex. La vida que no he vivido en Marruecos. La vida que te has llevado contigo. Somos también aquello que no somos. El libro que llevo dentro quiere explorar este no lugar que también conforma un lugar» (2016, 40).

En su último libro publicado, el ensayo *Radical(es)*, esta reflexión personal se convierte en colectiva. Al estilo de un Oliver Sacks, se vale de historias recopiladas a lo largo de su trayectoria profesional como terapeuta para mostrar casos personales en los que se transparentan las consecuencias desestabilizadoras de la experiencia migratoria. Sobre todo, vivencias de aculturación en un mundo «que dice acogerles, pero que en realidad le sigue tratando como inferiores» (El Kadaoui, 2020, 16). Vuelve a aparecer de manera recurrente el conflicto de lealtades entre lo aprendido en el entorno familiar y los valores que ofrece la socialización más amplia, para mostrar que una experiencia común es la de pendular entre los dos extremos —sobre todo en la adolescencia— hasta ir aceptando la complejidad y acercarse a la idea de que «domesticar a la bestia de la identidad consiste en sentirse múltiplemente arraigado» (246). Su idea, tanto en lo terapéutico como en lo literario, es —parafraseando la cita de Adonis que abre el libro— la de que, aunque la identidad suele entenderse como anclada en el pasado, también se puede pensar como una proyección hacia el futuro. Y que, aunque los tiempos exijan definiciones cada vez más estrechas, son esas definiciones estrechas las que llevan a los mayores choques.

Otro aspecto de este libro relevante para el tema que nos ocupa son sus descripciones, más explícitas que en otras obras, de las vivencias y reflexiones de sus viajes esporádicos a Marruecos. Se centra sobre todo en analizar el aumento del islamismo, pero también apunta

⁴⁸⁶ Una de las críticas más recurrentes en El Kadaoui es hacia los grupos de referencia religiosa y social que se constituyen como «nuevas tribus» que ejercen una función de control y vigilancia. Josep Lluís Mateo Dieste ha estudiado este fenómeno de relación entre identidad y comunidad desde el punto de vista sociológico, fijándose en como la «gestión de la emigración por parte de las autoridades locales y sus esfuerzos para encontrar líderes que representen a su comunidad» (Mateo Dieste, 2017, 173) es una dinámica en la que se puede observar un paralelismo con la situación colonial. Durante el protectorado las autoridades españolas se apoyaban en la connivencia y colaboración de autoridades locales, estrategia para la que uno de los medios era definir «moros notables» que pudieran ejercer de mediadores entre ambos entornos. «Se trataba de reforzar a las figuras dispuestas a establecer un pacto con el colonizador, y a las que se dotaría de la etiqueta de ‘tradicionales’» (174). Según su análisis, este mismo fenómeno se produjo, desde la década de 1990, entre las comunidades de inmigrantes musulmanes y las sociedades de acogida, con la aparición de determinadas figuras, vinculadas a asociaciones o mezquitas, que generaron «clientelismos a muchas bandas» (175) y contribuyeron a «generar nuevas (pero viejas) imágenes de los marroquíes, frecuentemente dicotómicas, entre los integrados o integrables y los discolos e inasimilables» (175).

algunas reflexiones sobre el colonialismo y la construcción nacional. Una primera —que relaciona tanto con las reflexiones cotidianas de su padre como con la obra del escritor francófono Abdellatif Laâbi— es que, tras la independencia, el país perdió de manera irrecuperable la ocasión de dejar aflorar su pluralidad intrínseca. Otra, la idea de que seguir refiriendo al tiempo de la colonización con el eufemismo de «protectorado» corresponde a haber «negado una realidad traumática. No queremos hablar de reparación para no asumir nuestra parte de responsabilidad» (El Kadaoui, 2020, 254).

Tanto en El Kadaoui como en las obras más recientes de El Hachmi, uno de los elementos centrales de los conflictos y contradicciones identitarias es la religión. Esta aparece, en primer lugar, como el aglutinante de esos grupos de vigilancia y control que ejercen de «nuevas tribus». En sus respectivos últimos libros, ambos coinciden en un mal recuerdo: el de la inauguración de un oratorio en sus pueblos, un hito que se les aparece como punto de inflexión en sus propias vidas⁴⁸⁷. Su modo de contar la historia es muy similar:

«Cuando ya hacía unos años que las familias musulmanas vivíamos aquí, se abrió un oratorio en el barrio, y nos encontramos, de repente, con *expertos* en religión que empezaron a decirnos que no practicábamos el islam como se debía» (El Hachmi, 2019, 59).

«Uno de mis peores recuerdos de la adolescencia fue la inauguración del oratorio. Hasta aquel momento, en Berga, que era el pueblo donde residía, la religión no condicionaba tanto la relación entre los marroquíes. Sin embargo, tras la apertura del oratorio, empezó a haber un control social asfixiante» (El Kadaoui, 2020, 58)⁴⁸⁸.

Esta aparente anécdota concentra una dimensión cronológica interesante. El Hachmi se fija en cómo coinciden en el tiempo tres elementos: las «hijas extranjeras» se hacen adolescentes en el mismo momento —el principio de la década de 1990— en que la inmigración se vuelve masiva y más marroquíes están llegando a España. Es también el momento en el que aparecen nuevas corrientes del islam, más rigoristas (2019, 57). Esta confluencia de factores sitúa a esta generación en unas condiciones muy concretas, distintas a la de quienes llegaron posteriormente —una generación cuyas historias están todavía por venir—, que

«ya no necesitan que los fieles se acerquen a sus oratorios oscuros porque ahora cuentan con muchos medios, desde canales por satélite hasta medios de comunicación europeos, mediante los que pueden difundir su patriarcado religioso sin que nadie, ni tan solo la izquierda presuntamente laica, oponga la más mínima resistencia» (El Hachmi, 2019, 72).

⁴⁸⁷ Jordi Moreras ha estudiado como las polémicas en torno a la apertura de oratorios musulmanes fueron de hecho una constante en la opinión pública catalana desde el año 2001, expresando una tensión que a su entender se manifiesta «en el momento en que se rompe la invisibilidad social que protege estos espacios comunitarios, y se hacen presentes en el espacio público», es decir, cuando la alteridad religiosa se hace visible (Moreras, 2008, 127). Una vez más, el que estos debates se cuelen en los textos de los escritores que nos ocupan nos muestra que, como apunta El Hachmi, su obra es también una reacción a la imagen de sí mismos que les devolvían los medios de comunicación.

⁴⁸⁸ El Hachmi, como veremos en próximos apartados, va a asociar la opresión sobre todo al género: con el oratorio llega el imperdible, «ese pequeño elemento de sujeción (...) [que] se ha convertido en un símbolo del auge del islamismo, sea o no consciente de ello la mujer que lo lleva» (2019, 61), al imponer un uso más estricto del velo que para ella resulta reaccionario con respecto a la vivencia que había tenido la generación de sus madres al llegar a España.

Esta crítica a la «izquierda presuntamente laica» es otro de los elementos en los que El Hachmi coincide con El Kadaoui. Ambos exponen una sensación de abandono, de haberse quedado «solos frente a la tribu», en la medida en que el ámbito progresista de España y también de Cataluña

«en vez de actuar con el islam del mismo modo que lo ha hecho con la iglesia católica, lo sobreprotege. No se atreve a pensar seriamente sobre el tema y mantiene posiciones equidistantes, políticamente correctas, para no ensuciarse. Es la mejor muestra de que sigue considerando el islam como una religión forastera» (El Kadaoui, 2020, 56).

Todo ello serían muestras de lo que consideran una presencia excesiva del factor religioso, y que relacionan de manera directa con el papel de los medios de comunicación. Según un análisis que ambos realizan de manera paralela, la importancia dada por los medios de comunicación al islam como componente básico de esta comunidad permea hacia las personas que la forman, que también acceden a esas informaciones, de modo que «la obsesión de los medios por algunos temas relacionados con el islam supuso un estímulo para el aumento de su importancia» (El Hachmi, 2019, 79), en lo que no deja de ser una forma de orientalismo en la medida en que este elemento se asocia a estas personas como si fuera un atributo esencial e inmutable, sobre el que no cabe siquiera la pregunta⁴⁸⁹.

Sobre todas estas cuestiones, estos autores tienen la sensación —o la conciencia— de estar rompiendo un silencio. Este tema también es recurrente en sus escritos. En *NO*, el narrador ronda constantemente el bloqueo de la escritura, la búsqueda del lenguaje, la incapacidad de hacerse entender. En *Mare de llet i mel*, la protagonista habla y habla con su hija, habla con ella aunque no la entienda, recuperando recuerdos mientras duermen bajo un puente de la ciudad a la que acaban de llegar; y continúa hablándole durante toda la novela, hasta que es la hija quien puede ya traducirle la realidad que tienen ante sí en un nuevo idioma. El silencio se repite como elemento que aparece simbólica o explícitamente, pero siempre como una carga. Y la palabra, la escritura, como modos de escapar del desarraigo.

Y es que «la pobreza puede arrebatar las palabras al individuo y quitarle también hasta la memoria de la desgracia, privando a sus descendientes de una historia familiar que no quiere o no puede contar» (Fernández Sánchez, 146). Para esa protagonista que no deja de hablar, hacerlo es el modo de mantener viva esa historia, de conectar con lo que ha dejado atrás: «Me seguí relatando la historia a mí misma para distraerme de mi propia desdicha (...) escuchando mi propia voz, mía y también de todas vosotras, bajo aquel puente lleno de frío» (El Hachmi, 2018, 87). Jordi Moreras explica que la recuperación de la memoria, en el caso de los colectivos vinculados al proceso migratorio, favorece la puesta en valor de las identidades propias en dos sentidos: hacia dentro de la comunidad, en torno al papel jugado en el vínculo entre las regiones de origen y las de acogida; y hacia el exterior, proporcionando un reconocimiento (2018).

⁴⁸⁹ Esta lectura coincide con el diagnóstico que Mateo Dieste hace desde el punto de vista sociológico, en el que observa «una confusión por parte de los observadores externos, es decir, los productores de estereotipos en este caso, que atribuyen la explicación de la mayoría de comportamientos llevados a cabo por marroquíes a razones islámicas: el islam es la medida de todas las cosas, ignorando la existencia de otros factores fundamentales que explican la acción de los musulmanes, y que poco tienen que ver directamente con la religión —género, parentesco, clases sociales, etnicidad, edad—» (2017, 178).

Los «hijos extranjeros» pueden sufrir muchas distancias, pero son también quienes traen de vuelta la palabra. O, más bien, quienes están en situación de hacer que se escuche. Y el retorno de la palabra es el retorno de la dignidad y del futuro: «Somos nuestra memoria, pero no solamente. También somos aquello que podemos proyectar en el futuro, una suerte de memoria por construir» (El Kadaoui, 2016, 110). Es por esa voluntad por la que la palabra, la escritura, aparecen como soluciones frente al desarraigo en tanto constituyen, en palabras de Miquel Pomar Amer, «intervenciones políticas que intentan contribuir a la construcción de una sociedad mejor» (51). Una condición que se revela particularmente en los libros que El Hachmi y El Kadaoui escriben con sus hijos como destinatarios, viendo quizá en ellos una posible síntesis a las quiebras y contradicciones que han atravesado sus vidas:

«Fruto del amor, la más bella de las patrias, vas a nacer tú. Lenguas, habla todas las que puedas. Las banderas no tienen por qué ondear en las cumbres. Las ideas se pueden contradecir y se pueden cambiar. Ama, sí, y precisamente por eso, grita que tu país es tan grande y tan pequeño como cualquier otro» (El Kadaoui, 2011, 55).

2.3.3.2.- De menor a menor: la cuestión de la lengua

En la particular disquisición identitaria que se juega en las vidas de estas autoras y autor, reaparece con fuerza una de las cuestiones clave de los estudios poscoloniales, en general, y de esta investigación, en particular: la de la lengua. En su caso, sobre la mesa hay nada menos que cuatro cartas. El catalán, que es su lengua de expresión literaria, es un idioma con un significado fuerte en el contexto en el que viven: de resistencia frente al castellano, hegemónico en el Estado; pero al mismo tiempo fuente de legitimación y prestigio cultural en Cataluña. El *amazig*, su lengua materna, es también un idioma de resistencia en su país de origen, enfrentándoles a curiosas experiencias cuando regresan a un Marruecos en el que impera el árabe, que ellos y ellas no manejan necesariamente. Los cruces entre unas y otras son múltiples, y sus significados se multiplican también. La que parecía, quizá, una cuestión vieja, agotada tras las independencias, revive con las migraciones, adoptando nuevas formas.

Y es que a través de la lengua emana casi todo. Para comenzar, el conflicto de lealtades que es propio a los hijos e hijas de familias emigradas, como ya se ha observado para el caso francés:

«En la historia familiar y personal del emigrante, las tensiones lingüísticas reflejan los conflictos culturales y sociales en juego, (...) Simboliza, mejor que cualquier otro elemento, la distancia instaurada entre la primera generación, la de los padres emigrados, y sus hijos nacidos o educados en Francia» (Fernández Sánchez, 135).

Mutatis mutandis, así se refleja en la obra de estos autores. Entre los libros centrales de la obra tanto de El Hachmi como de El Kadaoui están, respectivamente, *Jo també soc catalana* y *Cartes al meu fill, un català de soca-rel, gairebé*. Estos textos, que comparten el formato de cartas dirigidas a un hijo al que se trata de explicar la realidad en que va a crecer,

reflejan a menudo la complejidad de la situación sociopolítica y lingüística catalana. Resulta sintomático que, aunque todas las demás obras escritas en catalán por estos autores sí han sido traducidas al castellano y comercializadas de manera general en España, justo estas dos no. Algo que no está dissociado de lo ocurrido con *De Nador a Vic*, de Laila Karrouch, que se convirtió en *Laila* en la versión española, modificando también algunos aspectos concretos del texto para no hacer referencia a su lugar concreto de acogida, Vic, ni a particularidades de Cataluña de ninguna clase, lo que podría entenderse como «de alguna forma ‘acomodar’ el mensaje del libro para no fomentar problemas políticos entre catalanes y castellanos y, por otro lado, representa también una ‘estrategia de venta’» (Ricci, 2014, 227)⁴⁹⁰.

En *Jo també soc catalana*, El Hachmi dedica toda una primera parte a «las lenguas maternas». En ella explora su relación con el catalán y con el *amazig*⁴⁹¹, y lo hace a menudo en términos de una doble herencia que quiere transmitir a su hijo, destinatario del libro: «aunque te decantes por hablar siempre en catalán, estoy segura de que tu código debe ser una amalgama de esta y de la que alguna vez, hace mucho tiempo, fue la lengua materna de tu madre» (El Hachmi, 2004, 20). En *Mare de llet i mel* la relación con el idioma aparece como definitoria de cada una de las generaciones, y de la relación entre ellas:

«En el francés imperfecto de los padres, la segunda generación encuentra el espejo de sus propias limitaciones, un espejo que le reenvía la imagen de unos orígenes diferentes y la necesidad de un proceso de aceptación de una dualidad no siempre fácil de integrar, ni por los demás ni por uno mismo» (Fernández Sánchez, 145).

También El Kadaoui se preocupa por este asunto cuando escribe sus *Cartes* en las que se esfuerza por transmitirle a su hijo los aspectos positivos de un camino en el que «ha ido ganando lenguas» (2016, 29): «Las diferentes lenguas que forman parte de nuestro mundo nos ayudan a descifrar una parte del misterio inextricable que es la vida. Cada lengua aporta su propia manera de ver el mundo» (2011, 57).

Estas aproximaciones, extrapolables a los y las migrantes en muchos contextos, y con muy diversas lenguas de origen y de adopción, tienen también una posible lectura en clave colonial y poscolonial, como ha señalado Ana Paula Coutinho Mendes. Con una distinción que fundamenta en el caso francés, esta investigadora diferencia a aquellos autores cuyo país de

⁴⁹⁰ Lomas López recoge algunas de las diferencias entre el original y la traducción al castellano en esta novela, como «la supresión de las referencias sobre Cataluña, otorgándole al texto una ambigüedad en cuanto a la ubicación espacial del relato: ‘Ara som a Hispània, a Barcelona, que és la capital de la província, com Nador al Marroc, per exemple’ (Karrouch, 2004: 19); frente a: ‘Ahora estamos en Hispania, en una gran ciudad, mucho más grande que Nador’ (Karrouch, 2005: 13). Del mismo modo que las referencias geográficas cambian, también lo hacen los elementos identitarios de la cultura catalana: ‘M’agrada fer un bon cuscús per dinar i un entrepà de pa amb tomàquet per sopar’ (Karrouch, 2004: 150); frente a: ‘Me gusta hacer un buen cuscús para comer y una tortilla de patatas para cenar’ (Karrouch, 2005: 119)» (Lomas López, 2017, 241). Estas operaciones son sintomáticas sobre todo del clima de lectura de una España en el que la plurinacionalidad constitutiva se percibe como un problema, y en la que los discursos oficiales tendían en ese momento a cancelar la diferencia a través de una homogeneización a partir del modelo de lo supuestamente español.

⁴⁹¹ Igual que la pertenencia o no de la literatura escrita en *amazig* al canon nacional marroquí ha sido un tema de debate hasta su progresiva normalización en las últimas décadas —como vimos en el capítulo anterior—, hoy la polémica atañe a la condición de estas literaturas escritas desde el extranjero por autores *amazig*, pero en otras lenguas, y que reflejan la situación y problemáticas de su comunidad. Autores como Twohig se preguntan si estas escrituras son un paso hacia el reconocimiento internacional, o más bien una forma de apropiación (2017, 537).

acogida es la antigua metrópolis de su país de aquellos cuyos países de origen no han tenido relación con el imperio colonial. «No se trata solo de su relación con la lengua francesa, que se revela muy diferente, es también la relación con los espacios-tiempos, reales y simbólicos, que difiere en unos y en otros» (Coutinho Mendes, 43), apunta, aunque señala un aspecto común:

«la experiencia de alejamiento, de pérdida o de cambio de referentes (topográficos, socioculturales, lingüísticos), que les incita a concebir o buscar en la escritura un espacio de resistencia, ya sea por la consolidación de la errancia que rechaza una integración sometida a todo tipo de fronteras, o por el anclaje identitario como reacción a la desmembración, a la disolución o al silencio» (id.).

La situación de las autoras y autor a los que nos referimos sería suficientemente compleja como para encajar con dificultad en ninguna de las categorías. Si bien Cataluña no ha sido potencia colonial como tal, su pasado reciente no puede aislarse del conjunto de España. Y, además, por su particular historia aparecen otros elementos, en los que el debate histórico colonial se cruza con el de las identidades periféricas en España. Elegir esta lengua y no el castellano tiene también una serie de implicaciones.

Najat El Hachmi presenta el dominio del catalán como factor clave para la integración en esta sociedad de acogida. Para ella, el castellano es de hecho una lengua asociada a una mala experiencia, al ser en la que le hablan quienes presuponen, una y otra vez, que acaba de llegar y que no habla catalán:

«Da igual, nosotros siempre hace poco que estamos aquí, no importa que haya vivido en Marruecos ocho años y en Cataluña diecisiete, siempre me miras como a quien acaba de llegar y no es capaz de aprender tu lengua» (El Hachmi, 2004, 50).

Para el nacionalismo catalán, la lengua ha sido el elemento central de la identidad, la construcción institucional y la performatividad de la oposición al Estado central. Pero, aunque aparentemente la construcción nacional se articula a través del idioma y sería por tanto inclusiva para cualquiera que la domine, en realidad mantiene en su estructura otro tipo de exclusiones, apoyadas en «un criterio definitorio de identidad étnica prestigiosa asociada con un estatus social relativamente alto» (Celaya Carrillo, 350). Como se da cuenta ya una joven El Hachmi,

«No sé bien por qué a algunos catalanes les ofende que les hable en su lengua, debe de tener que ver con la manera de quererla. ¿O será que en el fondo toda esa gente que me contesta siempre en castellano continúa pensando como hablantes de lengua minoritaria?» (El Hachmi, 2004, 52).

Lomas López ha señalado que «el hecho de asociar la catalanidad al hecho de hablar catalán (...) obvia toda esa otra cultura catalana, esa otra catalanidad expresada en español» (Lomas López, 2017, 240), una realidad que tiene también una lectura estructural. Si los charnegos habían constituido en décadas anteriores el «otro» constituyente de la nación catalana, y en ellos y ellas esta otredad sí tenía radicalmente que ver con lo lingüístico, los inmigrantes marroquíes contemporáneos y sus hijos van a heredar esa condición aunque su situación haya cambiado. No siendo hablantes de español antes de su llegada, aprenden incluso antes el catalán, pero el prejuicio no se disuelve. Para Mateo Dieste, «la cuestión es que

continúa pesando para mucha gente esa identificación entre nombre árabe, condición de musulmán y extranjería» (2007, 170).

Pero más allá de estas complejidades⁴⁹², para estos autores el catalán introduce de manera muy inmediata una vinculación afectiva por la analogía que les produce *a priori* con el *amazig*, su lengua materna de origen, en tanto idiomas oprimidos en un contexto en que la lengua estatal es otra (en Cataluña, cabe señalar, el 80% de la comunidad marroquí es de hecho *amazig*). «De este modo, la lengua catalana no se percibe como un objeto de oposición, sino que, más bien al contrario, es un elemento de unión» (Lomas López, 2017, 243). Escribe El Hachmi:

«¿Y tú, hijo? ¿Querrás aprender la lengua árabe (...)? Al fin y al cabo, ni siquiera es la lengua de tus padres, es la lengua de los opresores en un reino donde el amazig siempre se ha considerado de segunda categoría, lengua oral (...) Tu otra lengua materna, el catalán, fue en otros tiempo perseguida y menospreciada, no en vano tu madre las siente como dos lenguas hermanas» (2004, 27).

De la situación del *amazig* en el Marruecos del que provienen se hacen conscientes, sobre todo, en los viajes de regreso allí. En *Radical(es)*, El Kadaoui hila sus recuerdos de acompañar a su padre a hacer gestiones burocráticas y encontrarse con la sorpresa de escucharle hablar en árabe, antes de volver a emplear el *amazig* para dirigirse a él una vez fuera de las oficinas:

«Mi padre, en aquella breve conversación, hacía referencia a que nuestra lengua, nuestra identidad *amazig*, estaba siendo negada, ninguneada y denigrada de nuevo. No existíamos. Y si en Marruecos no existíamos, cómo íbamos a existir en España. Aquí, todo el mundo daba por sentado que éramos árabes» (2020, 99).

De vuelta a la Península, en todo caso, alterna su cotidianeidad y su escritura entre ambas lenguas, que siente propias o extrañas en similar medida, que le incluyen o excluyen de manera parecida:

«Debes comprender que, aquí, en Cataluña, unos piensan que estamos más en Cataluña que en

⁴⁹² Para Martin-Márquez, en el contexto de Cataluña ya no se puede considerar que el catalán sea una lengua minoritaria. Por más que respecto al Estado sí se pueda considerar menor, en su entorno propio ya no sería el caso. Así, «este reconocimiento de una cierta 'fraternidad' entre los bereberes marroquíes y los catalanes se basa, pues, en su experiencia compartida de persecución lingüística, pero permanece una desconexión fundamental: el catalán ya no se margina del mismo modo que sí lo es el amazigh» (2011, 387). Sin embargo, la memoria de la discriminación también es un elemento que opera, aun si la situación ha cambiado. En este sentido, es reveladora la aproximación que hace Joseba Sarrionandia a las implicaciones de elegir una determinada lengua, en su caso el euskera: «No sé si puede decirse que una lengua dé una cosmovisión, pero al asumir hablar en la lengua desterrada al monte se hacían más transparentes las relaciones de poder (...) La condición de sojuzgado proporcionaba una perspectiva política (...) Un ejercicio de ciudadanía, en el sentido de que significaba rechazar la imposición histórica y aplastante de la lengua española y reivindicar la voluntad soberana de la gente frente al poder» (649). Además, esta lectura también alumbraba la particular relación de esta elección con un legado aplastado, con una genealogía diferente de la oficial, en la medida en que «hablar una lengua significa sobre todo escuchar. ¿Qué es escuchar?, podemos preguntar para enfocar otro aspecto de la lengua. Es ser consciente de que las palabras nos llegan de una experiencia humana extensa en el tiempo y en el espacio (...) Hay momento en que una sociedad se pone a escuchar su propio idioma. Nosotros escuchamos, pues leer es una forma de escuchar, a Pedro de Axular o Jon Mirande, por ejemplo» (id.). Esta perspectiva es, de nuevo, extrapolable o revertible para entender otra faceta de la relevancia que puede tener, en sentido inverso, *escuchar* a quienes también hablan la historia del idioma propio, desde la posición de haber sido subalternizados *en esa lengua* en el proceso colonial.

España y otros piensan que España es una y grande (...) y otros piensan (me incluyo) y sienten que Cataluña y España no son incompatibles. En función de las ideas de cada cual te dirán 'fora de Catalunya' o 'fuera de España' o 'benvingut a Catalunya' o '¿hace mucho que estás en España?'» (El Kadaoui, 2011, 26).

Más allá del reflejo temático, la cuestión de las lenguas hace aparición en los textos de estas autoras y autor en la propia forma del lenguaje. En una charla reciente⁴⁹³, Najat El Hachmi decía: «bajo la escritura en catalán está la oralidad *amazig* de las mujeres de mi familia»⁴⁹⁴. Esa lengua otra se cuela de hecho en el texto, en lo que Chiellino llama «latencia lingüística»: introducir términos de la lengua materna en la de adopción, una práctica que desemboca en «la inseguridad que nace en el lector de lengua materna ante un tipo de escritor que no se espera por su cultura de pertenencia (...) haciéndole extraña la lengua materna» (Chiellino, 20). También para Fernández Parrilla y Zanón Bayón

«de alguna manera, la gran cantidad de palabras y frases transcritas del rifeño y del árabe, con o sin explicación de su significado, reflejan tanto los límites de la traducción como un apego identitario, el vértigo a la pérdida de la lengua materna. Así, por ejemplo, [El Hachmi] transcribe palabras y expresiones del ámbito de la religión, indumentaria, aseo, enseres, cocina, categorías sociales y culturales, exclamaciones, o, incluso, hispanismos» (2019, 128)

Estas escrituras ponen, así, a convivir a las distintas lenguas que construyen su perspectiva del mundo, optando por unas u otras en un *code switching* que emplean de manera pragmática. Si en las generaciones del anticolonialismo la cuestión de la lengua se articulaba en términos de lo que Marc Gontard llamó la «violencia del texto»⁴⁹⁵ (construir una guerrilla dentro de la lengua del amo, subvertirla en tanto herramienta de poder), estas autoras y autor quieren más bien hacer suyas las lenguas que han ido adquiriendo y no perder las que han heredado, y poder habitarlas con calma. Como la cultura, la ciudad, y la vida en general, por otra parte.

2.3.3.3.- De madres a hijas

Para completar la aproximación a la obra de esta generación, resulta imprescindible fijarse también en su trabajo desde una perspectiva feminista, para desentrañar el papel que cumple en su obra lo relativo a las mujeres; y hacerlo en diversos sentidos, desde la construcción de personajes y la elaboración en tanto tema, hasta la autoría y los condicionantes de género en la difusión y recepción de las obras. Ya hemos apuntado la aparente paradoja de

⁴⁹³ Fue durante la jornada de trabajo «Algarabías: Lenguas y creación literaria entre Marruecos y España», celebrada en Casa Árabe (Madrid) el 14 de junio de 2019. Notas personales.

