

gadur es en el dominio de la ficción artística, como en el del cine¹⁶ y el de la creación literaria.

La literatura, que **Mohamed ABRIGHACH** la patria espiritual y la cantera idónea para la *mimesis* poética de la realidad, no se mantiene al margen de esta problemática. En ella, se empieza a cultivar una verdadera literatura antes¹⁷.

Como demostración más evidente de la inmigración en el cañamazo simbólico de la literatura occidental, la generación de la emigración, que ya por distintos países, está dando lugar, de forma cada vez más creciente, de las últimas décadas, a una horrida de escritores en los países europeos, de gran tradición receptora antes, como Francia, Alemania e Inglaterra. A través de registrar y sin complejos de las lenguas vernaculas, dando una floreciente literatura.

La inmigración marroquí y subsahariana en la narrativa española actual

añadiendo un plus de variedad a las literaturas nacionales tanto en su originalidad peculiar en el uso del lenguaje en la plasmasación imaginaria y ambiente visionario. Esta originalidad está acompañada por un considerable salto de diferencia, a la interculturalidad y el bilingüismo, una situación situada entre dos orillas.

Esta literatura de inmigrantes no se da todavía en España, aunque ya se ve la salvedad, por ser todavía muy reciente la inmigración en ella. En cambio, lo que se está cultivando es toda una literatura sobre la emigración, por imperativos de ética humanitaria y de contestación política, denunciar la xenofobia española contra los inmigrantes y, a efectos del drama que se sufre en el extranjero, una condena, sin ambages, de esta tragedia humana.



La narrativa actual española escrita sobre la emigración marroquí y subsahariana intenta representar la tragedia del Estrecho y la problemática de los inmigrantes en España, desde perspectivas sociales e ideológicas muy distintas, y con técnicas formales y soportes genéricos disímiles. Este tratamiento del fenómeno se hace siempre en función del conocimiento de los autores del tema en cuestión y de su relación personal, emocional, profesional y hasta ideológica con el mismo. En esta novelística hay un fuerte discurso sobre la alteridad porque, como es obvio, la representación ficcional de la realidad migratoria requiere un conocimiento previo de la vida, de la mentalidad y de la idiosincrasia de los inmigrantes, al mismo tiempo que una asimilación de las profundidades de su alma y corazón. Es cierto que esta ficcionalización se hace desde una perspectiva única y exclusivamente europea o española. No obstante, no obedece a pautas orientalistas a través de las cuales se presenta una visión occidentalizada de lo oriental, sino que hace una profunda y verdadera aprehensión de la psicología y espiritualidad de los emigrantes: varios textos dejan transparentar una gran objetividad en la narración, incluso una perfecta asimilación de los sentimientos de los emigrantes cuyas cuitas y situaciones son relatadas con voces que parecen como si procediesen de personas árabes y marroquíes. En este caso, muchos de los autores aciertan, a la perfección, en trasladar al lector, poco avezado a lo norteafricano, las fibras sensibles del corazón y las coordenadas culturales y espirituales de los magrebíes.

Mohamed ABRIGHACH (Nador, 1965) es Doctor en Filología Hispánica por la Universidad Complutense. Fue ex-Jefe del Departamento de Lengua y Literatura Españolas de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Ibnou Zohr de Agadir. Actualmente, es profesor de Literatura Española y Teoría Literaria y coordinador de la revista anual : Anales. Revista de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos. Tiene varios artículos publicados sobre la literatura española de los siglos XIX y XX y, en especial, la narrativa escrita sobre Marruecos.

Mohamed Abrighach

**LA INMIGRACIÓN MARROQUÍ Y
SUBSAHARIANA EN LA NARRATIVA
ESPAÑOLA ACTUAL**

(Ética, estética e interculturalismo)

Logo ORMES

© Mohamed Abrighach, 2006
Editor: ORMES, Facultad de Letras
y Ciencias Humanas - Agadir
Diseño de la portada: Erggali Brahim

ISBN:
Depósito Legal:
Composición y realización
GalaxiCom
Tél./Fax : 037 83 47 02 – GSM : 066 95 36 79

*A la memoria de Rosa Navia Portas
de Cuntis (Pontevedra).*

AGRADECIMIENTOS

En este capítulo, quisiera destacar a aquellas personas o instituciones que han estado de cerca o de lejos, de manera implícita o explícita, en el origen de este libro, a lo largo de los cuatro años de investigación y escritura. Las deudas contraídas con todas ellas me obligan, por honestidad y gratitud, agradecer su decisiva y desinteresada colaboración.

Mi cálido agradecimiento a la Fundación Hassan II para los Residentes Marroquíes en el Extranjero y, en particular, a su Presidente y Director General, Omar Azziman, por haber contribuido a la financiación total de la publicación de esta obra. De igual manera, mi gratitud al señor Ahmed Sabir, hispanista y Decano de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de Agadir que se ha honrado de hacer la lectura del manuscrito entero así como la presentación preliminar del libro.

Del mismo modo, me complace agradecer infinitamente a mi colega, el prof. Mohamed Charef, el Director del Observatorio Regional de Migraciones, Espacios y Sociedades (ORMES), adscrito a la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Ibnou Zohr de Agadir, ya que, desde el principio, se entusiasmó por el tema y se comprometió a editar el libro en el marco de la colección que dirige titulada : Movilidad y dinámica espacial en Marruecos.

Asimismo, tengo que reconocer mis deudas a los profesores del Departamento de Lengua y Literatura Hispánicas de la Universidad de Agadir. Expreso mi gratitud a mis colegas Driss Essounani, Khadija Chkiri y Errgali Lahousine por sus observaciones más que acertadas sobre el contenido y la forma del libro, pero, en especial, al prof. Hassan Amrani Meizzi por haberse tomado la molestia de leer y releer, más de una vez, muchas partes del mismo cuyas pertinentes apreciaciones y comentarios se han dejado sentir a la hora de la redacción final de la obra. También, no tengo que olvidar a mi colega, el profesor Youssef Agmir que me tuvo que conseguir, en momentos decisivos, algunos libros que me hacían falta.

Tengo que reconocer que este trabajo hubiera sido imposible si no hubiera beneficiado de una Beca de Investigación para Hispanistas que me concedió, en 2004, la Agencia Española de Cooperación Internacional para una estancia de tres meses en España, que me permitió investigar en la Biblioteca Nacional y el Consejo Superior de Investigaciones Científicas a cuyo personal tengo que agradecer igualmente por su buena ambilidad y acogedora atención.

Al final, un especial gracias a mi mujer que nunca paró de animarme en todo momento, y tuvo que soportar mi preocupación y mis ausencias frecuentes durante todo el tiempo que pasé absorbido en la investigación así como en la redacción de este libro. Por su amor y su apoyo, le estoy profundamente agradecido.

PRESENTACIÓN

La movilidad viene a ser una constante en la vida del hombre. Más aún, es signo de la vida en sí. La inmovilidad, al contrario, vista desde la misma perspectiva, es el equivalente del aprisionamiento, cuando no, de la misma muerte. Ampliando un tanto esta visión, diremos que el nomadismo, tal como lo viven todavía algunos habitantes del desierto africano que andan continuamente en busca de los pastos para el ganado y de los puntos de agua para abastecerse, sería en el siglo XXI la pervivencia de nuestros lejanos antepasados : unos pastores que vivían de la misma suerte. En aquel entonces, cuando el dueño de la tierra no tomaba, de por sí, la iniciativa de ser permisivo respecto a los vecinos más bien desfavorecidos, los lindes eran a menudo ultrajados.

A la luz de este antecedente histórico de repetición común, ¿cómo podemos acertar a frenar, hoy día, a los descendientes de aquéllos, procurando obligarles a restringirse a su desolado huerto ? Es de notar, a propósito, que tanto en el pasado como en el presente, los intereses propios de la colectividad son los que gobiernan nuestra decisión a la hora de ser permisivos o de prohibir franquear clandestinamente la mencionada frontera. ¿No eran cautivados los jóvenes de las costas atlánticas norteafricanas por los canarios en el siglo XVII y llevados a las Islas como mano de obra esclava para la caña de azúcar ? Y en el mismo sentido, ¿no se aboga, hoy por hoy, por una emigración controlada o selectiva capaz de satisfacer requisitos específicos de algunos países europeos ? ¿Qué es entonces de valores humanos tan nobles como la Democracia y la Igualdad entre los hombres?

Al plantear el problema de la emigración en la literatura española actual, el profesor Mohamed Abrighach ha sabido poner el dedo en la llaga acerca de una temática que ocupa las primeras páginas de los periódicos y de los demás medios audiovisuales en los cinco continentes. Es cierto que el destino ha hecho que la Península Ibérica sea la puerta de Europa. Y a pesar de que la geografía es, de por sí, una constante, hubo que esperar los albores del siglo XXI para ver una emigración clandestina explosiva bajo forma de oleadas humanas que

asaltan, de modo inédito, la frontera mediterránea y atlántica de España a partir de Marruecos, y últimamente desde los países africanos : Senegal y Mauritania.

El libro, que nos ofrece Mohamed Abrighach, es una valiosa contribución al análisis de la representación que se hace del fenómeno migratorio magrebí en España desde la óptica de la sensibilidad literaria ; óptica que se añade a las distintas y tradicionales perspectivas que se han hecho al respecto desde la antropología, la sociología, la economía, la política, etcétera. Apoyándose en una metodología comparatista, que se basa eclécticamente en los conceptos teóricos generales de la Literatura Comparada y de la Poética de lo Imaginario en su vertiente mitocrítica, sin menoscabo ninguno de los parámetros socio-históricos y formales, inspirados en la poética dialógica Bajtiniana, el autor ha intentado hacer, con considerable perspicacia exegética, una valoración crítico-literaria del conjunto de la narrativa española escrita, en los últimos años, sobre la inmigración marroquí y subsahariana, concentrando su enfoque en resaltar tres importantes connotaciones de esta literatura, fuertemente arraigadas en la estética, la ética y la interculturalidad.

La dimensión estética pone en tela de juicio la marginación que ha estado detrás de esta literatura que no ha tenido buena acogida crítica porque, si bien gran parte de las obras en cuestión tienen pocos atractivos literarios y artísticos por efectos del realismo mimético que las caracteriza, hay otras que son muy acertadas desde el punto de vista de la plasmación estilística y la construcción estructural, por estar impregnadas de un acusado vanguardismo formal que no hace ascos a la poesía, a la polifonía tanto genérica como estilística. La dimensión ética resalta el compromiso de esta literatura mediante la cual se denuncia la indiferencia amnésica de los españoles hacia la realidad de los inmigrantes que se mueren en el Mediterráneo y también se critica la explotación de las mafias y la connivencia de los poderes públicos. Los constantes naufragios de las pateras se presentan como un nuevo terrorismo que lleva a cabo un holocausto de signo nuevo : convierte los emigrantes en unos nuevos judíos errantes, profundizando así, los desajustes que hay entre Islam y Occidente, Norte y Sur. Por lo último, La perspectiva interculturalista pone hincapié en la utopía del mestizaje porque la emigración, contra-

riamente al discurso anti-inmigración, de raigambre anti-marroquí, es considerada como una posibilidad que está por encima de nacionalismos integristas de toda laya, abogando por una política migratoria muy abierta que tome en consideración que el hombre es, por esencia arquetípica, un *homo migrans* desde el tiempo de los tiempos.

Ahmed SABIR
Decano de la Facultad de Letras
y Ciencias Humanas
Agadir.

INTRODUCCIÓN

El *homo sapiens* fue y sigue siendo un *homo migrans*. La migración es consustancial al ser humano y una esencial característica de su existencia y destino. Desde la lejanía de los tiempos, el hombre fue obligado por voluntad propia o a regañadientes y por razones, ora antropológicas y económicas, ora sociales y políticas e inclusive personales a cambiar de espacios en busca de diferentes horizontes para vivir en bienestar, en garantía de su dignidad. Si los desplazamientos masivos en barcos de albaneses, afganos, tamiles y kurdos con intención de desembarcar en las costas europeas y australianas constituyen, en el final de este milenio, unas de las manifestaciones más colectivas del fenómeno migratorio, el intento constante de magrebíes (*harragas*) para cruzar el Estrecho así como de miles de mexicanos (*espaldas mojadas*) y de caribeños (*balseiros*) de alcanzar respectivamente tierra firme estadounidense es su confirmación individualizada. En los últimos años, se agrega otra nueva variante que consiste en la afluencia, sin precedentes, de miles de subsaharianos sobre las costas europeas, emprendiendo una doble travesía; la primera por todo el desierto africano y la segunda por mar. Los últimos asaltos, a la desesperada, de estos africanos de las vallas de espino de Ceuta y Melilla son ejemplos más que fehacientes de su drama y de la internacionalización del fenómeno de la emigración.

Estos movimientos migratorios son una continuidad de las decimonónicas travesías marítimas del Atlántico que millones de europeos, procedentes del mundo rural, llevaban a cabo por barcos con la intención de llegar a las dos Américas en busca de mejores con-

diciones de vida. Pero, a la vez, constituyen, en cierta medida, una inversión del rumbo de las migraciones. En opinión de Nancy L. Green, las odiseas marítimas, tanto de los *harragas* magrebíes como de las *espaldas mojadas* y *balseiros* latinoamericanos, “simbolizan un cambio de destino a través de los océanos. Desde un este hacia un oeste real y mítico (movimiento renovado desde 1989), el rumbo geográfico y metafórico de la pobreza hacia la riqueza se convirtió en un movimiento que se hace desde el sur/ los sures hacia el norte”¹.

