

Zeitschrift: Boletín hispánico helvético : historia, teoría(s), prácticas culturales
Herausgeber: Sociedad Suiza de Estudios Hispánicos
Band: - (2015)
Heft: 26

Artikel: Marruecos / España en la narrativa española contemporánea
Autor: Abrighach, Mohamed
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1047224>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 23.12.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Marruecos/España en la narrativa española contemporánea

Mohamed Abrighach

Universidad Ibnou Zohr, Agadir

INTRODUCCIÓN

Es lugar común afirmar que la historia cultural, política, lingüística e incluso sentimental de España está realmente vinculada a la de Marruecos e inversamente porque las relaciones que sendos países entablan antaño y hogaño marcan en parte su vocación mediterránea y su identidad plural. Tal parentesco se vio obviamente condicionado por los avatares de la praxis histórica, la vecindad geográfica y la migración humana creando, por consecuencia, a imagen y semejanza de lo ocurrido en toda la cuenca del *Mare Nostrum*, puentes de diálogo intercultural y espacios de memoria común, que siguen siendo todavía realidad objetiva, difícil de someter a ostracismo en nombre de supuestas esencias patrias occidentales u orientales, propias de la lógica de la confrontación.

Esta singular interacción dio lugar, entre otros fenómenos de hibridación cultural, a un imaginario literario hispano-marroquí de triple dimensión: la literatura española de tema marroquí, la literatura marroquí de expresión española y la reciente escritura migrante. Constituye, por así decir, una especie de “nueva aljamía literaria” (Abrighach 2009: 37) que vuelve a hablar de moros y cristianos, de marroquíes y españoles, siendo, por ello, un visible encuentro entre Marruecos y España a través del cual se vehicula un discurso tan cruzado como fronterizo.

Este artículo pretende ser un breve ensayo sobre los motivos del encuentro hispano-marroquí en la narrativa española contemporánea. El peso del análisis recae sobre la representación que se hace en ella de la alteridad marroquí en la época colonial y poscolonial. Por eso, y con finalidad encaminada a ofrecer una perspectiva panorámica, focalizamos la atención sobre varias figuras literarias pertenecientes a épocas diferentes y que consideramos bien poco estudiadas, bien olvidadas en la narrativa hispano-marroquí¹ del siglo XX: Benito Pérez Galdós y su discurso hispano-semítico, la labor intercultural desempeñada por la cuentista Dora Bacaicoa Arnáiz en la época del Protectorado, y la reciente escritura migrante y su peculiar exégesis de la identidad hispano-marroquí.

1. BENITO PÉREZ GALDÓS Y EL DISCURSO HISPANO-MARROQUÍ

En uno de sus últimos libros en que cuestiona la supuesta existencia de una profunda influencia del Islam en la cultura española, el arabista Serafín Fanjul enmarca la figura de Galdós dentro del orientalismo de los siglos XIX y XX, considerado como superficial, tan “de guardarropía” que “de boquilla”, amén de mistificador de la verdad histórica. En su opinión, los moros y judíos de Tetuán aparecen como si fueran “figurantes de zarzuela” (Fanjul 2004: XXII), y el sentimiento de contigüidad con lo marroquí, al describir al español como moro sin chilaba una vez privado de su lengua y religión, le parece verborrea sin más, impostura poco original y nada averiguable sociológica e históricamente. Lo único que hace Galdós es reincidir “en los tópicos de moda, siguiendo el carril de los románticos y sus arrebatos a remolque de la novela moruna francesa” (*ibid.*).

Este capítulo propone una lectura diametralmente opuesta a la tesis de Serafín Fanjul. Sin entrar en polémica, me limito a consignar que el discurso galdosiano hispano-árabe no es nada esporádico y tampoco una impostura de mera moda postromántica. Es una totalidad coherente en que se sitúa en parte la reflexión que hizo Galdós sobre el problema de España y su identidad. Reflexión que se articula sobre una doble lectura,

¹ Retomo el término *literatura hispano-marroquí* o *hispano-magrebí* no para referirme solamente al conjunto de obras de expresión castellana publicadas en su propio país por marroquíes o magrebíes tal como proponen Abdellatif Limami, Ahmed Mgara, Aziz Tazi, José Sarria y Manuel Gahete en una reciente antología (2011), sino también a la escrita por españoles sobre Marruecos, en particular, y el Magreb, en general.

una de naturaleza multicultural² de la historia peninsular que le permite españolizar el islam, otra es intercultural con respecto a las relaciones hispano-marroquíes que le lleva a morizar la propia España apropiándose de la alteridad norteafricana que vincula a la familia ibérica en el marco de un parentesco transfronterizo e híbrido; lecturas ambas que habría que enmarcar, a la postre, dentro del pensamiento general galdosiano, fundado en una estética ecuménica que hace de la diversidad y la libertad de conciencia sus pautas más fundamentales.

1.1 LECTURA MULTICULTURAL DEL PASADO ESPAÑOL Y NACIONALIZACIÓN DEL ISLAM

En una entrevista que le hizo el periódico francés *Le Siècle*, el 25 de abril de 1901³, Galdós afirma no creer en la unidad de las razas latinas, indica sentirse desafecto al esencialismo étnico pero muy partidario de comunidades unidas por un pragmático interés común. España es percibida por él como el país de la diversidad por antonomasia en razón, primero, de los diferentes componentes locales que la integran, y segundo, de las huellas que dejaron los distintos pueblos que existieron por largo tiempo en su suelo.

La perspectiva multicultural que se ha puesto de moda en las últimas décadas fue asumida por Galdós en su época defendiéndola en clave narrativa en no pocas de sus obras. En su última novela, *El caballero encantado* (2000), explora el pasado de España, revisitando las señas culturales de su identidad así como el fondo diverso de su alma ancestral desde la prehistoria hasta la hora actual. Los dos protagonistas, la Madre con mayúscula y Carlos de Tarsis, se lanzan a unas “peregrinaciones hispánicas”, recorriendo la geografía más castellana del país, al estilo de los noventayochistas. Al tiempo que admiran el paisaje y reconocen la cara más pobre y oscura de Castilla, exploran los elementos más atávicos de la raza y de la cultura nacional: citan

² El término *multiculturalismo* que utilizo en este artículo no se debe confundir con el movimiento ideológico e intelectual que floreció principalmente en Estados Unidos reivindicando en clave esencialista el derecho a la diferencia étnica, poniendo en cuestión el ideal de convivencia democrática y los valores universales. Tiene que ver más bien con la aceptación de la diversidad y el reconocimiento de la diferencia.

³ Éstas son sus palabras: “Je ne crois guère à l'existence des races *latines*. En ce qui concerne l'Espagne, en tout cas, je n'y constate nullement l'unité de la race. Le peuple espagnol est un agrégat formé des descendants des Carthaginois, des Romains, des Arabes, des Juifs, des Celtes, des Ibères, des Basques... [...] je crois aux communautés d'intérêt” (Blanquat 1966: 307).

los pueblos que poblaron antiguamente la Península, descifran los vestigios que testimonian de su presencia y denominan a los héroes simbólicos de la gesta nacional así como las obras más representativas de los importantes intelectuales españoles en el área de la historia, la literatura, el arte, la religión, la filosofía, etc.

Desde la óptica de Galdós, España es un crisol de culturas, lo cual explica utilizando unos de sus lenguajes preferidos, el símbolo o la alegoría. Becerro, el aficionado erudito por la arqueología y la genealogía heráldica del país, le comunica a Carlos de Tarsis que tiene en su casa, ya erigida en laboratorio de averiguaciones históricas de la raza atávica hispánica, algunas hermanas, casi una docena, viviendo con él. Son tan eternas que cada vez que mueren vuelven en seguida a resucitar. El enigma en que se envuelven las mentadas figuras se resuelve cuando la Madre, atrapada entre “fuertes querencias atávicas” (137), revela el valor simbólico de las mismas al ver en ellas la encarnación de las distintas vertientes culturales, diríase pueblos, que tuvieron existencia en la Península. Se hace constar que las hermanas pertenecen, en definitiva, a un todo único, pero diverso, heterogéneo y multicultural: la propia Madre, léase la propia España. La consideración del islam español que ella hace tiene impronta “maternal”; es concebido como un descendiente más de la familia nacional, a pie de igualdad con los demás hijos, sin preferencias, ni exclusiones. Hecho que asume con no menos orgullo y admiración lamentando con tristeza íntima el sino trágico de Almanzor, uno de los reyes moros más conocidos de Al-Ándalus. Recojo algunas palabras de la Madre porque resumen, a la perfección y sin desperdicios, la visión de Galdós sobre lo semítico y el lugar que desempeña este último dentro de la historia patria:

—Estamos, hijo mío, en el escenario de la batalla formidable que los Reyes Católicos de León y de Navarra y el conde de Castilla dieron y ganaron al pobre Almanzor; al grande Almanzor debo decir, pues le tengo por uno de los más ilustres guerreros y políticos que han nacido en estas tierras. En esta parte de suelo que ahora pisamos le vi caído en tierra, invocando con acento tristísimo a su Alá y quejándose de que le desamparase en la ruda pelea [...]. Era hombre de elevados sentimientos y de altas miras... En la huida le llevaron a cuevas los suyos con todo el cuidado y miramientos que por su grandeza merecía. Con los restos de su ejército tomó el caudillo la vuelta de Almazán; de allí fue a Barahona, y de Barahona a Medinaceli, donde acabó sus días gloriosos [...]. Yo le lloré, como lloraba en igual caso a los mejores entre los míos