⁴⁹⁴ En la misma conversación, Mohamed El Morabet afirma, sin embargo: «El rifeño me sale cursi». Según su reflexión, su relación con el español «es de elección y madura, tomo decisiones sobre cómo relacionarme con el español», encontrando en esa lengua un modo de escapar a los códigos maternos, y una mayor libertad para la expresión de realidades conflictivas.

⁴⁹⁵ De su obra *Violence du texte* (1981).

que, en lo que esta literatura está teniendo de fenómeno editorial y cultural, la mayor visibilidad está recayendo en las autoras, siendo por el momento Said El Kadaoui un escritor menos conocido que Najat El Hachmi y Laila Karrouch⁴⁹⁶.

Esta aparente anomalía parece menos atípica si se piensa en el éxito editorial de las historias de mujeres árabes, un contexto no exento de estereotipación. Fernández Parrilla recogía ya en el año 2000 cómo «reseñadoras perfectamente capacitadas para combatir dualidades culturales como las de género, incurrir en un excesivo simplismo y caen en la trampa de planteamientos reduccionistas en los que subyace la contraposición de una mujer occidental —la reseñadora— versus la mujer oriental oprimida» (Fernández Parrilla, 2000, 258). La fascinación por estos textos tendría algo de un orientalismo actualizado en el que las dicotomías se mantienen, y su éxito en Europa no estaría disociado de una lectura cómoda, en la que quien recibe el relato lo acoge como un espejo de su propia situación, que sale favorecida en el reflejo. Nos encontramos además en un momento en que tanto la *literatura femenina* como la *literatura feminista* tienen sólidos nichos de mercado, y despiertan también un interés de la crítica tanto académica como *mainstream*. La obra de las autoras catalanas de origen marroquí va a ser leída desde todos estos puntos de vista, y esa será una de las claves de su éxito.

Pero más allá de estas cuestiones coyunturales, lo cierto es que los temas relacionados con la condición de mujer son fundamentales en la obra, sobre todo, de Najat El Hachmi (y también, aunque con menor profundidad en la de Laila Karrouch); y de igual modo son mujeres la mayor parte de sus protagonistas. Los temas de género también están presentes en la escritura de Said El Kadaoui. En *Cartes...* dedica varios pasajes a cuestiones como el velo; y también en *Radical(es)* la experiencia específica de las migrantes cobrará relevancia en varios capítulos. Pero en este apartado nos vamos a fijar en especial en las mujeres que escriben sobre el hecho de serlo, sobre su genealogía femenina y sobre su posición ante el feminismo. Hacemos esta elección porque lo que nos resulta de mayor interés es analizar como su obra está atravesada por el reflejo permanente de la opresión patriarcal y la reflexión sobre ella, con la complejidad que implica sentirla desde diversas posiciones⁴⁹⁷.

En los dilemas identitarios, las chicas están, dice El Hachmi «más divididas que los chicos porque en la sociedad de acogida tenemos mucho que ganar» (2019, 88). En su escritura expone, por un lado, la opresión heredada de la cultura de origen, que se transparenta una y otra vez en historias de esposas infelices o que sufren violencia, en imposiciones y restricciones, o en los detalles de una cotidianeidad en la que la segregación entre el espacio privado y el público es radical. Pero a este panorama de desigualdades viene a sumarse en su escritura el abanico de problemas en los que se reformula el patriarcado en la cultura de acogida: son

⁴⁹⁶ Como apunta Fernández Parrilla, esta preminencia de las mujeres también es un rasgo habitual en las literaturas de otras diásporas árabes. Muchas de ellas «han sido publicadas y difundidas como parte de la ‘world-wide feminist tradition’ y del proceso de ampliación del ‘canon of Anglo-American male literature’» (2014, 265), con una tendencia a situarlas en el papel de «cronistas de las políticas sexuales del mundo árabe y musulmán» (id.), a menudo a su pesar.

⁴⁹⁷ De manera complementaria a esta lectura pueden tenerse en cuenta análisis como el de Montuori (2011), que aborda *L'últim patriarca* desde el punto de vista de la masculinidad de la figura de Mimoun, apuntando a elementos interesantes como la renovación de la imagen sexualizada del «moro».

recurrentes también las escenas en las que se describe la preocupación de las mujeres por su imagen («una espiral de rechazo no solo por la propia identidad, sino también por el contenedor de esta» [2004, 156]), por ejemplo, o las reflexiones en torno al mandato de ser una *superwoman*. Una vez más, la superposición de ambas realidades genera un intersticio, una grieta imposible de cerrar y que El Hachmi intenta convertir en habitable:

«Debes encontrar la medida justa de las cosas: que los pantalones no sean muy ajustados a ojos de los marroquíes, pero tampoco muy amplios a ojos de los autóctonos, la camisa o el jersey ni muy cortos ni muy largos (...) En definitiva: debes hacer los malabarismos que hagan falta para ir decente para la estética norafricana y al mismo tiempo no parecer una pobre chica reprimida ante los originarios de Cataluña» (2004, 134).

Como apunta Meritxell Joan Rodríguez, en las historias (la propia y las ficcionadas) de El Hachmi, «el proceso migratorio siempre es bisagra y siempre está iniciado por la figura paterna» (Joan Rodríguez, 2020, 49). La decisión de desplazarse viene del referente masculino, pero sus consecuencias son muy diferentes para las mujeres que le siguen: su historia por contar ya no es tránsito épico del cruce del Estrecho, sino otra. O, más bien, otras:

«Las voces narradoras que El Hachmi escoge (...) debido a su naturaleza polifónica, estas dan acceso a múltiples maneras de entender la experiencia migratoria, pues se remontan a sus antecedentes, explican los motivos que vertebran los desplazamientos y nos adentran en sus consecuencias. Las distintas narradoras beben de recuerdos propios y ajenos, relatan rumores y leyendas familiares, y son una ventana a las reflexiones más personales e íntimas de las distintas protagonistas» (Joan Rodríguez, 2020, 49).

Su representación de las mujeres está lejos de ser esencialista. En general, se da en El Hachmi una constante ambivalencia. En *Mare de llet i mel*, es llamativo el contraste entre unas malvadísimas mujeres de la familia del marido (que resuenan a las madrastras de los cuentos más tradicionales) con la idealización de ese otro entorno doméstico y familiar de origen en el que la sororidad (literalmente) es la clave social de la cotidianidad, con los hombres presentados como algo enigmático, lejano y peligroso.

Dentro de esta polifonía vuelve a aparecer la cuestión generacional que hemos señalado como conflicto clave en la obra de estos hijos extranjeros, revelándose así que admite además un matiz de género. Aunque la ruptura con el padre es evidente, la relación entre madres e hijas, omnipresente en El Hachmi, tiene un papel particularmente importante. Lo que pasa de madres a hijas es, precisamente, la visión androcéntrica, la construcción patriarcal:

«El discurso siempre era el mismo. A mi madre le preocupaba seriamente mi formación. Aquel tipo de saber ancestral que debían pasar las madres a las hijas para que el día que fuesen a dar a casa del marido, las suegras y las hermanas pudieran decir: ‘¡Oh, esta chica sí que hace un buen pan, sí que es trabajadora y no se queja nunca, qué destreza!’» (El Hachmi, 2004, 150).

La novela *Mare de llet i mel* sirve como contrapunto al protagonismo de Mimoun en *L'últim patriarca*, pero también al punto de vista de la hija reflejado en *Jo també soc catalana* y *La filla estrangera*. Si estos libros querían expresar las complejidades de la posición propia, *Mare...* intenta entenderla también a ella. Explora de qué manera sus vivencias son diferentes,

al ser la de la madre una experiencia anterior en el tiempo, relacionada con lo abrupto de la llegada, marcada por la soledad, la pobreza, el desamparo, la ocultación de las penurias. Un abanico de problemas muy distintos a los de la búsqueda identitaria de las hijas, más materiales e inmediatos, y que para las mujeres se duplican, sobre todo en el caso recurrente de aquellas que son abandonadas por los hombres a los que habían seguido en su tránsito.

Esas mismas mujeres ven ahora a sus hijas vivir una realidad muy diferente, y eso genera un choque: «Mi madre me había visto crecer y hacerme cada vez más desconocida, más extraña a sus ojos, ya no entendía nada» (El Hachmi, 2004, 155). Y, a menudo, ejercen incluso un componente de resistencia o de control sobre ese cambio, coherente con el rol de mantenimiento de la cohesión de la comunidad que como hemos visto suele asignarse a las mujeres en los grupos sociales. Así, aunque menudo los críticos destacan «la naturaleza feminista y contestataria de las mujeres imazighen» (Ricci, 2014, 222), materializada en «las vindicaciones que ellas han conseguido con respecto a la herencia, la independencia económica, la abolición del levirato, la flexibilización en la elección de los cónyuges y el derecho a la educación» (id), se hace necesario recordar también que, al mismo tiempo, en el contexto de la nueva vida las mujeres son «la[s] poseedora[s] de las tradiciones culturales del país de origen, que por otro lado, y de manera negativa, representa[n] la ‘subcultura norteafricana’ opuesta a la ‘fuerte’ catalana o española que el niño aprende a distinguir en la escuela» (id), igual que habíamos observado que ocurría en los contextos de construcción nacional. Ante esas figuras maternas preocupadas por el mantenimiento de la tradición, de la costumbre, del rigor moral, a los personajes de El Hachmi no les parece quedar otra salida que huir para romper definitivamente con el origen.

En todo caso, como señala Lomas López, «Najat el Hachmi no se erige como representante de las mujeres, ni de la cultura marroquí, ni de los inmigrantes marroquíes» (Lomas López, 2017, 239). Ni tampoco se reduce a ese ámbito, sino que su reflexión sobre la situación de las mujeres quiere ser general, aplicable en primera instancia no solo «a las magrebíes-catalanas, sino también a las mujeres catalanas a pesar de la distancia cultural que las pudiera separar» (id.)⁴⁹⁸ y en sentido más amplio a cualquier mujer —en la medida en que, como veremos algo más adelante, aboga por una concepción universalista del feminismo—. Lo que ofrece a quien lee desde la tradición española o catalana es la posibilidad de un encuentro en lo diverso precisamente a través de las claves que ofrece la mirada crítica del feminismo, que permite el reconocimiento en los elementos estructurales de un patriarcado que se revela como más sólido que las fronteras y que los saltos generacionales. Y, asimismo, un modo de hermandad que germina en las resistencias en las que las mujeres tejen complicidades pese a las diferencias.

En su último libro, el ensayo *Siempre han hablado por nosotras*, aborda de manera

⁴⁹⁸ Verónica Tienza-Sánchez ha estudiado la escritura de El Hachmi no ya desde las claves que venimos desgranando, sino desde las de su contexto en España: el de la transición de la democracia, con lo que acarrió de transformaciones en el rol social de las mujeres y sus luchas por sus derechos. En un ejercicio de literatura comparada, la pone en diálogo con otras autoras españolas y catalanas contemporáneas, para indagar en cómo se alejan de las representaciones anteriores de las mujeres «y reescriben los personajes arquetípicos de las novelas publicadas hasta entonces para crear nuevas imágenes positivas de las mujeres» (Tienza-Sánchez, 6), sobre todo en lo relativo a su relación con su propio cuerpo y con la salida de los roles tradicionalmente atribuidos a ellas, que eran los de esposa y madre.

explícita este posicionamiento, profundizando en varios asuntos que ya habían resultado polémicos a raíz de algunos de sus artículos publicados en la prensa⁴⁹⁹. Sobre todo, su postura respecto al feminismo islámico; o, más concretamente, respecto al hecho de que se le presuponga esa filiación por el hecho de provenir de una comunidad musulmana. Su reflexión, que parte de un posicionamiento como feminista y como laica, es beligerante tanto con el islamismo como con determinados sectores del feminismo español, con la izquierda y con algunos aspectos de los enfoques decoloniales.

Su punto de partida es que el feminismo «nunca será elegir la sumisión, la discriminación (...) amoldarse a una libertad vigilada por las estructuras de la sociedad, cultura o religión de pertenencia» (El Hachmi, 2019, 10). Ante la percepción de que eso es, sin embargo, lo que están haciendo algunas de sus contemporáneas, afirma que necesita «reiterar la reivindicación de siempre, y no porque esta haya cambiado, sino porque lo han hecho las estrategias de quienes, pretendiendo silenciarnos, han dotado al machismo de nuevas formas» (id.).

Siempre a partir del relato de sus propias vivencias, va exponiendo lo que define como «la forma en que se estructuró el machismo en nuestras latitudes» (El Hachmi, 2019, 43) y su camino personal desde el haber considerado la religión como parte intrínseca de su identidad, hasta replantearse sus esquemas culturales precisamente a partir del feminismo. A su entender, es la reivindicación de sus derechos como mujer la que la hizo consciente de su identidad islámica, al mostrar los límites a los que la abocaba. Sostiene que para ella misma fue difícil expresar críticas en este sentido por temor a ser expulsada del grupo de origen —en lo que formula como un «chantaje identitario» (49)— y, por ello, expresa su temor a que algunas de las derivas del feminismo islámico tengan que ver con distorsiones motivadas por una experiencia similar.

Aclara que le parece legítimo intentar hacer compatible el feminismo con las creencias religiosas, y sitúa su problema en que se considere que el feminismo islámico «opción que le corresponde a cualquier mujer que provenga del ámbito musulmán» (El Hachmi, 2019, 96). Ella se identifica con las corrientes del feminismo con las que se ha formado, hace una crítica a la apuesta por la representatividad, y se siente agraviada al considerar que otros posicionamientos le estarían obligando a renunciar a esas ideas, y adoptar como propias otras que nacieran específicamente de su comunidad de origen:

«Leí libros feministas durante años y nunca se me ocurrió pensar que las ideas que contenían no eran para mí. Devoré a autoras a las que ahora tachan de *occidentales*, de *blancas* (...) Nunca pensé que aquellas ideas eran exclusivas de algunas mujeres y que no se podían aplicar a las que procedemos de otras culturas o religiones» (El Hachmi, 2019, 16).

⁴⁹⁹ Entre los textos que más debate han suscitado se cuentan algunos como «No sin mi cinturón de castidad» (publicado en *El Periódico* el 16/02/2019; disponible en <https://www.elperiodico.com/es/opinion/20190216/no-sin-mi-cinturon-de-castidad-mujeres-igualdad-discriminacion-sexual-musulmanas-articulo-opinion-najat-el-hachmi-7265172>) o «Yo también quiero ser una mujer blanca» (aparecido en el mismo medio el 12/03/2020; disponible en <https://www.elperiodico.com/es/opinion/20200312/articulo-yo-tambien-quiero-ser-mujer-blanca-najat-el-hachmi-7886383>). Su último texto en este sentido en el momento de cierre de esta investigación es «Libertad religiosa para los infieles» (El País, 08/10/2020, disponible en <https://elpais.com/opinion/2020-10-07/libertad-religiosa-para-infieles.html>).

Este es un debate crucial para el feminismo contemporáneo, en el que uno de los ejes centrales de discusión es cuánto de excluyente o impositivo han tenido las corrientes predominantes hasta el momento, en la medida en que han nacido de la experiencia de mujeres que tenían privilegios en comparación con otras. Igual que las teorías poscoloniales intentan desmenuzar el relato de la modernidad para incorporar las piezas faltantes que pueden aportar otras miradas, el feminismo que apuesta por conceptos como el de interseccionalidad quiere hacerse cargo de cómo operan en distintas vidas los factores cruzados de discriminación, para no reproducir lógicas de universalización que vuelvan a dejar fuera a determinadas mujeres.

Para El Hachmi, sin embargo, esa perspectiva puede ser también discriminatoria, un nuevo modo de «hablar por ella»: «No caeremos en la trampa de hablar en nombre de *las otras*; así se traza una línea divisoria que tanto nos hemos esforzado por borrar. Vuelven a dejarnos solas en la tribu» (El Hachmi, 2019, 123). La cuestión atañe de manera directa al engranaje entre análisis de la colonialidad y del patriarcado. Los estudios poscoloniales y decoloniales han rastreado las conexiones entre modernidad, capitalismo y patriarcado, y han puesto en cuestión los epistemicidios a los que ha llevado el considerar que las formas de conocimiento generadas en los países —sobre todo— europeos eran universales. Esto atañe también a las concepciones de género y de patriarcado⁵⁰⁰.

El Hachmi rechaza esa lectura: «Los principios universales de la Ilustración se consideran ahora etnocéntricos, colonizadores y un mecanismo de dominación, así que tenemos que inventarnos otros propios de nuestra cultura y nuestra religión» (El Hachmi, 2019, 21). Es particularmente frontal en su crítica al pensamiento decolonial, al que acusa de «inventar toda una retórica sobre su papel colonial» (108) y «resistirse a la igualdad como rasgo diferenciador» (108). Dentro del binomio de opresiones, concluye: «prefiero la colonización liberadora que la castración perpetua del patriarcado, aunque sea el propio» (114).

A su entender, lo que está ocurriendo en la época en que se escribe el libro (publicado en 2019, justo después del #MeToo, las huelgas y movilizaciones multitudinarias de mujeres en muchos países y la irrupción del feminismo en la opinión pública de manera extendida) es que «en pleno auge del feminismo mundial, en pleno estallido de las reivindicaciones de las mujeres, a algunas de ellas se las insta a respetar los límites de la propia tribu» (El Hachmi, 2019, 23). De ello responsabiliza, por un lado, a quienes desde las propias comunidades islámicas promueven una imagen idealizante y superficial de elementos como el velo a través de las redes sociales, a quienes reprocha que obvien el hecho de que «lo que aquí es una opción se convierte en imposición en los países donde la religión es ley» (128).

Pero también, o sobre todo, a los sectores de la izquierda española en cuyo discurso y acción «la igualdad, la no discriminación o la libertad dejan de ser temas prioritarios cuando entra en juego el respeto por lo *diferente*» (El Hachmi, 2019, 124). Algo que achaca en cierta medida a la ignorancia o la confusión⁵⁰¹; pero tal vez más al propio interés de los partidos y

⁵⁰⁰ En el capítulo 1.3.7 hemos tratado esta cuestión en profundidad.

⁵⁰¹ Uno de los elementos de confusión que señala, interesante por lo extendido, es el de cómo los imaginarios de la multiculturalidad hacen equivalentes raza y pertenencia religiosa o cultural: «Ser negro y ser musulmán son dos vectores distintos, por más que los carteles publicitarios muestren a una chica afro al lado de otra con pañuelo. Sobre todo porque la

organizaciones de izquierdas: «Si al otro no se le nota la diferencia, si no lleva puesta su religión, ¿cómo demostraremos al público nuestra superioridad moral? Si no puedo sacarme una foto al lado de una chica con pañuelo, ¿cómo sabrá la derecha que soy inclusivo?» (124), apunta.

Con este ensayo —que en el momento de cierre de esta investigación aún no ha sido objeto de debate desde el punto de vista académico, aunque sí de polémicas en medios de comunicación y redes sociales— Najat El Hachmi consolida su decisión de formar parte no solo de la escena literaria catalana, sino también de la de la opinión pública, y en el conjunto de España. Lejos de las posturas más conciliadoras de sus primeras obras, muestra que está dispuesta a abordar temas incómodos y hacer propuestas provocadoras. Algo que no deja de ser lo que aquella joven de veinticinco años se proponía en el prólogo de su primer libro:

«Escribir para sentirme más libre, para deshacerme de mi propio enclaustramiento, un enclaustramiento hecho de denominaciones de origen, de miedos, de esperanzas a menudo truncadas, de duda continuas, de abismos de pioneros que exploran nuevos mundos» (2004, 14).

2.3.3.4.- Hartos de la misma pregunta

«¿Qué significa ser una escritora árabe que escribe en árabe, que creció en un ambiente islámico y arabófono, que vino a vivir a Norteamérica, pero que no se ve como a una escritora árabe americana? ¿Quién eres, cuando te encuentras participando constantemente en actividades etiquetadas, sin un modo de evitar las casillas?».

Son preguntas que se hace la poeta egipcia Iman Mersal (2008, 1581), pero que resuenan en las respuestas que dan a menudo en charlas y entrevistas las autoras y autor de los que nos ocupamos en este capítulo cuando reciben por enésima vez una invitación a definirse con alguna clase de fórmula que tranquilice a los buscadores de etiquetas. «Me estoy convirtiendo en un especialista en esto de las identidades periféricas», ironiza El Kadaoui a través del narrador de *No* (2016, 17). «Todos tenemos un sueño, un ideal imaginario cuya existencia es necesaria para continuar adelante: el mío es poder dejar de hablar de inmigración algún día», avisa El Hachmi en el prólogo de *Jo també soc catalana* (2004, 12).

Estas afirmaciones coinciden con una tendencia que se constata que en las sociedades que han reconocido tempranamente su multiculturalidad: «hay cada vez más autores cansados de ser identificados y clasificados por sus orígenes étnicos, por su condición de desterritorializados o de escritores emigrantes» (Coutinho Mendes, 50). Es la respuesta al empeño, por parte de las sociedades de acogida, «de institucionalizar la literatura migrante convirtiendo la experiencia migrante en algo fijo e inmutable (...) En esta visión, el migrante siempre será un ‘recién llegado, aún en tránsito’» (Darici, 115). Esa es la misma idea de Iman

afro representa la necesidad de dar visibilidad a lo que eres de nacimiento, algo que forma parte de tu anatomía, mientras que el pañuelo es precisamente todo lo contrario, es cubrir algo con lo que naciste (...) Equiparamos el pañuelo con el pelo afro y la negritud con la religión, sin recordar que el islam es una estructura de dominación en sí misma» (El Hachmi, 113, 114).

Mersal: que las personas desplazadas siempre se ven reducidas a «ser de otra parte, signifique eso otra nación, otra religión, color, área geográfica o tiempo» (1582), y que en ese otra parte» resuena la idea de una opresión de la que se espera que den testimonio y contra la que se espera que estén en lucha.

Es una forma más de estereotipo, un *a priori* de lectura que lastra a estos autores y autoras con la «carga de la representación» (Stam, 2001, 323), que se apoya además en una lógica de la escasez: se asume que existe una discriminación de partida por la que el acceso de voces de las comunidades no hegemónicas al espacio público va a ser limitado, y que, por tanto, quien accede tiene una responsabilidad de representar la voz colectiva que nunca se presupone de la misma manera para quienes no están connotados con ninguna otredad. Se niega, así, la lectura de esas escrituras en su individualidad característica, y se condiciona de manera implícita a sus autoras y autores para que continúen trabajando en una determinada línea, desde una cierta asunción implícita de que es ahí donde reside su interés. De este modo, como han señalado algunas estudiosas,

«corremos el riesgo de reinsertar al 'otro' en un espacio (...) periférico y hasta 'guetizado', cuya relación y contacto con la 'literatura autóctona' se practica de manera tímida, excepcional, y superficial. Hace falta, sin duda, dar un paso adelante, es decir, implicar al autor y la literatura 'nacionales', pero también y sobretodo al 'lector nacional', en el proyecto común de una literatura que responda a los tiempos corrientes» (Akaloo, 409).

En esta disquisición tiene mucho peso la relación de los autores y autoras con el mercado editorial. Ricci celebra que «las editoriales españolas se preocupen por publicar las voces subalternas de la inmigración» (2010c, 86), pero se preocupa también por «qué es lo que los autores están dispuestos a 'negociar' para que sus libros aparezcan en las marquesinas de las librerías» (id.). Pero es necesario tener en cuenta que ese mercado y esas marquesinas también se mueven por lo que apunte la crítica⁵⁰².

Enrique Lomas López y Meritxell Joan Rodríguez han analizado, en esta línea, cómo afectó a Najat El Hachmi salirse de ese camino esperado con su segunda novela, *La cazadora de cossos*. Esta fue muy criticada por autores como Cristián H. Ricci, según cuya lectura su calidad era mucho menor que la de los libros anteriores, pero que también le reprocha ser una novela «diseñada para aquellos lectores que buscan en este tipo de textos leer cómo 'una mora' rompe burdamente, y de manera insultante, con su ascendencia amazigh-marroquí» (2011, 84). El investigador llega a acusar a la autora de

«haber abandonado su lugar natural, el escritorio; emprendiendo, en cambio, campañas de promoción que con frecuencia la obligan a ir de ciudad en ciudad[,] convertida en viajante de comercio de sus propios libros, procurando generar noticia y diseminar su retrato y su nombre en los medios de comunicación» (2011, 85).

⁵⁰² En el análisis que Benito del Pliego hace de los autores latinoamericanos afincados en España —que afrontaron décadas antes procesos similares—, pone en el punto de mira a una crítica «de rasgos poco alentadores: una clara propensión al etiquetado y a la simplificación de las escrituras apoyada en el modelo generacional y en el uso de la antología como vehículo privilegiado de difusión» (2013, 12) A su entender, es la diversidad de la escritura la que ha salido perdiendo ante el imperio de los «mapas unificados». Su diagnóstico de lo ocurrido durante mucho tiempo con estos otros autores y autoras bien puede servir de advertencia para el caso que nos ocupa.

Para Lomas López y —también Joan Rodríguez lo ha apuntado—, lo que está pasando es más bien lo contrario: «la ruptura de la identificación de Najat el Hachmi, en tanto que autora o narradora, con el determinismo temático que, en ocasiones, la crítica impone a los autores migrantes» (Lomas López, 2017, 220). Es ruptura se marcaría al elegir a una protagonista que no tenía ninguna vinculación con su situación personal, y una temática que se salía por completo de los marcos que venimos refiriendo: la de las aventuras sexuales de una mujer de cuya procedencia no sabemos gran cosa⁵⁰³. Según su análisis, esta ruptura es precisamente uno de los valores de la obra, que «puede leerse como la reivindicación del derecho de cualquier escritor a trabajar cualquier temática sin que prevalezcan los condicionantes étnicos» (Lomas López, 2017, 220). Frente a este tipo de dilemas, y entendiendo que «el horizonte de expectativas de una ‘diferencia’ (...) amenaza, aliena y limita la dinámica libre e imprevisible de la creación artística» (Coutinho Mendes, 50), esta lectura quizá no deba terminar con conclusiones, sino con la necesidad de hacerse cargo de una responsabilidad para la tarea crítica: no llenar de casillas el análisis de estas obras, no encerrarlas en una categorización excluyente.

«Déjenme ser aquello que no soy, traten de abrirme paso», pide El Kadaoui (2016, 120). En su obra, subvertir las etiquetas es un empeño explícito. En *NO*, constituye de hecho el tema del libro, algo un poco paradójico en tanto sitúa al texto y al autor de manera constante en el problema del que quiere escapar, aunque lo haga reventando todas las supuestas convenciones para hablar de sexo, alcohol o su admiración por quienes «traicionan las exigencias de fidelidad enfermiza de un sector importante de sus comunidades de referencia» (2016, 40). El Kadaoui no se centra solo en la experiencia como migrante, aunque esta sea el telón de fondo de todo.

En *Cartes al meu fill*, por ejemplo, lo que escribe a su hijo es una reflexión sobre la vida en general: sobre la amistad, el amor o la familia; aunque todo aparece atravesado por la particularidad de una historia personal ligada a la migración paterna. Podríamos decir que, si en El Hachmi lo migratorio tiende a constituir la trama, en El Kadaoui es más bien el escenario (aunque, como todo escenario, tenga una enorme influencia en el desarrollo de los acontecimientos). Los personajes tienen otros conflictos, navegan otras historias. Cabe preguntarse también si esta mayor flexibilidad o complejidad en la relación con el tema migratorio ha sido otro factor definitorio —además del género— para que haya tenido menos éxito y presencia que sus compañeras de generación.