En un mundo en que se cantan, a bombo y platillos, los efectos positivos de la globalización, estos flujos migratorios afianzan, por un lado, los profundos y estructurales desajustes entre el norte y el sur, provocados por el neoliberalismo económico, haciendo trizas la retórica actual sobre los derechos humanos y expresan, por otro, cuán lejos está la comunidad política de las naciones del concepto de Habermas de la “ciudadanía mundial”, no obstante la reivindicación de la democracia como único remedio de los males de todos los pueblos, en nombre del nuevo orden mundial y de la muerte de la historia. La emigración es, de verdad, un reto fundamental a la sociedad mundial. Lejos de arrojarse culpas unos sobre otros, tanto los países de origen como los de acogida están condenados a llevar a cabo reflexiones conjuntas para buscar, de modo global y globalizado, las posibles y nada fáciles soluciones a la situación. Huelga subrayar que la mundialización actual, que domina a ultranza en el campo financiero, económico y hasta político, lo está alcanzando en el plano humano e imaginario a través de las nuevas tecnologías de la información, que hacen del mundo una pequeña aldea, volviendo volátiles las fronteras tanto geográficas como culturales y, desde luego, ineficaz cualquier política migratoria unilateral.

La inmigración² plantea siempre problemas en los países de acogida en la medida en que nunca deja de suscitar polémicos debates entre dos tipos de discursos : uno, pacífico en pro de la integración y otro, de confrontación, con connotaciones a veces xenófobas y hasta racistas. Esta situación se dio en el caso de las migraciones europeas a las dos Américas a finales del siglo XIX y principios del XX y, de igual modo, en el de la emigración africana, asiática y árabe hacia Europa desde la década de los sesenta hasta la actualidad. Las dialécticas de dinámica política, cultural y hasta social, que provoca y arrastra con ella la migración, obedecen a una misma lógica y tienen lugar, de similar forma, a nivel planetario, independientemente de la pertenencia cultural, religiosa y lingüística de los emigrantes³.

La problemática de la emigración es una realidad histórica que se da en todas las sociedades, porque nunca es muy fácil acomodar la diferencia, habida cuenta del arsenal de fobias, recelos y desconfianzas de todo jaez respecto a los otros tanto próximos como lejanos, desde el punto de vista cultural o lingüístico.

Hoy en día, la inmigración es uno de los retos más cruciales con que se enfrenta la sociedad global de este principio de milenio. Forma, en palabras de Carles Navales, “uno de los signos principales de este cambio de época al que asistimos. Su dimensión crece tanto que podemos decir que el siglo XXI será el siglo del extranjero”⁴. Como lo fue en siglos pasados, la emigración es un tema muy candente y polémico, con lastres considerables en muchos aspectos de la vida actual de Occidente. Influye, sobremanera, en la gestión política, predetermina el sino de las elecciones y causa una exacerbación de los nacionalismos radicales de identidad. Incluso, está modelando el derrotero de la opinión pública y académica.

La actitud europea respecto a la emigración islámica, originaria del Magreb, es muy ambigua y contradictoria. Está condicionada por los acontecimientos políticos y sociales que acaecen a escala local y global. En los años cincuenta, la política de atracción de la emigración magrebí, en virtud de una verdadera política de acogida, se desarrolla sin traumas y con indiferencia, porque las necesidades de mano de obra son tan urgentes en una Europa muy destruida por la guerra. Esa política, que se continúa hasta los años ochenta, está regida por “lo políticamente correcto”. Sin embargo, conforme va avanzando *in crescendo* la presión de los flujos migratorios, procedentes del Magreb y de otras latitudes, dicha actitud se hace más inflexible. Europa se ve en la necesidad de impermeabilizar, cuando no cerrar, las fronteras, limitando los accesos mediante visados y políticas migratorias restrictivas y de coacción. Llega, inclusive, a atentar contra algunos derechos fundamentales del ser humano. Lo peor del caso es que la política de acogida mercantilista, de base económica, asumida con anterioridad en el pasado, se reemplaza por otra, de rechazo o al menos de limitación, con apoyatura en una concepción culturalista de raigambre esencialista, que pregona la no-integrabilidad de los musulmanes y la incompatibilidad de sus costumbres e idiosincrasia con los valores culturales de Occidente. Otra vez, la emigración no sólo es un problema como lo fue siempre, sino que se vuelve amenaza y parábola de invasión cultural, susceptible de provocar paranoias fantasmagóricas, en defensa de supuestas identidades nacionales.

El caso actual español es muy sintomático. La forma con que aborda el problema de la inmigración es muy paradójica, impropia de un país que experimentó la misma emigración en tiempos anteriores. España es un país de emigrantes, por antonomasia. Desde finales del siglo XIX y hasta mediados del XX, manda a miles de españoles, en su mayoría andaluces y gallegos, a cruzar el Atlántico, los Pirineos y también el Estrecho para llegar, respectivamente, a América, Europa y África, asumiendo una odisea en que los mismos emigrantes tienen que conllevar todo tipo de vejación bajo forma de racismo, explotación, deprecio e inseguridad. En cambio, a efectos del giro copernicano registrado en distintos aspectos, como el económico y el político a principios de los años ochenta, España vuelve a ser un país de acogida y receptor de inmigrantes, de diferente procedencia, siendo por paradoja, la islámica de origen magrebí, la más importante. Como si la historia se repitiese, estamos ante una nueva avalancha, concebida en el imaginario ibérico como un retorno reconquistador de los musulmanes que habían sido expulsados de la Península en siglos pasados.

Esta emigración es, en cierta medida, una inmigración inesperada⁵ porque sorprende al conjunto de la sociedad española. Sociedad que, en la década de los ochenta, está harta cansada del típico anacronismo español respecto al mundo europeo, mantenido a bombo y platillos durante cuarenta años por el régimen franquista en nombre de la diferencia y de los casticismos hispánicos, razón por la cual se ve, a la sazón, volcada a ultranza hacia la Europa del bienestar, del mercado común y del euro, en un rotundo ajuste de cuentas con el lastre del pasado franquista. En consonancia con este espíritu de paroxismo europeo⁶, los españoles se muestran absolutamente indiferentes hacia esta nueva dinámica que se desarrolla en su propia casa, caracterizada por el retorno de estos nuevos moriscos⁷ a España quienes van invadiendo, de modo paulatino, la intimidad urbana y las principales calles de los pequeños pueblos y de las grandes urbes metropolitanas. Tal indiferencia ibérica hacia la realidad de estos nuevos emigrantes⁸ es la expresión contundente de un desconocimiento casi absoluto, cuando no interesadamente consciente, de su mundo social, de su identidad mental y cosmovisionaria así como de sus referencias culturales y religiosas, a pesar de la arraigada tradición musulmana del pasado peninsular y de los constantes lazos históricos, de la vecindad geográfica y de los intereses geopolíticos comunes, que unen ambas orillas del Mediterráneo.

Unas certeras palabras de Miguel Ángel Bastenier resumen esta contradicción, con mucha claridad, respecto a la relación entre España

y Marruecos, ampliable al tema de inmigración marroquí en la Península:

España tiene tres grandes vecinos históricos. De uno, Francia, se cree saber; del segundo, Portugal, no se sabe, y del tercero, Marruecos no se quiere saber, aunque la paterización psicológica del sur de España va haciendo cada día más imposible esta interesada ceguera⁹.

La aludida interesada miopía la revela el mundo de la bibliografía en el que domina la escasez, por no decir la ausencia, de estudios y trabajos de investigación hechos sobre el vecino del sur y, desde luego, sobre la inmigración y demás aspectos de la cultura de los emigrantes marroquíes. Gema Muñoz Martín afirma :

Si en un ámbito se muestra bien lo contradictorio de nuestra relación con Marruecos es en el de la investigación y el estudio. La escasez de publicaciones españolas sobre nuestro vecino del sur no corresponde ni con los estrechos vínculos históricos existentes ni con los más que considerables intereses geopolíticos y económicos que unen a nuestros países¹⁰.

Esta misma ambivalencia la subraya otro arabista de la talla de Bernabé López García cuando confiesa tajantemente que “la inmigración ha hecho descubrir que era mucho lo que no sabíamos de Marruecos, lo que habíamos investigado sobre nuestro vecino país, lo que habíamos olvidado”¹¹. Sin embargo, en proporción al crecimiento de los naufragios continuos de pateras en el Estrecho y al aumento del número de los emigrantes, que siguen planteando constantemente problemas de convivencia y causando brotes de racismo xenófobo, se empieza a dar un interés académico al problema migratorio, poniendo, por añadidura, de moda a Marruecos en varios aspectos. Este creciente interés intenta llenar el vacío existente en esta materia. La focalización sobre la temática migratoria se ve reflejada en los medios de comunicación, luego, en la opinión pública y, finalmente, en el campo de la investigación científica.

Fuerza subrayar que muchos de los estudios, que se hacen sobre el Magreb y la realidad marroquí, privilegian el tema de la emigración que acapara la atención de los estudiosos. Al respecto, se llevan a cabo importantes trabajos de grupo que, además de ubicar el fenómeno en el país de origen, analizando sus condicionamientos tanto demográficos como socioeconómicos, intentan explicar la situación de la emigración extranjera en España y sus problemáticas en distintos campos como la educación, el trabajo, la situación laboral, la adquisición de la vivienda y los problemas de convivencia multicultural¹².

La gran magnitud, que adquiere el fenómeno de la inmigración en España, es tal que no solamente es monopolio del campo de investigación de las ciencias sociales, sino que tiene eco profundo y considerable en el imaginario español que intenta representar la misma emigración con una interesada lectura social, humanitaria y estética. Es objeto de tebeos y fuentes gráficas¹³, de la canción¹⁴, de la fotografía¹⁵. Pero, donde tiene tamaño envergadura es en el dominio de la ficción artística, como se averigua en el del cine¹⁶ y el de la creación literaria.

La literatura, que es, por tradición, la patria espiritual de la utopía y la cantera idónea para la *mimesis* poética de la realidad histórica, no se mantiene al margen de esta problemática. En toda Europa, se empieza a cultivar una verdadera literatura de emigrantes¹⁷. Como demostración más que evidente de su integración en el cañamazo simbólico de la cultura occidental, la segunda generación de la emigración, originaria de distintos países del sur, está dando lugar, de forma cada vez más creciente, a finales de las últimas décadas, a una hornada de escritores en distintos países europeos, de gran tradición receptora de inmigrantes, como Francia, Alemania e Inglaterra. A través de un uso magistral y sin complejos de las lenguas vernáculas, están forjando una floreciente literatura de emigrantes. Literatura que está añadiendo un plus de variedad a las literaturas nacionales europeas tanto en su originalidad peculiar en el uso del lenguaje como en su plasmación imaginaria y ambientación cosmovisionaria. Esta originalidad está acompañada por un considerable canto a la diferencia, a la interculturalidad y al mestizaje, natural en una ficción situada entre dos orillas.

Esta literatura de emigrantes no se da todavía en España, excepto alguna que otra salvedad, por ser todavía muy reciente la inmigración en ella. En cambio, lo que se está cultivando, con intensa proliferación, es toda una literatura sobre la emigración, que procura, por imperativos de ética humanitaria y de contestación ideológica, denunciar la xenofobia española contra los nuevos inmigrantes y, a efectos del drama que se sufre en el Estrecho, hacer una condena, sin ambages, de esta tragedia humana con un espíritu comprometido de gran carga crítica y a base de una defensa inquebrantable de una Europa hospitalaria, libre y abierta al diálogo, y a la cooperación entre culturas y civilizaciones.

Con menor proporción en la poesía¹⁸ y en el drama¹⁹, la narrativa constituye el género más importante que, en términos cuantitativos y hasta cualitativos, intenta representar la tragedia del Estrecho y la

problemática de los inmigrantes en España, desde perspectivas sociales e ideológicas muy distintas, y con técnicas formales y soportes genéricos disímiles. Este tratamiento del fenómeno se hace siempre en función del conocimiento de los autores del tema en cuestión y de su relación personal, emocional, profesional y hasta ideológica con el mismo. Huelga mencionar que esta narrativa aborda, de vez en cuando, la emigración sudamericana y la procedente de los países del este²⁰, y en cierta medida, la emigración china²¹. Pero, por regla general, se inclina, preferentemente, al tratamiento de la emigración magrebí y subsahariana, razón por la cual, Marco Kunz habla de la africanización del imaginario narrativo sobre la emigración²², porque la mayoría abrumadora de las novelas trata la emigración magrebí, en general, y la marroquí, en particular, con referencia a la emigración subsahariana. De esta moda, no se salva la literatura infantil y juvenil²³.

Desde el punto de vista de la tipología, notamos que, en esta narrativa, coexisten dos modalidades en la ficcionalización de la emigración. La más dominante y privilegiada es la que aborda, exclusivamente, el mundo de las pateras, contando los naufragios y las correspondientes muertes de los *harragas*. En este aspecto, se dan, a su vez, dos vertientes narrativas. Una insiste en el aspecto desastroso de la tragedia del Estrecho, con un fuerte alarmismo que se apoya en una sensibilidad patéticamente humanitaria, muy explotada, de manera pragmática, para enganchar al lector y hacerle solidario con los emigrantes. La otra intenta hacer una especie de sublimación que romantiza la travesía de los emigrantes clandestinos del mar en pateras, con dimensiones claramente estetizantes y con finalidades, a veces, comerciales. El focalizar la atención sobre el mundo de la patera despierta mucha expectativa y, sin duda alguna, exitosa recepción literaria. Esta concentración de la imaginación narrativa sobre el motivo de las pateras convierte esta novelística en una especie de literatura de pateras. De igual modo, el subrayar el aspecto dramático de la travesía migratoria del mar desemboca en verdaderos relatos marítimos de naufragios, que evocan a toda una tradición de literatura marítima occidental (Jules Verne, Herman Melville, etcétera).

Es cierto que las novelas y cuentos pertenecientes a la primera modalidad hacen hincapié en la situación de los emigrantes en su país de origen y en las causas que les empujan a emigrar, pero tienden a exagerar e insistir en el drama que sufren los mismos, sobre todo, cuando se les presenta naufragándose, en lucha contra la muerte y el mar. El hecho de que esta modalidad centre la ficción sobre la temá-

tica de la dialéctica del Estrecho y de las tragedias, que acarrea el naufragio de las pateras, le da un acusado aire catastrofista, de fuerte dosis de alarmismo.