[...]. Y pasados años novecientos desde aquella fecha..., calcula tú, hijo mío, lo que ha llovido desde 1002 acá [...], veo en mi raza confundida las grandezas árabes con las ibéricas, así en la guerra como en la política y en las artes, y aspiro a mantener fraternidad con los que fueron mis conquistadores y luego mis conquistados... Tú no comprenderás esto. Tienes cerebro revestido de telarañas, obra lenta de los altercados religiosos en siglos y siglos... Pues yo te digo ahora, que te pases y pásandote vayas aprendiendo, que toda guerra que mis hijos traben con gente mora, me parece guerra civil. (235-236)

La Madre no efectúa una excomulgación satánica del islam español en asunción de la tesis del Padre Mariana y de la propia Real Academia de la Historia; no se realiza, si se quieren otros términos, su expulsión en razón de su extranjería oriental, sino su inequívoca nacionalización en tanto que entidad intrínsecamente ibérica. La figura de Almanzor actúa aquí de metonimia de todo lo musulmán. Sin omitir resaltar su suerte trágica, fruto de su derrota por los Reyes Católicos y demás condes castellanos, se le profesa indiscutible simpatía laudando varios de sus peculiares valores así como sus elevados sentimientos, y por muy oriental que fuese en su invocación de Alá, es una figura que deja de ser excéntrica o foránea. Si la Real Academia de la Historia, tal como señala José Álvarez Junco, excluye de su mitología nacionalista a los reyes musulmanes, "invasores extranjeros" (2001: 81), Galdós hace lo contrario puesto que incluye a uno de ellos de todo punto haciendo de él un componente singular del *homo hispanicus*. Españolización que es, al fin de cuentas, un reconocimiento de la interculturalidad ibero-árabe; lo español y lo arábigo son dos sustratos que se conjugan en el marco de un tronco común, propio no de la *antibiosis* a la Serafín Fanjul, sino de la simbiosis y del parentesco filial.

La "mesticidad celtíbero-moruna" (Pérez Galdós 1995: 109) o hispano-musulmana es puesta de realce por Galdós en el constante desbroce lingüístico-histórico al que somete los nombres propios de sus personajes, como es costumbre en su técnica narrativa, revelando las raíces más íntimas y ancestrales que encierran tales apelaciones en expresión de su diversidad étnica y cultural.

Becerro, "el gran erudito" y "el evocador de la historia" (Pérez Galdós 2000: 297), es el que acomete la descodificación lingüístico-histórica del nombre completo del protagonista, Carlos Tarsis Suárez de Almondar, Marqués de Mudarra, Conde de Zorita de los Canes. Según él, estos apellidos demuestran lo rancio que es el abolengo del caballero encantado, escindido en-

tre dos pertenencias, una propiamente cristiana, la parte paterna, y otra islámica, la materna. *Carlos de Tarsis* viene “en línea directa de Tarsis, hijo de Túbal, nieto de Japhet y biznieto del patriarca y curda Noé” (82), mientras que *Suárez de Almondar* es de procedencia semítica: “El Suárez viene de Suero, y el Suero de Asur, nombre semítico sin duda, De Almondar es corruptela del árabe *Abo l'Mondar*, que quiere decir *Hijo del Victorioso*” (83). Ambos tienen una descendencia similar por pertenecer a una misma genealogía: el patriarca Noé, porque, como corrobora a renglón seguido, “reunidos y entramados estos nombrachos con el Tarsis, resultaban en una pieza de las claras estirpes de Sem y Japhet, hijos del excelentísimo patriarca Noé” (*ibid.*).

Avanzando más en su pesquisa arqueológica sobre el linaje en cuestión, el propio Becerro elucida que el título de Mudarra, uno de los más gloriosos de Castilla que detenta el protagonista, tiene una génesis islámica. La palabra *Mudarra* se enlaza con una etimología árabe, *Mutaffar*, esto es, *Vengador*, si bien otros lo asimilan a *Amenaya* y *Benaya*, que es como decir *Ben Yahia*, o *Hijo de Juan*. Su parentesco familiar proviene asimismo del matrimonio mixto hispano-musulmán contraído entre Gonzalo de Gustios, padre de los famosos Infantes de Lara, y Axa, la hermana de Almanzor. Gonzalo fue mandado por el rey cristiano Ruy Velázquez a Almanzor, entonces rey de Córdoba, para que le matase, pero en vez de ejecutarle, se apiadó de él y le metió sólo en prisión. Durante su cautiverio, se enamoró de él la mencionada hermana del rey moro, amor que coronaría con el nacimiento de un hijo, el primer Mudarra, “un dichoso injerto de las ramas de Cristo y Mahoma” (92) que, criado para ser héroe y con toda la fiereza de los Laras de Salas, vengó a sus hermanos y mereció los honores de un romancero figurando entre los más altos caballeros de Castilla. El origen mestizo de Carlos de Tarsis va, a todas luces, en oposición a la versión puramente cristiana y latina que da el Padre Mariana al vincular el origen de España con Túbal, hijo de Jafet, considerado como “el primer nombre que vino a España y el fundador de la gente española y su valeroso imperio” (Álvarez Junco 2001: 58). Es éste el epítome de la versión más conservadora y oficial de la historiografía del siglo XIX que desmitifica aquí Galdós.

Huelga señalar que la nacionalización galdosiana del islam se inicia muy temprano, no es típica de las obras de su última etapa. En *Ángel Guerra* (1891) hace una lectura multicultural del espacio urbano de Toledo, precisamente en el capítulo III de la segunda parte, titulado “Días toledanos”. El sabio canónigo Palomeque no excluye el componente sarraceno de la arquitectura de la ciudad; cita algunos de sus monumentos como las torres

de estilo mudéjar y los alcázares, recuerda también a algunos de los artífices de los mismos como el tal “morazo llamado Almamum Ebn Dziunum” (92) y reconoce la magnificencia artística que encierran en su interior. Más aun, confiesa descubrir en medio de las ruinas provocadas por el vandalismo toda una serie de piezas de abolengo morisco relacionadas todas con el arte decorativo con yeso como el *intrado*, el *almarbate*, las *alfardas*, los *aliceres*, la *alharaca*, el *mocárabe*, etc. (91), que él mismo se encarga de almacenar en el museo montado en su casa a efectos de conservar la plural memoria histórica de la nación.

A mi ver, la nacionalización del islam español halla su real filiación en la tradición del pensamiento liberal decimonónico, y en especial el que tenía entronque con la minoría de los arabistas y hebraístas. Lo que en Galdós se enfoca desde la sensibilidad literaria, aunque no con exhaustivo desarrollo argumentativo en la narración, se somete por parte del gremio arabista a análisis científico y erudito en el marco, por un lado, de la exploración de las huellas esclarecedoras de la historia patria y su cultura, y por otro, de una lectura nueva y renovadora del pasado español medieval⁴. La originalidad de Galdós estriba en que su interpretación multicultural del islam español se inserta en el ámbito de un pensamiento universal y posmoderno, basado en un acusado ecumenismo religioso y filosófico. Éste es el tema del capítulo que sigue a continuación.

1.2 PARENTESCO HISPANO-MARROQUÍ Y MORIZACIÓN DE ESPAÑA

Cuando la España oficial y no oficial clamaba, ya por el ideario de la hispanidad, ya por la vocación europea/europeísta de España poniendo en sordina, con desprecio unas veces, con indiferencia otras, el islam interior y el oriente doméstico, Galdós emprende una supuesta morización, léase africanización, de la misma España haciendo tal vez suyo el fatídico tópico de “África empieza en los Pirineos” y desmitificando, por ende, toda una mitología que se fundó en la aversión histórica a lo islámico. Morización que le permite, en paralelo, superar la tradición romántica y posromántico-modernista que no se cansaba de

⁴ Se recomienda al lector el libro *Orientalismo y nacionalismo español. Estudios árabes y hebreos en la Universidad de Madrid (1843-1868)* (Madrid, Instituto Antonio de Nebrija de Estudios sobre la Universidad, Universidad Carlos III, 2000), de Aurora Rivière Gómez, una importante referencia en este tema porque en él se estudia la trascendencia de los estudios arábigos y hebraicos para el conocimiento de la historia de España y la consecuente imposibilidad de entenderla si se excluye o expulsa el sustrato oriental habida cuenta de su influencia material en las letras, las artes y las costumbres peninsulares.

orientalizar el oriente. Resultado: una visión vanguardista en su época sobre el problema de España y el enfoque de la alteridad mora en el marco de las relaciones hispano-marroquíes. Anticipa, además, la tesis de Américo Castro así como el tópico de la hermandad hispano-árabe que erigiría España en eje principal de su política colonial en el Marruecos del Protectorado, amén de los recientes marcadores genéticos. Entonces, ¿cuál es el parentesco hispano-marroquí del que habla Galdós y en qué consisten sus señas más fundamentales?

Según expresa Santiuste en *Carlos VI en la Rápita* (1995), el Estrecho de Gibraltar no configura una muralla de separación entre los dos continentes, África y Europa, sino una especie de frontera líquida; “debían estar menos separados Mogreb El Andalus y Mogreb-el-Aksá” (58) porque están tan enlazados entre sí que desde Tánger se ven sin problemas no pocos de los pueblos ibéricos como Tarifa, Conil y el Cabo Trafalgar (58). Otro tanto expresa un personaje en *Aita Tettauen* pero con lenguaje trufado de connotaciones amorosas: “El bravo mar que entre ellos corre no los enemista y separa, sino más bien los une y acaricia, besando ambas orillas con alternados ósculos, cambiando entre una y otra signos de paz y amor” (1905: 34)

Similar pensamiento se detalla en boca del sagaz Ansúrez en la primera parte de esta última novela a contracorriente de la euforia general beligerante y anti-marroquí que se respiraba a ultranza en toda España en vísperas de la declaración, primero, y preparación, después, de la Guerra de África de 1860. Según el celtíbero, las diferencias entre marroquíes y españoles no son tan profundas; no las condiciona la religión, la lengua y las costumbres, son fruto de puras coyunturas de forma, diríase superficiales, como lo es la moda en el caso del español que exagera su tendencia a cambiar llevado “por el delirio de variedad”, y el primitivismo en el caso del marroquí que no presta trascendencia a la evolución en las prácticas sociales y consuetudinarias, no por aversión a la civilización sino por constituir su forma peculiar de ser. Lo trascendental, en todo caso, es que la civilización no está supeditada al concepto de evolución o involución, sino más bien a respetar los valores universales de la bondad humana y la tolerancia, amén de hacer buenas leyes y cumplirlas.