Para Akaloo, por otro lado, muchas de estas lecturas en clave colectiva y poscolonial de los autores de origen migrante o hijos e hijas de personas emigradas han caído además en una romantización:

«Es bien conocido que existe una desconexión significativa entre los modelos sobre la migración, que celebran la desterritorialización, el nomadismo, el hibridismo o el cosmopolitismo por un lado, y las historias que han sido, en gran parte, objeto de nuestra atención en esta tesis: la

⁵⁰³ La polémica en torno a esta novela en concreto también tendría una posible lectura en clave de género: al fin y al cabo, las reflexiones en torno a su relación con el sexo también son uno de los ejes principales de la novela *No*, de Said El Kadaoui, pero en su caso no han sido objeto de ninguna crítica. Más bien, si acaso, le sitúan en una estela muy valorada y legitimada por el canon: los relatos de escritores varones angustiados por su propia masculinidad.

clandestinidad, la marginación, la deportación, la muerte, además de los desafíos que acarrear mundos distintos en planos disímiles, por el otro lado» (Akaloo, 394).

Los marcos del poscolonialismo y los estudios de frontera se han hecho populares en las últimas décadas, saltando incluso fuera de lo académico, y han fomentado interpretaciones celebratorias de este tipo de textos, en las que las personas migrantes aparecen como «una 'figura-héroe global de cualidades cuasi-mesiánicas'; con un nuevo tipo de identidad fluida, compleja, múltiple, abierta e inclusiva» (Akaloo, 394). Las posibilidades críticas de estos enfoques, que ponen en cuestión las identidades fijas y las pertenencias estables, pueden derivar así, paradójicamente, en una nueva forma de coordenadas prefijadas. Coutinho Mendes recuerda que hay que tener también en cuenta que existen

«etapas diferenciadas del proceso siempre abierto de la interculturalidad: en ciertos casos, en ciertas literaturas o sociedades, los autores al margen del sistema (entre los cuales, los desterritorializados) acaban precisamente de tomar la palabra; en otros, han sido ya arrollados por el centro y manifiestan su saturación con respecto a un discurso y a unas expectativas que les fuerzan a la cristalización» (Coutinho Mendes, 50).

Así, como apunta Del Pliego dialogando con las prevenciones ya advertidas por Edward Said, el reto es «cómo situar estas circunstancias junto a la obra, cómo identificarlas e incorporarlas, cómo leer la obra a la vez que su situación mundana» (2013, 27) para lograr valorarla en su individualidad, desde la idea de que «es la tensión entre ciertas circunstancias y ciertos modos de escritura lo que podría hacerlas significativas» (id.). No se trata de renunciar a la puesta en valor de la especificidad, sino todo lo contrario: hacer el esfuerzo de verla en sí, y no a través de los propios marcos. Y de no perderse, de paso, por el camino, otras realidades que puedan estar dándose y que queden fuera de todos los puntos de mira por no ajustarse a las casillas. Algo similar a lo que propone también Coutinho Mendes:

«Lo más importante, me parece, es impedir que la desterritorialización sea, por un lado, un estigma insuperable para los artistas, y por otro, una simple moda o una forma de extrañeza superficial (...) ¿Cómo ser al mismo tiempo radicalmente histórico y trascendental, extranjero y autóctono, comprometido y libre?» (Coutinho Mendes, 50).

Con esa pregunta en el aire usurpando el lugar de las conclusiones, un *flashback* para cerrar esta lectura. En 2004, antes de que Najat El Hachmi publicase su primera obra, Gonzalo Fernández Parrilla e Irene González González hacían una predicción:

«Tras *¿Dónde estás Ahmed?*⁵⁰⁴, el siguiente eslabón en la imparable evolución del reflejo literario del hecho migratorio marroquí a España llegará cuando se manifieste esa generación *beur* española que está a punto de expresarse, cuando Ahmed y Saïd dejen de ser meros títulos para convertirse en autores de obras en las que casi seguro nos hablarán primero de cuestiones relacionadas con las peripecias migratorias de su familia, para muy pronto contarnos lo que cualquier otro escritor español» (425).

La primera parte ya se ha cumplido. La segunda probablemente esté en camino, y que encuentre espacio para darse tiene también algo de responsabilidad colectiva.

⁵⁰⁴ Obra de 2000 de Manuel Valls protagonizada por un joven marroquí de Barcelona, Ahmed.

2.3.4.- UN AUTOR QUE NO CUMPLE CON NADA DE ESTO

Antes de acabar este repaso y pasar a proponer unas conclusiones que, más que de cierre, tendrán necesariamente algo de tarea pendiente y de pregunta abierta, nos queda por leer a un autor más. Un autor contraejemplo, un autor esquivo, un autor que no cumple con nada de lo que venimos diciendo.

¿O tal vez sí?

De Rachid Lamarti, la solapa de su último libro dice: «De Badalona, doctor en filología, poeta». El año de su nacimiento no aparece en ningún texto ni paratexto. Tampoco referencia a su origen marroquí por parte paterna. No ahondar en la búsqueda de estos datos es deliberado: nos basta con confirmar que, demográficamente, corresponde a las coordenadas de los «hijos extranjeros». Pero lo que nos interesa es que ha decidido no hacerlo explícito.

Es, como algunos de los autores que hemos estudiado, profesor universitario de lengua y literatura española. Pero también es especialista en chino, y reside en Taiwan. Ha publicado tres libros de poesía: *Hacia Kunlun* (2013), *Poemario del agua* (2017) y *Té de Tucán* (2019). El primero lo publicó Diminutos Salvamentos, una editorial independiente con sede en Ibiza; los otros dos, Catay, una casa sino-española afincada en Taipei. No aparece —y podría— en ninguna de las antologías ni estudios sobre autores hispano-marroquíes, hispano-magrebíes, catalanes de origen marroquí, estrecheños, migrantes, o catalogados de ninguna otra forma —por más que sus datos vitales encajen en los parámetros contemplados, su obra publicada sea más amplia que la de muchos de los habitualmente recogidos, y estas obras tengan como hemos visto un criterio de inclusión muy laxo—.

Más allá de lo biográfico, podría además encajar perfectamente en un marco de lectura poscolonial: «Desterritorialización», «hibridez», son palabras que podrían aplicarse en sus reseñas. Pero es como si algo en su escritura fuera reactivo a estos parámetros: como si hacerlo fuera forzar una lectura para alguien que ha elegido otro código. Lamarti escapa a la adscripción explícita a los temas relativos a la identidad y a lo biográfico que hemos visto como definitorios de estos autores. Y, sobre todo, a su circuito. Es prácticamente un autor secreto. Y es así como, sin cumplir con nada de lo dicho, viene a constatarlo de manera lateral: nos recuerda que hay algo de construcción, de performatividad y de voluntad en todas las categorías que hemos venido desarrollando.

Su camino de escritura no pasa por indagar en el origen, revisar la memoria ni reivindicar legados. «Yo tenía un nombre. Ya no recuerdo cuál. Se me cayó al suelo un día que cumplía años» (Lamarti, 2013, 86). Volver a lo familiar no es lo que le interesa, sino más bien escapar hacia nuevas posibilidades:

«De regreso a un lugar donde se ha vivido, después de una larga ausencia o un holgado no estar allí por estar en otro sitio, sobreviene (lo admito) la impresión de que todo ha cambiado (...) Pero eso no es más que una vulgar ilusión, un trampantojo. Hace falta demasiado tiempo para que los lugares cambien y nadie en su sano juicio estaría dispuesto al sacrificio de tener que vivir tanto. Sobre todo a sabiendas de que al otro lado de estos ventanales nos aguardan elípticas regiones donde refigurarnos una y otra vez (...) Ante tan magnífica expectativa, todo lo demás

es cabezonería» (Lamarti, 2019, 36).

Desde su primer libro, en una escritura hilada en castellano aparecen, de manera esporádica, palabras o incluso textos completos en otros idiomas. José Ramos, uno de sus compañeros de docencia en la universidad de Tamkang dice, en un comentario a su segundo libro publicado en la página web de la editorial, que «en él conviven, podría decirse que en permanente intercambio crítico y celebratorio, vivencias, sensibilidades y resonancias hispánico-cristianas, musulmanas y chinas»⁵⁰⁵. Estas irrupciones, Lamarti no las traduce. En una última parte de *Hacia Kunlun* titulada «Atlas» —en la que se apuntan, nunca explícitamente, lo que parecen algunas pistas de lectura—, escribe:

«Quien desconozca la lengua que arborea por las sendas de Kunlun caminará en la forma, danzará los puentes a tuestas y rodando. La ausencia de traducción es solo ausencia. Véase en ese vacío el balido de una oveja, setas luminiscentes, una campana de viento en el rotatorio interior de la ventana» (Lamarti, 2013, 81).

Se trata de una sugerencia que no requiere de la comprensión racional, sino que se apunta a través del signo⁵⁰⁶. Y que impregna también al propio castellano: son frecuentes arabismos y otras palabras en desuso. *Ajimez*, *alarife*, *zaquizamí* no funcionan en sus textos como cultismos, no son alambicamientos del lenguaje —en una escritura que juega además con los registros para combinar este tipo de expresiones con un léxico mucho más cotidiano— sino que cumplen la función de referenciar a otros mundos, a otros tiempos. Para el poeta Óscar Curieses, que prologa su primer poemario, se trata de «hablar en chino el castellano, o mejor, mirar en chino el castellano para escribirlo de una forma árabe» (Curieses, en Lamarti, 2013, 8).

Los legados confluyen en poemas como ese en el que el pez Kun «batirá sus aletas y una lluvia iridiscente caerá / sobre los pámpanos de la vid, / sobre los bambúes, / sobre el aduar de los beduinos» (Lamarti, 2013, 70). Su escritura —en la que la poesía deja a veces paso a textos en prosa de difícil clasificación, pero que parten desde luego de una aproximación poética— se construye en un tono que tiene resonancias a relato tradicional, a mitología, a un poso de antigüedad que lo mismo podría ser sufí que taoísta. Conviven en sus textos derviches y dioses de piedra; de la contemplación del agua a veces sale una carpa y a veces una lámpara con genio dentro. En su apuesta, la poscolonialidad no toma la forma del relato realista de ciudades trepidantes, sino que trenza las tradiciones que están en su raíz y de las que afluye un tono que no resulta impostado, sino que se entiende como una propuesta de punto de vista: «Vengo de un lugar de silencios arqueológicos. / Atrás he dejado acequias, pozos y basalto» (2013, 47). De este modo, «no se recuerda lo vivido, lo pasado en sentido estricto, sino lo que va a revivirse, lo porvenir de nuevo» (2019, 72). Al contrario que en los empeños identitarios, si se logran «desenmascarar las congruencias de la memoria» (2017, 79), las herencias entran

⁵⁰⁵ <https://www.edicionescatay.com/te-tucan>

⁵⁰⁶ Este interés por el signo invita a traer también aquí algunas pistas de Abdelkébir Khatibi, que se ocupó de estudiarlo tanto en la cultura árabe como en la japonesa. Su mirada no reduce el signo a lo lingüístico ni menos a lo escrito, elaborando una semiótica personal que también incorpora al cuerpo, con su habitual interés por el erotismo. La caligrafía —con la que Lamarti juega tanto en la lengua árabe como en la china— es no obstante uno de los elementos en los que más se fija Khatibi en esta exploración del signo, como elemento en el que confluyen «la lengua y el trazo (...), lo legible y lo ilegible» (2008, 226).

en juego como piezas para construir un nuevo imaginario, personal, poético, único.

Sus dos últimos libros, *Poemario del agua* y *Té de tucán*, tienen como hilo conductor sendos elementos que también podrían ser entendidos como significativos tanto de la cultura árabe como de la china: el agua en el primero, el té en el segundo. También aparece recurrentemente en ellos un personaje al que ya hemos visto regresar en distintos momentos de esta investigación: el loco, el iluminado, el que dice verdades. «En el balcón, el mismo circunciso de siempre cuenta las aves que emigran al sur, alinea naranjas sobre la barandilla y chupa hojas de achicoria» (Lamarti, 2017, 49). Aunque a veces tome formas más contemporáneas: «Todo está en la mente. O eso es lo que solían decir los yonquis que pululaban por los descampados a pocas manzanas de mi casa» (2019, 40).

Pero el verdadero protagonista es el lenguaje en sí mismo. Este empeño le ocupa también en su actividad investigadora. En el prólogo de su tesis doctoral, que explora las diferencias y similitudes entre el funcionamiento de la metáfora en chino y en castellano, aparece una de las escasas referencias a su vida familiar, que introduce en el juego la tercera de las lenguas que habita, presente en la comparativa por tanto aunque no parezca estarlo a simple vista:

«Colecciono metáforas desde niño. Mi colección empezó con *dátil de luz*. Se la escuché a mi abuelo durante el primer Ramadán del que tengo recuerdos. Aún guardo en un tarro de memoria toda la perplejidad con que anduve aquella noche hasta el patio. Allí vivía Efcrún, la tortuga de tierra bajo cuyo caparazón buscaba yo siempre las respuestas que los adultos no acertaban a dar. Soy consciente de que había escuchado muchas metáforas antes de *dátil de luz*, pero esa fue la primera vez que una metáfora me deslumbraba. Horas después seguía atónito. Haber entendido *ipso facto* sin sombra de duda a qué se refería mi abuelo con *dátil de luz* era lo más perturbador. La Luna no era ni tenía (eso creía entonces) forma de ser un *dátil*. Años más tarde supe que estaba equivocado. Todo puede ser a la vez cualquier otra cosa» (Lamarti, 2016, 21)

Esta primera intuición bien podría ser, además del detonante de su investigación, también una poética. Y hasta una política, si entendemos por ello una manera de estar en el mundo. Las metáforas, el juego de las palabras entre sí y con la realidad, son uno de los hilos conductores de su trabajo. En *Té de Tucán*, los títulos de cada poema son topónimos taiwaneses que le sorprendieron —ese asombro del viajero siempre recién llegado es otra de sus características definitorias— precisamente por ese carácter. A su llegada al archipiélago donde iba a vivir años después, coge un autobús, y, mirando por la ventana, va viendo los letreros: «Había aterrizado en Melocotonar, y pronto barzonearía por Ciervo de Arena, Pico Aneblado, Montaña de la Tortuga, Bosque del Fénix y Lago del León» (Lamarti, 2019, 68)⁵⁰⁷. En un libro que tiene por índice un mapa, ninguno de esos lugares se describe: se trata simplemente de

⁵⁰⁷ El texto original incluye ideogramas, por lo que lo recogemos a continuación en forma de imagen:

aterrizado en Melocotonar · 桃園, y pronto barzonearía por Ciervo de Arena · 沙鹿, Pico Aneblado · 霧峰, Montaña de la Tortuga · 龜山, Bosque del Fénix · 鳳林 y Lago del León · 獅潭. En Canción de la Curruca · 鶯歌, mientras bebía un té rojo especiado con limón y semillas de comino, recuerdo haber escrito, en el margen izquierdo de un plano del metro de Taipéi, «la toponimia de Taiwán es un poema».

detonantes para reflexiones y derivas de toda clase, en un ejercicio de «merodear por los costados elididos / sin rumbo ni hemisferio ni nada / a ninguna parte» (Lamarti, 2013, 63).

En empeños como el que subyace a esta investigación, como buscamos algo muy concreto, tendemos a detenernos en la explicitud. Rastreamos los textos en busca de apariciones de datos históricos, anécdotas que den testimonio de una trayectoria personal. Siempre podemos llevar la lectura hacia un lugar que nos permita encontrarlo. Así, por ejemplo, para resaltar una cierta pertenencia de grupo para un autor catalán de padre marroquí que escribe en castellano, De Lamarti podríamos rescatar este párrafo:

«Mi pasión por los mapas se incubó a dos manzanas de casa, en una antigua fábrica corchera transmutada en cueva de Alibabá (...) Alibabá (un ojo pirático, el otro de hipnotista) se llamaba Félix (...) Nada más heredar la fábrica (...) la refiguró en un bazar de tres pisos. Solo conservó el *suro* (...), donde estampó con letras de humo el nombre del bazar: Sésamo» (Lamarti, 2019, 22).

Pero ese no tiene por qué ser el camino: no hay nada de irrevocable en la decisión entrar en ese bazar y seguir la escalerita de caracol que, inundada de olor a canela, llevaba a «un altillo octogonal de cuyo techo abovedado pendía una enorme lámpara de bronce» (Lamarti, 2019, 33) por cuya ventana se veía el Mediterráneo. No tenemos por qué dar a ese texto más peso que a ese otro que, unas páginas antes, empieza diciendo: «Aterriza una nave extraterrestre cerca del cañaveral» (27).

No deja de ser sintomático que este autor inclasificable, que escapa voluntariamente a las casillas, no haya entrado en el panorama o no haya interesado al vigoroso movimiento crítico que mapea exhaustivamente las escrituras en castellano y catalán de autores de origen marroquí. «Se infiere que en algún momento dejó de estar bien visto hablar de soslayo», como dice Lamarti sin explicitar respecto a qué (2019, 42) De algún modo, su ausencia en los estudios y las antologías viene a recordarnos que el criterio de estos se establece, a menudo, más en el *afuera* del texto que en su aliento. Como herramienta, esas clasificaciones son útiles, también en la medida en que permiten restaurar voces que han sido largamente desatendidas por no cumplir con los mandatos de lo *universal*. Pero, al mismo tiempo, pueden tener a veces el efecto *boomerang* de confinar a esos autores y autoras en lo que marca la expectativa, sancionando con desinterés los intentos de explorar otros caminos. Como nos enseñan los tucanes del último libro de Lamarti, hasta los expertos en pájaros pueden desconcertarse cuando se encuentran con *raras avis*:

«Los primeros ornitólogos que avistaron a los tucanes trasponer el horizonte bajo las lluvias o asomar sus picos alucinantes fuera de los nidos que cavan en los árboles dudaron de que fuesen pájaros, y quizá los tomaron por duendes o demonios y se encogieron de pavor, o creyeron estar soñándolos, o temieron haber enloquecido» (Lamarti, 2019, 28).

Si estamos buscando las voces que pueden llenar un silencio de más de un siglo, no es para que nos digan lo que estamos esperando. Si lo hacemos a través de la literatura y no de otras disciplinas, es también para no quedarnos en lo explícito y abrir líneas de fuga. Si queremos rescatar a los autores que se han quedado fuera de los cánones, nos es ineludible prestar atención a las exclusiones que operamos por el camino, y en función a qué criterios.

En la lectura de las obras a las que llegamos de manera más directa siguiendo este rastro

de lo español, lo marroquí, lo hispánico, lo ibérico y los diversos guiones que unen unas pertenencias con las otras, parecería a menudo que estamos leyendo una y otra vez la misma historia: mirada desde diversas ventanas, pero la misma. Y, de algún modo, como lectores, como lectoras, no podemos tener sino el deseo de que esa literatura suelte lastre; de que sea posible para esos autores y autoras abandonar el marco de la añoranza, despojarse de la responsabilidad de la indagación identitaria, abrirse a la mezcla con otras tradiciones. Seguir transparentando la particularidad de su posición y su herencia, pero sin el condicionamiento de la etiqueta. Esta sí que sería una *historia trascendida*.

En la escritura de Rachid Lamarti también habita toda la historia que hemos recorrido hasta esta página. El pasado de siglos de memoria cruzada, el silencio, los desvíos, las migraciones, la extranjería de los hijos y hasta el hartazgo que lleva a escapar lo más lejos posible de todo ello. Esos elementos, destilados, habitan esta poesía, aunque no lo digan de manera explícita. Al fin y al cabo, como dice, «lo que no se ve está ahí con más insistencia y posee una presencia que lo visible ni siquiera es capaz de soñar» (2019, 95). Pero su foco está en otra parte: en el lenguaje mismo, en el misterio, en el hecho poético capaz de establecer nuevas relaciones entre las palabras y las cosas. Ante esa poética, ante el protagonismo de la lengua, todo el etiquetado, todas las categorías, resultan inútiles: la lectura simplemente no puede hacerse en clave de pertenencias o de adscripciones. Ofrece, así, un horizonte, una línea de fuga, el atisbo de que hay volando pájaros que aún no conocemos.

Escribe, también, Lamarti: «Los procesos son bellos por lo que tienen de inacabado, por su volubilidad de tránsito o transición» (2019, 15). Nuestro recorrido de lecturas llega a su fin así: inacabado, con voluntad de tránsito. Haciéndose preguntas.

¿Habrán más autores que *no cumplen con nada de esto*?

¿Estarán escribiendo ya, ajenos a las categorías que se forjan para ellos?

¿Llegaremos a leer eso que escriben?

EL RASTRO DE LA COLONIALIDAD
ESPAÑOLA EN LAS LITERATURAS
HISPÁNICAS DE MARRUECOS
Y EL SÁHARA OCCIDENTAL

UN REPASO DEL CAMINO A MODO DE CONCLUSIÓN

Comenzábamos este trabajo anunciando, de la mano de la poeta y pensadora Adrienne Rich, que habíamos venido a ver el daño causado y los tesoros que perduran. Decíamos que no queríamos tanto cerrar preguntas como seguir abriéndolas. Así que, más que unas conclusiones portadoras de certezas, lo que traemos para poner el punto final a esta propuesta es un balance que pase por recordar y esclarecer lo encontrado en el viaje de búsqueda. Como quien, al regresar a casa, extiende sobre la mesa las fotos y las notas del diario de ruta, sabiendo que los mapas siempre están más *in progress* de lo que a menudo se nos ha hecho creer.

El camino que emprendimos nos ha llevado de Tetuán a Taiwán. De los primeros balbuceos literarios de quienes se educaban en español en las escuelas del protectorado marroquí, hasta un escritor que intenta, en el trasiego de un mundo global, liberarse de las lógicas heredadas para poder usar el lenguaje sin ataduras. El trayecto ha tenido calas en El Aaiún, en pueblos y barrios catalanes, en los campamentos de refugiados saharauis de Tinduf. Y el viaje también ha sido en el tiempo: un recorrido de algo más de un siglo que nos trae hasta hoy; y que quiere dejar la puerta abierta para quien pueda llegar mañana.

Hemos encontrado, efectivamente, huellas del daño causado y tesoros que perduran. El daño causado es la *herida colonial*: esa marca estructural, simbólica e identitaria que deja una larga historia de violencia y expolio en la que una parte del mundo se impuso a otra. Y también el entramado de silencios y tergiversaciones que hace que, en nuestro país, las secuelas de ese hecho puedan seguir vivas en la medida en la que no se ha tenido ni la voluntad ni las herramientas para abordarlo de manera crítica. Los tesoros que perduran son las obras, los textos, las producciones culturales que, como las flores en las cunetas, en un movimiento paradójico, brotan precisamente a causa de la aridez del terreno, las lluvias torrenciales y las pisadas que aplastan la semilla.

«Respirar por la herida»: eso decía Leopoldo de Luis que era la poesía. A la hora de fijarse en esta, en la herida colonial que sigue sin sanarse, es fundamental recordar que ningún tesoro encontrado va a hacer que el daño causado haya valido la pena. No cabe justificar el dolor en la belleza. Pero atender a las obras que dan testimonio o que, como síntomas, nos permiten mirar lo ocurrido desde ventanas nuevas, puede al menos contribuir a avanzar hacia esas que para los clásicos eran sus dos virtudes hermanas: la verdad y la justicia. Y tal vez —decimos ya desde lo contemporáneo— también hacia la reparación.

En este camino, hemos tomado la literatura como herramienta para analizar una serie de cuestiones que tienen que ver con el pasado colonial. Como barco, si se quiere, para atravesar los oleajes de hechos y discursos que han configurado un determinado relato histórico, y ver qué es lo que aflora en las vidas. Lo hemos hecho de la mano de quienes han pensado en contextos similares —los teóricos y teóricas poscoloniales—, con el empeño de adaptar sus diagnósticos y las nociones que acuñaron a partir de ellos a las particularidades sociohistóricas del caso español.

Ese recorrido histórico atento a lo particular nos ha permitido corroborar cómo en el pasado reciente de España lo relativo al hecho colonial se imbrica con algunos de los episodios más delicados de una memoria que solo recientemente se he comenzado a abordar: la guerra civil y la dictadura franquista. Y también cómo los relatos articulados dentro de la *Cultura de la Transición* situaron como hegemónico un marco de apromaticidad y de consenso basado en

pactos de silencio que resultan reveladores para entender por qué, tras la independencia de Marruecos y el abandono del Sáhara Occidental, estos temas desaparecieron de la esfera pública y no han vuelto a recuperarse. Hemos cuidado mucho de que esa atención a lo específico no nos llevara a elaborar una lectura en clave de *excepcionalidad* –una deriva que corre el riesgo de justificar y hasta blanquear los fenómenos que analiza–. Mirado de cerca, como piden las teorías situadas, todo es singular, pero el interés a las particularidades tiene que ver con complejizar los modelos y recordar que en toda universalización se ejercen exclusiones.

De entre los elementos distintivos del caso español, el más atípico es quizá lo tardío y dilatado de sus tiempos. El papel de España como metrópolis duró hasta 1976, cuando las últimas tropas se fueron de un Sáhara Occidental que ya había sido ocupado tras la Marcha Verde; pero ese era de hecho un territorio cuya colonización se culminó muy tarde, en los años 1950, cuando en el resto del continente africano bullía - la ola de las independencias. También en el caso de Marruecos, donde el movimiento nacionalista sí consiguió sus objetivos ya en 1956, la literatura en castellano de la que nos ocupamos en esta investigación no se consolidó durante el tiempo colonial, ni en la lucha anticolonial: llegaría mucho más tarde, entrada ya la década de 1980, como una consecuencia en diferido cuyas características serán por tanto también muy diferentes de las incardinadas en contextos más típicos. En cuanto a la lectura de estos fenómenos, se vio –como tantas cosas en España– ralentizada también por una dictadura bajo la cual las ideas que se estaban extendiendo en el mundo se encontraban aquí fronteras que no las dejaban entrar. El análisis poscolonial llegó a nuestro país cuando en otros ya estaba siendo cuestionado y rebatido. Eso no quiere decir, sin embargo, que esté obsoleto: con nuestros tiempos diferidos, estas herramientas siguen haciéndonos falta para acometer una tarea que aún tenemos pendiente. Y podemos hacer de la necesidad virtud para emplearlas incorporando también el conocimiento acumulado de quienes en este lapso ya tropezaron también con algunos de sus escollos, y encontraron los desvíos.

Ante los muchos silencios, elegimos escuchar las voces. En concreto, en esta investigación, las voces de tres grupos de autores diferentes, aunque relacionados entre sí por compartir, desde sus muy distintas situaciones, la *herida colonial*. Por un lado, los escritores marroquíes en español: una corriente muy vinculada al hispanismo académico, forjada con voluntariedad y conciencia de sí décadas después del final de la colonización –con el precedente, eso sí, de algunos, pocos, predecesores durante la época del protectorado–. En segundo lugar, los autores saharauis en castellano, un grupo que, desde el exilio, se constituye en *generación* para emplear la poesía como instrumento del activismo político. Y, por último, las autoras y autor(es) catalanes de origen *amazig*, *hijos extranjeros* de familias que llegaron en la ola migratoria de finales del siglo XX, que encontraron en el ensayo y la novela de autoficción una vía para expresar sus búsquedas identitarias, y que pugnan por salir de las casillas y poder escribir en pie de igualdad con sus contemporáneas.