Como contrapunto, la segunda modalidad se encarga de reflejar la suerte de los inmigrantes una vez llegados a España, el trato que reciben por parte de los autóctonos y, al mismo tiempo, las distintas dificultades que experimentan para legalizar su situación y lograr su integración en la sociedad de acogida.

Es de notar que la mayoría abrumadora de las obras pertenecientes a este ciclo narrativo sobre la inmigración magrebí forma parte del conjunto de la literatura española de tema marroquí. Es cierto que tal narrativa trata, exclusivamente, la temática de la emigración, pero la aborda de modo parcial dentro de un contexto muy amplio, relacionado con la situación política española, la atracción del sur y las relaciones culturales entre Occidente e Islam, España y Marruecos, la temática de las imágenes cruzadas y la visión de la alteridad.

Muchas de las obras de este ciclo son pobres en calidad literaria y tienen escaso valor estético, sobre todo, las escritas desde una perspectiva periodística y documentalista, cosa que las convierte en unos verdaderos fracasos literarios en la medida en que ni son reportajes periodísticos, propiamente dichos, ni ficción literaria, de gran connotación poética. Lo peor del caso, es que varios de los reportajes periodísticos²⁴, hechos sin interés literario, tienen más trascendencia biográfica y transcriben, con veracidad, el mundo de la inmigración y llegan incluso a tener considerable calidad literaria. No obstante, es de notar que, dentro de la variedad que tiene esta narrativa sobre emigrantes, encontramos otras obras bien escritas. A través de la simbiosis perspicaz e inteligente que se hace entre lo colectivo y lo individual, la vida y la literatura, la realidad y la estética, llegan a dotarse de un profundo lirismo poético y hasta de un toque vanguardista, de significativa experimentación, en virtud del considerable perspectivismo polifónico y de la pluralidad textual tanto a nivel de los estilos como de los géneros. Estos últimos rasgos son más que suficientes para atestiguar la riqueza formal de esta literatura que, por consecuencia, denuncia, por sí misma, la marginación a la que se le somete la crítica.

Del mismo modo, los autores de estas obras, salvo algunas excepciones, como pueden ser las de Andrés Sorel y Lourdes Ortiz, son poco conocidos, o al menos, muy jóvenes en su andar literario ya que apenas están en el debut de su carrera artística. Además, la mayoría de ellos procede del ámbito del periodismo y, a veces, de la militancia política por los derechos humanos. Incluso, el primer ministro de tra-

bajo y de emigración del Partido Popular en su primera legislatura hace su irrupción en este aspecto, publicando una novela²⁵. Los grandes autores, ya consagrados en el espacio de la creación literaria en la España de los últimos años, no son tentados por la temática emigratoria. Si bien no se hacen eco de los avatares sociales y vitales de los emigrantes en su novelística, se conforman, por el contrario, con dejar muy clara su actitud positiva hacia la emigración en artículos muy significativos en que defienden la necesidad de la interculturalidad y el paralelismo entre la inmigración actual magrebí y la emigración española de los años setenta²⁶. Además, salvando los textos que tratan directa y explícitamente el tema, “se constata una casi total ausencia de los inmigrantes en la literatura española contemporánea, ausencia que se opone diametralmente a su presencia en la prensa diaria y el debate político. Aparecen de una muy dudosa representatividad: pordioseros, parásitos, ladrones, atracadores, traficantes de droga, prostitutas, o en algunos casos más positivos, como futbolistas, músicos, chóferes, personal doméstico, etc.”²⁷.

Los novelistas, que atribuyen un trato especial a la problemática migratoria, lo hacen por tener una relación muy especial con la emigración por razones de militancia política, de experiencia personal y hasta emocional con la misma. Andrés Sorel fue emigrante exiliado en Francia en la época del franquismo, experiencia en que vivió muy de cerca la emigración española, cosa que se corrobora en su coordinación de un libro sobre la misma emigración española a Europa²⁸. Encarna Cabello es una arabista y gran conocedora del mundo árabe²⁹. Vivió mucho tiempo en Marruecos y en Melilla, y cuando era adolescente entró en contacto con los emigrantes marroquíes en Madrid, contacto que hizo posible varios artículos y estudios sobre la emigración magrebí en colaboración con otros investigadores, como Víctor Manuel Lezcano y López Bernabé García³⁰. Nieves García Benito es una militante de los derechos humanos y está afincada en Cádiz, una zona muy afectada por el fenómeno de la emigración clandestina y de las pateras. A ello, se añade su pertenencia a la asociación ecologista *Green peace* y otras organizaciones no gubernamentales. Lo mismo puede decirse de Adolfo Hernández Lafuente; su residencia en Ceuta, en pleno Estrecho, es más que una razón para su novela sobre la emigración. Otro tanto pasa con Gerardo Muñoz Lorente, visto su pasado familiar norteafricano, su militancia socialista y su residencia, por razones profesionales, en Melilla. Es imposible entender la publicación de Manuel Pimentel de su novela sobre la emigración si no nos damos cuenta de que fue ministro de trabajo y

asuntos sociales en el gobierno de José María Aznar. Los demás autores, que no se sienten vinculados con los motivos mencionados, lo hacen impulsados por la influencia de las repetitivas y dramáticas imágenes televisivas de los cuerpos destrozados de emigrantes en las playas andaluzas ya que, en virtud de un revulsivo de conciencia, se ven en la obligación de tomar la pluma, por razones de ética moral y de denuncia política e ideológica³¹.

La novelística actual española sobre la emigración contiene un fuerte discurso sobre la alteridad porque, como es obvio, la representación ficcional de la realidad migratoria requiere un conocimiento previo de la vida, de la mentalidad y de la idiosincrasia de los inmigrantes al mismo tiempo que una asimilación de las profundidades de su alma y corazón. Sin este conocimiento, la ficción narrativa se torna artificial y, desde luego, muy alejada de la verdad. Es cierto que esta ficcionalización se hace desde una perspectiva única y exclusivamente europea o española ya que en España no se han dado todavía las condiciones necesarias para que haya una literatura en que los autores sean emigrantes con posibilidad para hablar, con conocimiento de causa, de su experiencia en tanto que protagonistas de su realidad y de la nueva dialéctica que resulta de su situación en los países de acogida. Esta representación del otro y de la inmigración magrebí no obedece a pautas orientalistas a través de las cuales se presenta una visión occidentalizada de lo oriental, como afirma Marco Kunz³². Salvo algunas excepciones, nuestros novelistas no describen, de modo absoluto, realidades que desconocen. Al contrario, hacen una profunda y verdadera aprehensión de la psicología y espiritualidad de los emigrantes. La generalización del juicio de Marco Kunz sobre toda la narrativa española escrita sobre la inmigración encierra cierta injusticia: varios textos de esta narrativa dejan transparentar una gran objetividad en la narración, incluso una perfecta asimilación de los sentimientos de los emigrantes cuyas cuitas y situaciones son relatadas con voces que parecen como si procediesen de personas árabes y marroquíes. En este caso, muchos de los autores aciertan, a la perfección, en trasladar al lector, poco avezado a lo norteafricano, las fibras sensibles del corazón y las coordenadas culturales y espirituales de los magrebíes. Eso no quiere decir, bajo ningún concepto, que no haya inconsistencias, propias de un eurocentrismo consciente o inconsciente. La impronta orientalista, de tipo decimonónico de la que habla Kunz, la notamos, sobre todo, en los prejuicios exotistas en que algunos autores incurrían en varias ocasiones, consagrando los mismos

ideales contra los cuales luchan, como pueden ser los estereotipos anti-islámicos contra los emigrantes.

Este discurso de la alteridad contiene una fuerte tendencia a exaltar la interculturalidad, una de las notas más características de esta novelística. Contrariamente al discurso anti-inmigración que está dando voces de alarma, propugnando la urgencia del cierre de las fronteras y el endurecimiento de las políticas migratorias, esta narrativa se ofrece como un discurso alternativo de resistencia o de deconstrucción en el sentido de que considera la multiculturalidad³³ como necesidad inevitable, con vocación a la defensa de una Europa hospitalaria, pero sin angelizar a los emigrantes y al Tercer Mundo. La crítica tanto de las políticas europeas como de las de los países de origen es contundente porque se echa la culpabilidad, de modo conjunto, a los dos, a pesar de que, a veces, se cae en la tentación de hacer comentarios politicoides y hasta etnoloides, de poca cordura analítica en más de una novela. Por lo general, la solidaridad con los emigrantes se hace sin equívocos porque, de acuerdo con el espíritu posmoderno, se pone al ser humano por encima de las contingencias políticas e ideológicas. La multiculturalidad, defendida a nivel de la invención, tiene su correspondencia en el aspecto formal en las multitextualidades mestizas que se encuentran acá y acullá en esta narrativa en el plano de los personajes, de los espacios y del estilo.

La poética multicultural coexiste con otra de carácter moral y humanitario: la poética de la solidaridad. Hay en las novelas de la emigración una fuerte compasión por la suerte que sufren los inmigrantes. La descripción literaria de sus peripecias, comparadas con las vicisitudes de los mitos fundacionales y, sobre todo, de los judíos, es un acto de fe para hacer constar esta poética solidaria que obedece más al corazón que a la razón y, desde luego, a imperativos de ética moral y humanitaria, con una contundente crítica de la indiferencia actual respecto a los inmigrantes y también con una denuncia de la amnesia histórica de los españoles quienes, pese a su pasado emigrante, dejan abandonados a estos actuales desamparados de la tierra, sometiéndoles, además, a la explotación, a la marginalidad y a la precariedad laboral, cuando no cultural.

En términos de diacronía literaria, la literatura actual española sobre la inmigración no aporta ninguna novedad respecto a la tradición literaria anterior. Constituye una inquebrantable continuidad con el imaginario ibérico sobre la emigración española³⁴, desarrollado en la década de los sesenta y setenta cuando los propios peninsulares atravesaban, anticipando las actuales pateras, los Pirineos para ir a

trabajar a Europa. Eso es lo que justifica que, hasta hoy en día, todavía se han venido haciendo relatos, novelas, ficciones e inclusive reportajes periodísticos sobre la antigua emigración española desde el campo hasta la ciudad y desde la Península hacia las Américas y Europa³⁵.

Tanto la literatura sobre la emigración española en su versión antigua y reciente como la literatura actual sobre la inmigración no gozan de una buena atención crítica. A pesar de que la primera emigración ibérica hacia Europa tuvo mucha importancia económica en el contexto español de los años sesenta y setenta, no recibió ninguna consideración desde el campo de las ciencias sociales y, sobre todo, desde la órbita de la crítica literaria. Esta desatención es una confirmación fidedigna de que todavía siguen habiendo parámetros de evaluación poco científicos respecto a la literatura de la emigración española de las décadas anteriores. La misma discriminación crítica sufre la actual literatura sobre la inmigración extranjera que, desde finales de los ochenta, se ha venido dando y con visos para intensificarse en el futuro próximo y lejano. Es tan sólo objeto de tres libros publicados³⁶ por estudiosos extranjeros y también tema monográfico de un número especial de un periódico³⁷ y de una revista³⁸. Esta exigua atención crítica demuestra hasta qué punto están arraigados los prejuicios contra la emigración, en general, prejuicios que expresan, a su vez, las reticencias amnésicas de España a verse a sí misma y a analizar su propio pasado. De semejante modo, refleja, por compatibilidad, los estereotipos actuales sobre la emigración magrebí. La marginación de esta literatura no tiene fundamentos puesto que, a pesar de su historicidad y su apego a hacer cuestionamientos políticos e ideológicos de la realidad, tiene una acusada calidad estética y hasta se percibe en ella cierto experimentalismo de tipo vanguardista, por su mezcla entre los estilos, los géneros y los textos, y por su riqueza perspectiva de gran fuerza polifónica, además de su sonado lirismo poético en el plano de la plasmación artístico-estilística.

Nuestro libro pretende ser una aportación modesta para subsanar las lagunas mencionadas respecto a esta literatura de emigración y poner en tela de juicio los prejuicios poco estéticos que están detrás de su marginación. Del mismo modo, queremos tender puentes con las demás disciplinas que se ocupan del tema, en un intento de esclarecimiento del fenómeno con la óptica de la sensibilidad literaria. También viene motivado por el ambiente actual de la reflexión sobre la emigración, tan proclive a la exacerbación a ultranza de los nacionalismos identitarios y exclusivistas, en nombre del paradigma del

choque de las civilizaciones. Por añadidura, la emigración es una realidad condenada a crecer en esta época de globalización, dado su carácter inevitable y su necesidad para los países tanto emisores como de acogida.

Hemos centrado nuestro interés en la narrativa escrita sobre la emigración marroquí y subsahariana por ser la más importante y significativa tanto en términos de cantidad numérica como de calidad estético-literaria. El *corpus* en que nos apoyamos en nuestro ensayo está compuesto de las obras siguientes: *Fátima de los naufragios*³⁹, *Harraga y Donde mueren los ríos*⁴⁰, *La cazadora*⁴¹, *La patera y otros relatos*⁴², *Tarifa. La Venta del Alemán*⁴³, *Las voces del Estrecho*⁴⁴, *Por la vía de Tarifa*⁴⁵, *Ramito de hierbabuena*⁴⁶, *La llamada del almuédano*⁴⁷, *La puerta de los sueños*⁴⁸. Cuando el contexto lo requiera y lo condicione la temática tratada, hacemos referencia analítica a otras obras, como por ejemplo: *Agua de cristal, costas de ébano*⁴⁹, *Al calor del día*⁵⁰, *Europa se hunde*⁵¹, *Gálvez en la frontera*⁵². También se hace alusión, de la misma forma y por contraste comparatista, a otras novelas sobre la emigración, escritas por autores marroquíes de expresión francesa, como *Cannibales* de Mahi Binebine⁵³, *Les clandestins* de Youssouf Amine Elalamy⁵⁴, *Les "Harragas" ou Les barques de la Mort* de Mohamed Teriah⁵⁵.