Entre españoles y marroquíes existen arraigados lazos de hermandad, que encarnan un evidente parentesco familiar. Según Ansúrez siempre, “el moro y el español son más hermanos de lo que parece. Quiten un poco de religión, quiten otro poco de la lengua, y el parentesco y aire de familia saltan a los ojos. ¿Qué es el moro más que un español mahometano? ¿Y cuantos

españoles vemos que son moros con disfraz de cristianos?" (17). Observación que se reitera con no poca insistencia hablando de afinidad en virtud de lo que el narrador llama la "querencia por la comparación". De parte española, Santiuste indica, por un lado, que veía en el cristiano encontrado ya muerto en plena batalla "al prójimo, el hermano" (107), y por otro, que "las dos patrias, las dos religiones, son semejantes" (27). No se le olvida tampoco mencionar el componente judío considerando las tres religiones como "tres razas afines" (302) y "hermanas" (1995: 8). De parte marroquí, El-Nasiry piensa que la guerra desencadenada entre España y Marruecos es una contienda "entre dos pueblos hermanos" (76). Pese a que son los españoles los primeros en declarar la guerra, no encuentra inconveniente en caracterizarles de "aborrecidos hermanos", añadiendo en seguida, suavizando su apreciación, los calificativos de "los de la otra banda, los hijos del Mogreb El Andalus" (1905: 190). A su parecer, entre todos los nacidos "existe el lazo de la hermandad" (211), conformemente a lo que contempla el Corán en no pocas de sus recomendaciones recogidas en varios de sus versículos que se citan en el texto de la narración. Una hermandad compartida y asumida sin complejos por ambas partes, cosa que a mi juicio es inédita, hasta el momento, en las letras españolas.

La hermandad hispano-marroquí la funda nuestro escritor canario sobre cuatro parámetros distintos pero complementarios: el fenotípico, el histórico, el cultural y el político. No es éste el espacio para analizar con detalle cada uno de estos aspectos, por lo que me veo obligado a conformarme en exclusiva, a guisa de ilustración hermenéutica, a las dos primeras categorías⁵.

La primera de ellas relativa a lo fenotípico se manifiesta, según Galdós, en los aspectos relacionados con la fisonomía física y los comportamientos reactivos que acontecen en las relaciones sociales y públicas con el prójimo. La semejanza fenotípica es tal que con un mero cambio en el vestir y hablando el español, el marroquí puede pasar por español dando lugar a una perfecta confusión de pueblos.

Por consiguiente, no tiene trazas de extrañar la tendencia galdosiana a proyectar en sus personajes ibéricos muchos de los rasgos físicos arábigos, de indudable impronta mediterránea u oriental tales como el color de la piel, el grosor de los labios, la robustez física, la agilidad de movimiento, etc. La existencia de

⁵ Un análisis detallado de las cuatro categorías en que se manifiesta la hermandad hispano-marroquí lo haré en un capítulo sobre Galdós en un libro que está en preparación y saldrá el próximo 2016 con el previsible título de *Encuentros hispano-marroquíes en la narrativa española contemporánea*.

este tipo de personajes podría resultar misteriosa, a veces nada comprensible en obras que no tienen trasfondo marroquí. No obstante, hallan su lógica en el marco de la afinidad hispanomora que estamos abordando. Los casos abundan y me limito a traer a colación dos ejemplos ilustrativos sacados de dos obras de diferente ambientación. En *Aita Tettauen*, se considera a Alarcón como “un perfecto agareno”, “un vecino del Atlas”, “un español al revés o un mahometano sin bautismo” cuyo perfil “de vivaz mirada fija” frunciendo el ceño y apretando los labios, es parecido al de “los caballeros [marroquíes] ágiles, de airosa estampa y de rostro curtido” (1905: 113), que el mismo Perico intentaba describir desde su tienda de campaña. Este perfil cuadra perfectamente con otro pergeñado con analogía casi absoluta en *Carlos VI de la Rápita*, relativo a otro descendiente de la familia Ansúrez, el llamado Gil, el celtíbero del mar⁶.

En *España trágica* (1909), donde las referencias a lo hispanomarroquí son mínimas, casi inexistentes, nos sorprende el narrador con la africanización que hace de un personaje tan secundario como Santamaría:

Era Santamaría un perfecto modelo del tipo arábigo levantino. Si vistiera chilaba o albornoz, podría creerse que acababa de llegar de la Meca. Nació en Elche, oasis que los genios islamitas transportaron de las faldas del Atlas. Le destetaron con dátiles, y desde su tierna infancia aprendió el Korán de la Libertad, que luego fue ardiente Federalismo. Su color moreno aceitunado, su barba negra partida, sus labios gruesos, de un rojo ahumado, hacían creer a la gente que el simpático Profeta se paseaba por estos mundos vestido de español del siglo XIX. (76)

En el aspecto histórico, el parentesco se torna más que evidente en razón de la real memoria común que la misma historia fue forjando con el tiempo. El enfoque que nos hace Galdós de la Guerra de África empalmado, como es costumbre en él, presente y pasado, se enmarca dentro de lo que podríamos llamar, en palabras de Martínez Montávez, “la dificultad que encuentra

⁶ Lo describe así: “Mi hermano Gil es agudo como el hambre, vivo como la pólvora, de rostro muy moreno, el labio un poco grueso, los ojos como endrinas. Con un gorro encarnado, unas bragas azules, chaquetón y balandrán con botones de moneditas y adorno dorado, se hace empaque como el de esos griegos o turcos que vemos en los muelles de Marsella, o Génova. En los puertos levantinos aprendió [...] a mascullar la lengua turquesa o tunecina que habla toda la pillería marinera del Mediterráneo” (188).

el español para plantear una problemática arábiga sin plantear, en realidad, una problemática hispánica" (1976-1977: 41).

Por cierto, la Guerra de África fue un verdadero desencuentro hispano-marroquí. La criticó Galdós en clave pacifista poniendo de manifiesto con ironía tan cervantina su torpe imperialismo casero así como el delirio quijotesco con que se hizo, amén del espíritu de reconquista medieval que le dio impulso. Pero fue una contienda *sui generis*; no se hizo enfrentándose con una nación enemiga con vocación realmente hegemónica, sino contra un país muy cercano que estaba en fase de desintegración política y de fragilidad económica y con el cual se había tejido durante la historia una fuerte y continua relación. No fue una guerra entre dos naciones, sino más bien una "guerra civil" entre hermanos, esto es, un encuentro en que las dos partes se volvieron a reconocer, encontrando una parte de sí mismas, un trozo de su historia personal y una seña de su identidad pasada. El Tetuán conquistado por los españoles fue un espejo que les devolvía el pasado andalusí, el islam interior, la tolerancia entre las tres culturas, el judeoespañol, el apego marroquí a lo andalusí lingüística y sentimentalmente, esto es, la vertiente africana de la historia de España.

El hacer África para llegar a Tetuán y participar en la guerra fue el principal objetivo de Santiuste al inicio de su aventura, pero la ferocidad de la contienda vivida *in situ* le convence de la estupidez de la misma. Por pacifismo deserta del escenario de las batallas, se convierte en moro y después en judío, vive en el mismo Tetuán y sus alrededores, estancia que le hace posible ver y vivir de cerca la realidad cotidiana de la ciudad entrando en contacto directo con su gente que le recuerda el destino común hispano-marroquí, iniciándose así el descubrimiento de la hispanidad africana.

Nada más acercarse a Tetuán tan herido, ya lejos del fragor de las armas, es socorrido por algunas mujeres que le hablaban una lengua que "a español le sonó" (1905: 186), esto es, un vivo judeoespañol que, aunque desaparecido en España con la expulsión de los judíos, se mantiene en su estado auténtico en el norte de Marruecos y en las principales ciudades imperiales en que se establecen los sefardíes. Un primer signo hispánico que ahora actúa de puente entre las dos orillas.

El Tetuán de la época le ayuda a redescubrir, por un lado, algunos aspectos culturales y religiosos de raigambre española vinculados con el mundo mental de los sefardíes y algunos marroquíes de estirpe andalusí, y por otro, rasgos de evidente diferencia inexistentes en la misma España. Deambulando por Tetuán, se apercibe el aventurero de "que si moros y judíos se pe-

leaban por cuestiones de octavos, nunca lo hacían por motivos religiosos: sinagogas y mezquitas funcionaban con absoluta independencia y recíproco respeto de sus venerados ritos” (301). Tolerancia achacable, según su opinión, al hecho de que los sacerdotes tanto musulmanes como hebreos “que prestan servicios en los templos del Islam, eran casados, o disfrutaban la posesión de mujeres con más o menos amplitud” (*ibid.*), en contradicción absoluta con la ley del “celibato forzoso” eclesiástico que contribuye a la intransigencia al ser una “amputación que trae el desarrollo de los instintos contrarios al amor: el egoísmo y la crueldad” (*ibid.*).