Fijarnos en estos recorridos, muy distintos, nos ha permitido pensar sobre cómo nace, se desarrolla y se consolida una literatura. Sobre cómo se relaciona con los procesos de construcción nacional; sobre cómo se valida, quién lo hace, en función de qué criterios. La literatura no son solo ideas, no son solo palabras: son prácticas, estructuras, tecnologías. Y cada

nueva escritura que aparece y pugna por entrar en los cánones es una pregunta abierta sobre la propia noción de *literatura*. Así también estos autores: desde sus diversos márgenes, desde unas u otras condiciones de periferia, suscitan incluso el debate acerca de su mera existencia, recordándonos que ese *existir* no es solo lo que parece, sino también una cuestión de validaciones. Mirar estos fenómenos desde el punto de vista de una teoría crítica como son los estudios poscoloniales nos recuerda también que no hay enfoque que esté exento de aplicar de nuevo las mismas lógicas, de volver a caer en la fijación de las estructuras.

Por eso, hemos intentado vadear cuidadosamente las aguas de la teoría que solo se sirve a sí misma. Pero hemos encontrado palabras que siguen latiendo, útiles para pensar. *Orientalismo, mimetismo, subalternidad, ambivalencia, provincializar*: los términos acuñados por Edward Said, Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Dipesh Chakrabarty y tantas otras personas que siguieron su estela en el campo de la teoría poscolonial han venido a nombrar lo que estábamos observando, y nos han servido para hilar una interpretación. Nos ha sido de particular utilidad también otra noción: la de *colonialidad*, encontrada en este caso en las reflexiones de los estudios decoloniales (particularmente las de Aníbal Quijano y Walter Dignolo), que nos sirve para referir en un solo concepto la idea de que el hecho colonial en sí mismo es solo la punta del iceberg de las estructuras y relaciones de poder que articularon ese fenómeno y que siguen activas en nuestras sociedades, perpetuando sus lógicas. De igual modo, afinar la diferencia entre lo *post-colonial* (un tiempo) y lo *poscolonial* (un modo de entenderlo) nos sirvió para tener siempre en mente que el repaso de los hechos no aporta conocimiento nuevo a menos que cambiemos el punto de vista.

Uno de los estímulos, y también de las particularidades, de estos autores, es el hecho de que nos hablan en *nuestro propio idioma*. La reflexión sobre la relación con la lengua de expresión —en quienes se dedican a escribir, pero, por extensión, también en la vida de cualquiera— ha sido uno de los puntos en los que nos hemos detenido de manera recurrente a lo largo de este recorrido. En la lengua y en cómo nos vinculamos a ella confluyen lo personal, lo político, lo formal, lo estético. Elegir un idioma como vehículo de nuestra expresión es un ejercicio de ciudadanía, en cuanto expresa una determinada posición, una genealogía, un imaginario. Nos preguntamos cómo se impone una lengua, y también cómo se subvierte. Nos preguntamos también de qué manera está habitada una lengua por la memoria, qué trae consigo y, en esa medida, qué nos puede permitir.

Para los autores y autoras de los que nos ocupamos, el castellano es, en palabras de Ahmed Ararou, una *lengua madrastra*: un lazo que no es de sangre, pero sí de familia. Una lengua —dice también María Rosa de Madariaga— *de andar por casa*: porque, muy imperial que fuese, era sabido que el verdadero poder ya se estaba nombrando en otras. De igual modo, el catalán que emplean otros y otras autoras es una lengua hegemónica en su ámbito reducido de referencia, pero menor si se abre el *zoom*. Las reflexiones de Abdelkébir Khatibi —sus ideas de *bilengua, pasantes de lenguas* y, en general, toda su apuesta por una aproximación desde el *entredós* y lo que está en diálogo— nos fueron muy útiles para orientarnos, o seguir dejándonos extraviar, en este mapa complejo.

También nos resultó hospitalaria la formulación con la que Benito del Pliego incide en lo que ocurre cuando «los encuentros con la extranjería se producen poéticamente en el seno

de [nuestra] lengua (...), por más que deseáramos que esa lengua nos devolviese una identidad sin interrogantes» (25). Escribe Said El Kadaoui que «lo que más miedo da de la persona diferente no es la diferencia, sino que se parezca a nosotros. Reconocer esto querría decir que hoy tú eres el forastero, pero mañana podría serlo yo» (2011, 30). Lo dice también, desde otro lugar, María José Vega, otra de las pensadoras en las que nos hemos apoyado en este caminar: «Es la percepción de la similitud, de la familiaridad, de lo compartido, lo que produce el temor y el rechazo. Es la amenaza de la analogía, el ser como nosotros, pero no son 'nosotros'» (315).

Hemos entendido que la pregunta en torno a esta tensión entre parecido y diferencia que se hacen las sociedades de nuestro tiempo, y que vivimos cada vez como si fuera nueva, en realidad ha acompañado a las personas desde siempre. Así que nos hemos preguntado cómo se lidió históricamente con ella en este país, para intentar discernir de qué respuestas somos herederas. Nos encontramos, en esa búsqueda, con que el *moro* ha sido la alteridad fundante de la construcción nacional española desde su mismo comienzo, con la expulsión de moriscos y judíos a partir del siglo XV; y con cómo un Alándalus más mítico que histórico se convirtió en unas de las bisagras en torno a las cuales pivotaron algunas de las principales disputas que fueron conformando nuestra identidad tal como la concebimos en nuestros días. Nos hemos detenido en estos aspectos para analizar, con Eric Calderwood, la manera en que los discursos de lo *hispano-marroquí* / *hispano-árabe* no están asociados con una ideología en concreto, sino que atraviesan y permean la historia de España en un continuo de saltos que sorprenden al mostrar «incómodas alianzas entre personas y proyectos que no se suelen ver una al lado de otra: fascistas españoles y nacionalistas marroquíes, católicos y musulmanes, sujetos colonizadores y colonizados» (2018, 9).

Este recorrido por la historia de las ideas nos ha permitido entender mejor el *africanismo* que articuló el proyecto colonial español, y también por qué han pervivido visiones que siguen presentándolo como un *colonialismo benévolo*, o hasta acogiéndose a la literalidad de la noción de *protectorado* para defender que ni siquiera se trató de colonialismo como tal. Cuando se emplean para articular el poder palabras como *hermandad* o *convivencia*, los equívocos están a mano. Repasar el desarrollo del discurso colonial, y sus lazos hacia otros muchos nudos del tejido de la historia de España, sin embargo, permite despejar las dudas, y volver a llamar a las cosas por su nombre, sin la tentación de las retóricas dulcificadoras o paternalistas. Sin que esto signifique, en todo caso, renunciar a la complejidad de los procesos: si algo muestra la historia colonial es la ambivalencia que subyace a realidades que se han presentado a menudo como contraposiciones de bloques sin fisuras.

Esto nos ha ayudado a revisar, también, nuestros propios sesgos de búsqueda. Si la literatura post-colonial en castellano en Marruecos y el Sáhara Occidental ha pasado desapercibida, probablemente se debe también a que no responde a los modelos de otros contextos, caracterizados por la beligerancia anticolonial y la resistencia a la aculturación. En el caso de las literaturas marroquí y saharauí en español encontramos sin embargo –de distintas maneras y por distintas razones– posturas mucho más ambivalentes hacia la antigua metrópolis, algo que quizá ha alejado la evidencia de que su existencia es en sí misma una secuela de la relación colonial. Pero intentar encajar lo que *de hecho hay* a nuestras

expectativas, y negarle la atención si no las cumple, no deja de ser una nueva forma de colonialidad.

Hemos intentado, pues, que las etiquetas no nos impidieran ver el bosque: sobre todo después de leer, en las obras de los autores más contemporáneos, una petición explícita en este sentido. Hemos buscado en los textos huellas de eso que articula nuestra investigación, y que es la colonialidad, y nos han interesado por tanto aspectos como las representaciones de la memoria del tiempo colonial, la relación con la lengua, la construcción nacional o las búsquedas identitarias. Pero hemos intentado hacerlo sin imponer esas categorías como único marco de lectura, mantenernos alerta para encontrar lo imprevisto. Y lo imprevisto ha aparecido de diversas formas: los discursos nacionalistas conniventes con el franquismo de algunos autores marroquíes, la reivindicación del vínculo colonial como estrategia política en los saharauis o el hartazgo respecto a las casillas que expresan el escritor y escritoras catalanas de origen *amazig* son algunos de los ejemplos. El hallazgo de un autor como Rachid Lamarti, fuera de todos los análisis hasta el momento por su no ajustarse a las categorías que rigen la búsqueda, es otro.

Para el trazado de nuestro mapa, nos hemos preguntado específicamente por las mujeres. Y la respuesta que nos hemos encontrado es que faltan. Aun considerando que en la última etapa de las que analizamos las escritoras son mayoritarias y más destacadas que los varones, faltan. Aun considerando que en las antologías tanto marroquíes como saharauis se hace un esfuerzo por recoger a las pocas que sí tienen una mínima presencia, faltan. Faltan en la genealogía, y falta por ello su (nuestra) mirada en las visiones que recibimos. No podemos evitar preguntarnos si en los cajones que durante mucho tiempo albergaron las obras de estos escritores *subalternos* que lo tuvieron más difícil que sus contemporáneos españoles para acceder a la publicación y a la posibilidad de ser leídos no seguirán durmiendo obras por conocer de sus coetáneas, *doblemente subalternas*. No haberlas encontrado no quiere decir que no existan. Y si no existieron porque las condiciones lo hicieron imposible, ese es un aspecto en el que es prioritario seguir indagando.

Acabamos este camino sabiendo que persisten los silencios, y que persiste también la insistencia de las voces en decir. La tarea de *descolonizarnos* tiene también que ver con *desaprender* todo lo que sea necesario para poder escuchar sin que el peso de las herencias que nos dijeron cómo tenían que ser las cosas nos ensordezca.

En este viaje, en última instancia, hemos dejado que nuestra brújula fuera lo *literario*. Hemos seguido la pista de eso que, de pronto, sale del texto como un relámpago y nos habla. En ese misterio quizá imposible de desentrañar de todo, inasible al lenguaje teórico pero indudable cuando aparece, es donde está a nuestro entender el corazón del análisis de un texto. Así, este final no puede ser sino una invitación a la lectura. A la escucha abierta y limpia de estos autores y autoras que ya nos hablan y, quizá sobre todo, de quienes estén por venir. Con este llamamiento cerramos por el momento el viaje, tomando para ello prestadas unas palabras de Abdellatif Laâbi –como un modo de recordar aquel punto de partida en el que empezamos a hacernos preguntas–. Las de este poema, como convencimiento de algo que está por venir, y como esperanza de que sepamos acogerlo:

*Muchos mensajeros
llamarán aún a nuestra puerta.
¿Habrá alguien
en casa?*

BIBLIOGRAFÍA

Abderrezak, Hakim. 2018. «Harragas in Mediterranean Illiterature and Cinema». En *Reimagining North African Immigration. Identities in flux in French literature, television, and film*, editado por Veronique Macéidon y Patrick Saveau: 232-252. Manchester: Manchester University Press.

Abrighach, Mohamed. 2006. *La inmigración marroquí y subsahariana en la narrativa española actual (Ética, estética e interculturalismo)*. Agadir: Facultad de Letras y Ciencias Humanas / ORMES.

--- 2009. *Superando orillas. Lectura intercultural de la narrativa de Concha López Sarasúa*. Rabat: autoedición.

--- 2011. *Ensayo de bibliografía universitaria publicada en lengua española en Marruecos (1957-2010)*. Rabat: autoedición.

--- 2015. «Marruecos/España en la narrativa española contemporánea». *Boletín Hispánico Helvético*, 26: 121-151.

--- 2018. «La literatura marroquí en lengua española y/en sus antologías». En *Lecturas de la literatura marroquí en lengua española*, coordinado por Hassan Amrani Meizi: 41 – 56. Agadir: Facultad de Letras y Ciencias Humanas.

--- 2018b. «Asociación de Escritores Marroquíes en Lengua Española (Larache, 1997-2009) [Semblanzas]». Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc0924055> Consultado 07/08/2020.

--- 2018c. «Mohamed Sibari (1945-2013) [Semblanza]». Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en

<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc0924055><http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc0888963> Consultado 07/08/2020.

--- 2018d. «Talleres Tipográficos Cremades - Imprenta Cremades - Editora Marroquí - Editorial Cremades (Tetuán, 1940-1964) [Semblanza]». Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc0888996> Consultado 07/08/2020.

--- 2018e. «Mohamed Lahchiri (Ceuta, 1950-) [Semblanza]». Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc0924058> Consultado 07/08/2020.

--- 2019. *Del Rif a Madrid. Crónica sarracina de un hispanista marroquí*. Madrid: Diwán Mayrit.

--- 2020. *Moros, moras y morerías de letras*. Agadir: Facultad de Letras y Ciencias Humanas.

Adila, Mustapha. 2012. «Prensa y periodistas del Protectorado español en Marruecos». En *El Protectorado español en Marruecos. La historia trascendida*, vol. I, dirigido por Manuel Aragón Reyes: 155-174. Bilbao: Iberdrola.

Afatsawo, Dieudonné. 2010. «African, Immigrant, and Writer: Literary Immigration into the Spanish Language». European Studies Conference, University of Nebraska at Omaha. Disponible en <https://docplayer.es/5921897-African-immigrant-and-writer-literary-immigration-into-the-spanish-language.html> Consultado 09/11/2020.

Affaya, Mohammed Noureddine. 1997. «Lo intercultural o el señuelo de la identidad». *Revista CIDOB D'Afers Internacionals*, 36: 23-38.

Aguiar Bobet, Valeria. 2019. *En busca de un nuevo Al-Ándalus. El legado documental de la masonería hispano-marroquí*. Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea.

Ahmad, Aijaz. 2003 (1995). «Jameson's Rhetoric of Otherness and the 'National Allegory'». En *The Post-Colonial Studies Reader*, editado por Bill Ashcroft, Gareth Griffiths y Helen Tiffin: 77-83. Londres: Routledge.

Aixelà Cabré, Yolanda. 2010. «La presentació social del cos al Magrib. De barbes i vels». *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 26: 135-158.

- 2015. «Imazighen y árabes del Protectorado español. Una revisión de la construcción nacional del Marruecos contemporáneo». En *Tras las huellas del colonialismo español en Marruecos y Guinea Ecuatorial*, editado por Yolanda Aixelà Cabré: 21-60. Madrid: CSIC.
- 2015b. «Introducción». En *Tras las huellas del colonialismo español en Marruecos y Guinea Ecuatorial*, editado por Yolanda Aixelà Cabré: 13-20. Madrid: CSIC.
- 2017. «El activismo nacionalista marroquí (1927 – 1936). Efectos del protectorado español en la historia del Marruecos colonial». *Illes i Imperis*, 19: 145-168.
- 2019. «Revisando el Nacionalismo del Protectorado español y de Tánger de los nacionalistas más célebres a los olvidados y ‘anónimos’ nacionalistas periféricos». En *Marruecos y España: denominadores comunes*, editado por Khadija Karzazi, Hassan Arabi y Alfonso Vázquez Atochero: 233-242. Badajoz / Raleigh: Lulu Press.
- 2019b. «Colonial Memories and Contemporary Narratives from the Rif. Spanishness, Amazighness, and Moroccanness Seen from Al-Hoceima and Spain». *Interventions*, 21 (6): 856-873.
- 2019c. «Colonial Memories and Contemporary Narratives from the Rif. Spanishness, Amazighness, and Moroccanness Seen from Al-Hoceima and Spain». *Interventions*, 21: 856-873.
- 2019d. *La gestión de la diversidad religiosa, étnica y cultural en Europa en el siglo XXI. La variedad de las visiones nacionales*. Barcelona: Bellaterra.

Akalay, Mohamed. 2007. «Promesas». En *Entre las 2 orillas. Literatura marroquí en lengua española*, editado por Carmelo Pérez Beltrán: 99-107. Granada: Fundación Euroárabe.

Akaloo, Nasima Nisha. 2012. *Cruzando fronteras: imágenes literarias de la migración marroquí a España. Una lectura comparatista*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Carlos III.

Akmir, Youssef. 2011. «La historiografía marroquí y la crítica al colonialismo español». En *Semana Trágica. Entre las barricadas de Barcelona y el Barranco del Lobo*, editado por Eloy Martín Corrales: 71-90. Barcelona: Bellaterra.

- 2012. «De la potencia invasora a la potencia protectora: la percepción de España en el norte de Marruecos (1860-1923)». *Awraq*, 5 – 6: 157-175.

Al Jatib, Abdullatif. 1953. «La proscrita». *Ketama*, 2: 8-9.

- 1956. «Equilibrio literario». *Ketama*, 7: 2.

- 1958. «Un patrimonio común». *Ketama*, 12: 2.

Al Maleh, Layla (ed.). 2009. *Arab Voices in Diaspora. Critical Perspectives on Anglophone Arab Literature*. Amsterdam – Nueva York: Rodopi.

Alaoui Abdalaoui, M'hamed y Ankrom, Jeffrey S. 1992. «The Moroccan Novel in French». *Research in African Literatures*, 23 (4): 9-33.

Alfaro, Margarita; García Hernández, Yolanda; Mangada Cañas, Beatriz; Pérez López, Ana y Ruiz Sánchez, Ana. 2009. *Interculturalidad y creación artística. Espacios poéticos para una nueva Europa*. Madrid: Calambur.

Allan, Joanna. 2011. «Nationalism, Resistance, and Patriarchy: The Poetry of Saharawi Women». *Hispanic Research Journal*, 12 (1): 78–89. (Numeración según el pdf disponible en <http://eprints.whiterose.ac.uk/77501/> Consultado 20/11/2020. 1-14).

Allan, Michael. 2018. *In the Shadow of World Literature: Sites of Reading in Colonial Egypt*. Princeton: Princeton University Press.

Ammadi, Mostafa. 2015. «Imágenes de Marruecos en la prensa del régimen franquista». En *Stampa e regimi: studi su Legioni e Falangi/Legiones y Falanges, una Rivista d'Italia e di Spagna*, coordinado por Chiara Sinatra: 181-200. Berna: Peter Lang.

Amrani Meizi, Hassan. 2018. «Letras en lengua española de autores de origen judío-marroquí». En *Lecturas de la literatura marroquí en lengua española*, coordinado por Hassan Amrani Meizi: 85 – 95. Agadir: Faculté des Lettres et des Sciences Humaines.

Anahory-Librowicz, Oro. 2010. «Entre identidad y exilio». En *Ufrán. Relatos de autores judíos del Norte de Marruecos*, editado por Jacobo Israel Garzón: 27-42. Madrid: Hebraica Ediciones.

Aparicio Gómez, Rosa y Tornos Cubillo, Andrés. 2008. «Hijos de inmigrantes que se hacen adultos: marroquíes, dominicanos, peruanos». Informe del Ministerio de Empleo y Seguridad Social. Disponible en http://extranjeros.inclusion.gob.es/ficheros/Observatorio_permanente_inmigracion/publicaciones/fichas/Hijos_inmigrantes.pdf Consultado 20/11/2020.

Appiah, Kwame Anthony. 2003 (1995). «The Postcolonial and the Postmodern». En *The Post-Colonial Studies Reader*, editado por Bill Ashcroft, Gareth Griffiths y Helen Tiffin: 119-124. Londres: Routledge.

Arabi, Hassan. 2012. *Impresiones e inquietudes de hispanistas marroquíes (Literatura, migraciones, educación y relaciones bilateras)*. Madrid: Diwan Mayrit.

Aragón Reyes, Manuel. 2012. «Marruecos y España: visiones en un siglo de confluencias». En *El Protectorado español en Marruecos. La historia trascendida*, vol. I, dirigido por Manuel Aragón Reyes: 21-31. Bilbao: Iberdrola.

Ararou, Ahmed. 1997. «Ficción obsesionada por lo que no pudo ser», *Aljamía*, 9: 70-76. Rabat: Consejería de Educación de la Embajada de España.

--- 2004. «La Resaca». En *La puerta de los vientos. Narradores marroquíes contemporáneos*, editado por Marta Cerezales, Miguel Ángel Moreta y Lorenzo Silva: 51-57. Barcelona: Destino.

--- 2004b. «Amé... Rick». En *La puerta de los vientos. Narradores marroquíes contemporáneos*, editado por Marta Cerezales, Miguel Ángel Moreta y Lorenzo Silva: 58-64. Barcelona: Destino.

--- 2004c. «Trabanxi». En *La puerta de los vientos. Narradores marroquíes contemporáneos*, editado por Marta Cerezales, Miguel Ángel Moreta y Lorenzo Silva: 65-78. Barcelona: Destino.

--- 2012. «Ficción inaugural». En *Letras Marruecas*, editado por Cristián H. Ricci: 25-33. Madrid: Ediciones del Orto.

Areal, Bárbara. 2011. *La cuestión marroquí. El colonialismo español en la guerra y la revolución*. Madrid: Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels.

Arigita, Elena. 2009. «Spain — The Al-Andalus legacy». En *The Borders of Islam. Exploring Samuel Huntington's Faultlines, From Al-Andalus to the Virtual Ummah*, editado por Stig Jarle Hansen, Atle Mesøy y Tuncay Karadas: 224-234. Londres: Hurst Publishers.

--- 2018. «Narratives on the margins of history: memory and the commemoration of the Moriscos». *The Journal of North African Studies* 24 (1): 134-151. (Numeración según el pdf disponible en <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13629387.2018.1459267> Consultado 10/11/2020. 1-19).

Arnau i Segarra, Pilar. 2017. «Dualidades femeninas contemporáneas: Imágenes de la mujer en la literatura catalana exófona». *Confluenze*, IX (2): 82-97.

Arsan, Andrew; Karam, John; Khater, Akram y Center, Moise. 2013. «Editorial. On Forgotten Shores: Migration in Middle East Studies and the Middle East in Migration Studies». *Mashriq & Mahjar*, 1 (1): 1-7.

Ashcroft, Bill; Griffiths, Gareth y Tiffin, Helen. 1998. *Key Concepts in Post-Colonial Studies*. Nueva York-Londres: Routledge.

--- 2002 (1989). *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-colonial Literatures*. Nueva York-Londres: Routledge.

--- 2003 (1995). *The Post-Colonial Studies Reader*. Nueva York-Londres: Routledge.

Awah, Bahia Mahmud. 2007. *Versos refugiados*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares.

--- 2009. *Literatura del Sáhara Occidental*. Madrid: autoedición.

--- 2010. «Literatura oral y transmisión en el Sáhara». *Quaderns de la Mediterrània*, 13: 207-210.

--- 2011. *La maestra que me enseñó en una tabla de madera*. Madrid: Sepha.

--- 2012. *El sueño de volver*. Madrid: CantArabia.

--- 2012b. «La literatura hasania y española del Sáhara Occidental. Siglo XX-XXI. Auge y máximos exponentes». VIII Congreso Ibérico de Estudios Africanos Bajo el Árbol de la Palabra: Resistencias y Transformaciones entre lo Local y lo Global. Madrid.

--- 2015. «Generaciones literarias: intelectualidad y política en el Sahara Occidental, 1850-1975». *Les Cahiers d'EMAM* 24-25: 29-53.

--- y Moya, Conchi. 2010. *El porvenir del español en el Sahara Occidental. La diversidad lingüística: aspectos antropológicos, sociales y literarios*. Madrid: Bubok Publishing.

Aziza, Mimoun. 2008. «Los exiliados españoles en marruecos (1939-1975) entre la lucha política y la marginación social». En *Españoles en Marruecos, 1900-2007: historia y memoria popular de una convivencia*, editado por Oumama Aouad y Fatiha Benlabah: 127-135. Rabat: Editions & Impressions Bouregreg.

--- 2009. «El protectorado español de Marruecos (1912-1956) visto por los marroquíes». En *Ceuta y el protectorado español en Marruecos. IX Jornadas de Historia de Ceuta*: 51-61. Ceuta: Instituto de Estudios Ceutíes. (Numeración según el pdf disponible en https://www.academia.edu/3622022/El_protectorado_espa%C3%B1ol_de_Marruecos_1912_1956_visto_por_los_marroqu%C3%ADes?auto=download Consultado 10/11/2020. 1-12).

--- 2012. «La sociedad marroquí bajo el Protectorado español (1912-1956)». En *El Protectorado español en Marruecos. La historia trascendida*, vol. I, dirigido por Manuel Aragón Reyes: 127-148. Bilbao: Iberdrola.

Bhambra, Gurinder K. 2014. «Postcolonial and decolonial dialogues». *Postcolonial Studies*, 17(2): 115-121.

Bárbulo, Tomás. 2002. *La historia prohibida del Sáhara Español*. Barcelona: Destino.

Barona, Claudia. 2004. *Hijos de la nube. El Sáhara Español desde 1958 hasta la debacle*. Madrid: Cuadernos de Langre.

Barce Gallardo, Sergio. 2019. «Mohamed Lahchiri. El escritor de la vida cotidiana». En *La frontera líquida. Estudios sobre literatura hispanomagrebí*, editado por José Sarria y Manuel Gahete: 311-324. Valencia: Tirant Humanidades.

Barreñada, Isaías y Ojeda García, Raquel. 2016. *Sáhara Occidental. 40 años después*. Madrid: La Catarata.

Beiruk, Fadel; Del Moral, Cristina; Awah Bahia Mahmud; Candela, Pilar; Albadalejo, Tomás y Calle, Paloma. 2012. «Futuro y presente de la lengua española en el Sáhara Occidental». En *Memoria y tiempo presente del Sáhara Occidental*: 365-381. Madrid: Oficina de Acción Solidaria y Cooperación Universidad Autónoma de Madrid.

Ben Abdallah, Alaeddine. 2011. «Mohamed Ridha Bouguerra et Sabiha Bouguerra, Histoire de la littérature du Maghreb, Littérature francophone». *Revue Analyses*, 6 (2): 325-334.

Bendahan, Esther. 2006. «Memoria rota de los judíos del norte de Marruecos». *El País*, 29/03/2006. Disponible en https://elpais.com/diario/2006/03/29/opinion/1143583212_850215.html Consultado 24/06/2020.

--- 2012. «La lengua como lugar de acogida». *Quaderns de la Mediterrània*, 17: 158-162.

--- 2016. *Tetuán*. Almería: Confluencias.

Bengochea Tirado, Enrique. 2018. *La Sección Femenina en la provincia del Sáhara. Entrega, hogar e imperio*. Barcelona: Bellaterra.

Benítez Fernández, Montserrat. 2010. *La política lingüística contemporánea de Marruecos: de la arabización a la aceptación del multilingüismo*. Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y de Oriente Próximo.

Benjelloun, Tahar. 2008. «Des 'métèques' dans le jardin français». *Manière de voir*, 97: 38 - 41.

Benremdane, Ahmed. 2019. «La generación de los noventa y Mohamed Lahchiri». En *La frontera líquida. Estudios sobre literatura hispanomagrebí*, editado por José Sarria y Manuel Gahete: 225-242. Valencia: Tirant Humanidades.

Bensmaïa, Réda. 2003. *Experimental nations. Or, the Invention of the Maghreb*. New Jersey: Princeton University Press.