La metodología que adoptamos es ecléctica. El análisis toma en consideración los supuestos teóricos de la poética de lo imaginario, en su vertiente mitocrítica. Pero tiene mucha inclinación hacia el comparativismo y la literatura comparada, privilegiando la temática de la representación del otro y de la relación entre el Norte y el Sur. Como subraya Green L. Nancy, "el inmigrante en tanto que individuo, yuxtapone en su esencia misma dos sociedades. Vive una situación que implica la comparación"⁵⁶. Se dará mucha importancia a la temática de la alteridad, porque la literatura de inmigración encierra un discurso sobre la otredad en tanto que narración ideológica, cultural y hasta psicológica del otro. El comparativismo elegido aquí está encaminado a destacar esta forma de narrar el otro y también el tipo de representación que los autores españoles hacen de los emigrantes. Esta impronta comparatista la adoptamos también en otra dirección: consiste en contrastar la visión ibérica de la emigración magrebí con la versión alternativa de los propios autores magrebíes, para destacar la universalidad del tema y la convergencia en el tratamiento, en un intento de subrayar que los tópicos de la literatura de inmigración son repetitivos y, en cierto punto, arquetípicos, porque son los mismos temas que se enfocan, aunque se hagan desde perspectivas estéticas,

ideológicas y culturales distintas. Es de notar que tal comparativismo toma en consideración tanto la dimensión ideológica e histórica de la literatura como su aspecto formal y artístico, sobre todo, desde el punto de vista de la poética polifónica bajtiniana.

Teniendo en cuenta estas finalidades, este libro está compuesto de cinco capítulos que se encargan de captar distintas variantes de la literatura de la inmigración magrebí. El capítulo primero es una presentación del actual discurso occidental sobre la inmigración. Este discurso se empapa de una acusada islamofobia que resucita los estereotipos anti-islámicos más atávicos del imaginario europeo. Su apoyatura en el paradigma del choque de las civilizaciones lo lleva a proscribir el multiculturalismo, con una prédica ofensiva de una política migratoria tan restrictiva que erige, en tesis irrefutable, la no-integrabilidad de los musulmanes en la cultura simbólica occidental, en razón de la incompatibilidad de sus valores con los de la sociedad de acogida europea, haciendo uso de un esencialismo teórico muy a-histórico y culturalista. En España, este discurso se mantiene, de igual forma, negando el tópico de la convivencia pacífica entre las tres culturas en el Al-Andalus islámico y echando la culpabilidad diabólica sobre los inmigrantes marroquíes y subsaharianos, considerados como nuevos conquistadores, con signos claros de amenaza : el sur es visto como un factor de desestabilización que se confirma en el largo desencuentro histórico entre España y Marruecos.

En el capítulo segundo se trata la variante literaria de la emigración. Se describen y se analizan las distintas modalidades de la ficcionalización del fenómeno migratorio así como las dimensiones formales y artísticas de esta narrativa. A este propósito, se distinguen tres formas realistas de narrar la emigración : una se basa en la *mimesis* de la realidad migratoria en cuestión, con base muy documental (realismo mimético), otra, en la amalgama sin complejos de la ficción y de la vida (realismo simbiótico), mientras que la última enraza en la poesía, dando lugar a textos llenos de lirismo (realismo poético). La representación pagmático-imaginaria de la emigración se articula en torno a dos tendencias contrapuestas : la primera tiene carácter compasivo, orientada hacia el *commovere*, esto es, a suscitar la solidaridad del lector, mientras que la segunda tiene una dimensión claramente estetizante, con vocación a la sublimación de los emigrantes. El último apartado se dedica al análisis de la variedad genérica, estilística y polifónica que caracteriza esta narrativa, diversidad que refuerza su calidad literaria y sus más que reconocidos valores formales.

En los capítulos tercero y cuarto destacamos la resignificación figurada de la inmigración a través de ciertos mecanismos semánticos, arraigados en la metáfora, la alegoría y el mito. Tal resignificación da lugar a un tratamiento doble: a la vez que está muy acertado en términos de estética y artísticidad creadora, da una trascendencia inigualable a la misma literatura en la medida en que la migración es considerada como manifestación de una necesidad, además de económica, ontológica que es tan ancestral en el hombre, relacionada con el ímpetu de migrar, propio de unas estructuras imaginarias muy míticas. El extravío actual de los emigrantes en el Mediterráneo es comparado con situaciones arquetípicas, propias de varios mitos como los de Ulises y del Judío Errante.

El quinto capítulo aborda la perspectiva interculturalista que subyace toda esta narrativa. Interculturalismo que se defiende desde el punto de vista filosófico e ideológico como una necesidad, en conformidad con una ética muy humanitaria que considera al hombre, no un ser cultural, sino un ser humano al que hay que respetar su dignidad, denigrando las retóricas exclusivistas o fundamentalistas. La interculturalidad multicultural es vista como una necesidad en la medida en que es la hacedora de la historia y de la riqueza de la cultura y de la civilización. La apología de este multiculturalismo dialógico se propugna a base de dos metáforas: la del puente y la del espejo. Se transparenta a nivel formal en virtud de un mestizaje estructural que se actualiza en el estilo (doble lenguaje), en la polifonía genérica (variedad de géneros) y textual (intertextualidad literaria, religiosa y mítica) y en el pespectivismo (distintas voces narrativas).

El último capítulo actúa como epílogo porque, en él, se aborda una emigración inversa: es el caso de los emigrantes españoles en el Norte de África, en general, y en Marruecos, en particular. A este propósito, se hace una radiografía histórica y documental de la misma, insistiendo fundamentalmente en la forma en que se relacionan estos españoles, en el aspecto social y cultural, con la otredad tanto francesa como autóctona, sin dejar de analizar su visión de España desde el exilio.

No debe interpretarse este volumen como una simple y ociosa interpretación histórica y literaria, dirigida, en exclusiva, al mundo académico. Se inserta dentro del debate actual sobre el mestizaje y la interculturalidad, que concibe que la diferencia y la pluralidad son imperativamente las únicas vías posibles que puedan contribuir a resolver los graves problemas de los que sufre la humanidad, lejos de todo integrismo nacionalista, ideológico y religioso, pero siempre den-

tro del marco del pensamiento democrático universalmente asumido. En este contexto, este trabajo entra perfectamente dentro de lo que ha llamado Pierre Bourdieu, *savoir engagé*, que hace supeditar el rigor académico al compromiso social, conjugando ética e investigación científica, pero sin sectarismo de ningún tipo.

NOTAS

¹ L. Green, Nancy, *Repenser les migrations*, París, P. U. F., 2002, p. 1. La traducción es nuestra.

² Estoy más que convencido de los matices diferenciales que existen entre los términos *inmigración*, *migración* y *emigración*. Pero, a lo largo de todo este libro, tiendo a utilizarlos como sinónimos porque, al fin y al cabo, todos hacen referencia al moverse y desplazarse de un lugar a otro por motivos muy dispares.

³ Nancy L.Green lo corrobora con los términos siguientes : “ Les limites de la définition de l'étranger changent elles-mêmes à travers le temps. Pour les Parisiens de la première moitié du XIX siècle, les Limousins et les Auvergnats étaient de véritables étrangers. À la fin du siècle dernier et dans l'entre-deux-guerres c'étaient les italiens et les polonais... jusqu'à leur intégration et l'arrivée d'autres immigrés perçus à leur tour comme inassimilables. “Nouveaux” immigrés fustigés par comparaison avec des bons “anciens”, l'histoire se répète. Aux États-Unis, la ligne de démarcation, à la fin du XIX siècle, se situait entre les “nouveaux” immigrés (de l'Europe du Sud et de l'Est)-suspects- et les (bons) “vieux” immigrés (en provenance de l'Irlande et d'Allemagne); distinction aujourd'hui déplacée vers les “hispaniques”, par rapport aux *white ethnics* (de toutes souches européennes désormais confondues) ” en *op. cit.*, p. 39.

⁴ Navales, Carles, “La Europa del siglo XXI”, en *La factoría*, n°21, julio-septiembre 2003 (<http://www.lafactoriaweb.com/articulos/navales21.html>).

⁵ Izquierdo, Antonio, *La emigración inesperada. La población extranjera en España (1991-1995)*, Madrid, Trotta, 1996.

⁶ “Sin otras ramas en las que asirse, los políticos de los años ochenta hicieron de Europa y de lo europeo el mito con el que debía adornarse el discurso político e ideológico”, en García de Cortázar, Fernando y González Vesga, José Manuel, *Breve historia de España*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, ps. 56-57.

⁷ García López, Bernabé, *La emigración magrebí en España. El retorno de los nuevos moriscos*, Madrid, Mapfre, 1993.

⁸ Daniel Gier los llama nuevas caras. Cf. “caras nuevas: reflexiones sobre la representación de norteafricanos y otros colectivos marginados en la novela policíaca española después de 1975”, en *Alharaca*, VII, invierno 2000.

(<http://www.uam.es/departameno/filoyletras/earabes/alharaca/invierno2000/norteafricano.html>)

⁹ Bastenier, Miguel Ángel, “una historia para no olvidar”, *El País, Babelia*, n° 474, 23 de diciembre de 2000, p. 14.

¹⁰ Martín Muñoz, Gema, “Marruecos en España”, *El País, Babelia*, n° 446, 13 de mayo de 2000, p. 16.

¹¹ García López, Bernabé, “El retorno del Rif”, en *Revista de Libros*, n°43-44, Madrid, 2000, p. 8.

¹² Cf. mi artículo “Marruecos en España. Ensayo de bibliografía (1980-2002)”, en *Anales. Revista de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos*, n° 2, año 2004, ps. 117-159.

¹³ Martín Corrales, Eloy, *La imagen del magrebí en España. Una perspectiva histórica (siglos XVI-XX)*, cap. IX: De las pateras al multiculturalismo, Barcelona, Bellaterra, 2002.

¹⁴ Cuesta Estévez, Gaspar, “El fenómeno de la inmigración a través de las canciones”, en Soler-Espiauba, Dolores (coord.), *Literatura y pateras*, Madrid, Universidad Internacional de Andalucía/ Akal, 2004, ps. 125-137.

¹⁵ Cf. D'Ors, Inés, "Léxico de emigración", en AA.VV., *La inmigración en la literatura española contemporánea*, Madrid, Verbum, 2002, p. 22, nota nº 6.

¹⁶ *Bwana* (1996) de Imanol Uribe, *Las cartas de Alou* de Moncho Armendáriz, *Saíd* de Lorenzo Soler, *La marea* de Pablo Bravo, *El tren de la memoria* (2005) de Marta Arribas y Ana Pérez, *María* y *Assou* de Silvia Quer (2006). Desde Marruecos se han hecho películas sobre la emigración, como es el caso de *et après* (2002) y *Ici et là* (2005) de Mohamed Ismail, *Loins des yeux* (2005) de Ismail Essaidi y *Quand les hommes pleurent* (2000) y *l'enfant endormi* de Yasmine Kassari, *Tarfaya* (2005) de Daoud Ouled Essayed.

¹⁷ En Francia, es muy conocida la *littérature beur* con autores muy representativos de origen magrebí, como Charef Mehdi, Azouz Begag, Ahmed Benediff, Beyala Calixthe. En Inglaterra, los descendientes de paquistaníes o indúes son los que constituyen la generación de escritores emigrantes, como por ejemplo Hanif Kureichi y Salman Ruschdie. En Holanda, sobresalen Kader Abdolah, N. Bezaza, H. Bouazza, Khalid Boudou. En Estados Unidos, los hispanos están dando lugar a una literatura emergente, como se nota en las obras de Julia Álvarez, Sandra Cisneros, Cristina García, Oscar Hijuelos, Junot Díaz.

¹⁸ AA.VV., *Estrecho : una poética de la solidaridad*, Cádiz, Diputación de Cádiz, Servicio de Publicaciones, 1999.

¹⁹ López Mozo, Jerónimo, *Ahlán*, Madrid, A.E.C.I., Ediciones de Cultura Hispánica, 1997. Moral, Ignacio del, *La mirada del hombre oscuro*, Madrid, Sociedad General de Autores de España, 1992. En junio de 2004, el Grupo Internacional de Teatro estrenó en la Casa de América *El efluvio de los clandestinos*, escrita por Toño Jérez, una obra de crítica social que denuncia, con ironía, el tópico de que los emigrantes son delincuentes.

²⁰ AA.VV., *Lavapiés. Microrrelatos*, Madrid, Opera Prima, 2001. Cerezales, Agustín, *Perros verdes*, Barcelona, Lumen, 1989. Mendicutti, Eduardo, *Los novios búlgaros*, Barcelona, Plaza y Janés, 2001. Silva, Lorenzo, *Algún día, cuando pueda llevarte a Varsovia*, Madrid, Anaya, 2000.

²¹ Val, Luis del, "El misterio de los chinos centenarios", en *Cuentos del medio día*, Sevilla, Algaida Editores, 2000, ps. 82-84. Benítez Ariza, José, "Ratones", en AA.VV., *Lavapiés. Microrrelatos, op.cit.*, ps. 23-26.

²² Kunz, Marco, "La inmigración en la literatura española contemporánea: un panorama crítico", en AA.VV., *La inmigración en la literatura española contemporánea, op. cit.*, p. 130.

²³ Lorenzo, Silva, *Algún día, cuando pueda llevarte a Varsovia*, Madrid, Anaya, 2004. Páez, Enrique, *Abdel*, Madrid, SM, Colección Barco de Vapor, Serie Roja, 1994. Rivas Torres, Mercedes, *Vidas*, Barcelona, La Galera, 2005. Villanueva, David, García, Graciela y Camacho, Silvia, *Namba y el viaje de la miel*, Madrid, tite page, 2005.