La admiración de la tolerancia existente en Tetuán es seguida por un sentimiento de andar en casa, de recorrer una tierra tan cercana y próxima, sin *dépaysement*. Los habitantes tetuanés que conoce son hispano-marroquíes e híbridos de cultura: son nostálgicos de su pasado andalusí o sefardí, siguen perseverantes en utilizar su lengua y en guardar utensilios simbólicos heredados de sus antepasados españoles así como ciertas monedas también españolas por su valor en plata en particular. El Hach Ahmed Abeir, originario de Tánger y establecido en Tetuán, se empeña en saludar amablemente en español a Santius-te porque “esta lengua es muy de su agrado, y sabiendo de que la poseo, en ella se me habla para ejercitarse y no darla a olvido” (1905: 217).

Los personajes sefardíes hacen otro tanto sin escatimar esfuerzos en hacer uso, en tanto que seña de identidad, de su lengua original, el judeoespañol, una mezcla de árabe, hebreo y español, con voces que nos remiten a un español arcaico de la Edad Media, pero que, según no pocos estudiosos (Denah 1961, Martínez Ruiz 1977), contiene fuerte recreación artística por parte de Galdós en razón de muchas de las expresiones o palabras que se inventan pero que son inexistentes en el acervo lingüístico del mismo judeoespañol.

Mohamed Requena hablaba también español por su origen andalusí; gran viajero trotamundos, visitaba continuamente España y seguía conservando en su casa “las llaves de la que en Granada ocuparon sus antecesores hasta que Isabel y Fernando [...] les arrojaron a Boabdil a las playas africanas” (1905: 229). El sefardí Samuel Riomesta, a imagen y semejanza del resto de los sefardíes, tenía celosamente guardado en su casa tesoros que remontaban a épocas remotas, como por ejemplo, “veinte duros en moneda macuquina española, catorce pesetas columnarias”, además de los zarcillos de noche que “eran de filigre de Córdoba” (206). Baruc Nehama, similar judío de no menos alcurnia, tiene muy asumido su pasado sefardí en España, lo rememora

con viva nostalgia porque, pese a la expulsión que recayó en su familia, sigue aferrado a sus orígenes con una exhibición orgullosa de su parentesco hispano-andalusí. Afirma tener como descendiente al “señor Gonzalo de Córdoba” (1995: 28) y que su antiguo padre es descendiente de la familia de los Acevedos, “con quienes tuvo parentesco el que llamáis don Cristófono Colón, primer catador de vuestra Américas de cacia Poniente” (29).

Samuel Riomesta declara que “los judíos o no tienen patria, o tienen dos, la que ahora les alberga y la tradicional: esta es España” (1905: 225). Una doble nacionalidad que asumen sin rencor porque, pese al calvario que sufrieron, siguen viendo a su patria tradicional con amistad, respeto y amor. La misma simpatía pro-española la alberga el propio Mohamed Requena, lamentando además que la guerra le impidiese verse con su antiguo y cortés amigo, llamado el “chej” español, el general Ros de Olano a quien había conocido con anterioridad en la propia Ceuta.

La concepción galdosiana de las relaciones hispano-marroquíes está supeditada a su enfoque multicultural del pasado y en perfecta sintonía también con el pensamiento ecuménico y cosmopolita que fue defendiendo en toda su obra tal como argumentó con pertinacia José Schraibman (2001). La diversidad es un camino más seguro hacia la unidad cosmopolita, el conjugar a la par lo uno y lo diverso es el símbolo de la tolerancia, y por eso, del futuro, una más que cabal garantía para la regeneración de las naciones y de su progreso, esto es, la expresión de la modernidad de Benito Pérez Galdós y de lo que Salvador Madariaga llama su “españolismo universal” (1978).

2. DORA BACAICOA ARNÁIZ, NARRADORA HISPANO-MARROQUÍ DEL PROTECTORADO

Dora Bacaicoa Arnáiz nació a mediados de los años veinte en Argentina pero casi toda su vida transcurrió en Marruecos, país en que creció, estudió y trabajó hasta jubilarse en los años ochenta para luego establecerse en Málaga, ciudad en que murió en absoluto silencio en 2001. Aunque *Zahora la negra y otros cuentos* (1955) es su única obra publicada de cuentos, “está considerado como el más notable libro de narraciones de tema marroquí en lengua española” (López García 1991: 28), en razón de la íntima apropiación de la alteridad marroquí a la que otorga protagonismo narrativo y dimensión humana auténtica. Su trayectoria vital y artística acuña de modo fehaciente su filiación

filo-marroquí y pudo a su través realizar en la praxis el tópico de la “Hermandad hispano-árabe”, mera e instrumentalizada retórica oficial que el régimen franquista enarboló a la sazón para justificar su Protectorado en Marruecos y salir del aislamiento político (Algora Weber 1995, Mateo Dieste 2003, González González 2007).

2.1 ENTRE DOS CULTURAS: DE LA GESTIÓN BIBLIOTECARIA Y CULTURAL A LA INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA

La andadura artística de Bacaicoa Arnáiz es difícilmente separable de la labor realizada en la difusión y estudio de la cultura hispano-marroquí. Este trabajo lo llevó a cabo con ilusión y perseverancia durante más de cuatro décadas tanto en la gestión bibliotecaria/cultural como en la investigación en temas hispano-marroquíes en el campo de la historia y la filología.

En 1964 asumió la dirección de la Biblioteca Española de Tetuán, una de las mejores instituciones tanto en el país como en el norte de Marruecos, cargo en que permaneció hasta 1970. Convirtió la biblioteca en un verdadero espacio de irradiación de la cultura tanto de Marruecos como de España a través de conferencias, clases de español y de árabe, recitales de música, certámenes y recitales de poesía con motivo de la Feria Anual del Libro, organización de exposiciones plásticas, de numismática, ciencias naturales, etnografía, etc. La institución se transformó así en un lugar de mucho prestigio cultural en todo el norte de Marruecos donde se daban cita intelectuales, pintores y escritores de las dos orillas. Por esta razón, en parecer de Jaime Bover, “repasar hoy estas páginas de las *Actividades* produce una grata sorpresa y una sana envidia. El nivel de las actividades que desarrolló la biblioteca antes de que se creara el CCE fue muy alto” (1992: 136).

La labor llevada a cabo en Tetuán la haría con igual denuedo en la Biblioteca Española de Tánger desde que fue directora de la misma entre 1971 y 1985, otorgando especial preferencia a la difusión de las artes plásticas y a la feria del libro, según comenta el anterior bibliotecario y archivista Jaime Bover (1992: 133).

Otra vertiente del destino marroquí de Dora Bacaicoa es la investigación científica en cuestiones marruecas, en dominios tan específicos como la historia y la literatura (Gil Grimau 1982: 113-114), trabajo que compartía con todos los investigadores del grupo de Tetuán de la época colonial y también poscolonial. Es preciso recordar a este propósito que Bacaicoa estaba muy vin-

culada con las importantes revistas científicas hispano-marroquíes de la época: *Tamuda*, de cuyo consejo de redacción formaba parte dirigiendo la sección de bibliografía, *Hespéris-Tamuda*, de la Universidad de Rabat, que guardaba una fructífera colaboración con los investigadores españoles que estaban afincados por razón de trabajo o de investigación en el norte de Marruecos, y *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán*, de la que fue directora en su primera etapa entre 1964 y 1967. El esfuerzo desplegado en este sentido se debe entender “como un paradigma a seguir en la actualidad” (Abrighach 2012: 95) en el contexto de las relaciones de cooperación cultural y científica entre los dos orillas.

Sus estudios literarios se destinaron a analizar, en clave de literatura comparada, los lazos de interculturalidad hispano-marroquí en algunas obras de autores tan varios como Juan de Grajales, Ruiz Alarcón, Cervantes y María de Zayas, *El Conde Lucanor*, etc. Entretanto, el resto de los ensayos lo dedica a la historiografía y versa sobre las relaciones hispano-marroquíes y fue publicado tanto en *Tamuda* como en *Hespéris-Tamuda*.

2.2 RECUPERANDO LA TRADICIÓN ORAL MARROQUÍ

Otro acierto literario que da envergadura estética a los cuentos de Bacaicoa es el recurso a la oralidad y, en particular, al uso de las leyendas populares, sacadas del folklore marroquí. Por cierto, nuestra escritora se inclina a resaltar los aspectos supersticiosos de la mentalidad social de los marroquíes, en especial, los niños y las mujeres. Focaliza su atención sobre las creencias atávicas, las prácticas mágicas y los distintos ritos que entran dentro de la tradición folklórica de Marruecos: la creencia en los *djins* y los poderes irracionales así como en la capacidad de los hombres, sobre todo, curanderos, faquires y *tolbas*, para influir en los comportamientos de sus semejantes. De resultas, muchos de sus relatos tienen todas las trazas de pertenecer al género maravilloso, incluso fantástico. Nos hacen remontar a la tradición literaria árabe de los cuentos shehrezadianos de *Las mil y una noches* y de tantos otros de la tradición oral marroquí.

En nuestra opinión, Bacaicoa no recoge estos cuentos populares con afán de divulgación, los ficcionaliza en clave literaria dándoles valor estético, personalidad narrativa y estructura formal. Ella recoge con conocimiento de causa la mentalidad popular de los marroquíes, sobre todo sus supersticiones y costumbres ancestrales que vehiculan tanto las leyendas como el

imaginario popular. Hace recurso a este componente legendario en varios cuentos como «El Hagus», «Nocturno de Xauen», «El atado» y «El niño dormido».