Benyaya, Zineb. 2007. «La enseñanza del español en Marruecos: del pasado al presente». *Porta Liguarum*, 7: 167-180.

Berriane, Mohamed. 2004. «La larga historia de la diáspora marroquí». En *Atlas de la inmigración marroquí en España*, dirigido por Bernabé López García y Mohamed Berriane: 25-26. Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos.

Bhabha, Homi K. 1994. *The location of culture*. Londres: Routledge.

--- 2003 (1995). «Signs Taken for Wonders». En *The Post-Colonial Studies Reader*, editado por Bill Ashcroft, Gareth Griffiths y Helen Tiffin: 29-35. Londres: Routledge.

--- 2003b (1995). «Dissemination: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation». En *The Post-Colonial Studies Reader*, editado por Bill Ashcroft, Gareth Griffiths y Helen Tiffin: 176-177. Londres: Routledge.

Bieniec, Adrian. 2009. «Espacios vitales interculturales en la prosa en lengua alemana de autores de origen polaco». En *Interculturalidad y creación artística. Espacios poéticos para una nueva Europa*, coordinado por Margarita Alfaro, Yolanda García Hernández, Beatriz Mangada Cañas, Ana Pérez López y Ana Ruiz Sánchez: 231-240. Madrid: Calambur.

Blázquez Sánchez, Olga. 2019. *Violent frontier architecture and artistic re-appropriation of borders: the production of space in Palestine and Western Sahara*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

BNE. 2012. «Protectorado de España en Marruecos, 1912-1956». Disponible en http://www.bne.es/export/sites/BNWEB1/webdocs/Servicios/Informacion_bibliografica/Exposiciones_bibliograficas/Protectorado_de_Espana_en_Marruecos_1912_1956/PROTECTORADO1.pdf Consultado 12/11/2020.

Boisha, Limam. 2004. *Los versos de la madera*. Las Palmas de Gran Canaria: Puentepalo.

--- 2007. «La vuelta». Disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/obra/la-vuelta> Consultado 10/11/2020.

--- 2009. «La visita del ilustre». Disponible en <http://generaciondelaamistad.blogspot.com/2009/06/20-de-junio-dia-del-refugiado.html> Consultado 10/11/2020.

--- 2011. «Autopoética». Disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/obra/autopoetica/> Consultado 10/11/2020.

--- 2012. *Ritos de jaima*. Zaragoza: Ediciones Bubisher.

Bouissef Rekab, Mohamed. 1994. *El vidente (cuentos)*. Tetuán: Imprenta Hidayá.

--- 1995. *Desmesura*. Tetuán: Alpha Graph.

--- 1996. *Inquebrantables*. Tetuán: Addamir.

--- 1997. (ed.) *Escritores marroquíes de expresión española. «El grupo de los 90»*. Tetuán: Publicaciones de la Asociación Tetuán Asmir.

--- 1998. *Los bien nacidos*. Tetuán: Casa de España.

--- 2000. «El mundo ficticio de la trilogía: *Desmesura-inquebrantables-intramuros*». En *Escritura marroquí en lengua española II. Creación y comparación (1975-2000)*: 45-58. Fez: Universidad Sidi Mohamed Ben Abdellah.

--- 2002. *El dédalo de Abdelkrim*. Granada: Port Royal Ediciones.

--- 2006. *La señora*. Madrid: Ediciones Casa de África.

--- 2006b. *El motín del silencio*. Tetuán: AEMLE.

--- 2007. *Aixa, el cielo de Pandora*. Cádiz: Quórum Editores.

--- 2010. *Las inocentes oquedades de Tetuán*. Alcalá la Real: Alcalá Grupo Editorial.

--- 2012. «Narrativa marroquí». En *El protectorado español en Marruecos: la historia trascendida*, vol. II, dirigido por Manuel Aragón Reyes: 303-324. Madrid: Iberdrola.

--- 2014. «Literatura marroquí sobre el protectorado: Relación entre la colonia y los autóctonos». *Semiosfera*, 2: 47 - 81.

--- 2019. «El inmigrante marroquí: identidad e integración». En *La frontera líquida. Estudios sobre literatura hispanomagrebí*, editado por José Sarria y Manuel Gahete: 193-210. Valencia: Tirant Humanidades.

--- 2019. *Diario inconcluso (Diario de mi vida)*. Tetuán: Éditions Bab al hikmat.

Boulay, Sébastien. 2014 «Poétique et politique de la migration au Sahara occidental. Les â'idîn': repentants, migrants ou ralliés?» En *La migration prise aux mots. Mise en récits et en images des migrations transafricaines*, editado por Cécile Canut y Catherine Mazauric. París: Le Cavalier Bleu.

Boumediane, Nabila. 2016. *Un escritor marroquí en lengua española. Mohamed Sibari en su contexto*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid.

Bounu, Abdelmouneim (coord.). 1994. *Actas del coloquio internacional Escritura Marroquí en Lengua Española*. Fez: Facultad de Letras Dhar El Mahraz.

Boutieri, Charis. 2012. «In two speeds (À deux vitesses): linguistic pluralism and educational anxiety in contemporary Morocco». *International Journal of Middle East Studies* 44: 443–464.

Brah, Avtar. 2011. *Cartografías de la diáspora*. Traducción de Sergio Ojeda. Madrid: Traficantes de Sueños.

Bramon, Dolors. 2009. «Alandalús y la historiografía de Cataluña». En *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste: Siglos xvii-xxi*, dirigido por Manuela Marín: 147-161. Madrid: Casa de Velázquez, 2009. Disponible en <https://books.openedition.org/cvz/1385> Consultado 05/11/2020.

--- 2009b. «L'expulsió dels moriscos». *Butlletí de la Societat Catalana d'Estudis Històrics*, XX: 69-81.

Bueno Alonso, Josefina. 2012. «Hispanisme et catalanité: enjeux méthodologiques et littéraires d'un transnationalisme maghrébin». *Expressions Maghrébines*, 11 (2): 27-44.

--- 2015. «Una magrebidad hispano-catalana: escritores amazighs de la inmigración en Cataluña». En *Literaturas hispanoafricanas: realidades y contextos*, editado por Inmaculada Díaz Narbona: 102-131. Madrid: Verbum.

Burton, Antoinette (ed.). 2011. *Gender, sexuality and colonial modernities*. Londres: Routledge.

Cadenas Cañón, Isabel. 2019. *Poética de la ausencia. Formas subversivas de la memoria en la cultura audiovisual contemporánea*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Calderwood, Eric. 2014. «The invention of al-Andalus: discovering the past and creating the present in Granada's Islamic tourism sites». *The Journal of North African Studies*, 29 (1): 27-55.

--- 2017. «Franco's Hajj: Moroccan Pilgrims, Spanish Fascism, and the Unexpected Journeys of Modern Arabic Literature». *PMLA*, 132 (5): 1097-1116.

--- 2018. *Colonial al-Andalus. Spain and the making of modern Moroccan culture*. Cambridge: Harvard University Press.

--- 2018b. «Moroccan Jews and the Spanish colonial imaginary, 1903–1951». *Journal of North African Studies*, 24 (1): 86-110.

--- 2019. «Spanish in a global key». *Journal of Spanish Cultural Studies*, 20 (1-2): 53-65.

(Numeración según el pdf disponible en <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/14636204.2019.1609234> Consultado 10/11/2020. 1-16).

Campadabal, Pep. 2012. «CT y política: la lucha por el punto medio. Del 'pacto con el régimen, de entrada no' a la victoria de la CT». En *CT o la Cultura de la Transición. Crítica a 35 años de cultura española*: 65-76. Barcelona: Random House Mondadori.

Campos López, Ronald. 2020. «La poesía hispano-magrebí: ¿poéticas de pensamiento fronterizo?». *Filología y Lingüística*, 46 (1): 11-54.

Campos-Serrano, Alicia y Rodríguez Esteban, José Antonio. 2016. «Imagined territories and histories in conflict during the struggles for Western Sahara, 1956–1979». *Journal of Historical Geography*, 55: 44 - 59.

Campoy-Cubillo, Adolfo. 2011. «La literatura poscolonial española del Magreb». En *Contornos de la narrativa española actual (2000-2010): un diálogo entre creadores y críticos*, coordinado por María Del Palmar Álvarez Blanco y Toni Dorca: 67-74. Madrid: Iberoamericana Vervuert.

--- 2012. *Memories of the Maghreb. Transnational identities in Spanish Cultural Production*. Nueva York: Palgrave MacMillan.

--- 2019. «Los orígenes de la novela hispanófono marroquí». En *La frontera líquida. Estudios sobre literatura hispanomagrebí*, editado por José Sarria y Manuel Gahete: 211-224. Valencia: Tirant Humanidades.

- y Sampedro Vizcaya, Benita. 2019. «Entering the Global Hispanophone: an introduction». *Journal of Spanish Cultural Studies*, 20(1-2): 1-16.
- Camps Girona, Jaume. 2017. «Del "amigo Beigdeber" al "pan y palo" altos Comisarios e influencias panislamista en el nacionalismo marroquí (1912-1940)». En *Fronteras contemporáneas. Identidades, pueblos, mujeres y poder. Actas del V Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Contemporánea*, editado por Cristian Ferrer González y Joel Sans Molas: 61-76. Departament d'Història Moderna i Contemporània de la Universitat Autònoma de Barcelona.
- Candela Romero, Pilar. 2006. «El español en los campamentos de refugiados saharauis (Tinduf, Argelia)». *Enciclopedia del español en el mundo. Anuario del Instituto Cervantes 2006-2007*: 48-52. Barcelona: Plaza & Janés Editores.
- Cañete, Carlos. 2017. «In No Man's Land: Blurred Boundaries between Colony and Metropole in 19th Century Mediterranean Anthropology». *Journal of Mediterranean Studies*, 26 (2): 147-168.
--- 2021 (próximamente). *Cuando África empezaba en los Pirineos*. Madrid: Marcial Pons.
- Cardina, Miguel y Sena Martins, Bruno (eds.). 2018. *As voltas do passado. A guerra colonial e as lutas de libertação*. Lisboa: Edições tinta-da-china.
- Carrasco González, Antonio Manuel. 2012. «El ordenamiento jurídico hispano-marroquí». En *El Protectorado español en Marruecos. La historia trascendida*, vol. I, dirigido por Manuel Aragón Reyes: 57-79. Bilbao: Iberdrola.
- Carrera Suárez, Isabel. 2000. «Feminismo y poscolonialismo: Estrategias de subversión». En *Escribir en femenino: poéticas y políticas*, editado por Beatriz Suárez Briones: 73-84. Madrid: Icaria. (Numeración según el pdf disponible en http://www.bivipas.unal.edu.co/bitstream/10720/466/1/D-352-Carrera_Isabel-276.pdf Consultado 10/11/2020. 1-17).
- Carro, Antonio. 1976. «La descolonización del Sáhara». *Revista de Política Internacional*, 144: 11-38.
- Casas, Ana. 2014. «La autoficción en los estudios hispánicos: perspectivas actuales». En *Yo fabulado: nuevas aproximaciones críticas a la autoficción*, editado por Ana Casas: 7-21. Madrid: Iberoamericana.
- Casielles, Laura. 2019. Entrevista a Miguel Cardina: «No se puede pensar en la ruptura democrática en Portugal sin pensar en la guerra colonial». *CTXT*. Disponible en <https://ctxt.es/es/20190710/Politica/27184/Laura-Casielles-entrevista-Miguel-Cardina-investigador-memoria-Portugal-dictadura-colonizacion.html> Consultado 11/12/2019.
--- y Fernández Parrilla. 2017. «Spain». En *The Oxford Handbook of Arab Novelistic Traditions*, editado por Wail S. Hassan: 665-678. Oxford: Oxford University Press.
- Castro Morales, Federico. 2012. «Huellas arquitectónicas de un proyecto transfronterizo: la identidad andalusí». En *El Protectorado español en Marruecos. La historia trascendida*, vol. I, dirigido por Manuel Aragón Reyes: 125-154. Bilbao: Iberdrola.
- Caubet, Dominique. 2017. «Darija and the Construction of 'Moroccanness'». En *Identity and Dialect Performance: A Study of Communities and Dialects*, editado por Reem Bassiouney: 99-124. Londres: Routledge.
- Celaya Carrillo, Beatriz. 2011. «Pánicos racistas: reflexiones sobre la inmigración en Cataluña y España a partir de un texto de Najat El Hachmi». *MLN*, 126 (2): 344-365.

CEAR (Comisión Española de Ayuda al Refugiado). 2016. *Movimientos migratorios en España y en Europa*. Informe.

Cerezales, Cristina; Moeta, Miguel Ángel y Silva, Lorenzo (eds.). 2004. *La puerta de los vientos. Narradores marroquíes contemporáneos*. Madrid: Ediciones Destino, 2004.

CES (Consejo Economico y Social de España). 2019. *La Inmigración En España: Efectos y oportunidades*. Informe.

Chahhou, Khalid. 2014. *The Status of Languages in Post-Independent Morocco: Moroccan National Policies and Spanish Cultural Action*. Tesis doctoral. The City University of New York.

Chairi, Sanae. 2012. «Solimán el articulista». En *Letras Marruecas*, editado por Cristián H. Ricci: 49-62. Madrid: Ediciones del Orto.

--- 2012b. «Frustraciones de Fátima». En *Letras Marruecas*, editado por Cristián H. Ricci: 63-70. Madrid: Ediciones del Orto.

Chakor, Mohammed (ed.). 1987. *Encuentros literarios: Marruecos-España-Iberoamérica*. Madrid: CantArabia.

--- 2007. «Las dos orillas, el mar y la muerte». En *Entre las 2 orillas. Literatura marroquí en lengua española*, editado por Carmelo Pérez Beltrán: 47-48. Granada: Fundación Euroárabe.

--- 2008. «La metamorfosis de un áscari». En *Calle del Agua. Antología Contemporánea de Literatura Hispanomagrebí*, editado por Manuel Gahete, Abdellatif Limami, Ahmed M. Mgara, José Sarria y Aziz Tazi: 112-119. Madrid: SIAL.

--- y López Gorgé, Jacinto (eds.). 1985. *Antología de relatos marroquíes en lengua española*. Granada: Antonio Ubago, 1985.

--- y Macías, Sergio (eds.). 1996. *Literatura marroquí en lengua castellana*. Madrid: Magalia.

Chakrabarty, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton UP.

--- 2008. «La historia subalterna como pensamiento político». En *Estudios poscoloniales. Ensayos fundamentales*, editado por Sandro Mezzadra: 145-166. Madrid: Traficantes de Sueños.

Charia, Zakariae. 2010. *Las revistas literarias españolas en Marruecos*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid.

Chauí, Abdelkader. 2012. «Restos y recuerdos». En *El protectorado español en Marruecos: la historia trascendida*, vol. II, dirigido por Manuel Aragón Reyes: 365-374. Madrid: Iberdrola.

Chaves Nogales, Manuel. 2012. *Ifni. La última aventura colonial española*. Sevilla: Almuzara

Chiellino, Carmine. 2009. «Modelos y propuestas para convertirse en lector intercultural». En *Interculturalidad y creación artística. Espacios poéticos para una nueva Europa*, coordinado por Margarita Alfaro, Yolanda García Hernández, Beatriz Mangada Cañas, Ana Pérez López y Ana Ruiz Sánchez: 13-40. Madrid: Calambur.

Childs, Peter y Williams, Patrick. 1997. *An introduction to postcolonial theory*. Londres: Routledge.

Civantos, Christina. 2017. *The afterlife of Al-Andalus. Muslim Iberia in Contemporary Arab and Hispanic Narratives*. Albany: State of New York University Press.

Codina, Núria. 2017. «The Work of Najat El Hachmi in the Context of Spanish-Moroccan Literature». *ReseaRch in afRican LiteRatuRes*, 48 (3): 116 - 129.

Cohen Mesonero, León. 2012. «Literatura e interculturalidad». En *El protectorado español en Marruecos: la historia trascendida*, vol. II, dirigido por Manuel Aragón Reyes: 351-364. Madrid: Iberdrola.

Colectivo Contratiempo. 2011. «Una historia poscolonial de España». Disponible en http://www.contratiempohistoria.org/?page_id=29 Consultado 10/04/2018.

Coyne, Ashley. 2018. «Binding Ideologies: An Investigation of Language Attitudes and Ideologies in the Moroccan Publishing and Book Sector». *Independent Study Project (ISP) Collection* 2841. Disponible en https://digitalcollections.sit.edu/isp_collection/2841 Consultado 06/07/2020.

Corbalán, Ana. 2020. «Tiempos de guerra: Etnocentrismo y descolonización de género». *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 9(4): 68 - 82.

Cornejo Parriego, Rosalía. 2007. «De la mirada colonial a las diferencias combinables». En *Memoria colonial e inmigración: la negritud en la España posfranquista*, editado por Rosalía Cornejo Parriego: 17-38. Barcelona: Bellaterra.

Cortes españolas. 1978. Diarios de sesiones del 13 al 16 de marzo.

Coutinho Mendes, Ana Paula. 2009. «Desterritorialización y pacto de referencialidad: algunas reflexiones. La literatura preposicional de nuevo». En *Interculturalidad y creación artística. Espacios poéticos para una nueva Europa*, coordinado por Margarita Alfaro, Yolanda García Hernández, Beatriz Mangada Cañas, Ana Pérez López y Ana Ruiz Sánchez: 41-52. Madrid: Calambur.

Dahiri, Mohamed. 2019. «Mohamed Chakor, un pionero de la literatura marroquí de expresión española». En *La frontera líquida. Estudios sobre literatura hispanomagrebí*, editado por José Sarria y Manuel Gahete: 325-346. Valencia: Tirant Humanidades.

--- 2020. «El «despertar» de la literatura marroquí de expresión española». Blog *La reina de los mares*. Disponible en <https://reinamares.hypotheses.org/26931> Consultado 29/06/2020.

Damrosch, David. 2003. *What is World Literature?* Princeton: Princeton University Press.

Daoudi, Ahmed. 1994. *El diablo de Yudis*. Madrid: Ediciones VOSA.

Darici, Katuscia. 2017. «Literatura transnacional en Cataluña: La filla estrangera de Najat El Hachmi». *Diablotexto Digital*, 2: 107-136.

Darraj, Susan Muaddi. 2004. *Scheherazade's Legacy: Arab and Arab American Women on Writing*. Westport: Praeger.

De Castro Rodríguez, Mayca. 2013. «El colonialismo franquista en Guinea Ecuatorial. Una lectura en clave decolonial». Trabajo de fin de máster. Universidad de Granada.

De Dalmases, Pablo Ignacio. 2010. *Huracán sobre el Sáhara*. Barcelona: Editorial Base.

--- 2013. *El Sáhara Occidental en la bibliografía española y el discurso colonial*. Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Barcelona.

--- 2014. *El desierto imaginado. África Occidental española en la literatura*. Barcelona: Carena.

De Felipe, Helena. 2005. En *Españoles en Marruecos, 1900-2007: historia y memoria popular de una convivencia*, editado por Oumama Aouad y Fatiha Benlabah: 103-123. Rabat: Editions & Impressions Bouregreg.

De Larramendi, Miguel Hernando. 2000. «¿Una mirada única o una pluralidad de miradas españolas hacia Marruecos y el Magreb?» *Anales de Historia Contemporánea* 15: 37-54.

--- 2015. «El instituto hispano-árabe de cultura y la diplomacia cultural hacia el mundo árabe (1954-1974)». En *El Instituto Hispano-Árabe de Cultura. orígenes y evolución de la diplomacia pública española hacia el mundo árabe*, coordinado por Miguel Hernando de Larramendi, Irene González González y Bernabé López García: 17-46. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo.

--- 2017. «España ante la independencia de Marruecos. La mirada de los diplomáticos». En *España frente a la independencia de Marruecos*, editado por Eloy Martín Corrales y Josep Pitch Mitjana: 163-190. Barcelona: Bellaterra.

De Madariaga, María Rosa. 2005. *En el barranco del lobo. Las guerras de Marruecos*. Madrid: Alianza Editorial.

--- 2007. «¿Existe una élite hispanohablante en Marruecos?». *Marruecos Digital*. Disponible en <http://www.marruecosdigital.net/existe-una-elite-hispanohablante-en-marruecos/> Consultado 29/06/2020.

--- 2009. *Abd e-Krim El Jatabi. La lucha por la independencia*. Madrid: Alianza Editorial.

--- 2012. «El papel del Rif en el Protectorado: entre la colaboración y la resistencia». En *El Protectorado español en Marruecos. La historia trascendida*, vol. I, dirigido por Manuel Aragón Reyes: 75-96. Bilbao: Iberdrola.

--- 2013. *Marruecos, ese gran desconocido*. Madrid: Alianza Editorial.

--- 2015. *Los moros que trajo Franco*. Madrid: Alianza Editorial.

De Orellana, Pablo. 2015. «Struggles over identity in diplomacy: 'Commie terrorists' contra 'imperialists' in Western Sahara». *International Relations* 29 (4): 477-499.

Dejeux, Jean. 1983. «Poésie marocaine de langue française depuis 1964». *Francofonía*, 5: 75-87.

Del Pliego, Benito. 2013. «La metáfora del desplazado. En torno a los poetas latinoamericanos en España». En *Extracomunitarios. Nueve poetas latinoamericanos en España*, editado por Benito del Pliego: 11-38. México DF: Fondo de Cultura Económica.

Delaperrière, Maria. 2006. «Testimony as a Literary Problem». *Teksty Drugie*, 3: 59-70.

Delgado, Julián; Hamdi, Jadya; Gimeno, Juan Carlos; Ruiz Bravo-Villasante, Carmen. 2012. «Futuro y presente de la lengua española en el Sáhara Occidental». En *Memoria y tiempo presente del Sáhara Occidental*: 471-505.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. 1978. *Kafka. Por una literatura menor*. México: Editorial Era.

Deubel, Tara Flynn. 2010. *Between Homeland and exile. Poetry, Memory and Identity in Sahrawi Communities*. Tesis doctoral. University of Arizona.

--- 2012: «Poetics of diaspora: Sahrawi poets and postcolonial transformations of a trans-Saharan genre in northwest Africa». *The Journal of North African Studies*, 17(2): 295-314.

Dharwadker, Vinay. 1996. «The Internationalization of Literatures». En *New National and Post-Colonial Literatures. An Introduction*, editado por Bruce King: 59-77. Oxford: Clarendon.

- Di Buono, Fabrizio. 2018. «Identidades del desierto. Los efectos de la colonización española en la identidad saharauí». *Anuario de la Escuela de Historia*, 30: 129-153.
- Díaz Narbona, Inmaculada (ed.). 2015. «Escrituras testimoniales africanas en el contexto español: migraciones y extrañidad». En *Literaturas hispanoafricanas: realidades y contextos*, editado por Inmaculada Díaz Narbona: 132-166. Madrid: Verbum.
- Domínguez, César. 2013. «Literatures in Spain: European Literature, World-Literature, World Literature?» En *Looking at Iberia. A Comparative European Perspective*, editado por Santiago Pérez Isasi y Ángela Fernandes: 99-119. Oxford: Peter Lang.
- y Saussy, Haun; Villaneuva, Darío y Mejía, David. 2016. *Lo que Borges enseñó a Cervantes: Introducción a La Literatura Comparada*. Madrid: Taurus.
- y Di Rosario, Giovanna y Ciastellardi, Matteo. 2018. «On Writing a Comparative Literary History: Delocalizing Minor Literatures in European Languages in the Age of 'Big Data'». *Arcadia*, 53 (2): 278-307.
- y Neumann, Birgit. 2018. «Introduction: Delocalizing European Literatures». *International Journal of Literary Culture*, 53 (2): 201-220.
- Dotson-Renta, Lara N. 2008. «Translated identities: writing between Morocco and Spain». *The Journal of North African Studies*, 13(4): 429-439.
- Dussel, Enrique. 1994. *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. Quito: Abya-Yala.
- Eagleton, Terry; Jameson, Fredric; Said, Edward y Deane, Seamus. 1990. *Nationalism, colonialism, and literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ebnu (Abdelfatah, Mohamed Salem). 2003. *Voz de fuego*. Las Palmas de Gran Canaria: Universidad de Las Palmas de Gran Canaria.
- 2008. *Nómada en el exilio*. Marbella: Asociación Cultural Almenara.
- y Iselmu, Ali Salem, 2003. «Poesía saharauí en castellano». Jornada «Los espacios de la poesía», Universidad Autónoma de Madrid, 2 de abril. Disponible en <https://www.um.es/tonosdigital/znum9/tintero/poesiasahara.htm> Consultado 02/04/2020.
- Echevarría, Ignacio. 2012. «La CT: un cambio de paradigma». En *CT o la Cultura de la Transición. Crítica a 35 años de cultura española*: 25-36. Barcelona: DeBolsillo.
- Ekhouse, Roselia. 2012. *Literatura marroquí escrita en catalán y castellano*. Tesis doctoral. University of California.
- 2013. «Lamiaie El Amrani: voces nómadas». World Cultures Graduate Student Conference 2013: University of California. Disponible en https://www.academia.edu/13631624/Lamia_El_Amrani_voces_n%C3%B3madas Consultado 07/11/2020.
- El Amrani, Lamiae. 2010. *Tormenta de especias*. Granada, Comares.
- Elena, Alberto. 2010. *La llamada de África. Estudios sobre el cine colonial español*. Barcelona: Bellaterra.
- El Akel, Nesrine. 2019. *Identity and Belonging in Spanish-Moroccan Literature*. Tesis doctoral. King's College London.

--- 2019b. «Sexo y sensibilidad en la literatura hispanomarroquí». En *La frontera líquida. Estudios sobre literatura hispanomagrebí*, editado por José Sarria y Manuel Gahete: 243-258. Valencia: Tirant Humanidades.

El Attar, Boughaleb. 2012. «La memoria común y la participación de los marroquíes en la Guerra Civil española». En *El Protectorado español en Marruecos. La historia trascendida*, vol. I, dirigido por Manuel Aragón Reyes: 373-392. Bilbao: Iberdrola.

El Fathi, Abderrahman. 2002. *África en versos mojados*. Tetuán: Publicaciones de la Universidad Abdelmalek Essaâdi.

--- 2004. *Desde la otra orilla*. Cádiz: Quórum editores.

--- 2011. *Danzadelaire*, Cádiz, Patio de Monipodio.

--- 2019. *Volver a Tetuán*. Cádiz: Q-book.

El Gamoun, Ahmed. 2000. «La literatura marroquí de expresión español: un imaginario en ciernes». En *Escritura marroquí en lengua española II. Creación y comparación (1975-2000)*: 151-160. Fez: Universidad Sidi Mohamed Ben Abdellah.

--- 2004. «La Atlántida». En *La puerta de los vientos. Narradores marroquíes contemporáneos*, editado por Marta Cerezales, Miguel Ángel Moreta y Lorenzo Silva: 151-164. Barcelona: Destino.

--- 2012. «Pensión Atocha». En *Letras Marruecas*, editado por Cristián H. Ricci: 123-131. Madrid: Ediciones del Orto.

--- 2012b. «El caracol». En *Letras Marruecas*, editado por Cristián H. Ricci: 138-146. Madrid: Ediciones del Orto.

--- 2019. *Así hablaba Al-Buhali*. Madrid: Diwán Mayrit.

El Hachmi, Najat. 2004. *Jo també soc catalana*. Barcelona: Columna.

--- 2008. *El último patriarca*. Barcelona: Planeta.