²⁴ Colectivo Algarabía, *Mirando desde fuera. Historias de migración*, Madrid, Cáritas Española, 1998. Manuel Pardellas, Juan, *Héroes de ébano*, Las Palmas de Gran Canaria, Ediciones Idea, 2004. Moreno Torregrossa, Pasqual/El Gheryb, Mohamed, *Dormir al raso*, Madrid, Vosa, 1994. Torres, Rafael, *Yo, Mohamed. Historias de inmigrantes en un país de emigrantes*, Madrid, Temas de Hoy, 1995. Téllez, Juan José, *Moros en la costa*, Madrid, Debate, 2001.

²⁵ Pimentel, Manuel, *Monteluz*, Barcelona, Planeta, 2001.

²⁶ Muñoz Molina, Antonio, “Los extranjeros”, *El País Dominical*, 15 de septiembre de 1999; “Aceituneros”, *El País Dominical*, 17 de diciembre de 2000. Vargas Llosa, Mario, “Los inmigrantes”, *El País*, 25 de agosto de 1996; “Los pies de fataumata”, *El País*, 27 de Julio de 1999; “La patria sin alimañas”, *El País*, 2 de septiembre de 2000. Pardo, Benjamín, “Malditos extranjeros”, *El País*, 25 de septiembre de 2003. Vázquez Montalbán, Manuel, “Globalización y xenofobia”, *La jornada*, 34 de enero de 1999. Verdú, Vicente, “La vida es mestizaje”, *El País*, 10 de octubre de 2003, p. 40.

²⁷ Kunz, Marco, *op. cit.*, p. 133.

²⁸ Sorel, Andrés, *El cuarto mundo. Emigración española en Europa*, Madrid, Zero, 1974.

²⁹ Tiene una Memoria de Licenciatura publicada por la U.N.E.D. de Melilla en 1983 titulada : *El concepto de lo femenino a través del hombre y de la mujer árabes*, una antología de textos literarios femeninos árabes : *Escritoras árabes*. (Madrid, Icaria, Compañía de Letras, 2005) y dos traducciones *Tras la puerta del patio. La vida cotidiana de las mujeres rifeñas* de Ursula Kingsmill Hart (Melilla, Ciudad Autónoma, Biblioteca de la Ciudad de Melilla, UNED-Centro Asociado de Melilla, 1998) y *La guerra del Rif : Abdelkrim el-Jattabi y su estado rifeño* de C. R. Penell (Ceuta/Melilla, UNED, 2000). En la ficción literaria, tiene dos obras narrativas *Alizmur* (Barcelona, Meteora, 2000) y *El cenicero* (Granada, Universidad de Granada, 1999).

³⁰ Cf. “Mujeres inmigrantes marroquíes : un caso de segunda generación”, en Morales Lezcano, Víctor, *El desafío de la inmigración africana en España*, Madrid, UNED, 1994. “Los marroquíes en Bélgica”, en López García, Bernabé, *Atlas de inmigración magrebí en España*, Madrid, TEIM, U.A.M., 1996.

³¹ Ignacio del Moral es un ejemplo prototípico. En la contra-cubierta de su obra dramática *La mirada del hombre oscuro* (Madrid, S.G.A.E., 1992) confiesa lo siguiente: “El detonante [...] fue una foto de prensa que, con esa descarnada impudicia que a menudo nos embota pero que, de cuando en cuando, tiene la virtud de provocar un dolor profundo en la conciencia, mostraba los cadáveres de dos infortunados emigrantes africanos que, tratando de llegar a nuestras costas, se habían ahogado [...]. Sobre este suceso, he imaginado la posible peripecia de uno de ellos, en caso de que hubiera sobrevivido, y se encontrase solo y perdido en una de nuestras playas ...”.

³² Marco, Kunz, *op. cit.*, p. 117.

³³ Lo multicultural del que hablo en este libro nada tiene que ver con el multiculturalismo esencialista y diferencialista, teorizado tanto en Europa como en Estados Unidos. Es sinónimo de interculturalidad porque lo concibo en términos dialógicos. Tiene como punto de partida la idea de que la historia del hombre está hecha de intercambios y de continuos diálogos, habida cuenta de que la interculturalidad impregna notablemente lo humano, razón por la cual, como diría Boukous Ahmed, habría que hacer de ella “une utopie du siècle à venir, un paradigme salvateur face aux divers exclusivismes” (“L’interculturalité et enjeux symboliques aux mutants de l’interculturalité conviviale”, en *Revue de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Marrakech*, n°14, 1996, p.18).

³⁴ Canicio, Víctor, *¡Contamos contigo!*, Barcelona, Laia, 1972; *Pronto sabré emigrar*, Barcelona, Laia, 1974. Cervantes, María Teresa, *A orillas del Rhin*, Bonn, 1985. Chamizo, Patricio, *En un lugar de Alemania*, Madrid, Zyx, Col. Se hace camino al andar, 1967. Lera, Angel María de, *Hemos perdido el sol*, Madrid, Aguilar, 1964; *Con la maleta al hombro*, Madrid, Editorial Nacional, 1965; *Tierra para morir*, Madrid,

Aguilar, 1965. Martín Artajo, José, *La desaparición de Porifria Santillana*, México, 1970. Miguel, Delibes, *Diario de un emigrante*, Barcelona, Destino, 1958. Miguel, Torcuato, *El cuarto reich*, Barcelona, Marte, 1972. Olmo, Lauro, *La camisa: Drama popular en tres actos*, Madrid, Escelicer, 1970. Paso, Alfonso, *Prefiero España*, Ávila, 1965. Rubio, Rodrigo, *Equipaje de amor para la tierra*, Barcelona, Planeta, 1987. Sana, Heleno, *Viajero en la tierra*, Madrid, Oriens, 1985. Sueiro, Daniel, *Los conspiradores: (Cuentos)*, Madrid, Taurus: (Condor, 1964). Villalta, Ángeles, *Asturias: cumbre, valle, mar*, Madrid, Edit. Nacional, 1957; *Costa verde*, Madrid, Ángeles Villalta: (Fareso, 1959).

³⁵ Miguel Messina, *La odisea de un emigrante y otros cuentos*, Santiago de Compostela, Meixonfrío, 1986. Manuel Rivas, *El lápiz del carpintero*, Madrid, Santillana, 2000; *La mano del emigrante*, Madrid, Alfaguara, 2001. José Ana san Blas Lorenzo, *Diario de un emigrante clandestino*, Santa Cruz de Tenerife, Aula de Cultura del Cabilo Insular, 1986. Julio Bodelón, *Vida azarosa de un emigrante*, Lugo, Alvarellos, 1995. Val, Luis del, *Con la maleta al hombro. Cuando la España rural emigró a las ciudades*, Madrid, Temas de Hoy, 2000. Llamazares, Julio, *La lluvia amarilla*, Seix Barral, 1988; *Escenas de cine mudo*, Seix Barral, 1994; *El río del olvido*, Barcelona, Seix Barral, 1990; *Trás-os Montes (Un viaje portugués)*, Madrid, Alfaguara, 1998; *En mitad de ninguna parte*, Madrid, Ollero & Ramos, 1995.

³⁶ Kunz, Marco, *Juan Goytisolo : metáforas de la migración*, Marid, Verbum, 2003. VV. AA., *La inmigración en la literatura española contemporánea, op. cit.* Soler-Espiauba, Dolores (coord.), *Literatura y pateras, op. cit.*

³⁷ Cf. el monográfico: "lengua, cultura e inmigración", *ABC Cultural*, n° 492, 30 de junio de 2001, ps. 5-11.

³⁸ *Leer*, n°123, junio de 2001.

³⁹ Ortiz, Lourdes, *Fátima de los naufragios*, Barcelona, Planeta, 1998.

⁴⁰ Lozano, Antonio, *Harraga*, Granada, Zoel Ediciones, 2001. *Donde mueren los ríos*, Granada, Zoel Ediciones, 2003.

⁴¹ Cabello, Encarna, *La cazadora*, Melilla, Ciudad de Melilla, 1995.

⁴² José Juan, Cano Vera, *La patera y otros relatos*, Alicante, Ediciones Epígono, 1998.

⁴³ Iglesias, Eduardo, *Tarifa. La venta del alemán*, Madrid, El Tercer Nombre, 2004.

⁴⁴ Sorel, Andrés, *Las voces del Estrecho*, Barcelona, Muchnik, 2000.

⁴⁵ García Benito, Nieves, *Por la vía de Tarifa*, Madrid, Calambur, 1999.

⁴⁶ Muñoz Lorente, Gerardo, *Ramito de hierbabuena*, Barcelona, Plaza & Janés, 2001.

⁴⁷ López Sarasúa, Concha, *La llamada del almuédano*, Alicante, Cálamo, 2002.

⁴⁸ Gil Grimau, Rodolfo, *La puerta de los sueños*, Barcelona, El Clavell, 1999.

⁴⁹ Hernando Lafuente, Adolfo, *Aguas de cristal, costas de ébano*, Alicante, Cálamo, 1999.

⁵⁰ Naveros, Miguel, *Al calor del día*, Madrid, Alfaguara, 2001.

⁵¹ Ángel de Rus, Miguel, *Europa se hunde*, Madrid, Ediciones Irreverentes, 1999.

⁵² M. Reverte, Jorge, *Gálvez en la frontera*, Madrid, Alfaguara, 2001.

⁵³ Binebine, Mahi, *Cannibales*, Casablanca, Le Fennec, 2001 (Trad. Espa. : *La patera*, Madrid, Akal, 2000).

-
- ⁵⁴ Amine Elalamy, Youssouf, *Les clandestins*, Casablanca, Eddif, 2001.
- ⁵⁵ Teriah, Mohamed, *Les "Harragas" ou Les barques de la Mort*, Casablanca, Afrique Orient, 2002.
- ⁵⁶ L. Green, Nancy, *Repenser les migrations*, *op. cit.*, p. 23. La traducción es nuestra.

CAPÍTULO PRIMERO
**LA INMIGRACIÓN EN EL DISCURSO OCCIDENTAL
ACTUAL**

EL ANTISEMITISMO EUROPEO: HISTORIA DE UNA PARADOJA

Es más que una obviedad afirmar, sin temor a exagerar, que la civilización semítica, tanto en su variante hebrea rabínica como islámica mahometana, tiene, pese a algunos altibajos, toda una larga tradición de diálogo inter-confesional en su andadura histórico-cultural en razón del parentesco lingüístico común, del acervo cultural oriental así como de una más que amplia compatibilidad teológica, de índole abrahámica¹. Esta realidad hizo que, en la Edad Media e incluso en otras épocas, se confundiera lo musulmán y lo judío, lo moro y lo marrano, sufriendo, al igual, la persecución de la Inquisición. Los judíos tuvieron siempre benévola acogida en *Dar-el-Islam* y vivieron en sus tierras sin problemas², porque “los árabes y musulmanes no tuvieron nada que ver con la fabulación de los *Protocolos de los Sabios de Sion*, ni con el holocausto, atrocidades cometidas por los europeos”³.

Sin embargo, a partir de mediados del siglo XX, la cultura occidental y, en particular, su pensamiento político, su opinión pública así como su imaginario popular tienden a ignorar, ya por amnesia histórica, ya por escrúpulos de penitencia política, esta realidad, sometiendo el universo semítico a una injusta y aberrante reducción semántico-cultural, asociándolo única y exclusivamente a lo judío. Este ostracismo propende a potenciar la raigambre judeo-cristiana de

la civilización occidental, ocultando la tradición judeo-islámica y otras improntas interculturales⁴. Peor todavía, se considera el islam como profunda antinomia, primero, de lo judío como si ambos no fueran parientes familiares de una misma filiación monoteísta y, segundo, de Occidente, a pesar, por un lado, de su pertenencia a la cultura mediterránea y, por otro, a la existencia de un islam occidental en la antigüedad medieval y de otro actualmente europeo que no deja de reivindicar, con pugnacidad, su europeidad.

Sophie Bessis explicó, con lucidez, esta enraizada ambivalencia europea, afirmando que la identidad cultural del mundo occidental se apoyó, desde la modernidad renacentista hasta la actualidad, en un mecanismo doble que se apoya en la exclusión/apropiación y en el reconocimiento/ocultación⁵, en su relación con el otro. Al mismo tiempo que se incluye lo hebraico en la cultura occidental judeo-cristiana, enmascarando la larga tradición antisemita europea y el mismo carácter oriental del judaísmo, se excluye el islam, pese a que, históricamente, éste actuó como escudo protector frente a las marejadas del Este, como la plaga mongólica y la oleada tímúdica⁶, y contribuyó a la formación de la identidad moderna de la misma Europa, en virtud de los constantes encuentros y desencuentros, habidos en tiempos de paz y de guerra⁷.

En general, la representación occidental de las dos alteridades semíticas está envuelta en una inequívoca paradoja, cuando no, en una interesada ambigüedad. Refleja, al fin y a la postre, esa “incapacidad de Occidente para entrar dentro de un pensamiento de la pluralidad”⁸, correlato de su apego a su cultura de la supremacía y de su concepción del mundo a su imagen y semejanza.

La lucha de Europa contra el antisemitismo anti-rabínico la lleva a espantar las revisiones históricas del holocausto y a anatemizar los distintos brotes de xenofobia racial anti-judía, hecha desde dispares sectores de la opinión pública y política, inclusive intelectual y académica. En contrapartida, esta misma actitud la obliga, injustamente, a rechazar cualquier voz disidente o mera contestación de la política israelí en el Oriente Medio, que se hace desde el mundo árabe o desde la propia Europa no obstante la legitimidad moral, política y ética de esta crítica que no hace más que poner en tela de juicio las prácticas políticamente reprobables del exterminio del pueblo palestino⁹. De esta proscripción no se salvan siquiera los propios israelíes, como pueden ser los historiadores de la nueva escuela, que son tildados de pro-árabes y antisemitas por haberse desenmarcado de la historia oficial al reconocer la realidad de la limpieza étnica y geno-

cidio, perpetrados por el estado de Israel tanto en 1948 como en la actualidad¹⁰.