En el primero, ficcionaliza una leyenda preislámica de reminiscencia pagana y judío-cristiana por ser una fiesta similar a la de los Reyes Magos. La leyenda cuenta que, a principios de enero, los niños reciben regalos por parte de seres sobrenaturales. Aquéllos deben ser, en consecuencia, buenos y no hacer diabluras o maldades en esta época. Entretanto, en el segundo, Bacaicoa se inspira en la leyenda que explica la creación de Xauen y, en particular, las fuentes de agua que existen en la misma ciudad, en la falda de la montaña.

En «El atado», hay referencia a los ritos del agua. En el folclore marroquí, las aguas tienen un valor terapéutico en la medida en que curan los males y ahuyentan a los genios malignos. La excursión que hace Ahmed a Martil entra dentro de este contexto legendario. Está convencido de que meterse en las aguas del mar lo ayudará a luchar contra el sortilegio que le tiene inutilizados el deseo carnal y la apetencia sexual. Otro tanto podrá decirse de «El niño dormido» en que Bacaicoa se hace eco de una creencia popular, muy corriente entre las mujeres estériles. Éstas piensan que tienen adormecido un niño en su vientre, razón por la cual acuden a cuantas prácticas mágicas o supersticiosas para despertarlo y tener el deseado embarazo.

Lo característico de los cuentos de Bacaicoa es que en ellos se desdibujan aparatosamente los contornos entre la realidad y la irrealidad, lo real y lo maravilloso, y a veces entre el sueño y la vigilia. Resultado: una ficción que se puede enmarcar sin problema dentro de la órbita del realismo mágico, el lema que será muchos años después un signo de renovación vanguardista en la narrativa hispanoamericana.

2.3 HACIA LA DESCRIPCIÓN DEL MARRUECOS AUTÉNTICO

En sintonía con la sensibilidad poco colonial del grupo que obraba en torno de las únicas revistas poéticas de entonces, *Al-Motamid* y *Ketama*, la cuentística de Bacaicoa se aleja del exotismo superficial así como de la visión ideológica, bien paternalista, bien colonial de la literatura imperante a la sazón. En contraposición, la amenidad poética de sus cuentos es maridable con una comprensión más real de los nativos de los que tiene conocimiento poco esporádico y más profundo por su estancia *in situ* entre sus lares desde que es niña. Su ficción constituye,

con fundamento, “el mejor intento de superar la literatura españolista de intervención y de aproximarse al sentimiento del sometido” (Carrasco González 2000: 152).

En opinión de López Gorgé, *Zohora la negra y otros cuentos* es una ficción puramente marroquí, esto es, “un libro auténtico, del Marruecos auténtico, de lo auténticamente literario y de lo auténticamente marroquí” (1956: s.p). Lo es así, tan contundente, porque, subraya a continuación, Dora Bacaicoa pone fin a los cuentos de *Las mil y una noches*, a los tópicos y falsedades en su representación de lo marroquí.

Suscribimos la aseveración del poeta melillense para afirmar que el tratamiento que hace Bacaicoa de la realidad marroquí no lo hace por puro exotismo y formalidad narrativa; su punto de partida es la sinceridad en el tratamiento y la profundidad en el enfoque. La narración de Marruecos y su fascinación por la cultura popular de su gente es tan sustancial que la convierten en una verdadera escritora marroquí. Sorprende el conocimiento de causa pero detallado y hondo que ella posee de la idiosincrasia de nuestro país. Conocimiento que la ayuda sobremedida para ambientar con verosimilitud sus relatos y aprehender, con veracidad, las profundidades del alma de los marroquíes, sobre todo, la de los niños y las mujeres. Las explora con maestría desde dentro con ejemplar proximidad emocional e intelectual, inclusive cultural. Un acierto de fuerte valor ético en aquellos tiempos coloniales.

En efecto, Bacaicoa tiende a narrar el Marruecos auténtico en exclusiva, por razones de verosimilitud narrativa y subjetiva inclinación intelectual. Es percibido por ella como el verdadero Marruecos, o sea, el más real, profundo y típico en que se reflejan las concretas e inmaculadas realidades del país. Por eso, pululan en sus cuentos curanderos, faquires, *djins*, por incidir en la vida cotidiana y mental tanto de los niños como de las mujeres, los principales protagonistas de sus narraciones breves. De semejante modo, se hace hincapié en las distintas costumbres relacionadas con las prácticas supersticiosas o rituales, propias del más típico folklore marroquí: romerías a los morabitos, culto a las cuevas, animismo, creencia en la metamorfosis, fiestas, preparativos de las bodas, ritos de lavar los muertos y de enterrarlos, música de los *gnauas*, etc. Resultado: una impronta costumbrista patente a través de la cual nuestra escritora retrata el país presentando su diversidad étnica y cultural. El Marruecos auténtico se torna en epítome de un Marruecos mágico, maravilloso y, sobre todo, misterioso.

La descripción psicológica e interior permite a Bacaicoa descubrir la percepción que tienen sus personajes de la vida, condi-

cionada por la ingenuidad y la mentalidad irracional, de índole supersticiosa: creencia en el poder de los diablos, en la eficiencia de la magia, de los sortilegios, de la palabra coránica, etc. Esta inmersión en la mentalidad legendaria de los personajes explica, en cierta medida, la restringida descripción de los espacios físicos. Otro índice de ausencia de veleidades exóticas o exotistas en el mundo narrativo baciaicoano.

Todavía más, ella no se siente en disyuntiva con el mundo invocado, se lo apropia en clave narrativa y lo asume como si perteneciera a su intimidad. La superioridad occidental está exorcizada, el paternalismo silenciado, la línea divisoria entre protegido y protector resquebrajada, por no decir quebrantada violentamente. Los propios nativos recuperan su nobleza, pierden su naturaleza subalterna disfrutando del protagonismo narrativo que les negó la literatura tanto de entonces como anterior. Se les libera desde la óptica del imaginario convocando su presencia y, a su través, la convivencia intercultural.

Si bien este empeño por el Marruecos auténtico responde a imperativos de realismo narrativo y de afirmación del tradicionalismo de los marroquíes, encierra una inequívoca impronta conservadora. Las mujeres marroquíes son presentadas en la ficción como unos seres serviles y obedientes, incapaces de actuar con autonomía para realizarse a título individual, lejos de las normas sociales y supersticiosas vigentes. Aparecen como meros objetos que se casan y luego se repudian, y cuyo rol se limita a respetar las mismas costumbres ancestrales. Si, a veces, actúan como sujetos, lo hacen con la finalidad de mantener el Marruecos auténtico en cuestión y las estructuras de la sociedad patriarcal o machista. Luchan, en exclusiva, para defender y consagrar su situación de mujer-madre: conseguir el hijo a toda costa, luchar por él en caso de repudio o divorcio. La femineidad se valora en términos exclusivos de maternidad.

El caso de Zohora la negra, en el cuento de similar nombre, es un ejemplo ilustrativo. Aunque está enamorada de su marido, es repudiada por ser pobre y engañada después. Cuando se entera tardíamente de que la familia del marido quiere quitarle el hijo, se siente muy fuerte, emprendiendo una larga e implacable lucha contra esta injusticia con el objetivo de recuperar su hijo y, por ende, imponer afirmativamente su maternidad. La narradora omnisciente lo afirma así con contundencia: "Y de pronto su debilidad negra, femenina, marroquí, se injertó en madre. Zohora se sintió de roble por dentro. Era una madre que buscaba a su hijo" (1955: 14).

Varios cuentos nos pueden servir de apoyo. Después de haber sido repudiada por más de un marido, la protagonista Ayu-

ba, de un cuento que lleva el mismo nombre, tiene que enfrentarse con la nueva situación de desamparo social trabajando duramente para garantizar su sustento. Su trabajo consiste en recoger leña, llevarla sobre su espalda a un pueblo lejano en que la vende. Cuando llega una vez a un cementerio se acuerda de su hijo muerto, hace un alto para recordarlo limpiando los contornos de su sepultura y llorando en expresión del amor materno que siente fuerte en sus entrañas. Ciertamente, la maternidad es un rasgo positivo y humano, no va en merma de la femineidad. No obstante, la reducción del rol femenino a él exclusivamente encierra cierto planteamiento patriarcal en perspectiva de género.

En el cuento «El atado», Aicha, la joven mujer del anciano Chaib, asume con naturaleza el matrimonio desigual consintiendo *per se* su servidumbre o, por lo menos, su situación de dependencia. Reacciona ante su nuevo esposo con recato exagerado. En su viaje hacia Martil para curarse del sortilegio, ella iba de piernas y andando detrás del borrego en que su esposo iba montado y meditabundo. De igual modo, en el cuento «El Hagus», la esclavitud de las mujeres encarnada en «Ambar, la esclava negra» se sitúa fuera de la historia, adquiere normalidad en la ficción como si fuera una realidad de práctica común, sin cuestionamiento ético ni crítico. El papel protagónico que se le atribuye en contar leyendas y guardar la tradición supersticiosa no resuelve el anterior problema; aún peor, significa condescendencia con una de las prácticas sociales más reprobables de la que sufrió la sociedad marroquí pese a que fue abolida por la humanidad desde hace muchísimo tiempo.

La perspectiva conservadora de la realidad marroquí no se debe generalizar de modo óptimo a toda la narrativa breve de Dora Bacaicoa Arnáiz. Detectamos en algunos de sus cuentos una determinada lectura crítica y social, aunque escasamente desarrollada. Estamos ante un Marruecos problemático con ciertos de sus problemas sociales y políticos: la injusticia, el despotismo de los reyes y el afán del hombre de la libertad en el cuento titulado «Los Beni Aiach», además del fenómeno de la homosexualidad en el cuento «En acecho», tema inédito y vanguardista a la sazón en un país tan tradicional como Marruecos y en un régimen tan ultramontano como el franquista.