--- 2011. *La cazadora de cuerpos*. Barcelona: Planeta.

--- 2012. «El inherente espacio intercultural de la creación literaria». *Quaderns de la Mediterrània*, 17: 155-158.

--- 2015. *La hija extranjera*. Barcelona: Planeta.

--- 2018. *Madre de leche y miel*. Barcelona: Destino.

--- 2019. *Siempre han hablado por nosotras*. Barcelona: Destino.

El Hakmaoui, Jalal. 2018. «Après l'empire, traduire». En *Maroc: La guerre des langues?*, editado por Kenza Sefrioui: 23-34. Casablanca: En toutes lettres.

El Harti, Larbi. 2004. «Mi amiga Ghanu». En *La puerta de los vientos. Narradores marroquíes contemporáneos*, editado por Marta Cerezales, Miguel Ángel Moreta y Lorenzo Silva: 79-88. Barcelona: Destino.

--- 2004b. «La alienada». En *La puerta de los vientos. Narradores marroquíes contemporáneos*, editado por Marta Cerezales, Miguel Ángel Moreta y Lorenzo Silva: 89-106. Barcelona: Destino.

--- 2012. «Isidoro Molina». En *Letras Marruecas*, editado por Cristián H. Ricci: 103-116. Madrid: Ediciones del Orto.

El Kadaoui Moussaoui, Saïd. 2008. *Límites y fronteras*. Lleida: Editorial Milenio.

--- 2011. *Cartes al meu fill. Un català de soca-rel, gairebé*. Badalona: Ara Llibres.

--- 2016. *NO*. Barcelona: Catedral.

--- 2020. *Radical(es). Una reflexió sobre la identitat*. Barcelona: Catedral.

El Madkouri Maataoui, Mohamed. «La imagen del otro en la escritura marroquí en lengua española». *Hesperia, Culturas del Mediterráneo*, 7: 193-210.

- El Morabet, Mohamed. 2018. *Un solar abandonado*. Madrid: Sitara.
 --- 2018b. «Mi literatura». En *Letras Marruecas II*, editado por Cristián H. Ricci: 109-111. Santiago de Chile: Altazor.
- El Otmani, Saad Dine. 2012. «Marruecos y España: visiones en un siglo de confluencias». En *El Protectorado español en Marruecos. La historia trascendida*, vol. I, dirigido por Manuel Aragón Reyes: 13-16. Bilbao: Iberdrola.
- Elghazi El Imlahi, Said. 2019. *La política religiosa del protectorado español en el norte de Marruecos (1912-1956)*. Tesis doctoral. Universidad de Granada.
- Ellison, Mahan L. 2012. *Literary Africa: Spanish Reflections of Morocco, Western Sahara and Equatorial Guinea in the Contemporary Novel, 1990-2010*. Tesis doctoral. University of Kentucky.
 --- 2017. «Un reino tan lejano: Yudis, Shahrazad, and the Imaginary Space in the Contemporary Hispano- Moroccan Novel». *Research in African Literatures*, 48 (3): 98 - 115.
- Ennaji, Moha. 2005. *Multilingualism, Cultural Identity, and Education in Morocco*. Fez: Springer.
 --- 2002. «Language Contact, Arabization Policy and Education In Morocco». En *Language Contact and Language Conflict in Arabic*, editado por Aleya Rouchdy: 3-23. Nueva York: Routledge/Curzon.
- Esposito, Claudia. 2012. «Le Maghreb méditerranéen: littératures et plurilinguisme». *Expressions maghrébines*, 11 (2): 1-8.
- Fanon, Frantz. 1952. *Peau Noire, masques blancs*. Paris: Editions du Seuil.
 --- 2002 (1961). *Les damnés de la terre*. Paris: La Découverte.
- Fartah, Adel y Bouabdellaoui, Abdellatif. 2018. «Reflexiones acerca de la literatura marroquí en lengua española». *Anadi*, 13 (25): 179-185.
- Faszer-McMahon, Debra. 2020. «Women's Voices from the Maghreb: Transnational Feminism in Najat El Hachmi's *Mare de llet i mel* (2018) and Lamiae El Amrani's *Poesía femenina y sociedad* (2010)». *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 9(4). Disponible en <https://escholarship.org/uc/item/0m88n26b> Consultado 12/11/2020.
 --- y Ketz, Victoria L. 2015. «Representations of Africa in Twenty-First-Century Spain: Literatures and Cultures Crossing the Strait». En *African Immigrants in Contemporary Spanish Texts*. London: Routledge, editado por Debra Faszer-McMahon y Victoria L. Ketz: -36. Londres: Routledge.
- Felman, Shoshana y Laub, Dori. 1992. *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. Londres: Routledge.
- Fernández, Josep-Anton. 2018. «Dislocated temporalities: immigration, identity, and sexuality in Najat El Hachmi's *L'últim patriarca*». *Caplletra*, 65: 191-202.
- Fernández García, Alicia. 2016. «Nacionalismo y representaciones lingüísticas en Ceuta y en Melilla». *Revista de filología románica*, 33 (1): 23-46.
- Fernández Parrilla, Gonzalo. 2000. «Reseñas de prensa de la literatura árabe contemporánea traducida al español. Una literatura exótica para un público occidental». *Awraq: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, 21: 251-261
 --- 2000b. «Conscious voices. Concepts of writing in the Middle East». *Awraq*, XXI: 279-282.
 --- 2005. «Marruecos y España: ¿unos vínculos poco literarios?». *Afkar/Ideas*, 9: 106 - 108.

- 2006. *La literatura marroquí contemporánea. La novela y la crítica literaria*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla - La Mancha.
- 2009. «La formación del canon literario. Literatura e Historia de la Literatura en Marruecos». *Anaquel de estudios árabes*, 20: 83–96.
- 2014. «De indígena a catalana: representaciones textuales entre lo colonial y lo postcolonial». En *Alteridades imaginadas*, editado por Ángeles Ramírez: 257-283. Barcelona: Bellaterra.
- 2014b. «The Challenge of Moroccan Cultural Journals of the 1960s». *Journal of Arabic Literature*, 45 (1): 104-128.
- 2015. «Emigración y literatura árabe: tránsitos identitarios». En *Emigración y literatura: historias, experiencias, sentimientos* (Actas del coloquio internacional, Santiago de Compostela, 13-14 de noviembre de 2014), editado por Julio Hernández Borge y Domingo L. González Lopo: 203-224.
- 2016. «The Novel in Morocco as Mirror of a Changing Society». *Contemporary French and Francophone Studies*, 20 (1): 18-26.
- 2017. «Morocco». En *The Oxford Handbook of Arab Novelistic Traditions*, editado por Wail S. Hassan: 339 - 357. Oxford University Press.
- 2017b. «The rhetoric of futility: on writer's communiqués and manifestos». En *La littérature à l'heure du Printemps arabe*, editado por Sobhy Boustani: 109-124. París: Lettres du Sud.
- 2018. «Disoriented Postcolonialities: With Edward Said in (the Labyrinth of) Al-Andalus». *Interventions*, 20 (4): 229-242.
- 2018b. «En los confines de la identidad. Por una interpretación poscolonial de la Literatura Marroquí en Lengua Española», en *Lecturas de la literatura marroquí en lengua española*, editado por Hassan Amrani Meizi: 15-26. Agadir: Universidad Ibn Zhor.
- 2019. «Abdelkébir Khatibi». En *Encyclopaedia of Islam Three (EI3)*: 113-115. Leiden/Boston: Brill.
- 2019b. «Indagaciones en el proceso de formación del canon de la literatura árabe: las historias de la literatura árabe». En *Qamariyyat: Oltre Ogni Frontiera tra Letteratura e Traduzione*, editado por Maria Avino, Ada Barbaro y Monica Ruocco: 235-262. Roma: Istituto per l'Oriente C. A. Nallino.
- 2021 (próximamente). «La traducción del árabe en el siglo XX y XXI». Portal digital de historia de la traducción en España (<http://phte.upf.edu>).
- y Calderwood, Eric. 2021 (próximamente). «What is Moroccan Literature? History of an Object in Motion», *Journal of Arabic Literature*, 52 (1).
- y Cañete, Carlos. 2019. «Spanish-Maghribi (Moroccan) relations beyond exceptionalism: a postcolonial perspective». *The Journal of North African Studies*, 24 (1): 111-133. (Numeración según el pdf disponible en <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13629387.2018.1459262> Consultado 26/11/202. 1-24).
- y González González, Irene. 2004. «Emigración y literatura. En *Atlas de la inmigración marroquí en España*, dirigido por Bernabé López García y Mohamed Berriane: 424-425. Taller de estudios internacionales mediterráneos.
- y Zanón Bayón, Jesús. 2019. «Algarabías de ayer y de hoy. Najat El Hachmi, ¿escritora neomorisca?». En *Islam y desposesión. Resignificar la pertenencia*, editado por Luz Gómez García: 117-133. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

Fernández Sánchez, Carmen. 2009. «Nuevas poéticas francófonas en Europa. Autobiografía y creación literaria en la literatura suiza contemporánea: la experiencia de la inmigración italiana». En *Interculturalidad y creación artística. Espacios poéticos para una nueva Europa*, coordinado por Margarita Alfaro, Yolanda García Hernández, Beatriz Mangada Cañas, Ana Pérez López y Ana Ruiz Sánchez: 119-134. Madrid: Calambur.

- Fernández-Savater, Amador. 2012. «Emborronar la CT. Del 'No a la guerra' al 15-M». En *CT o la Cultura de la Transición. Crítica a 35 años de cultura española*: 37-52. Barcelona: DeBolsillo.
- Fernández Víttores, David y Benlabbah, Fatiha. 2014. *La lengua española en Marruecos*. Informe. Embajada de España / AECID / Instituto de Estudios Hispano-Lusos.
- Fierro, Maribel. 2009. «Al-Andalus en el pensamiento fascista español». En *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste: Siglos xvii-xxi*, dirigido por Manuela Marín: 325-349. Madrid: Casa de Velázquez. Disponible en <https://books.openedition.org/cvz/1402> Consultado 05/11/2020.
- Fiddian-Qasmiyeh, Elena. 2010. «Education, migration and internationalism: situating Muslim Middle Eastern and North African students in Cuba». *The Journal of North African Studies*, 15 (2): 137-155.
- 2011. «Histories of displacement: intersections between ethnicity, gender and class», *The Journal of North African Studies*, 16 (1): 31-48.
- 2013. «The Inter-generational Politics of 'Travelling Memories': Sahrawi Refugee Youth Remembering Home-land and Home-camp». *Journal of Intercultural Studies*, 34 (6): 631 - 649.
- Fieni, David. 2013. «Désappropriation de soi et poétique de l'intersigne chez Khatibi». *Expressions maghrébines*, 12 (1): 1 - 17.
- Filali-Ansary, Abdou. 2018. «Entre diglossie et multilinguisme: peut-on initier un cercle vertueux?». En *Maroc: La guerre des langues?*, editado por Kenza Sefrioui: 41-55. Casablanca: En toutes lettres.
- Fleisch, Axel. 2015. «Legados coloniales y repertorios lingüísticos en el amazigh europeo». En *Tras las huellas del colonialismo español en Marruecos y Guinea Ecuatorial*, editado por Yolanda Aixelà Cabré: 169-194. Madrid: CSIC.
- Folch, Ausenda. 2011. *The Representation of Motherhood In Contemporary Catalan Fiction*. Tesis doctoral. Florida International University.
- Folkart, Jessica A. 2013. «Scoring the National Hym(e)n: Sexuality, Immigration, and Identity in Najat El Hachmi's L'últim patriarca». *Hispanic Review*, 71 (3): 353 - 376.
- Fonseca Azuara, Clarisa Danae. 2020. *Matria palestina: arte y género en la construcción de una nación sin límites*. Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Madrid.
- Fuchs, Barbara. 2009. *Exotic Nation: Maurophilia and the Construction of Early Modern Spain*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Gahete, Manuel; Limami, Abdellatif; Mgara, Ahmed M. y Tazi, Aziz. 2008. *Calle del agua. Antología contemporánea de literatura hispano-magrebí*. Madrid: Sial.
- Galcerán Huguet, Montserrat. 2016. *La bárbara Europa*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Galián Hernández, Laura. 2017. *El anarquismo descolonizado. Una historia de las experiencias antiautoritarias en Egipto (1860-2016)*. Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Madrid.
- García Arenal, Mercedes. 1992. «Moriscos e indios. Para un estudio comparado de métodos de conquista y evangelización». *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, 20: 153-176.
- y Rodríguez Mediano, Fernando. 2010. *Un Oriente español. Los moriscos y el Sacromonte en tiempos de Contrarreforma*. Madrid: Marcial Pons.

Garrafi, Rachida. 2007. «La otra». En *Entre las 2 orillas. Literatura marroquí en lengua española*, editado por Carmelo Pérez Beltrán: 183-188. Granada: Fundación Euroárabe.

--- 2007b. «El sacrificio de los corderos». En *Entre las 2 orillas. Literatura marroquí en lengua española*, editado por Carmelo Pérez Beltrán: 173-182. Granada: Fundación Euroárabe.

García Linares, José María. 2019. «Norte en medio del sur, cedros y cedros. Ketama: espacios literarios, geografías del sentido». En *La frontera líquida. Estudios sobre literatura hispanomagrebí*, editado por José Sarria y Manuel Gahete: 67-88. Valencia: Tirant Humanidades.

García-Margallo y Marfil, José Manuel. 2012. «Por una alianza ambiciosa, duradera y estable». En *El Protectorado español en Marruecos. La historia trascendida*, vol. I, dirigido por Manuel Aragón Reyes: 17-20. Bilbao: Iberdrola.

García Sanjuán, Alejandro. 2016. «Al-Andalus en el nacionalcatolicismo español: la historiografía de época franquista (1939-1960)». En *El franquismo y la apropiación del pasado. El uso de la historia, de la arqueología y de la historia del arte para la legitimación de la dictadura*, editado por Francisco J. Moreno Martín: 189-208. Madrid: Editorial Pablo Iglesias.

--- 2017. «Al-Andalus en la historiografía nacionalcatólica española: Claudio Sánchez-Albornoz». *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, 37: 305-328.

--- 2018. «El origen de al-Andalus en el discurso españolista: catastrofismo y negacionismo en torno a la conquista musulmana de la Península Ibérica». En *El Islam, presente de un pasado medieval* (Actas de la XXVIII Semana de Estudios Medievales Nájera, celebradas del 24 al 28 de julio de 2017), coordinado por Esther López Ojeda: 37-66. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.

--- 2018b. «Ignacio Olagüe y el origen de al-Andalus: Génesis y proceso de edición del proyecto negacionista». *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 24: 173-198.

Gassió, Xavier. 2017. *Sáhara español. El último reemplazo*. Madrid: Arzalia Ediciones.

Gil Benumeya Flores, Daniel. 2016. «Veinticinco años de intervención cultural española en Marruecos, a través de la mirada de Rodolfo Gil Grimau (1968-1992)». *Norba. Revista de Historia*, 29-30: 215-237.

--- 2018. «España y lo moro: ambigüedades coloniales y políticas». *Viento Sur*, 160. Pp. 45-56.

Gil Benumeya Grimau, Rodolfo. 1994. «Análisis y fuentes de la escritura marroquí en lengua española». En *Escritura marroquí en lengua española. Actas del coloquio internacional*, editado por Abdelmouneim Bounou: 11-26. Fez: Universidad Mohamed Ben Abdalah.

--- 2002. *La frontera sur de Al-Andalus*. Tetuán: Tetuán Asmir.

--- 2008. «Prólogo. Una breve acotación histórica-literaria acerca de la literatura magrebí de expresión española». En *Calle del Agua. Antología contemporánea de Literatura Hispanomagrebí*, editado por Manuel Gahete, Abdellatif Limami, Ahmed M. Mgara, José Sarria y Aziz Tazi: 13-20. Madrid: SIAL.

Gimeno Martín, Juan Carlos. 2007. *Transformaciones socioculturales de un proyecto revolucionario: la lucha del pueblo Saharaui por la liberación*. Colección Monografías, 43. Caracas: Programa Cultura, Comunicación y Transformaciones Sociales, CIPOST, FaCES, Universidad Central de Venezuela. Disponible en <http://www.globalcult.org.ve/monografias.htm>. Consultado 28/03/2020.

--- 2014. «Prólogo. Representar a los saharauis: los interlocutores de los relatos del desierto en el Sáhara Español». En *El desierto imaginado. África Occidental española en la literatura*, de Pablo-Ignacio de Dalmases: 7-17. Barcelona: Carena.

--- 2016. «Noticias de un pueblo. Una investigación demandada por y realizada con el pueblo saharai». *Contra Relatos desde el Sur*, 14: 97-111.

- y Martín Pozuelo, Luis. 2010. «Memorias orales en el Sáhara Occidental: la poesía en hassanía». 7º Congreso Ibérico de Estudios Africanos; Lisboa.
- y Martínez Lillo, Pedro. 2006. «Epílogo». En *Aaiún, gritando lo que se siente*, VV.AA.: 83-98. Madrid: Revista Exilios y Universidad Autónoma de Madrid.
- y Robles Picón, Juan Ignacio. 2012. «Transmisión oral: 'Los hijos del verso'». En *España en África. La ciencia española en el Sáhara Occidental 1884-1976*, editado por José A. Rodríguez Esteban: 69-78. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- y Robles Picón, Juan Ignacio. 2013. «Ambivalencia y orden colonial español en el Sáhara Occidental (1969-1973)». *Revista andaluza de antropología*, 5: 151 - 177.

Goikolea-Amiano, Itzea. 2017. *The Hispano-Moroccan Re-Encounter. Colonialism, Mimesis, and Power in the Spanish War on Tetouan and its Occupation (1859-62)*. Tesis doctoral. European University Institute.

--- 2018. «Hispano-Moroccan mimesis in the Spanish war on Tetouan and its occupation (1859–62)». *Journal of North African Studies*, 24 (1): 44-61.

--- 2020. «A vueltas con la descolonización: propuestas para algunas conceptualizaciones coloniales». *Historiografías*, 19: 41-63.

--- 2020b. «Historizar para decolonizar». *Ayer*, 117: 351-365.

--- 2021 (próximamente). «Bilingualism and 'Significant Geographies' in Moroccan Colonial Journals: Al-Motamid and Ketama, Modern Arabic Poetry and Literary History». *International Journal of Postcolonial Studies*.

Goldberg, Amos. 2016. «Narrative, Testimony, and Trauma». *Interventions*, 18 (3): 335-358.

Gómez Barceló, José Luis. 2001. «El relato marroquí: fronteras geográficas, históricas e idiomáticas». *Transfretana: revista del Instituto de Estudios Ceutíes*, 7: 39-60. (Numeración según el pdf disponible en https://www.academia.edu/9409943/El_relato_marroqu%C3%AD_fronteras_geogr%C3%A1ficas_hist%C3%B3ricas_e_idiom%C3%A1ticas_Algeciras_2000 Consultado 11/11/2020. 1-26).

Gómez Martín, Carmen. 2013. «La literatura saharai contemporánea y su desarrollo en el contexto migratorio español». *RIPS: Revista de investigaciones políticas y sociológicas*, 12 (2): 229 - 241.

Gómez Martínez, José L. 1972. «Américo Castro y Sánchez Albornoz: dos posiciones ante el origen de los españoles». *Nueva revista de filología hispánica*, XXII (2): 301-319.

González, Bernardo Antonio. 2018. «The travel writer in disguise: Ali Bey and the construction of a national Hispano-Arabic discourse (1800–present)». *Journal of North African Studies*, 24 (1): 17-43.

González Alcantud, José Antonio. 2019. *Historia colonial de Marruecos (1894 - 1961)*. Córdoba: Almuzara.

- y Martín Corrales, Eloy (eds.). 2007. *La Conferencia de Algeciras en 1906: un banquete colonial*. Barcelona, Bellaterra.

González González, Irene. 2010. *Escuela e ideología en el protectorado español en el norte de Marruecos (1912-1956)*. Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Madrid.

- 2012. «Escuelas, niños y maestros: la educación en el Protectorado español en Marruecos». *Awraq*, 5-6: 117-133.
- 2012b. «Educación, cultura y ejército: aliados de la política colonial en el norte de Marruecos». En *El Protectorado español en Marruecos. La historia trascendida*, vol. I, dirigido por Manuel Aragón Reyes: 341-362. Bilbao: Iberdrola.
- 2014. *Escuela e ideología en el Protectorado español en el norte de Marruecos [1912 - 1956]*. Barcelona: Bellaterra.
- 2014b. «The political instrumentalisation of an educational model in a colonial context:

Spanish-Arab schools in Spanish Morocco (1912–1956)». *The Journal of North African Studies*, 20 (2): 265-283

González Enríquez, Carmen. 2019. «Inmigración en España: una nueva fase de llegadas». *Análisis del Real Instituto Elcano* 28/2019. Disponible en http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano_es/contenido?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/elcano/elcano_es/zonas_es/demografia+y+poblacion/ari28-2019-gonzalez-enriquez-inmigracion-espana-nueva-fase-llegadas Consultado 10/11/2020.

--- 2020. «La inmigración en tiempos del virus». *Análisis del Real Instituto Elcano* 69/2020. Disponible en

http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano_es/contenido?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/elcano/elcano_es/zonas_es/demografia+y+poblacion/ari69-2020-gonzalez-enriquez-la-inmigracion-en-los-tiempos-del-virus Consultado 10/11/2020.

González Navarro, Ana y Fernández Parrilla, Gonzalo. 2019. «From Khanata Bennouna to Leila Slimani: Moroccan Women Writers from the Margins to World Literature». En *Dialogic configurations in post-colonial Morocco: Rethorical conjectures in arts, culture and politics*, coordinado por Najib Mokhtari: 291-308. Rabat: International University of Rabat.

Gontard, M. 1981. *Violence du texte*. Paris: L'Harmattan.

Goodman, Jane E. 2005. *Berber Culture on the World Stage From Village to Video*. Bloomington: Indiana University Press.

Gopegui, Belén. 2012. «CT: ¿para olvidar qué olvido?». En *CT o la Cultura de la Transición. Crítica a 35 años de cultura española*: 207-216. Barcelona: DeBolsillo.

Gozalbes Cravioto, Enrique. 2015. «El africanismo del primer franquismo: la Revista África (1942-1956)». *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 64: 149-168.

Gracia Mechbal, Miriam. 2015. «Instituciones Científicas Durante El Protectorado: La Escuela De Estudios Árabes (CSIC)». En *Relaciones en conflicto: Nuevas perspectivas sobre relaciones internacionales desde la historia*, coordinado por Enrique Bengochea Tirado, Elena Monzón Pertejo y David G. Pérez Sarmiento: 76 - 81. Valencia: Asociación de Historia Contemporánea.

Greskovicova, Bronislava. 2016. *De la otredad al mestizaje: Representación de la Inmigración Marroquí en la Narrativa Española Contemporánea (1998-2008)*. Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Madrid.

Griffiths, Gareth. 1996. «The Post-colonial Project: Critical Approaches and Problems». En *New National and Post-Colonial Literatures. An Introduction*, editado por Bruce King: 164-177. Oxford: Clarendon.

Groes, Christian; Jensen, Lars; Pecic, Zoran Lee y Suárez-Krabbe, Julia. 2018. *Postcolonial Europe: comparative reflections after the Empires*. Londres - Nueva York: Rowman & Littlefield International Ltd.

Grosfoguel, Ramón y Mignolo, Walter. 2008. «Intervenciones descoloniales: una breve introducción». *Tabula Rasa: Revista De Humanidades*, 9: 29-37.

Guerrero Moreno, Rafael. 2012. «La proyección actual de la memoria histórica hispano-marroquí». En *El Protectorado español en Marruecos. La historia trascendida*, vol. I, dirigido por Manuel Aragón Reyes: 201-218. Bilbao: Iberdrola.

Hand, Felicity. 2001. «Postcolonial Studies in Spain». *Links & letters*, 8: 27-36.

Harrison, Nicholas. 2003. *Postcolonial Criticism*. Cambridge: Polity.

Hart, David M. 2000. «Spanish colonial ethnography in the rural and tribal northern zone of Morocco, 1912–56: an overview and an appraisal». En *Tribe and Society in Rural Morocco*, editado por David M. Hart: 110-130. Londres: Frank Cass.

Hasnaoui, Zahra. 2016. «Poesía y género: el arte de ser mujer». En *Mujeres saharauis. Tres tuizas para la memoria de la resistencia*, editado por Rocío Medina Martín: 39-50. Sevilla: Aconcagua libros.

Hassan, Wail S. 2011. *Immigrant Narratives: Orientalism and Cultural Translation in Arab America and Arab British Literature*. Oxford: Oxford University Press.

--- y Saunders, Rebecca. 2003. «Introduction». *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 23 (1): 6-19.

Hatim, Houssam. 2018. «Liberté, écriture et misère sexuelle... entretien croisé avec Leila Slimani et Kamel Daoud». *Tel Quel*. Disponible en https://telquel.ma/2018/02/21/telquel-kamel-daoud-leila-slimani-en-face-face_1581154 Consultado 11/11/2020.

Hiddlestion, Jane y Lyamlahty, Khalid. 2020. Abdelkébir Khatibi. *Postcolonialism, Transnationalism, and Culture in the Maghreb and Beyond*. Liverpool: Liverpool University Press.

Howe, Stephen. 2013. «Response: Imperial Histories, Postcolonial Theories». En *The Oxford Handbook of Postcolonial Studies*, editado por Graham Huggan: 162-168. Oxford: Oxford University Press.

Huggan, Graham (ed.). 2013. *The Oxford Handbook of Postcolonial Studies*. Oxford: Oxford University Press.

Hutcheon, Linda. 1994. «Circling the Downspout of Empire». En *The Post-Colonial Studies Reader*, editado por Bill Ashcroft, Gareth Griffiths y Helen Tiffin: 130-135. Nueva York-Londres: Routledge.

Ibn Azzuz Hakim, Mohamed. 1955. «Hacia una posible autonomía de la zona jalifiana». *Cuadernos de estudios africanos*, 30: 35 - 40.

--- 2005. «Reflexiones y recuerdos de la época del protectorado». En *Españoles en Marruecos, 1900-2007: historia y memoria popular de una convivencia*, editado por Oumama Aouad y Fatiha Benlabah: 211-220. Rabat: Editions & Impressions Bouregreg.

--- 2017. *El protectorado español en Marruecos en primera persona*. Cáceres: Universidad de Extremadura.

Innes, Catherine Lyn. 1996. «Forging the Conscience of Their Race?: Nationalist Writers». En *New National and Post-Colonial Literatures*, editado por Bruce King: 120-142. Oxford: Oxford University Press.

Iselmu, Ali Salem. 2008. *La música del siroco*. Zaragoza: Um Draiga.

Israel Garzón, Jacobo. 2010 (ed.) *Ufrán. Relatos de autores judíos del norte de Marruecos*. Madrid: Hebraica Ediciones.

--- 2017. *Lengua y literatura oral del judeo-español de Marruecos o jaquetía*. Madrid: Hebraica Ediciones.

Izquierdo, Jesús. 2018. «Colonización antiutópica. Normalización y desarraigo de lo indeseable. (Reflexiones poscoloniales en torno a la Transición española)». *Política Y Sociedad*, 55 (3): 913-936.