Admitir, con tono mucho más que aquiescente, de que la crítica de la política sionista israelí “se transforma en crítica de los judíos, aislamiento de los judíos, hostilidad a los judíos”¹¹ es una mera coartada para enmascarar injusticias y hacer propaganda de mal gusto. Además, no tiene ningún asidero objetivo en la realidad. En primer lugar, estas discrepancias críticas tienen una irrefutable legitimidad histórica, excepción hecha, desde luego, de la clara judeofobia, preconizada por el jihadismo fundamentalista, pertinentemente considerado como un nazismo con turbante¹². En segundo lugar, la crítica a Israel es una condena ideológica del sionismo, que no se debe concebir como una metáfora de la crítica del holocausto, a sabiendas de que, ni los palestinos, ni los propios musulmanes fueron responsables del mismo. En una palabra, confundir, con cierta premeditación, la denuncia de Israel con la crítica del judaísmo es una ceguera que está llena de intimidación propagandística y de ocultación histórica de la verdad.

El combativismo mediante el cual se enfrenta y se ha enfrentado Europa contra el antisemitismo, de tipo judío, no parece ser del mismo calibre a la hora de luchar contra el otro antisemitismo, enfocado contra lo árabe. Una clara complacencia, cuando no connivencia y hostilidad, hacia todo lo relacionado con el mundo del islam impregna el panorama actual europeo, dando lugar a una nueva islamofobia¹³. El polémico politólogo norteamericano, Samuel Huntington, tuvo por una vez razón al afirmar que “el antisemitismo acerca de los árabes sustituyó, en gran parte, el antisemitismo respecto a los judíos”¹⁴.

Es cierto que la concepción de lo musulmán en Europa es muy compleja al igual que poliédrica¹⁵. Sin embargo, en el actual discurso sobre la inmigración parece dominar la versión más radical y antimusulmana, heredada de los antiguos tiempos y fomentada por el paradigma culturalista del choque de las civilizaciones, muy de moda en este nuevo milenio.

INMIGRACIÓN, NUEVA ISLAMOFOBIA Y CHOQUE DE CIVILIZACIONES

Contrariamente al discurso “políticamente correcto” dominante en Europa desde los sesenta, se asiste en las últimas décadas al auge

de un pensamiento anti-inmigración que está insistiendo, hasta la saciedad, en la necesidad del cierre de las fronteras, en nombre de los mitos de la demografía, de la inseguridad ciudadana y del terrorismo. Esta actitud negativa respecto a los inmigrantes es tan fuerte cuando se cruza con la reflexión sobre el islam o la inmigración islámica en Europa.

El ancestral dualismo Islam vs Occidente, en tanto que dos *mundus imaginalis*¹⁶ de la adversidad, vuelve a dominar a ultranza en el pensamiento actual de Europa sobre la alteridad. Los conflictos bélicos recientes, el problema palestino con todas sus complicaciones y los últimos acontecimientos terroristas, además de la polémica sobre el velo en Francia y la constante paterización del sur del Mediterráneo, vuelven a reavivar el fuego de la atávica mentalidad anti-árabe, creando, por consecuencia, una especie de psicosis generalizada anti-musulmana en la opinión pública, política y hasta intelectual europea. Esta mentalidad es atizada por los mensajes perversos de los medios de comunicación¹⁷, por declaraciones irresponsables de políticos, hablando de “efecto llamada” y por la propaganda nacionalista de la derecha y de la extrema derecha, enarbolando el mito de la “amenaza” o de la “invasión” islámicas en su discurso sobre la emigración. Estos factores, en su conjunto, sirven de munición argumentativa para proyectar sobre el islam la culpabilidad diabólica, cuando no, la blasfemia.

Al mismo tiempo que este ambiente tirante no favorece una comprensión serena de lo musulmán, contribuye a continuar “el malentendido crónico de que fue víctima el islam”¹⁸ desde la lejanía de los tiempos, porque actúa como una especie de *revival* para resucitar fobias anti-islámicas. La permanencia de los mismos atavismos anti-semíticos en la actualidad, asociando islam con terror, violencia, amenaza e integrismo, sorprende, sobremanera, en estos tiempos en que la hegemonía occidental en el mundo es indiscutible. El mito de la búsqueda de nuevos enemigos estratégicos es la única justificación de este desterramiento del otro, mito que quiere crear una nueva y artificial guerra fría contra el Islam, después de la caída del muro de Berlín y del fracaso del modelo comunista.

Esta campaña anti-islámica se escuda en la teoría culturalista del choque de civilizaciones¹⁹, que preconiza la incompatibilidad, cuando no oposición total, de los valores del islam con la cultura occidental, con tendencia a hablar, en términos de política migratoria, de la no-integrabilidad de los musulmanes en Europa. Este paradigma

culturalista se hace palpable en la teoría política y en el discurso intelectual sobre la inmigración.

En el campo de la reflexión sobre la política global y la emigración, sobresalen Samuel Huntington y Giovanni Sartori²⁰ respectivamente. Pese a diferencias de metodología académica e ideología política, convergen en su rechazo del multiculturalismo y del universalismo cultural, como paso previo para la estigmatización de la cultura islámica, con tendencia, ora a la reducción particularizadora, ora a la generalización simplista, frutos, a su vez, de un acusado desconocimiento de la complejidad de la civilización mahometana.

En sintonía con el carácter multipolar del mundo actual, ambos autores reconocen la necesidad de la interculturalidad y de la pluralidad de las culturas. Pero este canto afirmativo se contrapesa, de modo paradójico, con un discurso negativo de la misma diversidad que se somete a un rechazo contundente. Dicha proscripción se lleva a cabo, por una parte, criticando el mismo multiculturalismo y, por otra, poniendo en solfa el universalismo, en perfecta consonancia con el neo-conservadurismo ideológico que exalta los monolitismos culturales y nacionalistas de la actualidad.

Para Sartori, la sociedad multiétnica es la gangrena de la sociedad plural y, por lo tanto, el pluralismo es entendido como la negación del multiculturalismo en la medida en que este último tiende a la desintegración del Estado-Nación; en vez de favorecer la diversidad, sirve, en exclusiva, para fabricarla, dando lugar a guetos étnicos y a comunidades cerradas. El multiculturalismo no es, para él, un hecho de “mezcolanza cultural”, sino “una predicación del separatismo cultural”²¹ que “lleva a Bosnia, a la balcanización”²².

Huntington se expresa con las mismas palabras que Sartori. Para él, el multiculturalismo potencia los conflictos étnicos y culturales. La diversidad civilizacional conduce al separatismo: provoca una especie de esquizofrenia cultural en la nación y conduce a una especie de “país dividido” entre distintas civilizaciones, en cuanto concierne a sus pertenencias étnicas. Dicho en otros términos, el pluralismo, concebido por los multiculturalistas, atenta contra la cohesión cultural de la sociedad al mismo tiempo que constituye una verdadera amenaza interior para Estados Unidos. La negación de toda alteridad que no sea puramente norteamericana confirma tanto el conservadurismo ideológico del autor como su “diabolización” de todo lo que sale de la idiosincrasia política y cultural occidental, en conformidad con un nacionalismo muy excluyente: ninguna conce-

sión a la identidad como si ésta fuera una realidad intemporal, no sometida a los avatares del devenir histórico:

Como vimos, los responsables políticos de otros países intentaron, a veces, renegar su herencia cultural cambiando la identidad de sus países asimilándolos a otra civilización distinta de la suya. Hasta el momento, no lo alcanzaron, dieron lugar a países desgarrados y llenos de esquizofrenia. Los multiculturalistas americanos rechazan de la misma manera la herencia cultural de su país. No buscan solamente asimilar Estados Unidos a otra civilización, sino que esperan crear un país con civilizaciones múltiples, es decir, un país que no pertenece a ninguna civilización y desprovisto de toda unidad. La historia nos aprende que ningún país se constituyó de esta manera ni perduró como sociedad coherente. Si Estados Unidos tuviera una pluralidad de civilizaciones, no sería Estados Unidos, sino Naciones Unidas²³.

Una América multicultural es imposible porque una América no occidental no puede ser americana²⁴.

La excomulgación de la diversidad multicultural tiene como corolario, en el pensamiento político de Huntington y de Sartori, la consecuente proscripción del universalismo de la propia cultura occidental, en un tiempo en que ella domina a ultranza, a efectos de la mundialización. La negación por Sartori de la universalidad de los derechos humanos, puesta en entredicho por el rechazo islámico de la misma en nombre de la especificidad de cada civilización, le sirve como principal argumento para poner en solfa, con ironía no exenta de mala intención, a los defensores del “globalismo planetario”, procedentes de distintos sectores de la izquierda y del catolicismo ecuménico. Para él, los derechos del hombre, tal como son contemplados por la Declaración Universal de los Derechos Humanos, son muy occidentales por haber sido concebidos en “suelo cristiano y desde la visión grecorromana y cristiana”²⁵. Considerada esta peculiaridad, todo intento que defienda la necesidad de extender en la *praxis* tales derechos a latitudes civilizacionales no europeas, en nombre de diferentes principios, como por ejemplo el derecho de asilo, es, en cierto modo, inadmisibles desde el punto de vista de la legalidad: va en contra del mismo derecho y apunta, además, para confundir el ciudadano con el no-ciudadano y la legalidad con la ilegalidad. En consecuencia, los términos como “ciudadanía sin fronteras”, “ciudadano civil”, “ciudadanía sustancial”, etcétera “son jurídicamente hablando, agua de borrajas [...]”. En realidad sirven

sólo para legitimar un sufragio *sine civitas* y para equiparar subrepticamente al inmigrante con el ciudadano”²⁶.

La argumentación juricista de Sartori se convierte en alarmista en Huntington. En opinión de este último, la pugnacidad de Occidente para mantener la universalidad /universalización de su cultura es muy peligrosa puesto que puede provocar conflictos reactivos en las demás civilizaciones, en estos tiempos en que se potencian las reafirmaciones indigenistas de las identidades culturales. A su parecer, si “el multiculturalismo amenaza desde el interior a Estados Unidos, el universalismo amenaza a Occidente y al mundo”²⁷. Todavía más, el devenir y el avance históricos de cualquier sociedad sólo son probablemente factibles si se compatibilizan con el respeto de la identidad nacional y de las tradiciones autóctonas. En este contexto, valores propiamente occidentales como el cristianismo, el individualismo, el pluralismo y la modernidad son ideales únicamente “europeos”²⁸ en la medida en que “hacen la especificidad de la civilización occidental cuyos valores descansan, no sobre su universalidad, sino sobre su unicidad”²⁹. A renglón seguido, afirma que la responsabilidad de los dirigentes occidentales no consiste en “formar otras civilizaciones a imagen de Occidente, sino de preservar, proteger y revigorizar las cualidades únicas de la civilización occidental”³⁰, de gran tradición greco-romana y judeo-cristiana.

Este discurso de Huntington no hace más que dar ropaje académico a los discursos de identidad nacionalistas, procedentes de los pensamientos más reaccionarios e integristas. Su argumentación obedece a la misma lógica en que se apoyan los fundamentalismos islámicos, porque, además de compendiar la identidad cultural occidental en el liberalismo económico, político y social, la asocia con los fundamentos religiosos del cristianismo, lo cual, en parte, va a contracorriente de la modernidad europea que vino asumiendo, como valor occidental, el carácter laico, abierto y cosmopolita de Europa. El pensamiento de Huntington y, en cierta medida, de Sartori se enmarca dentro de una filosofía conservadora, de profundas resonancias atávicas. Su anatemización de la multiculturalidad se erige en apología de las tendencias más centrífugas y ortodoxas, propias del discurso político e intelectual de las corrientes radicales de la derecha europea.

La proscripción de la diversidad por los dos politólogos parece ser un simple eufemismo para la excomunió de lo islámico, con razonamientos que tienden preferentemente más a la búsqueda

de nuevos enemigos virtuales³¹ que al análisis científico objetivo. Otra vez, la paradoja occidental de la exclusión y de la apropiación se mantiene sin ambages. Véamos cómo Huntington y Sartori concurren en esa anatemización insidiosa del islam.

El islam es concebido como un peligro en la política global. Se vincula con el signo de la amenaza. Igual que el avance económico chino, el crecimiento demográfico musulmán ejerce “un impacto altamente desestabilizador en la política global”³² puesto que, aparte de favorecer el militarismo armamentista y las migraciones humanas, constituye la matriz nutritiva de la resurrección del islam en la afirmación indigenista de su identidad. Ambas civilizaciones, la china y la musulmana, son las más preparadas para generar en el siglo XXI los enfrentamientos más hostiles porque, según él, pertenecen a la primera categoría de civilizaciones peligrosas: “Con estas civilizaciones rivales que son el Islam y China, Occidente tendría el riesgo de mantener relaciones muy tensas y, a menudo, muy conflictivas”³³.

El antagonismo entre Islam y Occidente es abismal. Aunque las razones de tal hostilidad pudieran desaparecer esporádicamente en un futuro próximo, habría siempre entre ellos una especie de guerra fría como si ambos estuvieran predestinados a vivir en un eterno enfrentamiento. En la teoría huntingtoniana, la lógica del diálogo intercultural entre las civilizaciones, que está detrás del proceso evolutivo de la humanidad, se sustituye por la del choque. De acuerdo con su paradigma culturalista que hace de las afinidades culturales la garantía de la cooperación inter-civilizacional y de la paz mundial, llega a no creer, con un alarmismo que roza el nihilismo, en ninguna posibilidad de diálogo o partenariado posibles, porque, aunque éstos existieran, se harían en un ambiente de tensión permanente, caracterizado por la paz fría, la guerra fría o la casi-guerra:

Las relaciones entre grupos pertenecientes a diferentes civilizaciones no serán nunca estrechas, ni, en general, relajadas, sino siempre hostiles. Las relaciones entre estados, con civilizaciones diferentes heredadas del pasado [...] tienen poca suerte para relajarse o desaparecer. Las esperanzas de “partenariados” estrechos entre civilizaciones [...] no se realizarán [...]. La paz fría, la guerra fría, la guerra comercial, la casi-guerra, la paz rara, las relaciones agitadas, la rivalidad intensa, la coexistencia dentro de la concurrencia, la carrera armamentista: todas estas expresiones podrán, de hecho, designar las relaciones entre entidades pertenecientes a diferentes civilizaciones. La confianza y la amistad son raras³⁴.