En una palabra, las razones arriba expuestas son más que suficientes para recuperar a esta sutil cuentista e incluirla por derecho en la nueva literatura española que se empezó a escribir en los años cincuenta. Su apropiación de la alteridad marroquí, que incluye conjuntamente ética y estética, trasciende su época y se erige en un paradigma intercultural a seguir en el

presente y también en el futuro de las relaciones de nuestras dos veras del *Mare Nostrum*.

3. LA ESCRITURA MIGRANTE HISPANO-MARROQUÍ: DE LO INTERCULTURAL A LOS TRANSCULTURAL

3.1 CONCHA LÓPEZ SARASÚA Y LA LECTURA INTERCULTURAL DE LA EMIGRACIÓN ESPAÑOLA EN ÁFRICA

Contrariamente al exilio político después de la Guerra Civil y a la emigración hacia América y Europa, muy considerados por los estudiosos y en permanente recuperación por la historia y la crítica literarias, la dimensión africana de este mismo exilio o emigración es muy desconocida, por no decir silenciada⁷. La novela *La llamada del almuédano* (2002) y el cuento «Misterios de la vida» (1988) de la escritora alicantino-asturiana Concha López Sarasúa, son unos de los raros relatos, cuando no los únicos, que ficcionalizan la emigración y exilio españoles al Magreb, pese a que existe una tradición diaspórica nada desdeñable hacia Argelia y Marruecos tanto en el siglo XIX como en el XX⁸.

Ambas obras están atravesadas por una estética intercultural, léase también poética de las dos orillas (Abrighach 2009: 135-172), mediante la cual se insiste en los lazos comunes existentes entre España y Marruecos. Ambos países se conciben como espacios de frontera positiva o líquida en que se fragua la pluralidad mediterránea (González Alcantud 2006).

En *La llamada del almuédano*, la protagonista Natalia es la materialización más clara de la poética intercultural de la que hablamos⁹. Natalia constituye una verdadera antítesis de los

⁷ Apenas podemos citar cuatro o cinco referencias bibliográficas: Bonmatí, José Fermín: *Españoles en el Magreb, siglos XIX y XX*. Madrid: Mapfre, 1992. Muñoz Congost, José: *Por tierra de moros. El exilio en el Magreb*. Madrid: Madre Tierra, 1989. Vilar, Juan Bautista: *Emigración española a Argelia (1830-1900)*. Madrid: Instituto de Estudios Africanos, 1975. *La emigración española al Norte de África (1839-1999)*. Madrid: Arco/Libros, 1999. Aouad, Oumama/ Benlabbah, Fatiha (coords.): *Españoles en Marruecos (1900-2007). Historia y memoria popular de una convivencia*. Rabat: Instituto de Estudios Hispano-lusos, 2008.

⁸ La única excepción la hace Margarita Macías Ortiz en *Espagnols de Casablanca* (2005), una autobiografía, por cierto nada ficticia en la que la autora pone de relieve la historia de los españoles de Casablanca a través de la semblanza social, política y vital de su familia, desde el principio del siglo XX hasta 1956, con una real implicación de sus padres republicanos en la lucha nacionalista por la independencia del país.

⁹ Para más detalle sobre la novela véase el último capítulo de mi ensayo *Inmigración marroquí y subsahariana en la narrativa española marroquí (ética, estética*

prejuicios esencialistas o racistas de sus paisanos emigrantes, afincados en Marruecos. En vez de resaltar a ultranza las diferencias que separan marroquíes y españoles, a base de justificaciones fundamentadas en la religión y las costumbres, ella se inclina a establecer puentes de comunicación y de reconciliación entre las dos culturas, haciendo hincapié en la lógica multicultural y cosmopolita, por que, "para ella no existían las diferencias" (43). La actuación de Belkacem cantando flamenco apoya firmemente su pensamiento: ve en este último un verdadero andaluz, la encarnación hipostática de los lazos cruzados existentes entre Marruecos y Andalucía (29).

La denuncia que hace Natalia de los prejuicios hispánicos hacia los marroquíes la asume apropiándose de sus costumbres por los que siente atracción, cuando no fascinación. Admiración que la lleva a albergar un fuerte amor al país y a tener profunda compenetración con lo marroquí, en todas sus manifestaciones, tanto humanas y paisajísticas como culturales. Ella representa un ejemplo típico de integración en el cañamazo de la cultura y mentalidad marroquíes, signo que encierra un fuerte arraigo que hace imposible o, por lo menos, duramente traumática, cualquier tentativa de retorno al país de origen: España. A pesar de que, en plena independencia de Marruecos, todo el mundo europeo se prepara para volver, Natalia es refractaria a tal destino. Tiene muchas razones para quedarse. En primer lugar, se ha comprometido por amor a tener sepultura al lado de su marido en la *maqbara* de Kenitra. En segundo lugar, todo el país la está solicitando en clave metafórica para quedarse y, muy particularmente, la voz del almuédano y el misterioso Madani. La narradora insiste varias veces en ello, comprometiéndose a no dejarse vencer. Subraya el sentimiento de arraigo en el país, no con menos contundencia: "Soy como uno de estos cipreses, estoy dentro de la tierra de Marruecos, y les va a costar trabajo desarraigarme" (82).

El dejarse llevar sería para ella un nuevo exilio: "Seré una extranjera en mi propia tierra y todos estos años habrán sido una quimera" (71). Un "exilio inhumano" (254) que es similar al que sintieron, en su momento, los musulmanes que tuvieron que abandonar el Levante valenciano allá por el siglo XV, sentimiento que expresan los versos poéticos cantados por los músicos en el jardín de los Oudayas al final de la novela.

Este final de la novela es muy significativo. En primer lugar, el hecho de dejar Marruecos le parece como un verdadero

desarraigo emocional al que se le obliga por razones familiares, aunque ella no lo consentía en su fuero interno. Un desarraigo idéntico al que sufrieron los moriscos en siglos pasados cuando fueron expulsados de la Península. En segundo lugar, la música que escucha en las Oudayas le suena muy familiar porque las letras que se cantan fueron escritas por sus antepasados valencianos cuando estaban en Al-Ándalus. Otra vez, Marruecos y España se vuelven espacios intersticiales en la medida en que expresan mismidad y alteridad a la vez, impuestas por un pasado común.

Esperanza y Paquita, las dos españolas del cuento «Misterios de la vida», viven de igual modo en Rabat la misma situación de integración cultural. En tanto que inmigrantes, les oprime la nostalgia de volver a su Andalucía natal, retorno que excluyen por no tener familiares en España. En contrapartida, prefieren quedarse en Marruecos donde, aunque viviendo en la precariedad económica, se sienten bien familiarizadas con el cañamazo cultural marroquí, haciendo suyas las costumbres marroquíes, otro ejemplo de interculturalidad hispano-marroquí, poco usual en la literatura española contemporánea:

Esperanza y su hija se habían familiarizado con las costumbres marroquíes; saboreaban el cuscús amasando en la mano una pequeña bola que luego se echaban a la boca; con gran habilidad partían con los dedos los escasos pedazos de carne que acompañaban el guiso, entre halagadoras frases a Arquía por sus dotes culinarias (1988:113).

Apropiación que se vuelve un índice fehaciente de integración y arraigo en Marruecos, ya concebido como si fuera su propia tierra: “- ¿Cree usted que íbamos a estar mejor en otro sitio? Aquí por lo menos tenemos buenas vecinas y gente que nos ayuda... nosotras somos ya de esta tierra” (114-115). Y también como signo de felicidad en compañía de sus vecinas marroquíes que las cuidan con flamante altruismo con lo poco que tienen, en son de buena compenetración, lejos de toda superioridad cultural o diferencia religiosa. Razones éstas que hacen que Mercedes entienda por qué ambas paisanas suyas descarten tajantemente cualquier retorno a su país de origen:

Entretanto Arquía, sentada al lado de Esperanza, se distraía en acariciar con ternura el senil rostro de la anciana, dulcemente... Y fue en ese instante cuando a Mercedes se le ocurrió pensar que tal vez tuviese razón Paquita; allí eran felices a pesar de su pobreza. Posible-

mente fuera uno de los misterios de la vida que pregonaba Esperanza (1988:116-117).

3.2 IDENTIDAD TRANSCULTURAL EN *LÍMITES Y FRONTERAS* DE SAID EL KADAOUÍ

La literatura de migración sigue todavía siendo incipiente en España, pero la escrita por autores de origen marroquí en catalán y en español es hasta el momento la más significativa. Si bien sería mejor hablar de narrativa por ser la novela el género más cultivado, ésta la representan hasta el día de hoy tres autores originarios por casualidad de la misma región, la rifeña y marroquí ciudad de Nador: Laila Karrouch, Najat El Hachmi y Said el Kadaoui. Otro imaginario hispano-marroquí en que se realiza, ahora, en y desde la propia Península, otro encuentro entre las dos orillas. Por cierto, esta literatura tiene su natural ubicación en una única patria lingüística: el catalán y, en menor medida, el español. Sin embargo, es apropiada en clave cultural por los dos países, por España que la incluye dentro de su canon literario y por Marruecos que se la nacionaliza introduciendo los nombres de los autores anteriormente mencionados en el colofón de sus escritores locales. La doble pertenencia es característica general de todas las literaturas de migración; su originalidad es tributaria de esta ambigüedad por ser una suerte de literatura del intersticio que transforma su "transnacionalidad" en una seña específica muy marcada. Característica que en el caso de nuestros tres autores se nota con especial claridad en la reflexión que hacen, por una parte, sobre el tema de la identidad, la cuestión de la alteridad y la relación intercultural entre las culturas a las que ellos sienten pertenecer, y por otra parte, sobre los problemas de integración así como de parentesco emocional o mental que ellos tienen con la cultura de origen desde el punto de vista de las costumbres, la religión, el tradicionalismo nacionalista, la situación de la mujer, las relaciones entre adolescentes, etc. Consecuencia: una ficción diaspórica y fronteriza en que domina como piedra angular, utilizando las palabras de Cristián Ricci, "una agenda transcultural, plural y heterogénea que privilegia intersecciones, elementos conectivos y terrenos comunes donde nada es completamente foráneo ni está predestinado" (2011: 87).