--- 2014. «Provincializing Spain. A Postcolonial Approach to Postfrancoist Subjectivity». Disponible en

https://www.academia.edu/9708645/Provincializing_Spain_a_Postcolonial_Approach_to_Postfancoism_Subjectivity Consultado 12/11/2020.

Janjar, Mohammed-Sghir. 2018. «Une division du travail intellectuel sur une base linguistique». En *Maroc: La guerre des langues?*, editado por Kenza Sefrioui: 57-67. Casablanca: En toutes lettres.

Jebrouni, Driss. 2006. «La Falacia de la Literatura Marroquí en castellano». Disponible en <http://www.marruecosdigital.net/la-falacia-de-la-literatura-marroqui-en-castellano-por-driss-jebrouni/> Consultado 29/06/20.

Jedidi, Said. 2001. *Grito primal*. Tetuán: Asociación Tetuán Asmir.
--- 2002. *Autodeterminación de invernadero*. Tetuán: Asociación Tetuán Asmir.
--- 2005. *Precintado*. Tetuán: Asociación Tetuán Asmir.
--- 2012. «Protectorado español en Marruecos: antes de olvidar». En *El protectorado español en Marruecos: la historia trascendida*, vol. II, dirigido por Manuel Gahete y Fatiha Benlabbah: 397-416. Madrid: Iberdrola.

Jiménez Valiente, María Dolores. 2017. «El Protectorado español en Marruecos: Educación y origen de las enseñanzas artísticas en Tetuán». *Ámbitos. Revista de estudios de ciencias sociales y humanidades*, 37: 49-58.

Joan Rodríguez, Meritxell. 2019. *Writing the In-Between: Transmediterranean Identity Constructions in the Works of Najat El Hachmi and Dalila Kerchouche*. Tesis doctoral, Universidad de Barcelona.
--- 2020. «Transitando el Mediterráneo: etiquetas literarias y subjetividades híbridas en la tríada migratoria de Najat El Hachmi». *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 9(4): 45-67.

Juliá Díaz, Santos. 2012. «Donde se torció la Historia». En *El Protectorado español en Marruecos. La historia trascendida*, vol. I, dirigido por Manuel Aragón Reyes: 167-182. Bilbao: Iberdrola.

Karrouch, Laila. 2004. *Laila*. Madrid: Oxford University Press España.
--- 2006. *Un meravellós llibre de contes per a nens i nenes*. Barcelona: Columna.
--- 2013. *Petjades de Nador*. Barcelona: Columna.
--- 2015. *Quan a l'Isma se le van creuar els cables*. Barcelona: Anima Llibres.

Katrak, Ketu H. 1996. «Post-Colonial Women Writers and Feminisms». En *New National and Post-Colonial Literatures*, editado por Bruce King: 230-244. Oxford: Oxford University Press.

Keown, Michelle; Murphy, David and Procter, Jame. 2009. «Introduction: theorizing Postcolonial Diasporas». En *Comparing Postcolonial Diasporas*, editado por Michelle Keown: 1-19. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Kettani, Malika. 2019. «Del nacimiento de la literatura hispanomagrebí a la elaboración de grandes proyectos: panorama actual y perspectivas futuras». En *La frontera líquida. Estudios sobre literatura hispanomagrebí*, editado por José Sarria y Manuel Gahete: 89-104. Valencia: Tirant Humanidades.

Khatibi, Abdelkébir. 1968. *Le roman maghrébin*. Clamecy: François Maspero éditeur.
--- 1983. *Maghreb Pluriel*. Paris: Denoël.
--- 2008. *Essais. (Oeuvres de Abdelkébir Khatibi III)*. Paris: Éditions de la Différence.

Kilito, Abdelfattah. 2018. *Hablo todas las lenguas, pero en árabe*. Santander: El Desvelo Ediciones.

King, Bruce. 1996. «New Centres of Consciousness: New, Post-colonial and International English Literature». En *New National and Post-Colonial Literatures*, editado por Bruce King: 3-28. Oxford: Oxford University Press.

King, Stewart. 2006. «Catalan Literature(s) in Postcolonial Context». *Romance Studies*, 24 (3): 253-264.

Laachir, Karima. 2013. «Contemporary Moroccan cultural production: between dissent and co-optation». *Journal of African Cultural Studies*, 25 (3): 257-260.

Labanyi, Jo. 2006. «Historias de víctimas: la memoria histórica y el testimonio en la España contemporánea». *Iberoamericana*, VI (24): 87-98.

Labrador Méndez, Germán. 2017. *Culpables por la literatura. Imaginación política y contracultura en la transición española (1969-1986)*. Madrid: Ediciones Akal.

Lacalle, Abraham. 2011. «The Mediterranean: Some Considerations on the Identity and Territoriality of Thought». *Quaderns de la Mediterrània*, 15: 127-130.

Lahchiri, Mohamed. 2012. «Rastreado la época en cuatro libros de relatos y una novela». En *El Protectorado español en Marruecos. La historia trascendida*, vol. II, dirigido por Manuel Aragón Reyes: 417-434. Bilbao: Iberdrola.

--- 2012b. «La pesadilla». En *Letras Marruecas*, editado por Cristián H. Ricci: 166-177. Madrid: Ediciones del Orto.

Lamarti, Rachid. 2013. *Hacia Kunlun*. Ibiza: Diminutos Salvamentos.

--- 2016. *El mundo que traducen las palabras. La metáfora en la lexicogénesis de las lenguas española y china*. Tesis doctoral, Universidad de Barcelona.

--- 2017. *Poemario del agua*. Taiwan: Catay.

--- 2019. *Té de Tucán*. Taiwan: Catay.

Laroussi, Farid. 2003. «When Francophone Means National: The Case of the Maghreb». *Yale French Studies*, 103: 81 - 90.

Larraz, Fernando. 2014. «La guerra civil en la última ficción narrativa española». *Studia historica. Historia contemporánea*, 32: 345-356.

Lepe Lira, Luz María. 2011. «Giro decolonial y pensamiento fronterizo en la literatura indígena contemporánea en México». *Ibero*, 11. Disponible en http://revistas.iberomex.mx/altertexto/articulo_detalle.php?id_volumen=4&id_articulo=103 Consultado 13/7/2014.

Leurs, Koen y Ponzanesi, Sandra. 2013. «Intersectionality, digital identities, and migrant youths Moroccan Dutch youths as digital space invaders». En *The Routledge Companion to Media & Gender*, editado por Cynthia Carter, Linda Sterner y Lisa McLaughlin: 632-642. Londres: Routledge.

Limami, Abdellatif. 2007. «La escritura marroquí en lengua española: de los fundadores a los forjadores». En *Entre las 2 orillas. Literatura marroquí en lengua española*, editado por Carmelo Pérez Beltrán: 19-44. Granada: Fundación Euroárabe.

--- 2008. «Análisis crítico general. Género narrativa». En *Calle del Agua. Antología contemporánea de Literatura Hispanomagrebí*, editado por Manuel Gahete, Abdellatif Limami, Ahmed M. Mgara, José Sarria y Aziz Tazi: 51-68. Madrid: SIAL.

- 2019. «El mundo novelesco de Mohamed Lahchiri entre la patria chica y la patria mayor: gritos y susurros». En Sarria, José y Gahete, Manuel (eds.). En *La frontera líquida. Estudios sobre literatura hispanomagrebí*, editado por José Sarria y Manuel Gahete: 293-310. Valencia: Tirant Humanidades.
- Lippert, Anne. 1992. «Sahrawi Women in the Liberation Struggle of the Sahrawi People». *Signs*, 17 (3): 636-651.
- Lomas López, Enrique. 2011. «La literatura hispanomagrebí y el mercado editorial: esbozo histórico». *Aljamía*, 22: 69-78.
- 2013. «Las literaturas hispánicas del noroeste africano: convergencias y divergencias entre los espacios literarios magrebí y saharauí». *Afro-Hispanic Review*, 32 (1): 71-84.
- 2014. «Estampas de nuestros africanos. Una aproximación general a las literaturas hispanoafricanas». *Esdrújula. Revista de filología*, 3 (14): 91-98.
- 2017. *Las literaturas hispánicas del Magreb. Del contexto francófono a la realidad hispano-catalana*. Tesis doctoral. Universidad de Alicante.
- López Bargados, Alberto. 2001. «Ces orgueilleux seigneurs du désert saharien: Images coloniales et postcoloniales des Sahraouis en Espagne». *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XXXIX: 363-378.
- 2014. «Autos de fe en un mundo de incrédulos: etnografiando la construcción del 'terror islámico' en Cataluña». En *La alteridad imaginada. El pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*, editado por Alberto López Bargados y Ángeles Ramírez: 23-44. Barcelona: Bellaterra.
- López Cuenca, Rogelio (ed.). 2016. *Los bárbaros. Lugares de memoria del colonialismo español en Madrid*. Catálogo de la exposición del mismo título realizada en la Sala Alcalá, 31 de la Comunidad de Madrid del 16 de septiembre al 10 de noviembre.
- López García, Bernabé. 1973. «España en África: génesis y significación de la decana de la prensa africanista del siglo XX». *Almenara*, 4: 33-55.
- 1993. *Inmigración magrebí en España: el retorno de los moriscos*. Madrid: Fundación MAPFRE.
- 1997. «30 años de arabismo español: el fin de la almogavaría científica (1965-1997)». *Awraq*, XVIII: 11-48.
- 2004. «Migraciones internas e índice de emigración directa». *Atlas de la inmigración marroquí en España*, dirigido por Bernabé López García y Mohamed Berriane: 129. Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos.
- 2004b. «La evolución de la inmigración marroquí en España. 1991-2003». En *Atlas de la inmigración marroquí en España*, dirigido por Bernabé López García y Mohamed Berriane: 213-221. Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos.
- 2009. «El olvido del exilio de los españoles en el norte africano. la investigación sobre el exilio y la emigración de los españoles en Marruecos». En *Historia y memoria de las relaciones hispano-marroquíes. Un balance en el cincuentenario de la independencia de Marruecos*, editado por Bernabé López García y Miguel Hernando de Larramendi: 176-208. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- 2011. *Orientalismo e ideología colonial en el arabismo español*. Granada: EUG.
- 2012. «Los españoles de Tánger». *Awraq*, 5-6: 1-46.
- 2013. «El Sahara y las relaciones hispano-marroquíes». *RIPS: Revista de investigaciones políticas y sociológicas*, 12 (2): 65-85.
- 2013b. «Aportación a la historia demográfica del Magreb del siglo XX: los españoles en Marruecos». En *El Protectorado español en Marruecos. La historia trascendida*, vol. I, dirigido por Manuel Aragón Reyes: 197-260. Bilbao: Iberdrola.

- 2015. «Limitaciones de la política marroquí en relación con el Sahara Occidental». *Transmodernity. Special Issue: Sahara*, 5 (3): 149-165.
- 2017. «La descolonización de Ifni y el Sahara». En Martín Corrales, Eloy y Pich Mitjana, Josep (eds.), *España frente a la Independencia de Marruecos*. Barcelona: Alborán/Bellaterra. Pp. 113-141. (Numeración según el pdf disponible en https://www.academia.edu/32864764/La_descolonizacion_de>Ifni_y_el_Sahara Consultado 11/11/2020. 1-26).
- 2018. «Una jornada particular: el 30 de marzo de 1952 en Tánger». En *Un siglo de movilización social en Marruecos*, editado por Laura Feliú, Josep Lluís Mateo Dieste y Ferran Izquierdo Brichs: 239-258. Barcelona: Bellaterra.
- y Berriane, Mohamed. 2004. «Metodología». En *Atlas de la inmigración marroquí en España*, dirigido por Bernabé López García y Mohamed Berriane: 13-17. Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos.

López Martín, Alberto. 2019. «Emplazando afectos: activismo y colectividad en las poéticas españolas y saharauis recientes». *Journal of Spanish Cultural Studies*, 27: 39-52. (Numeración según el pdf disponible en <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14636204.2019.1609216> Consultado 20/11/2020. 1-15).

Lorde, Audre. 1984. «The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House». En *Sister Outsider: Essays and Speeches*: 110-114. Berkeley: Crossing Press.

Lundsteen, Martin. 2018. «El Moro – Discovering the Hidden Coloniality of the Contemporary Spanish/Catalan Society and Its Colonial Subjects». En *Postcolonial Europe: comparative reflections after the Empires*, editado por Christian Groes, Lars Jensen, Zoran Lee Pecic y Julia Suárez-Krabbe: 43-60. Londres - Nueva York: Rowman & Littlefield International Ltd.

Mallette, Karla. 2013. «Boustrophedon: Towards a Literary Theory of the Mediterranean». En *A Sea of Languages: Rethinking the Arabic Role in Medieval Literary History*, editado por Suzanne Akbari y Karla Mallette: 254-265. Toronto: University of Toronto Press.

Mangada Cañas, Beatriz. 2013. «Mohamed Bouisef Rekab y la literatura marroquí en español». *Cuadernos de investigación filológica*, 39: 47 - 62.

Manzano Moreno, Eduardo. 2013. «Qurtuba. algunas reflexiones críticas sobre el Califato de Córdoba y el mito de la convivencia». *Awraq: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, 7: 225-246.

Marín, Manuela. 2009. «Presentación». En *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste: Siglos xvii-xxi*, dirigido por Manuela Marín: XI-XVII. Madrid: Casa de Velázquez. Disponible en <http://books.openedition.org/cvz/1367> Consultado el 05/11/2020

--- 2015. *Testigos coloniales: españoles en Marruecos [1860 - 1956]*. Barcelona: Bellaterra.

Marín, Miguel. 2002. *El colonialismo español en Marruecos (1860-1956)*. Madrid: Cuadernos del CAUM.

Marín Aguilera, Beatriz. 2018. «Distorted Narratives: Morocco, Spain, and the Colonial Stratigraphy of Cultural Heritage». *Archaeologies: Journal of the World Archaeological Congress*, 14 (3): 472-500. (Numeración según el pdf disponible en <https://link.springer.com/article/10.1007/s11759-018-9341-2> Consultado 11/11/2020. 1-29).

Maroto Blanco, José Manuel. 2019. «Cuarenta años de literatura sobre la experiencia africana en España: identificación de una literatura producida desde la "herida colonial". *Tonos Digital*, 36. Disponible en <https://digitum.um.es/digitum/handle/10201/67907> Consultado 12/11/2020.

--- y Djandue, Bi Drombé. 2018. «La experiencia africana en España a través de la literatura. ¿Se puede hablar de literatura producida desde la herida colonial?». En *España en contacto con África, sus pueblos y sus culturas*, editado por Williams Jacob Ekou y Juan Miguel Zarandona: 261-275. Valladolid / Abiyán: Tradhuc/ Afrilinguas.

--- y Djandue, Bi Drombé. 2019. «La production littéraire des exilés et migrants de l'Afrique au Sud du Sahara en Espagne: un regard décolonial de leurs expériences (1959 - 2017)». En *Mutations dans les migrations, conflictualités dans les pratiques*, dirigido por Sariette Batibonak, Jean-Fidèle Simba y Hawa Coulibaly: 165-184. Paris: L'Harmattan.

--- y Kouassi, Nogues. 2019. «La dépolitisation de la littérature issue de la blessure coloniale: cas de l'Espagne». *Attoungblang.net*. Disponible online en <https://attoungblan.net/la-depolitisation-de-la-litterature-issue-de-la-blessure-coloniale-cas-de-lespagne/?fbclid=IwAR3vVZFqChxjVBSNsJpaRMGHG7HsvYEx2Y-T6ZGXF3Z5kPBhwzHSLxrBEA> Consultado 13/12/2019.

Martín Beristain, Carlos y González Hidalgo, Eloísa (coords.). 2012. *El oasis de la memoria. Memoria histórica y violaciones de Derechos Humanos en el Sáhara Occidental*. Bilbao: UPV/EHU.

Martín Corrales, Eloy. 2001. «De las galeras a las pateras. Inmigrantes en el Estrecho de Gibraltar». *Scripta Nova*, 94 (9). Disponible en <http://www.ub.edu/geocrit/sn-94-9.htm> Consultado 05/11/2020.

--- 2002. «Del moro al inmigrante y del inmigrante al moro: entre la maurofobia y la maurofilia en España en las tres últimas décadas, 1975-2003». *Anuari de filologia*, 24 (12): 47-56.

--- 2002b. (ed.) *Marruecos y el colonialismo español (1859-1912): de la guerra de África a la «penetración pacífica»*. Barcelona: Bellaterra.

--- 2005. «Movimiento obrero español y los trabajadores rifeños: entre la complicidad colonial y la solidaridad internacionalista». En *Mutations des milieux ruraux dans les montagnes rifaines*, editado por Groupe des recherches géographiques sur le Rif: 163-178. Tetuán: Université Abdelmalek Essaâdi.

--- 2006. «Un siglo de viajes y viajeros catalanes por tierras del norte de África y Próximo Oriente (1833-1939). Peregrinos, nostálgicos y colonialistas». *Illes i imperis: Estudios de historia de las sociedades en el mundo colonial y post-colonial*, 8: 83-112.

--- 2007. «Marruecos y los marroquíes en la propaganda oficial del Protectorado (1912-1956)». *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 37 (1): 83-108. Disponible en <https://journals.openedition.org/mcv/2942> Consultado 5/11/2020.

--- 2011. (ed.) *Semana Trágica. Entre las barricadas de Barcelona y el Barranco del Lobo*. Barcelona: Bellaterra.

--- 2017. «La independencia de Marruecos y las izquierdas españolas». En *España frente a la independencia de Marruecos*, editado por Eloy Martín Corrales y Josep Pitch Mitjana: 343 - 368. Barcelona: Bellaterra.

--- y Pitch Mitjana, Josep. 2017. «Presentación. La descolonización frustrante». En *España frente a la independencia de Marruecos*, editado por Eloy Martín Corrales y Josep Pitch Mitjana: 9-28. Barcelona: Bellaterra.

Martin-Márquez, Susan. 2006. «Brothers and Others: Fraternal Rhetoric and the Negotiation of Spanish and Saharawi Identity». *Journal of Spanish Cultural Studies*, 7: 241-258.

--- 2011. *Desorientaciones: el colonialismo español en África y la «performance» de identidad*. Barcelona: Bellaterra.

Martínez, Guillem. 2012. «Presentación». En *CT o la Cultura de la Transición. Crítica a 35 años de cultura española*: 11-12. Barcelona: DeBolsillo.

--- 2012b. «El concepto CT». En *CT o la Cultura de la Transición. Crítica a 35 años de cultura española*: 13-24. Barcelona: DeBolsillo.

Martínez Alonso, José María. 2020. «Góngora en Tánger y Juan Ruiz en Xemáa el FNA: el español en Marruecos». *Anuario El español en el mundo*. Instituto Cervantes. Disponible en https://cvc.cervantes.es/lengua/anuario/anuario_20/martinez/p01.htm Consultado 04/11/2020.

Martínez Antonio, Francisco Javier. 2012. «La medicina y la sanidad en el protectorado español en Marruecos. Apuntes iconográficos». *Awraq*, 5-6: 135 - 156.

Martínez Milán, Jesús María. 2012. «De Ifni a Mauritania: españoles en la costa noroccidental de África, 1885-1975». *Awraq: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, 5-6: 63-76.

Martínez Montávez, Pedro. 1992. *Al-Andalus, España, en la literatura árabe contemporánea*. Málaga: Argual.

--- 2011. *Significado y símbolo de Al Ándalus*. Almería: Fundación Ibn Tufayl.

--- 2011b. «Presentación». *Revista Ketama*, edición facsímil. Palencia: Fundación Jorge Guillén.

Martínez-Sáez, Celia. 2016. «La Persistencia De la Mirada Imperial: Imaginando El Colonialismo De la Guinea Española a Través del Filme *Palmeras En la Nieve*». *Afro - Hispanic Review*, 35 (2): 26-39.

Massó Guijarro, Ester. 2017. «La poesía, la antropología, el desierto: Habla el verso saharauí». *Antropología experimental*, 17: 105-115.

Mateo Dieste, Josep Lluís. 2012. «El teatro nacionalista marroquí: escenario de luchas políticas y cambios sociales». En *El Protectorado español en Marruecos. La historia trascendida*, vol. II, dirigido por Manuel Aragón Reyes: 105-124. Bilbao: Iberdrola.

--- 2013. «Una hermandad en tensión. Ideología colonial, barreras e intersecciones hispano-marroquíes en el Protectorado». *Awraq*, 5-6: 79-96.

--- 2014. «Imágenes y ambivalencias de la política española hacia la esclavitud en Marruecos (1830 - 1930)». *Historia y Política*, 31: 255-280.

--- 2017. *Moros vienen. Historia y política de un estereotipo*. Melilla: Instituto de las Culturas.

--- y Muriel García, Nieves. 2020. *A mi querido Abdelaziz... de tu Conchita. Cartas entre españolas y marroquíes durante el Marruecos colonial*. Barcelona: Icaria Editorial.

--- y Villanova, José Luis. 2017. «El jalifa y el Majzén del Protectorado español en Marruecos. Exaltación simbólica de un poder tutelado». *Ayer*, 108 (4): 231-256.

McLeod, John. 2013. «Postcolonialism and Literature». En *The Oxford Handbook of Postcolonial Studies*, editado por Graham Huggan: 449-466. Oxford: Oxford University Press.

Medina Martín, Rocío (ed.) 2016. *Mujeres saharauis. Tres tuizas para la memoria de la resistencia*. Sevilla: Aconcagua libros.

Mellino, Miguel. 2008. *La crítica Poscolonial. Descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios culturales*. Buenos Aires: Paidós.

Memmi, Albert. 2008. «La patrie littéraire du colonisé». *Manière de voir*, 97: 33 - 35.

Méndez, María Isabel. 2020. «La literatura marroquí en lengua española desdibuja fronteras (parte I)». Blog *La reina de los mares*. Disponible en https://reinamares.hypotheses.org/35380?fbclid=IwAR0hIUzt8_NUh1E0tgI4PvK3VUiaVTRPKtq8Ncne5na66P-BuE-HC68h6CE Consultado 29/06/20.

--- 2020b. «La literatura marroquí en lengua española desdibuja fronteras (parte II)». Blog *La reina de los mares*. Disponible en

<https://reinamares.hypotheses.org/35395?fbclid=IwAR1zjEDHtPkNcJBctRfXMDng7IMllasByN48N PfP8KHfenNUgeB7js-sfSY> Consultado 30/06/20.

Mendia Azkue, Irantzu y Guzmán Orellana, Gloria. 2016. *En tierra ocupada. Memoria y resistencias de las mujeres en el Sáhara Occidental*. San Sebastián: UPV/EHU.

Mercader, Trina. 1981. «Al-Motarnid e Itimad: una experiencia de convivencia cultural en Marruecos». *Revista de Información de la Comisión Nacional Española de Cooperación con la UNESCO*, 25: 76-80.

Mersal, Iman. 2008. "Eliminating Diasporic Identities," *PMLA* 123.5: 1581–1589.

Mesmoudi, Mehdi. 2019. «La literatura marroquí en lengua española desde la *transhispanidad literaria*». En *La frontera líquida. Estudios sobre literatura hispanomagrebí*, editado por José Sarria y Manuel Gahete: 23-40. Valencia: Tirant Humanidades.

--- 2020. «¿Existe una nueva poesía marroquí en lengua española? Aproximaciones transhispanicas». *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 9(4): 24 - 44.

Mezzadra, Sandro (comp.). 2008. *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Mgara, Ahmed Mohamed. 2007. «Sueños andalusíes». En *Entre 2 orillas. Literatura marroquí en lengua española*, editado por Carmelo Pérez Beltrán: 229-240. Granada: Fundación Euroárabe.

--- 2008. «Desde Tetuán... con amor». En *Calle del Agua. Antología Contemporánea de Literatura Hispanomagrebí*, editado por Manuel Gahete, Abdellatif Limami, Ahmed M. Mgara, José Sarria y Aziz Tazi: 174-183. Madrid: SIAL.

Mignolo, Walter. 1995. «La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales». *Revista chilena de literatura*, 47: 91 -114.

--- 1997. «Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas o la 'ratio' entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos». *Filología*, 1-2: 63-82.

--- 2002. «Geopolítica del Conocimiento y Diferencia Colonial». *El Atlántico Sur Trimestral*, 101: 57-96. (Numeración según el pdf disponible en <http://www.ramwan.net/restrepo/decolonial/20-mignolo-geopolitica%20del%20conocimiento.doc> Consultado 10/11/2020. 1-43).

--- 2007. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.

--- 2007b. «Delinking». *Cultural Studies*, 21 (2-3): 449-514.

--- 2013. «Imperial/Colonial Metamorphosis: A Decolonial narrative, from the Ottoman Sultanate and Spanish Empire to the US and the EU. En *The Oxford Handbook of Postcolonial Studies*, editado por Graham Huggan: 107-126. Oxford: Oxford University Press.

Molina Martos, Isabel. 2006. «Sociolingüística del español en el norte de África». En *Sociolingüística del español*. Disponible en

https://www.researchgate.net/publication/273998880_Sociolingüística_del_español_en_el_Norte_de_Africa Consultado 12/11/2020.

Montuori, Chad. 2011. *Gendering migration from Africa to Spain: literary representations of masculinities and femininities*. Tesis doctoral; University of Missouri.

Mora Villarejo, Luisa. 2012. «Herramientas para un arabismo de campo disponibles en la Biblioteca Islámica». En *El Protectorado español en Marruecos a los 100 años de la firma del Tratado*, editado por Luisa Mora Villarejo: 19-21. Madrid: AECID.

Moreras, Jordi. 2004. «Marroquíes en Cataluña». En *Atlas de la inmigración marroquí en España*, dirigido por Bernabé López García y Mohamed Berriane: 305-312. Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos.

--- 2008. «'Hoy han hablado en la tele, de la mezquita del barrio'. Los medios de comunicación en el contexto de los conflictos en torno a los oratorios musulmanes en Cataluña». En *Inmigración, discurso y medios de comunicación*, coordinado por María Martínez Lirola: 127-142. Alicante: Diputación Provincial de Alicante, Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil-Albert.

--- 2011. «La larga marcha hacia la integración. Huellas de la inmigración marroquí en Cataluña (1967-2010)». *Hespéris-Tamuda*, XLVI: 65- 85.

Morgenthaler García, Laura. 2011. «Aspectos sociolingüísticos del contacto español-árabe en el Sahara Occidental: primer acercamiento». *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana*, 9 (2) (18): 101-119.

Morla, Jorge. 2020. «La literatura híbrida se abre camino». *El País*, 1/2/20. Disponible en https://elpais.com/cultura/2020/01/28/babelia/1580223553_062070.html Consultado 29/06/20.

Moscoso García, Francisco. 2012. «Árabe marroquí: Vulgar y dialectal. El Interés por su aprendizaje y su metodología de estudio durante el Protectorado». *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 12: 183-220.

--- 2013. «De Ibn Jaldún al reconocimiento del árabe marroquí como una lengua nativa viva y creativa». *MEAH*, 62: 127 - 149.

Moura, Jean Marc. 2013. *Littératures francophones et théorie postcoloniale*. Paris: PUF.

Moya, Conchi (ed.). 2013. *Poetas saharauis (Generación de la amistad)*. Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana.

Murado, Miguel-Anxo. 2013. *La invención del pasado. Verdad y ficción en la historia de España*. Barcelona: Debate.

Murphy, Jennifer M. y Omar, Sidi M. 2013. «Aesthetics of Resistance in Western Sahara», *Peace Review*, 25 (3): 349-358.