La hostilidad, que existe entre Islam y Occidente, no obedece a imperativos coyunturales. Tiene detrás todo el lastre del pasado: es una continuación del dualismo histórico de catorce siglos de existencia, basado más en la guerra que en la coexistencia. Esta afirmación tan contundente simplifica las complicadas y variadas relaciones entre Islam y Occidente, en aras de mantener coherente la teoría culturalista. A su parecer, el duelo entre ambos mundos no se debe a problemas temporales de economía, historia, política o ideología, sino, básicamente, a fenómenos íntimamente idiosincrásicos y, sobre todo, a la incompatibilidad de sus valores culturales así como a la diferencia *per se* entre sus respectivas civilizaciones:

Las causas de este enfrentamiento secular no residen en fenómenos transitorios, como el avance apasionado de los cristianos en el siglo X o el fundamentalismo musulmán en el XX. Tienen que ver con la esencia misma de estas dos religiones y civilizaciones [...]. El conflicto es un producto de su diferencia³⁵.

Este análisis tan apriorístico rezuma un exagerado esencialismo culturalista en la medida en que resume la diferencia entre mundo árabe y Occidente en la naturaleza del islam, en tanto que religión y cultura, con independencia de los condicionamientos históricos como si el islam fuese una realidad virtual ajena a las contingencias de la historia y de los problemas económicos e ideológicos. Lo peor de estas afirmaciones es la amalgama entre el islam histórico, como es el fundamentalismo actual, y el islam atemporal, con todas sus contradicciones. Huntington no alberga ningún escrúpulo moral, ético o metodológico para confirmar, sin equívocos, esta realidad:

El problema central que tiene Occidente no es el fundamentalismo islámico. Es el Islam, una civilización diferente cuyos representantes están convencidos de la superioridad de su cultura y obsesionados por la inferioridad de su potencia. El problema para el islam no es la CIA o el ministerio americano de la Defensa, sino el Occidente en tanto que civilización diferente [...]. Tales son los ingredientes que alimentan el conflicto entre Islam y Occidente³⁶.

Huntington piensa que el antagonismo entre Islam y Occidente se basa, fundamentalmente, en la falta de la democracia, en la intolerancia y en el militarismo, considerados, por él, como los principales elementos culturales que tienen su arraigo filosófico en el mismo islam coránico. En su opinión, contrariamente a la mayoría de

los países cristianos y occidentales, la perspectiva democrática en los países musulmanes es muy sombría. La no separación entre lo espiritual y lo político justifica, con creces, el fracaso de la democracia liberal y de la tolerancia en el mundo islámico. Fracaso que, en definitiva, “saca una parte de su origen de la naturaleza de la cultura y la sociedad islámicas, poco compatibles con las ideas liberales occidentales”³⁷.

Tal fusión entre vida política y religión genera conflicto y hostilidad en las sociedades en las que haya mayoría musulmana y una minoría no musulmana o una minoría musulmana con mayoría no musulmana, a sabiendas de que el islam es una religión muy afirmativa cuyos correligionarios se caracterizan por su resistencia a la asimilación. El fanatismo del islam se debe a su militarismo que exalta la violencia y el uso de la fuerza³⁸. Para Huntington, el islam es una religión de la espada que legitima, con cierta banalidad, la violencia:

[...] El islam es, desde su origen, una religión de la espada que glorifica las virtudes militares [...]. El Corán y otros textos fundadores musulmanes contienen pocas prohibiciones de la violencia y el concepto de no-violencia está ausente de la doctrina así como de la práctica musulmanas³⁹.

El militarismo musulmán y su uso de la violencia los refleja la *praxis* política actual, porque el islam está presente en gran parte de los conflictos actuales. Hoy en día, el islam es muy belicoso y fuertemente combativo porque la realidad empírica corrobora taxativamente que “el islam tiene, de hecho, sangre en sus fronteras así como en sus propios territorios”⁴⁰.

Las ideas de Huntington sobre el islam las hace suyas Giovanni Sartori cuando habla del fenómeno de la inmigración y, en especial, del tema de la no-integrabilidad de los musulmanes en la sociedad europea. Para el politólogo italiano, “la emigración sin límites es una amenaza”⁴¹, sobre todo, si es de origen musulmán. Él está más que convencido de la incompatibilidad del islam actual con la civilización occidental, porque el mismo islam es contrario al pluralismo por su totalitarismo, su dogmatismo intolerante y su tendencia a la belicosidad y al fideísmo autoafirmativo, además de su combativismo invasor. En virtud de ello, tiende a defender la idea de que los musulmanes, que están en Europa y los que llegan ilegalmente o están por llegar a ella, son los extranjeros “más distantes” y “radicalmente extraños”. Sus coordenadas culturales y étnico-religiosas les obligan, por necesidad, a inclinarse hacia el comunitarismo y

la *guetización*, fenómenos que dan al traste con la sociedad pluralista que se sustenta de la tolerancia recíproca, del individualismo y del respeto a las instituciones laicas y democráticas. En este sentido, dejar a los emigrantes entrar sin control y legalizar a los clandestinos es, a su parecer, un flagrante atentado contra la legalidad, porque tan sólo ayudan para fomentar el racismo autóctono. Del mismo modo, dar ciudadanía y derecho de voto a los musulmanes que, en su esencia, son difícilmente integrables, no lleva a la integración, como postulan algunos, sino a la desintegración, esto es, a una sociedad multiétnica de los guetos y de la balcanización, y también a la creación jurídica de contraciudadanos. Esta cita larga, que traemos a colación, resume casi toda la postura de Sartori y nos ahorra el esfuerzo de dar más aclaraciones:

La experiencia dice, pues, que “conceder ciudadanía” no equivale a integrar. No existe ningún automatismo entre ambas cosas; y el caso más probable para nosotros es que la concesión de ciudadanía dé fuerza y peso a grupos de contraciudadanos. Un alcalde italiano del sur cuya elección está condicionada por el voto mafioso es casi inevitable, aunque finjamos no saberlo, que ceda y conceda ante la mafia. Será previsiblemente lo mismo respecto a las comunidades extracomunitarias, en especial si son islámicas, si se concede a sus miembros el derecho del voto. Este voto servirá, con toda probabilidad, para hacerles intocables en las aceras, para imponer sus fiestas religiosas (el viernes) e, incluso (son problemas en ebullición en Francia), el chador a las mujeres, la poligamia y la ablación del clítoris⁴².

Simultáneamente a su crítica de la legalización de emigrantes clandestinos por ser inaceptable, él apuesta, desde el punto de vista de la ética de la responsabilidad y de la legalidad, por la emigración limitada o regularizada, por la importancia de la educación y por la necesidad de la aculturación positiva en los valores de la cultura pluralista de la civilización occidental. Estas últimas ideas, ya canónicas en el campo de la reflexión sobre la temática de la emigración, no pueden ocultar, de ningún modo, su interpretación insidiosa del islam, porque su aversión al multiculturalismo es solamente un eufemismo para echar la culpabilidad diabólica sobre los musulmanes. En este caso, otra vez, concuerda con la filosofía política de Huntington.

En puridad, cualquier civilización o cultura tiene su propia leyenda negra que da fe de sus incoherencias y defectos. Las acusaciones, que se han venido haciendo del mundo musulmán, parecen

tener legitimidad y credibilidad tanto en la *praxis* como en la teoría política y cultural del islam, sobre todo, si se toman estas críticas blasfematorias desde un punto de vista monista y sin su necesaria contextualización. Ello hace que el análisis científico pierda su consistencia y se convierta en pura ideología política, legitimadora de la cultura de la fuerza y de la segregación entre las civilizaciones. Del mismo modo, la individualización de todo un arsenal de defectos denigratorios en una cultura como la musulmana, con su indiscriminada generalización, no puede servir ni ética ni moralmente como mera coartada para la estigmatización étnica del islam, hecha desde una retórica alarmista y excluyente que se propugna a ultranza desde el prejuicio, cuando no, el desprecio y el odio.

La manida teoría del choque de las civilizaciones está inficionada por el síndrome del nacionalismo conservador y tradicionalista. Al desconocer rotundamente los factores históricos, sociales, políticos y psicológicos, cae en un esencialismo puro, porque considera que lo étnico-cultural es la *hermenéusis* única y exclusiva de la realidad de los conflictos que existen actualmente en el mundo, ignorando la complejidad de los fenómenos en cuestión. El desequilibrio entre Islam y Occidente, Sur y Norte es tan profundo en aspectos, como lo económico y lo social que hace de esta interpretación culturalista una malintencionada obsesión para hacer más hondo el hoyo ya existente entre Oriente y Occidente. Actúa, asimismo, como conducto para legitimar la política del nuevo orden, diríase mejor desorden⁴³, mundial y el nuevo imperialismo militarista. Como afirma, con razón, José María Ridao, el hecho de vincular terrorismo con una religión o una cultura constituye tan sólo “una estrategia de dominación que ha encontrado en la seguridad la suprema manifestación ideológica”⁴⁴.

En un mundo que avanza a pasos agigantados hacia la homogeneización, insistir en la noción de choque es ir en contra del devenir y marchar a contracorriente en una supuesta carrera contra reloj, en búsqueda de nuevos enemigos estratégicos. Entretanto, la realidad empírica del mundo requiere imperativamente la exploración de otras alternativas y la exaltación de la cultura del diálogo y de la cooperación intercultural, de cara a hacer más efectiva la lejana utopía de la democracia planetaria y de la ciudadanía mundial. En este contexto, asociar el islam con el mito de la amenaza y del terrorismo, tal vez muy comprensible en épocas de lucha contra un islam expansionista y fuerte, se convierte, en la actualidad, en pura fantasmagoría imaginaria : el desajuste que hay entre estos dos mun-

dos es tan profundo en campos como la economía, el bienestar, la educación y la carrera armamentista que hace casi inexistente o difícilmente existente tal peligro⁴⁵.

En una palabra, el mito de la amenaza del islam obedece, en puridad, a meros imperativos de “diabolización” y de búsqueda de nuevos enemigos estratégicos, después de la caída del muro de Berlín. Unas palabras muy certeras de Juan Goytisolo lo explican sagazmente:

La abrumadora superioridad técnica, cultural y científica, económica y militar de Occidente sobre un Dar el Islam dividido, marcado aún por la herencia de varios decenios de colonialismo y, salvo en el caso de los países productores del petróleo, sujeto a las leyes inicuas de la relación Norte-Sur, convierte dicha amenaza en la de una hormiga enfrentada a un león⁴⁶.

Tratar, a pie de igualdad, a la civilización china y musulmana en su relación amenazante con Occidente, no sale de la dinámica anterior. La potencia con premeditación, cosa que la hace perder toda pretensión de coherencia argumentativa: el islam no es una alteridad tan lejana como la china, sino un vecino próximo a Europa tanto en la geografía como en la historia, ya que el islam contribuyó a la forjación intercultural de la identidad y hasta de la modernidad europeas.

Confundir fundamentalismo islámico, en tanto que minoría ubicada en la ideología y en la historia, con el islam, en tanto que cultura atemporal y espiritual, es una miopía a-histórica e ideológica, propia de la filosofía de la muerte de la historia y de una visión muy simplista de los hechos puesto que desconoce la complejidad del islam y de su cultura. Esta confusión sirve, otra vez, como puente para criminalizar al islam a diestro y siniestro, a base de un conocimiento irreal y desinformado del mundo musulmán, muy lejos de toda racionalidad realista, adaptada a los hechos. Aparte de que el integrismo es distinto y propio de otras culturas y religiones, el fundamentalismo islámico es muy poliédrico porque, del mismo modo que hay varios fundamentalismos, existen también muchos islames tan diferentes ideológica, geográfica y hasta teológicamente; diversidad supeditada a la diferencia geográfica, cultural y hasta temperamental. El islamismo integrista no es islam en su esencia, sino solamente un producto histórico de la época actual, condi-

cionado casualmente por el fracaso político de los modelos actuales tanto universales como locales. En este fracaso, asume Occidente parte importante de su responsabilidad, primero, por haber alimentado el mismísimo fundamentalismo, segundo, por imponer un modelo de desarrollo y de crecimiento económico con condicionalidad muy occidental y, tercero, por haber mantenido en tierras del islam a regímenes autoritarios y oscurantistas en mengua del islam democrático, laico y reformista. Acusar al islam, en su conjunto, sin matización ninguna y sin tomar en consideración estas realidades, es un juego de ocultación malévolamente de la verdad, que da fe de un lenguaje hipócrita, propio de un Occidente que se interesa siempre por mantener su supremacía y sus intrínsecos intereses en detrimento de los derechos universales y del cosmopolitismo, siempre considerados, por él, como inherentes a su propia identidad y modernidad⁴⁷.

El fundamentalismo integrista actual está arraigado en la historia y es producto de su tiempo. En opinión de Amin Maalouf, “el islam como toda religión, como cualquier otra doctrina, que lleva en cada época las huellas del tiempo y del lugar, cambia”⁴⁸. Por esta razón, arguye a renglón seguido, que la idea esencialista que da por sentado *a priori* que una religión, como la cristiana, está predestinada a vehicular la modernidad y la democracia y otra, como la musulmana, “está condenada desde su origen al despotismo y el oscurantismo. Es falso, es peligroso, y hace sombría, para una buena parte de la humanidad, toda perspectiva de futuro”⁴⁹.