La identidad que defienden los autores amazigh-catalanes es la suma de las dos culturas, la hibridación de ambas y de sus dos extremos pero sin caer en alienaciones occidentalistas o filiaciones orientalistas, una reivindicación sin paliativos del de-

recho individual a la diversidad rehuyendo los nacionalismos culturales de ambas partes. Una identidad que se alimenta de la ambigüedad como forma de ser, un intento de crear y habitar un espacio plural sumamente diverso, una suerte de zona del “entre” (Silva, 2001), difusa, porosa, fronteriza, sintética y, en definitiva, transcultural.

Límites y fronteras (2008) de Said El Kadaoui es la única novela publicada en castellano de entre cuantas fueron escritas por los autores/as migrantes de origen marroquí: nos servirá como *corpus* por ser una obra que se funda en la ficcionalización de la diferencia cultural procedente de una situación diaspórica. Por eso, el tema fundamental que vertebra por entero la narración es la extranjería, el ser extranjero por parte de un migrante cuya preocupación ontológica esencial es el haber nacido en un país y vivir en otro, de acorde con un desdoblamiento cultural e identitario que se asume en virtud de una agenda transcultural basada en la interpelación de ambas culturas conforme a una simbiosis positiva y un bastardeo creativo, propiamente posmoderno.

Ismael, el protagonista de *Límites y fronteras*, un migrante marroquí de segunda generación afincado en Barcelona, sufre de improviso un brote psicótico y se autoproclama en plena calle bereberista y catalanista a la par. Si bien se siente un Che bereber queriendo liberar a los amazig de la dictadura de los árabes y de Marruecos, se solidariza con los catalanes en su lucha por su identidad contra el yugo de España. Es ingresado en una clínica psiquiátrica en la que se le somete a un tratamiento con tranquilizantes y periódicas entrevistas psicoterapéuticas. A partir de entonces empieza un viaje que llevaría al protagonista a una situación “de alienación total” (17) en la que se convierte “en una persona extraña” (17) para sí mismo y su entorno sumiéndose por consecuencia en una “inquietante confusión” (122) que se asemeja, ya sea a “un laberinto despersonalizador”, ya sea a una cárcel (121) o un pozo/túnel (113) viviendo “ratos de desconcierto, de una gran zozobra interior y de una pérdida de referentes” (92). Pérdida de referentes que tiene que ver principalmente con su incapacidad para definir individualmente a sí mismo y a tomar posesión de una clara y definitiva identidad; se pregunta quién es y experimenta serias dudas sobre si pertenece al “aquí”, su presente en Barcelona, o al allá, el pasado de sus padres y abuelos en Nador. Una situación propia de un ser tan indeciso que, al no haber digerido “bien nacer en un país (Marruecos) y vivir en otro (Cataluña/España)” (145), está en plena busca de “su propio lugar” (111) para realizarse.

La situación de desarraigo territorial así como de desasosiego intelectual, descrita líneas atrás, es la que explica cómo el propio protagonista se enzarza en un proceso nihilista de destrucción negativa “a dos bandas” (30) y en doble sentido. Expresa un rotundo rechazo, incluso odio, hacia el país que le acoge, léase Cataluña o España, no por fanatismo étnico o tradicionalismo contrario a la integración en la cultura occidental, sino por ser considerado ciudadano de segunda por arraigados prejuicios anti-moros y también por sentirse inferior al hacer “la compleja asociación [...]: marroquí-enfermo, europeo-cuerdo” (112). Otro tanto hace respecto a su país de origen y su entorno: padre, madre, abuelos, tíos, primos, etc., siempre por mentada infravaloración de su origen y también por el inmovilismo tradicionalista y autoritario de sus paisanos en las costumbres, las prácticas sociales y políticas, las relaciones entre adolescentes y también entre hombres y mujeres. El doble rechazo se hace de igual modo tanto cuando está en Marruecos como en España. Su experiencia sentimental con Mónica y los recelos de los nacionales hacia esta mixta relación amorosa lo llevan a expresarse con estas palabras:

Odiaba a mi familia, me odiaba a mí mismo, odiaba a mis amigos —¿eran verdaderamente amigos?—, odiaba aquel país que se suponía que era el mío, odiaba España que me pedía integración pero hasta un límite. Un límite que yo me había atrevido a franquear enamorándome de una catalana y, lo que es peor, enamorándose ella de mí. (76).

Iguales términos utiliza a propósito del matrimonio precoz que tuvo que contraer a los diecisiete años su novia marroquí de infancia en obediencia a las costumbres del pueblo que obliga a las mujeres a contraer matrimonio a tan temprana edad conforme impone la tradición: “Lo que sí sé es que en esta boda sentí odio, auténtico odio por Marruecos, por España y por vivir siempre al otro lado de donde me hallaba. Aquello no me dejaba disfrutar de nada” (126).

La perturbación identitaria de Ismael lo enraíza en un *modus vivendi* contradictorio sin claros asideros, propio de una identidad que está todavía sin perfilar y en perspectiva. Por ello, es siempre moro en España pero español o *aromi* en su tierra de origen. Según cuenta él, hablando del fútbol, defendía que el mejor equipo del fútbol era Marruecos en contra de todos los amigos españoles de su clase, pero cuando viajaba a Marruecos iba a contracorriente sosteniendo “a España como uno de los grandes equipos de fútbol del mundo” (29). Dicho en otras pa-

labras, defiende “Marruecos cuando está en España y a España cuando está en Marruecos” (29). No pocos de sus recuerdos que tenía tanto de su infancia en Beni Sidel como de sus abuelos y demás familiares le servían a veces como tranquilizantes en su larga terapia en la clínica pero, en paralelo, en las diferentes estancias que tenía en su pueblo natal se sentía tan a disgusto que quería volver a Barcelona echando pestes de Nador.

Ismael parece, como afirma alguna vez, un apátrida, un sin patria (30), sin posibilidad de “estar a la vez en dos lugares”. Constituye así un paradigma de doble identidad, sintética y fronteriza, en una clara apuesta por una verdadera y posmoderna transculturación, esto es, un híbrido cultural de dos identidades que se ven abocadas a una síntesis creativa sin anularlas por completo pero sin sucumbirse a sus nacionalismos de índole étnica, consuetudinaria y religiosa. En no pocas veces, el propio Ismael lo expresa no sin contundencia:

—No. Yo ya no volvería a instalarme en Marruecos, no puedo. Hablo mejor el castellano y el catalán que el amazig y no tengo la idea del árabe. La verdad, tampoco creo que fuera la solución de nada. Pero sí que hay algo que me preocupa. Quiero llegar a sentirme cómodo con esta doble nacionalidad. (97)

—Sí, me recibió siendo el príncipe de los beréberes y me despediré de usted siendo un amazig que se siente europeo, que quiere tanto como odia a Marruecos y que se siente siempre sin propiedad porque cree que ser emigrante es alejarse irremediamente no sólo de una tierra sino de un trocito de lo que uno es. (159)

El alegato por la ética transcultural lo va asumir con más cordura y sin radicalismos nihilistas al final cuando ya sale curado de su confusión existencial y ontológica con una valoración más sosegada de sí mismo y de los demás así como de sus dos culturas a la vez. El viaje emprendido al principio con angustia existencial se salda al final con su recuperación física y mental así como con su reconciliación intercultural con sus dos pertenencias culturales que estaban en permanente liza. Una nueva identidad que llamaríamos, utilizando a Félix Guattari y Gilles Deleuze, rizomática, es decir, “una identidad difusa, dinámica, consciente, libre de imposiciones nacionalistas y totalitarismo” (Silva 2001: s/p.), totalmente en contraposición a la identidad raíz, única, encerrada sobre sí misma en clave esencialista.

La asunción de su ser híbrido se hace ahuyentando el odio destructivo que experimentaba y armándose con una nueva herramienta racional, la crítica constructiva, pero sin connivencia con los radicalismos étnicos y culturales, vinieran de donde vinieran. Visión crítica sosegada y coherente que extiende al conflicto israelí-palestino y también al problema del Estrecho con la emigración ilegal que se enmarca dentro de la dualidad Occidente/oriente, Europa/Magreb.

Lejos de la perspectiva unilateral y pro-árabe, muy tradicional en el discurso político e intelectual árabe, Said el Kadaoui aboga por la necesidad de la convivencia entre palestinos e israelíes porque el odio al final acaba con la muerte (118), lo cual lo lleva a albergar sentimientos de compasión y tristeza por los sufrimientos tanto de los palestinos como de los israelíes (119), provocados en la mayoría de las veces por la guerra y el terrorismo. Igual solidaridad experimenta respecto a sus paisanos que mueren en la travesía del Estrecho, según van informando los medios de comunicación. Considerándose como un moro al otro lado del Estrecho, se siente "hermano de todos ellos" (121) y compungido de dolor por la suerte corrida por sus paisanos, pero con una inquebrantable expresión de rabia intelectual así como de contestación política por esta injusticia cometida por su propio país, Marruecos, al dejar con complicidad más que declarada que sus hijos mueran tan trágicamente en las aguas del Mediterráneo. Se convierte al final en un *harraga* más porque quiere por compasión y ética solidaria sufrir la misma suerte. En Cataluña, se rige también por la lógica del "entre" porque será un árbitro neutro entre sus amigos independentistas y los partidarios de la unión indivisible de España, un sitio que, según él, le es otorgado por los otros pero que él nunca pone en cuestión.