Murray, Michele. 2017. «Migration and Genealogies of Rupture in the Work of Najat El Hachmi». *Research in African Literatures*, 48 (3): 18-32.

Musitano, Julia. 2016. «La autoficción: una aproximación teórica. Entre la retórica de la memoria y la escritura de recuerdos». *Acta literaria*, 52: 103-123.

N'gom, M'bare. 2000. «African literature in Spanish». En *The Cambridge History of African and Caribbean Literature*, editado por F. Abiola Irele y Simon Gikandi: 584-602. Cambridge: Cambridge University Press.

Nagy-Zekmi, Silvia. 1996. *Paralelismos Transatlánticos: Postcolonialismo Y Narrativa Femenina En América Latina Y Africa Del Norte*. Providence: INTI.

Nail, Thomas. 2016. *Theory of the border*. Nueva York: Oxford University Press.

Nerín, Gustau. 2017. «Un paseo por las huellas de la Barcelona colonial». Disponible en <https://ajuntament.barcelona.cat/memoriademocratica/wp-content/uploads/2017/12/Nerin-es.pdf> Consultado 13/11/2020 Consultado 12/11/2020.

- y Bosch, Alfred. 2001. *El imperio que nunca existió. La aventura colonial discutida en Hendaya*. Barcelona: Plaza y Janés.
- Ndongo-Bidyogo, Donato. 2015. «Prólogo. De la inexistencia conceptual a la visibilización de las otras literaturas hispánicas». En *Literaturas hispanoafricanas: realidades y contextos*, editado por Inmaculada Díaz-Narbona: 11-17. Madrid: Verbum.
- Ngozi Adichie, Chimamanda. 2018. *El peligro de la historia única*. Barcelona: Random House Mondadori.
- Nini, Rachid. 2002. *Diario de un ilegal*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- Nobile, Selena. 2008. *La literatura hispano-marroquí. Un modelo mediterráneo posorientalista y posoccidentalista*. Tesis doctoral. Universitá del Salento.
- Olmo, Rodrigo. 2019. «¿Por qué la Transición es un mito ‘fundacional’ de la democracia española?». *La Trivial*. Disponible online en <http://latrivial.org/transicion-mito-fundacional-de-la-democracia-espanola> Consultado 13/12/2019.
- Omar, Sidi M. 2008. *Los estudios post-coloniales. Una introducción crítica*. Castellón de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I.
- 2015. «Más allá del «choque de ignorancias»: interculturalidad y post-colonialismo». *THÉMATA. Revista de Filosofía*, 52: 199-208
- Orlando, Valerie K. 2013. «Being-in-the-world: the Afropolitan Moroccan author's worldview in the new millennium», *Journal of African Cultural Studies*, 25 (3): 275-291.
- Othman-Bentria Ramos, Farid (ed.). 2016. *Estrecheños. Poesía de dos mares compartidos*. Granada: Lápices de Luna.
- 2019. «El castellano como lengua no extranjera en el norte del Magreb. Constatando la presencia de tres tipos de castellano: ladino, jaquetía y castellano». En *La frontera líquida. Estudios sobre literatura hispanomagrebí*, editado por José Sarria y Manuel Gahete: 41-54. Valencia: Tirant Humanidades.
- Palermo, Zulma. 2008. «Revisando fragmentos del archivo conceptual latinoamericano a fines del siglo XX». *Tabula Rasa: Revista De Humanidades*, 9: 217-246.
- Paniagua López, Julián. 2018. «La red de servicios secretos españoles durante la guerra del Rif (1921-1927): los servicios especiales reservados dirigidos por Ricardo Ruiz Orsatti». *Historia Contemporánea*, 57: 491-521
- Paradela Alonso, Nieves. 2005. *El otro laberinto español: viajeros árabes a España entre el siglo XVII y 1936*. Madrid: Siglo XXI.
- 2006. «El viaje y la historia: el mito de al-Ándalus en los modernos viajeros árabes a España». *Revista de Filología Románica*, anejo IV: 245-265.
- 2011. «Al-Andalus: discursos y representaciones en la España actual». *Debats*, 113: 20-29.
- 2020. Reseña de *Al-Ándalus en Marruecos. El verdadero legado del colonialismo español en el Marruecos contemporáneo*, de Eric Calderwood. *AL-QANTARA*, XLI (1): 291-295.
- Pardo Sanz, Rosa María. 2006. «Il franchismo e le colonie». En *Fascismo e Franchismo: Relazioni, immagini, rappresentazioni*, editado por Giuliana de Febo y Renato Moro: 213-241. Soveri Mannelli: Rubbettino. 213-241. Traducción al castellano disponible en <http://e->

spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:500393/Franquismo_colonias_Pardo_Sanz.pdf. Consultado el 24/02/2020.

Parejo Fernández, María Angustias. 1999. *Las élites políticas marroquíes: los parlamentarios (1977-1993)*. Madrid : Agencia Española de Cooperación Internacional.

Pastor Garrigues, Francisco Manuel. 2008. «Emigrantes y protegidos españoles en el sultanato de Marruecos a comienzos del Siglo XX (1900-1906)». *Migraciones y Exilios*, 9: 115-132.

--- 2009. Reseña de *Imágenes coloniales de Marruecos en España*, de Helena de Felipe. *Anales de historia contemporánea*, 25: 466-470.

Peñalver Vicea, Maribel. 2012. «Hospitalité poétique et alterité dans la littérature hispano-maghrébine: une schizophrénie réparatrice de la langue étrangère». *Expressions Maghrébines*, 11 (2): 45-62.

Pérez Beltrán, Carmelo (ed.). 2007. *Entre las 2 orillas. Literatura marroquí en lengua española*. Granada: Universidad de Granada.

Peris Blanes, Jaume. 2014. «Literatura y testimonio: un debate». *Puentes de crítica literaria y cultural*, 1: 10-17.

Pomar-Amer, Miquel. 2014. «Voices emerging from the border. A reading of the autobiographies by Najat El Hachmi and Saïd El Kadaoui as political interventions». *Planeta Literatur. Journal of Global Literary Studies*, 1: 33-53.

Pouessel, Stéphanie. 2012. «Writing as resistance: Berber literature and the challenges surrounding the emergence of a Berber literary field in Morocco». *The Journal of Nationalism and Ethnicity*, 40 (3): 373-394.

Pozo, Begoña. 2009. «La poesía tres veces rebelde de Zhara El Hasnoui». Comunicación presentada en III Seminari Internacional d'Estudis Transversals «Visions de l'exili: literatura, pintura i gènere», Alicante, junio 2009. Disponible en <http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/14433/3/Num10Bego%C3%B1aPozo.pdf> Consultado 10/7/2014.

Puig Montada, Josep. 2009. «Edward Said and the Spanish Orientalists». En *Diálogo y Civilización*, editado por el Centro Mohammed VI para el diálogo de civilizaciones: 115-136. Coquimbo.

Puwar, Nirmal. 2008 «Poses y construcciones melodramáticas». En *Estudios poscoloniales. Ensayos fundamentales*, editado por Sandro Mezzadra: 237-260. Madrid: Traficantes de Sueños.

Querol, José Manuel. 2013. *Del ágora al caos. Cultura y geopolítica en el Mediterráneo*. Madrid: Díaz & Pons.

Quijano, Aníbal. 2000. «¡Que tal raza!» *Tareas*, 119: 31-62.

--- 2001. «Colonialidad del poder, globalización y democracia». *Trayectorias: revista de ciencias sociales de la Universidad Nacional de Nuevo León*, 7-8: 58-90.

Ramazani, Jahan. 2012. «Poetry and postcolonialism». En *The Cambridge History of Postcolonial Literature*, editado por Ato Quayson: 938-981. Cambridge: Cambridge University Press.

Raja, Ira y Bahri, Deepika. 2012. «Key journals and organizations». En *The Cambridge History of Postcolonial Literature*, editado por Ato Quayson: 1155 – 1188. New York: Cambridge University Press.

Recio García, María Ángeles. 2015. *D'una guerra a una altra. els militars africanistes espanyols: de Ben Tieb a Llano Amarillo (1924-1936)*. Tesis doctoral. Universitat de les Illes Balears.

Redouane, Najib. 2006. *Écritures féminines au Maroc: Continuité et évolution*. Paris: L'Harmattan.

Ricci, Cristián H. 2006. «La literatura marroquí de expresión castellana en el marco de la transmodernidad y la hibridación poscolonialista». *Afro-Hispanic Review*, 25 (2): 89-107.

--- 2010. *Literatura periférica en castellano y catalán: El caso marroquí*. Madrid: Ediciones del Orto.

--- 2010b. «Historia e historias de desplazamientos internos y externos en los cuentos ceutíes de Mohamed Lahchiri». *Aljamía*, 21: 37-46.

--- 2010c. «L'últim patriarca de Najat El Hachmi y el forjamiento de una nueva identidad amazigh-catalana». *Journal of Spanish Cultural Studies*, 11 (1): 71-91.

--- 2011. «Identidad, Lengua y Nación en la Literatura amazigh-Catalana». *Aljamía*, 22: 79-94.

--- 2012. *Letras marruecas. Antología de escritores magrebíes en castellano*. Madrid: Ediciones Clásicas/Ediciones del Orto.

--- 2013. «El arte de hacer ficción sobre el proceso de evolución del orientalismo literario occidental en la cuentística de Ahmed Ararou». *Hispania*, 96 (1): 2-14.

--- 2014. *¡Hay moros en la costa! Literatura marroquí fronteriza en castellano y catalán*. Iberoamericana / Vervuert.

--- 2017. «The Reshaping of Postcolonial Iberia. Moroccan and Amazigh Literatures in the Peninsula». *Hispanófila. Literatura - Ensayos*, 180: 21 - 40.

--- 2018. *Letras marruecas II. Nueva antología de escritores marroquíes en castellano*. Santiago de Chile, Embajada del Reino de Marruecos: Altazor.

Rodrigo Luelmo, Francisco José. 2011. «De la 'gloria' de Helsinki al aislamiento final. La política exterior de España en los últimos meses del franquismo». En *Nuevos horizontes del pasado. Culturas políticas, identidades y formas de representación* (Actas del X Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea), coordinado por Ángeles Barrio Alonso, Jorge de Hoyos Puente y Rebeca Saavedra Arias: 165 - 185.

Rodríguez del Pozo, Laura. 2015. *Educación, reforma e ideología en Marruecos*. Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Madrid.

Rodríguez Esteban, José Antonio. 2011. «El Mapa del África Occidental Española de 1949 a escala 1:500.000: orgullo militar, camelladas y juegos poéticos saharauis». *Cybergeo: European Journal of Geography* Disponible en <http://journals.openedition.org/cybergeo/23461> Consultado 07/04/2020.

Rodríguez Mediano, Francisco y de Felipe, Helena. 2002. *El protectorado español en Marruecos. Gestión colonial e identidades*. Madrid: CSIC.

Rojas-Marcos Albert, Rocío. 2017. «Sanae Chairi: la voz marroquí que grita en español. Apuntes sobre Literatura hispano marroquí». En *Escritoras en torno al canon*, editado por Mercedes Arriaza Flórez: 432-455. Sevilla: Benilde Ediciones.

--- 2018. *Tánger, segunda patria*. Sevilla: Almuzara.

Rossini, Ilaria. 2014. «'Me gusta sentarme a escribir...'. Rassegna di testi di scrittori africani in Spagna». *Scritture Migranti*, 8: 221-242.

Rothberg, Michael. 2013. «Remembering back: Cultural Memory, Colonial Legacies, and Postcolonial Studies». En *The Oxford Handbook of Postcolonial Studies*, editado por Graham Huggan: 359-379. Oxford: Oxford University Press.

- Rothermund, Dietmar (ed.). 2006. *The Routledge companion for decolonization*. Nueva York: Routledge.
- Rueda, Ana (ed.) 2010. *El retorno/el reencuentro. La inmigración en la literatura hispano-marroquí*, Madrid, Iberoamericana Vervuert.
- Ruido, María. 2019. «El ojo imperativo. Contestaciones a los imaginarios coloniales hispano-magrebíes durante la Guerra Fría». En *Atlántico frío: historias transnacionales del arte y la política en los tiempos del telón de acero*, editado por Paula Barreiro: 53-58. Madrid: Brumaria.
- Ruiz, María Olga. 2014. «Los silencios y las palabras: el testimonio como posibilidad». *Atenea*, 509: 123-137.
- Sabbag, Mohamed. 1954. *El árbol de fuego*. Tetuán: Al Motamid.
- Sadiqi, Fatima. 2006. «The Feminization of Public Space: Women's Activism, the Family Law, and Social Change in Morocco». *Journal of Middle East Women's Studies*, 2.2: 86-157.
- Said, Edward. 2002 (1978). *Orientalismo*. Barcelona: DeBolsillo.
- Salaita, Steven. 2007. *Arab American Literary Fictions, Cultures and Politics*. Londres: Palgrave MacMillan.
- Salueña, Jesús Albert. 2012. «El ordenamiento jurídico hispano-marroquí. La economía del Protectorado español en Marruecos y su coste para España». En *El Protectorado español en Marruecos. La historia trascendida*, vol. I, dirigido por Manuel Aragón Reyes: 83-108. Bilbao: Iberdrola.
- Sampedro Vizcaya, Benita. 2019. «Transiting Western Sahara». *Journal of Spanish Cultural Studies*, 20 (1-2): 17-38.
- San Martín, Pablo. 2005. «Nationalism, identity and citizenship in the Western Sahara». *The Journal of North African Studies* 10 (3-4): 565-592.
- 2009. «'¡Estos locos cubarauis!': the Hispanisation of Saharawi society (. . . after Spain)». *Journal of Transatlantic Studies*, 7 (3): 249 - 263.
- y Bollig, Ben (eds). 2007. *Treinta y uno / Thirty one. A bilingual anthology of saharawi resistance poetry in Spanish*. Londres: Sandblast.
- y Bollig, Ben (eds). 2008. «Poesía saharauí. Lucha y resistencia en el Sahara occidental». Disponible en https://issuu.com/eesimpresos/docs/confines_15 Consultado 14/05/2014
- y Bollig, Ben (eds). 2011. *Antología de Nueva Poesía Saharauí*. Chubut: Ediciones Espacio Hudson.
- Sánchez García, Remedios. 2019. «Aquellas revistas de los cincuenta... *Al-Motamid* y Trina Mercader como adalid de la convivencia cultural hispanomarroquí». En *La frontera líquida. Estudios sobre literatura hispanomagrebí*, editado por José Sarria y Manuel Gahete: 55-65. Valencia: Tirant Humanidades.
- Sánchez Gómez, Luis Ángel. 2006. «África en Sevilla: la exhibición colonial de la exposición iberoamericana de 1929». *Hispania. Revista española de historia*, LXVI (224): 1045 - 1082.
- Sanmao. 2016 (1976). *Diarios del Sáhara*. Barcelona: :Rata_
- Santamaría Colmenero, Sara. 2018. «Colonizar la memoria. La ideología de la reconciliación y el discurso neocolonial sobre Guinea Ecuatorial». *Journal of Spanish Cultural Studies*, 19 (4): 445-463.

Sarria, José. 2012. «La literatura hispanomagrebí en Marruecos». En *El Protectorado español en Marruecos. La historia trascendida*, vol. II, dirigido por Manuel Aragón Reyes: 223-246. Bilbao: Iberdrola.
--- y Gahete, Manuel (eds.). 2019. *La frontera líquida. Estudios sobre literatura hispanomagrebí*. 2019. Valencia: Tirant Humanidades.

Sarrionandia, Joseba. 2012. *¿Somos como moros en la niebla?* 2012. Pamplona: Pamiela.

Sayahi, Lofti. 2005. «El español en el norte de Marruecos: historia y análisis». *Hispanic Research Journal*, 6 (3): 195–207.

Schulze-Enger, Frank. 2013. «Irritating Europe». En *The Oxford Handbook of Postcolonial Studies*, editado por Graham Huggan: 669-691. Oxford: Oxford University Press.

Seed, Patricia. 2013. «The Imperial Past: Spain and Portugal in the New World». En *The Oxford Handbook of Postcolonial Studies*, editado por Graham Huggan: 91-106. Oxford: Oxford University Press.

Sefrioui, Kenza. 2010. *La revue Souffles (1966-1973), espoirs de révolution culturelle au Maroc*. Tesis doctoral. Université Paris 4.

--- 2017. *Le livre à l'épreuve. Les failles de la chaîne au Maroc*. Casablanca: En toutes lettres.

--- 2018. «Introduction. Pour libérer les langues de la hogra». En *Maroc: La guerre des langues?*, editado por Kenza Sefrioui: 5-8. Casablanca: En toutes lettres.

Segato, Rita. 2014. «La perspectiva de la colonialidad del poder y el giro descolonial». En *Reinventar la izquierda en el siglo XXI. Hacia un diálogo Norte-Sur*, editado por José Luis Coraggio y Jean-Louis Laville: 175-190. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento.

--- 2015. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Segura Valero, Gastón 2006. *Ifni. La guerra que silenció Franco*. Madrid: MR Ediciones.

Shahu, Khalid S. 2011. «La acción cultural española en Marruecos y su repercusión en el campo lingüístico (1990-2010)». Disponible en https://www.academia.edu/11028694/La_acci%C3%B3n_cultural_espa%C3%B1ola_en_Marruecos_y_su_reperкуси%C3%B3n_en_el_campo_ling%C3%BC%C3%ADstico_1990-2010 Consultado 4/7/2020.

Shannon, Jonathan H. 2010. «Performing al-Andalus, Remembering al-Andalus: Mediterranean Soundings from Mashriq to Maghrib». *Journal of American Folklore*, 120 (447): 308-334.

Sharp, Joanne. 2013. «Africa's Colonial Present: Development, Violence, and Postcolonial Security». En *The Oxford Handbook of Postcolonial Studies*, editado por Graham Huggan: 235-252. Oxford: Oxford University Press.

Sibari, Mohamed. 1993. «El caballo». Tánger: Éditions Marocaines et Internationales.

--- 1994. «Por qué escribir una novela en español. Dificultades encontradas». En *Escritura marroquí en lengua española. Actas del coloquio internacional*, editado por Abdelmouneim Bounou: 179-182. Fez: Universidad Mohamed Ben Abdalah.

Soravia, Bruna. 2009. «Al-Andalus au miroir du multiculturalisme. Le mythe de la *convivencia* dans quelques essais nord-américains récents». Marín, Manuela (dir.) *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste : Siglos xvii-xxi*. Madrid : Casa de Velázquez, 2009. 351-365. Disponible en <https://books.openedition.org/cvz/1404>. Consultado 05/11/2020.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 2003 (1995). «Can the Subaltern speak?». En *The Post-Colonial Studies Reader*, editado por Bill Ashcroft, Gareth Griffiths y Helen Tiffin: 119-124. Londres: Routledge.
--- 2000. «Estudios de la Subalternidad. Deconstruyendo la Historiografía». En *Estudios poscoloniales. Ensayos fundamentales*, editado por Sandro Mezzadra: 16-32. Madrid: Traficantes de Sueños.

Srhir, Adil Moustauoui. 2007. *Lenguas, identidades y discursos en marruecos: la pugna por la legitimidad*. Tesis doctoral. Universitat Autònoma de Barcelona.

Stam, Robert. 2001. «Revisión del tercer cine». En *Teorías del cine*: 321-339. Barcelona: Paidós.

Stehrenberger, Cécile. 2019. "Theorizing the Global Hispanophone as a dynamic of (dis)entanglement: contributions from a history of science perspective". *Journal of Spanish Cultural Studies*, 20 (1-2): 99-113.

Stenner, David. 2016. «Centring the periphery: northern Morocco as a hub of transnational anti-colonial activism, 1930–43». *Journal of Global History*, 11: 430–450.

--- 2018. «Mediterranean crossroads: Spanish-Moroccan relations in past and present». *The Journal of North African Studies* 24 (1): 7-16.

Stone McNeece, Lucy. 2000. «Rescripting Modernity: Abdelkébir Khatibi and the Archaeology of Signs». En *Maghrebian Mosaic. A literature in transition*, editado por Mildred Mortimer: 81 - 98. London: Lynne Rienner.

Suárez Navaz, Liliana y Hernández Castillo, Rosalva Aída (eds.) 2008. *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Madrid: Cátedra.

Susperregui, Xabier (ed.) 2012. *Relatos del país de los saharauis. Libro I*. Disponible en <http://bibliotecadelasgrandesnaciones.blogspot.com/2014/01/relatos-del-pais-de-los-saharauis-i.html> Consultado el 4/04/2020.

--- 2013. *Relatos del país de los saharauis. Libro II*. Disponible en <http://bibliotecadelasgrandesnaciones.blogspot.com/2014/01/relatos-del-pais-de-los-saharauis-i.html> Consultado el 4/04/2020.

--- 2013. *Relatos del país de los saharauis. Libro III*. Disponible en <http://bibliotecadelasgrandesnaciones.blogspot.com/2014/01/relatos-del-pais-de-los-saharauis-iii.html> Consultado el 4/04/2020.

Talpade Mohanty, Chandra. 2003 (1995). «Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses». En *The Post-Colonial Studies Reader*, editado por Bill Ashcroft, Gareth Griffiths y Helen Tiffin: 259-263. Londres: Routledge.

Tamalet Talbayev, Edwige 2012. «The languages of translocality: What plurilingualism means in a Maghrebi context». *Expressions maghrébines* 11 (2): 9–25.

Tazi, Aziz (coord.). 2000. *Actas del coloquio internacional Escritura Marroquí en Lengua Española II. Creación y Comparación (1975 - 2000)*. Fez: Facultad de Letras Dhar El Mahraz.

--- 2019. «Mismidad y otredad en la poesía hispanomagrebí». En *La frontera líquida. Estudios sobre literatura hispanomagrebí*, editado por José Sarria y Manuel Gahete: 105-121. Valencia: Tirant Humanidades.

Téllez Rubio, Juan José. 2019. «Escritores marroquíes frente al rastro del español perdido». En *La frontera líquida. Estudios sobre literatura hispanomagrebí*, editado por José Sarria y Manuel Gahete: 159-177. Valencia: Tirant Humanidades.

Tensamani, Mohamed Abdeselam. 1955. «Sulija». *Ketama*, 5: 5-6.

Tienza-Sánchez, Verónica. 2010. *La reescritura de la subjetividad femenina en las obras de Dulce Chacón, Lucía Etxebarria y Najat El Hachmi*. Tesis doctoral. Universidad de Florida.

Tofiño-Quesada, Ignacio. 2003. «Spanish Orientalism: Uses of the Past in Spain's Colonization in Africa». *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 23 (1-2): 141-148.

Torres García, Ana. 2016. «La negociación de la retrocesión de Ifni: contribución a su estudio». *Norba. Revista de Historia*, 29-30: 181-200.

Toufali, Karima Aomar. 2004. «La aldea de Tamimunt». En *La puerta de los vientos. Narradores marroquíes contemporáneos*, editado por Marta Cerezales, Miguel Ángel Moreta y Lorenzo Silva: 173-182. Barcelona: Destino.

Toufali, Mohamed (ed.). 2007. *Escritores rifeños contemporáneos. Antología de narraciones y relatos de escritores del Rif*. Raleigh: Lulu Press.

Truax, Eileen. 2017. «El dilema de los inmigrantes ante la independencia de Cataluña». *The New York Times*, 7/0/2017. Disponible en <https://www.nytimes.com/es/2017/10/07/el-dilema-de-los-inmigrantes-ante-la-independencia-de-cataluna> Consultado 16/08/2019.

Twohig, Erin. 2017. «Literature and Amazigh language debates: the case of Moroccan Amazigh literature in 'other' languages». *The Journal of North African Studies*, 22 (4): 536-559.

Valbuena, Juan. 2018. *Ojos que no ven, corazón que no siente. Cinco periódicos sobre la relación entre España y Guinea Ecuatorial*. Madrid: PHREE.

Valero Garcés, Carmen (ed.). 2009. *Don Quijote, el azri de la badia saharai*. Madrid: Servicio de Publicaciones Universidad de Alcalá

Valverde Gefaell, Clara. 2014. *Desenterrar las palabras. Transmisión generacional del trauma de la violencia política del siglo XX en el Estado español*. Barcelona: Icaria.

Vega, María José. 2003. *Imperios de papel*. Barcelona: Crítica.

Velasco de Castro, Rocío. 2014. «La imagen del «moro» en la formulación e instrumentalización del africanismo franquista». *Hispania*, LXXIV (246): 205-236.

--- 2015. «Historia, cultura y memorias: Presencia y significación del legado español en la literatura marroquí contemporánea». *Boletín Hispánico Helvético*, 26: 153 - 175.

Vicente, Ángeles. 2011. «La presencia de la lengua española en el Norte de África y su interacción con el árabe marroquí». *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana*, 9 (2 / 18): 59-84

Vidal Claramonte, M.ª Carmen África. 2012. «Jo també sóc catalana: Najat El Hachmi, una vida traducida». *Quaderns. Revista de Traducció*, 19: 237- 250.

Von Tschilschke, Christian y Witthaus, Jan-Henrik (eds.). 2017. *El otro colonialismo. España y África, entre imaginación e historia*. Madrid: Iberoamericana - Verveuert.

Wallerstein, Immanuel. 2001. «El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de las ciencias sociales». *Revista de Sociología*, 15: 97-113.

Warscheid, Ismail. 2018. «The Islamic Literature of the precolonial Sahara: Sources and approaches». *History Compass*, 16.

Watson, Robert J. 2012. «Echoes of Mediterranean plurilingualism in contemporary francophone Magrebi Jewish literature: Tunis, Alexandria, Casablanca». *Expressions maghrébines*, 11 (2): 125-144.

Whitlock, Gillian. 2015. *Postcolonial Life Narratives. Testimonial Transactions*. Oxford: Oxford University Press.

Wyrzten, Jonathan. 2015. *The Politics of Identity in a Colonial Political Field*. Nueva York: Cornell University Press.

Yegenoglu, Meyda. 1998. *Colonial fantasies: Towards a feminist reading of Orientalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Young, Robert J.C. 2011. «World Literature and Postcolonialism». En *The Routledge Companion to World Literature*, editado por David Damrosch: 213-222. Londres: Routledge.

Zabus, Chantal. 1996. «Language, Orality and Literature». En *New National and Post-Colonial Literatures. An Introduction*, editado por Bruce King: 29-44. Oxford: Clarendon.

Zarrouk, Mourad. 2009. *Los traductores de España en Marruecos (1859-1939)*. Barcelona, Bellaterra.

VV.AA. 1986. *Os doy esto desnudo que es mi mano Diez años de poesía en solidaridad con la República Saharaui Democrática*. Paracuellos del Jarama: Asociación Cultural de Amigos del Pueblo Saharaui.

--- 2002. *Añoranza*. Mallorca: Ed. Associació d'Amics del Poble Sahraui de les Illes Balears.

--- 2003. *Bubisher. Poesía saharauí contemporánea*. Las Palmas de Gran Canaria: Puentepalo.

--- 2006. *Aaiún: gritando lo que se siente*. Madrid: Revista Exilios y Universidad Autónoma de Madrid.

--- 2007. *Um Draiga*. Zaragoza: Diputación Provincial de Zaragoza.

--- 2009. *La fuente de sagaia. Relatos de la generación de la Amistad Saharaui*. Zaragoza: autoedición.

--- 2012. *La primavera saharauí. Escritores saharauis con Gdeim Izik*. Madrid: autoedición.