No está de más mencionar que la transculturación que Ismael asume como *modus vivendi* no cuaja nada con el multiculturalismo de pacotilla, erigido en eslogan por la clase más progre de la sociedad bajo el lema de ser ciudadano del mundo. En el capítulo que lleva este mismo título pone en solfa esta utópica pero no real vocación porque, como bien expresa Najat el Hachmi, es más que "pornografía étnica". Del mismo modo, no hace concesión ninguna al gueto comunitario y tampoco demuestra condescendencia con las identidades asesinas ya que en artículos periodísticos que publica diariamente en Cataluña se muestra contrario a encerrarse en las esencias culturales, en culturas de hormigón que se defienden, tal como ocurre en España, con los nacionalismos y, en Marruecos, con el islamismo religioso. Su apuesta es una apología sin paliativos de una ética

universal, laica y transnacional basada en los valores más universales como la libertad, la democracia, amén del amor, valores que deben ser valores —valga la redundancia— comunes garantizadores de la convivencia y del pensamiento crítico. Según él, sí “hay diferencias culturales y hay luchas comunes. La libertad jamás será una diferencia cultural” (124). Una voz inequívocamente posmoderna.

CONCLUSIÓN

Los distintos motivos del encuentro entre españoles y marroquíes detectados en la narrativa española contemporánea, tanto en la época colonial como poscolonial, constituyen en su conjunto una clara y más que fehaciente manifestación de un nuevo imaginario de moros y cristianos, pero con un discurso netamente híbrido, cruzado y fronterizo porque es un canto a la diferencia que convierte la dicotomía España/Marruecos en un espacio intersticial en que se hallan en concordia lo uno y lo diverso, lo mismo y lo propio, lo oriental y lo occidental. La herencia andalusí y la memoria común que unen ambas orillas resisten a cualquier frontera estereotípica. Los autores anteriormente mencionados, Benito Pérez Galdós, Dora Bacacoia Arnáiz, Concha López Sarasúa y Saïd el Kaddaoui se convierten, por consiguiente, en hacedores del diálogo intercultural transmediterráneo. La literatura, la patria espiritual de la utopía y del deseo, consagra en la narrativa de estos escritores su vocación plural tendiendo puentes, compartiendo memorias y superando orillas. Una verdadera apuesta por el futuro.

BIBLIOGRAFÍA

- Abrighach, Mohamed: *La inmigración marroquí y subsahariana en la narrativa española actual (ética, estética e interculturalismo)*. Agadir: ORMES/ Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Impr. Galaxi-com (Rabat), 2006.
- *Superando orillas. Lectura intercultural de la narrativa de Concha López Sarasúa*. Rabat: Impr. El Maarif Al Jadida, 2009, pp. 135-172.
- «Las publicaciones hispánicas en las revistas universitarias marroquíes (1957-2009): balance crítico», en: Achiri, Nourredine/ Sabia, Saïd (eds.): *El Hispanismo marroquí. Balance y perspectivas. Homenaje*

- al Profesor Mohamed Khallaf. Fez: Publicaciones de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas-Dhar El Mehrez, 2012, pp. 89-110.
- Algora Weber, María Dolores: *Las relaciones hispano-árabes durante el régimen de Franco. La ruptura del aislamiento internacional (1946-1950)*. Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores, 1995.
- Álvarez Junco, José: *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*. Madrid: Santillana Ediciones/Taurus Historia, 2001, pp. 398-399.
- Aouad Lahrech, Oumama/ Benlabbah, Fatima (coords.): *Españoles en Marruecos (1900-2007). Historia y memoria popular de una convivencia*. Rabat: Instituto de Estudios Hispano-luso, 2008.
- Bacaicoa Arnáiz, Dora: *Zohora la negra y otros cuento*. Tetuán: Cremades, 1955.
- Bautista Vilar, Juan: *Emigración española a Argelia (1830-1900)*. Madrid: Instituto de Estudios Africanos, 1975.
- *La emigración española al norte de África (1830-1999)*. Madrid: Arco/ Libros, 1999.
- Blanquat, Josette: «Au temps d'Electra (Documents galdosiens)», *Bulletin Hispanique* 68 (1966), pp. 253-308.
- Bover, Jaume.: «Las bibliotecas españolas en Marruecos», en: Morales Lezcano, Víctor (coord.): *Presencia cultural de España en el Magreb. Pasado y presente de una relación cultural sui generis entre vecinos mediterráneos*. Madrid: Mapfre, 1992, pp. 119-141.
- Carrasco González, Antonio: *La novela colonial hispanoafriicana. Las colonias africanas de España a través de la historia de la novela*. Madrid: Sial Ediciones, 2000.
- Denah, Lida: «De Almudena y su lenguaje», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 15 (1961), pp. 297-308.
- El Kadaoui, Said: *Límites y fronteras*. Lleida: Milenio, 2008.
- Fanjul, Serafín: *Al-Ándalus contra España. La forja de un mito*. Madrid: Siglo XXI, 2004.
- Fermín Bonmatí, José: *Españoles en el Magreb, siglos XIX y XX*. Madrid: Mapfre, 1992.
- Gahete, Manuel/ Limami, Abdellatif/ Mgara, Ahmed/ Sarria, José/ Tazi, Aziz (coords.): *La calle del agua. Antología de la literatura hispanomagrebí*. Madrid: Sial Ediciones, 2011.
- Gil Grimau, Rodolfo: *Aproximación a una bibliografía española sobre el Norte de África*. Madrid: Printing Books, 1982.
- González Alcantud, José Antonio: *Ser mediterráneos. La génesis de la pluralidad cultural en la frontera líquida*. Granada: Al-Baraka, Colección Gog y Magog, 2006.

- González González, Irene: «La hermandad hispano-árabe en la política cultural del franquismo (1936-1956)», *Anales de Historia Contemporánea*, 23 (2007), pp. 183-197.
- López García, David: «Un intento de clasificación de la literatura narrativa española del siglo XX de tema marroquí», *Revista Marroquí de Estudios Hispánicos*, 1 (enero 1991), pp. 13-31.
- López Gorgé, Jacinto: «Bacaicoa Arnáiz, Dora, Zohora la negra y otros cuentos» (reseña), *Ketama*, Suplemento literario de "Tamuda", notas adicionales al núm. 7 (junio 1956), s. p.
- López Sarasúa, Concha: «Misterios de la vida», en: *A vuelo de pájaro sobre Marruecos*. Alicante: Cálamo, 1989.
- *La llamada del almuédano*. Alicante: Cálamo, 2002.
- Madariaga, Salvador: «El españolismo universal del canario Galdós», en: *Actas del Segundo Congreso Internacional de Estudios Galdosianos*. Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo Insular de Gran Canaria, 1978, vol. I, pp. 11-17.
- Martínez Montávez, Pedro: «La repercusión de los problemas del mundo árabe contemporáneo en el intelectual español (1939-1974)», *Almenara. Revista sobre el mundo árabe-islámico moderno*, 10 (invierno 1976-1977), pp. 3-47.
- Martínez Ruiz, Juan: «Ficción y realidad judeoespañola en el *Aita Tettauén* de Benito Pérez Galdós», *Revista de Filología Española*, LIX, 1/4 (1977), pp. 145-180.
- Mateo Dieste, Josep Luis.: *La "hermandad" hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)*. Barcelona: Bellaterra, 2003.
- Muñoz Congost, José: *Por tierra de moros. El exilio español en el Magreb*. Madrid: Madre Tierra, 1989.
- Ortiz Macías, Margarita: *Espagnols de Casablanca*. Casablanca: Editions Aini Bennaï, 2005.
- Pérez Galdós, Benito: *Ángel Guerra*. Madrid: Librería de los Sucesores de Hernado; Administración de La Guirnalda y Episodios Nacionales, 1891.
- *Aita Tettauén*. Madrid: Est. Tip. de la Viuda e Hijos de Tello, 1905.
- *España trágica*. Madrid: Perlado, Páez y Compañía, 1909.
- *Carlos VI en la Rápita*. Madrid: Historia 16, 1995.
- *El caballero encantado*. Madrid: Cátedra, 2000.
- Ricci, Cristián: «Identidad, lengua y nación en la literatura amazigh-catalana», *Aljamía. Revista de la Consejería de Educación en Marruecos*, 22 (diciembre 2011), pp. 79-94.

- Rivière Gómez, Aurora: *Orientalismo y nacionalismo español. Estudios árabes y hebreos en la universidad de Madrid (1843-1868)*. Madrid: Instituto Antonio de Nebrija de Estudios sobre la Universidad, Univ. Carlos III, 2000.
- Schraibman, José: «La visión ecuménica de Galdós», en: Izquierdo Benito, Ricardo/ Hassan, Jacob M. (coords.): *Judíos en la literatura española*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2001, pp. 353-374.
- Silva, Víctor: «La compleja construcción contemporánea de la identidad: habitar el 'entre'», *Espéculo. Revista de Estudios Literarios*, 18 (2001) <https://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero18/compleja.html> (cons. 2-X-2015).