Si el islam tiene elementos culturales endógenos que incitan a la violencia y a la intolerancia, tiene, como contrapunto, otros que van en dirección contraria, en razón de la androginia y complejidad de toda cultura. Además, nunca la *praxis* corresponde a la teoría utópica de lo “política y culturalmente correcto”; en la mayoría de las veces, tiende y ha tendido, sobremanera, a superarla hasta su antítesis. Si Giovanni Sartori piensa que el islam cambia suponiendo que no tanto, este inmovelismo es inherente a toda cultura y se condiciona por el tiempo y la historia, porque tal como afirma, con certeza, el mismo escritor libanés,

El texto no cambia, es nuestra mirada que cambia. No obstante, el texto no incide en las realidades del mundo más que por el intermediario de nuestra mirada que se focaliza en

cada época sobre ciertas frases mientras que deja otras sin ser vistas⁵⁰.

Aún más, es esta mirada sobre los demás la que es susceptible de contribuir a perpetuar los prejuicios y de hacer que esta otredad sea más encerrada sobre sí misma porque, en definitiva, “es nuestra mirada la que hace, a menudo, encerrar los demás en sus más estrechas pertenencias, y es nuestra mirada la que puede también liberarles”⁵¹.

El argumento de la falta de democracia en el islam que se explica, desde el punto de vista del paradigma cultural, en la no separación, en países musulmanes, entre poder espiritual y poder político y en su anti-laicismo visceral, es muy reduccionista; denota un teorismo hartamente apriorístico del islam y un conocimiento poco racional del mismo. Un análisis empírico llevado a cabo por Alfred Stepan, uno de los mejores expertos en la política comparada, le lleva a una conclusión muy distinta a la de Huntington y de Sartori. Para él, casi la mitad de los musulmanes en el mundo vive en regímenes plenamente y bastante democráticos. La parálisis de los procesos democráticos o de transición democrática de apertura del mundo árabe es causada por el conflicto del Oriente Medio o por los militares⁵². El mismo teórico de la muerte de la historia, Francis Fukuyama, reconoce, en unas declaraciones en una presentación de uno de sus últimos libros, la compatibilidad de la democracia con el islam⁵³. Además, el mismo Occidente colaboró, sobremanera, en este aspecto, poniendo fin a los intentos de modernización liberal en Egipto, Turquía y hasta Marruecos en el siglo XIX, y en la época colonial no cesó, en opinión de Sophie Bessis, “de privilegiar los arcaísmos, de animar el inmovelismo y de apoyarse en los segmentos más conservadores de las sociedades que formaban parte de su zona de influencia”⁵⁴.

De igual forma, en la época contemporánea, Occidente no dejó de apoyar, con cierto cinismo, a las dictaduras y regímenes teocráticos del Oriente Medio, haciendo uso de un lenguaje ambivalente en el campo de los derechos humanos. Por añadidura, jamás Occidente “prestó atención a los reformistas de la religión musulmana, ni tampoco a los combatientes por la democracia en los países islámicos”⁵⁵.

Es de notar que la separación entre iglesia y estado de la que se ufana tanto Sartori como Huntington no se da, de modo absoluto, en los países occidentales porque, excepción hecha de la República francesa y, en cierta medida, de Portugal, cinco, al menos, de los

quince países europeos tienen iglesias oficiales por exigirlo la constitución, como es el caso de Noruega. En España, la iglesia católica tiene una postura especial en el ámbito fiscal y en la enseñanza, además de otros aspectos. Después de las elecciones, los ministros salientes juran, en su sesión de investidura, la constitución ante la presencia del rey y de la cruz. Uno de los hacedores de la Constitución Española del 79, como es Gregorio Peces-Barba, afirma que el carácter aconfesional del estado, contemplado por la misma constitución “hace inconcebible que las máximas autoridades del Estado juren o prometan sus cargos ante una biblia y un crucifijo, además de la Constitución”⁵⁶. La invocación permanente de dios del presidente norteamericano en sus alocuciones, hablando de una nueva cruzada y de la necesidad de luchar contra el eje del mal, es una de las concreciones del atavismo religioso en la política norteamericana. Cosa que es normal, habida cuenta, tal como indica José Vidal-Beneyto, de que el fundamentalismo cristiano aporta el 81% de sus votos a Busch⁵⁷.

La no-integrabilidad de los emigrantes musulmanes pierde toda credibilidad porque todas las razones aducidas a propósito no tienen ningún poder de convicción. El carácter pasional del libro de Sartori lo convierte en un panfleto de exaltación de la diferencia cultural de Europa respecto al Islam. La interpretación culturalista de la emigración “es el instrumento para ocultar otras deficiencias sociales y laborales mucho más importantes”⁵⁸ puesto que no sirve para resolver adecuadamente el problema de la emigración. Es, en exclusiva, como afirma Gema Muñoz Martín, “un discurso ideológico al servicio de la islamofobia”⁵⁹. Por añadidura, agrega la famosa arabista en su intervención en el Escenario de la Haima del Recinto Fórum de la cultura en Barcelona, “la emigración musulmana causa los mismos problemas que la originada por otros colectivos”, razón por la cual piensa que el camino para la integración de los inmigrantes, de origen musulmán, exige la aplicación del principio de igualdad ante la ley y la normalización del culto⁶⁰. Para Antonio Tello, la posibilidad de adaptabilidad de los inmigrantes no depende de factores tanto económicos y geográficos como culturales, sino que solamente aquellas personas que son económica, social y culturalmente desfavorecidas son las que continúan siendo inmigrantes a perpetuidad, sin posibilidad ninguna para una futura integración⁶¹.

La pretensión simplista de Sartori de que el conceder la ciudadanía y el voto para extraños radicales sirve para hacer legal la poligamia, la circuncisión del clítoris y el *chador* pierde toda fuerza

de disuación, porque parte de una realidad que sólo se encuentra en su imaginación. El clítoris no es una costumbre propiamente musulmana. Es universal y no se da en países musulmanes, como Marruecos, por ejemplo. Otro tanto podría decirse de la poligamia que, en la práctica, no tiene vigencia ninguna más que en raras excepciones, por ser inadmisibles y anatemizadas éticas y socialmente por la mayoría de los musulmanes no obstante su legitimación teológica. Por su parte, el islam europeo tiene su propia especificidad, que no puede ser vinculado, automáticamente, con otros islames y requiere, un análisis mucho más profundo, en virtud de su complejidad. Tal como observa Olivier Roy :

Necesitamos una reflexión mucho más profunda acerca del "islam europeo". La idea en sí, desafía esa profunda concepción de la postcristiandad que a menudo podemos entrever en la elevada retórica sobre la unificación europea⁶².

La tendencia al comunitarismo no es propio de los musulmanes o exclusivamente de ellos, porque "nuevos símbolos culturales, concepciones patriarcales y problemas generacionales se dan también en las otras comunidades instaladas en nuestro país"⁶³, y se pueden dar en otras sociedades. Entonces, la no-integrabilidad de los musulmanes es solamente una coartada de mal gusto para legitimar un discurso ideológico insidiosamente islamófobo, que rescata las entelequias del antisemitismo contra todo lo que suena a mahometano, en nombre de la antorcha del nacionalismo occidental cristiano. Además, da fe de un racismo esencialista muy peligroso⁶⁴. Tal como se habrá notado, repetimos con Joaquín Arango, haciendo nuestras sus palabras, "en vez de gastar energías en logomaquias innecesarias e inútiles contra enemigos imaginarios [...] más valdría emplearlas en combatir los verdaderos problemas de la realidad inmigratoria española: elevadísimas tasas de irregularidad, potentes condiciones estructurales que las generan, afrentosas situaciones de exclusión social, discriminación en el mercado del trabajo y en el acceso a la vivienda: un estado de cosas cuyo potencial para dar lugar a minorías diferenciadas es infinitamente mayor que el de cualquier multiculturalismo"⁶⁵. Una política de inmigración, que tiende a remediar estos problemas de fondo, es la única capaz de incluir a los emigrantes en la ciudadanía compartida y en la patria constitucional, lejos de toda exaltación de etnicismos religiosos que la misma cultura occidental vino anatemizando desde la Ilustración. La sociedad europea, tanto autóctona como inmigrante, está llamada a someterse a un proceso

mutuo de transformación y adecuación, sin concesiones a la legitimidad constitucional y a los mismos derechos fundamentales. Indudablemente, la idea de la no-integrabilidad de los musulmanes en la cultura occidental es una forma más que gratuita de hacer propaganda a la cultura de la intolerancia, con una legitimación académica e intelectual de los discursos del odio racial y de la exclusión, típicos de la extrema derecha europea y del integrismo islámico *ihadista*.

En resumen, la teoría culturalista del choque de las civilizaciones es esencialista en su análisis, simplista en su concepción de lo musulmán, alarmista en su perspectiva de futuro e insidiosamente anti-islámica en su ideología. A la larga, es una legitimación *a priori* de un neo-colonialismo que tiene, por desgracia, todas las suertes de ser en estos momentos. Lo perverso aún de ella es el servir de herramienta argumentativa para hacer revisiones de la historia: bajo su inspiración, el hispanista francés, Joseph Pérez, desdramatiza la intolerancia y la legislación de la Inquisición, comparándola con situaciones actuales, como el problema del tratamiento del multiculturalismo en la Europa actual y las leyes de excepción anti-terrorista⁶⁶. Varios historiadores franceses hacen lo mismo con la historia postcolonial de África, relativizando la barbarie cometida por los europeos e insitiendo tanto en los valores positivos del colonialismo como en la responsabilidad endógena en la crisis actual de los mismos países⁶⁷. La misma literatura, que es la patria espiritual de la utopía, no se salva de este síndrome del paradigma del choque de las civilizaciones en su versión guerrera e imperialista⁶⁸. En España, va a servir de soporte ideológico y metodológico para la explicación de la inmigración magrebí en la Península y la relación entre España y Marruecos así como para cuestionar el mito de la convivencia entre las tres culturas en la España multicultural del Al-Andalus.

ESPAÑA Y MARRUECOS A LA LUZ DEL TEMA DE LA INMIGRACIÓN

Las relaciones entre España y Marruecos es una imagen en miniatura de la dualidad antagónica Occidente/Islam. Marruecos es un eterno problema⁶⁹ para la Península Ibérica en la medida en que, durante la andadura de sus relaciones políticas en el curso de cuatro siglos, nunca deja de influir negativamente en el desarrollo de la vida

política de España: fue, primero, en la edad Media, importador de “nube de langosta africana”⁷⁰, luego, a principios del siglo XX, se hizo sinónimo de pesadilla y de obsesión⁷¹ y, más tarde, se convirtió en brazo armado del triunfo de Franco en la Guerra Civil.

Esta sinopsis de las relaciones hispano-marroquíes refleja que, entre ambos países, existe un largo y sostenido malentendido histórico⁷², avivado por el avance amenazador de los corsarios sobre las costas andaluzas, por las pretensiones colonialistas españolas de finales del siglo XIX y principios del XX, y por la lucha dual y cruel entre el islam norteafricano asentado en el Al-Andalus y el espíritu ibérico de la reconquista. Pese a los lazos histórico-culturales comunes, impuestos por el peso del mismo pasado y por la cercanía geográfica, la situación de desencuentro entre los dos países se ha mantenido en la actualidad, en razón del problema de la pesca y “por contenciosos territoriales, ya a propósito de Ifni hasta 1969, del Sáhara hasta 1975 o de Ceuta y Melilla después”⁷³, y recientemente, se han culminado con la retirada de Embajadores y el conflicto sobre la isla de Perejil. Por esta razón, Marruecos sigue siendo considerado todavía por la prensa como “un vecino inquietante”⁷⁴ a la vez que “distante”⁷⁵.

En las últimas décadas, se añade otro factor muy importante que parece constituir, por sí solo, uno de los problemas que atirantan, considerablemente, las relaciones entre Marruecos y España: es el fenómeno de la emigración. Lo peor del caso es que éste no sólo origina tensiones, sino que actúa de plataforma para atizar y hacer revivir los antiguos sentimientos de desconfianza y recelo hacia todo lo que viene de Marruecos, con tendencia a confundir el islam con los inmigrantes marroquíes, considerados como “nuevos moriscos”⁷⁶ y hijos pródigos de una nueva “diáspora morisca”⁷⁷.

Desde los años ochenta, se vino defendiendo en los cenáculos oficiales tesis solidarias y tolerantes con los inmigrantes, en sintonía con la ideología de izquierdas y el espíritu democrático europeísta en que quería y sentía estar ingresada la propia España, ajustando así cuentas con el lastre del pasado, impuesto por la cultura franquista durante cuarenta años en nombre de esencias patrias y casticismos hispánicos. Los medios de comunicación actuaron en la misma línea y llegaron hasta poner en sordina a cualquier intentona que nadara a contracorriente. Las voces discrepantes conservadoras no se atrevían a expresar sus convicciones en un ambiente de euforia europeísta, reconocedor de los derechos fundamentales del hombre anteriormente negados, a fuerza de la espada, por la dictadura franquista⁷⁸.

En la opinión pública y, desde luego, en la sociedad civil, tanto laica como religiosa, fueron creándose numerosas organizaciones oficiales y no gubernamentales de ayuda al emigrante⁷⁹. Estas instituciones llevaron a cabo una más que laudable militancia sin cuartel por los derechos de los inmigrantes con una inequívoca crítica de las situaciones de injusticia laboral o de explotación profesional a las que estaban sometidos los propios inmigrantes en su nueva morada de acogida. No pusieron reparos en denunciar su tragedia constante en El Estrecho y reivindicaban la necesidad urgente de ofrecerles una acogida flexible y humanitaria. Se llegaba hasta poner en tela de juicio las propias leyes restrictivas respecto a los emigrantes, como es el caso de la primera Ley de Extranjería de los socialistas y de todas las que la siguieron.

Aparte de esta solidaridad con los inmigrantes y de la crítica de la explotación a la que les sometían sus empleadores, se tendía a defender un multiculturalismo muy respetuoso con la cultura diferente de los emigrantes, exaltando la necesidad de la convivencia entre los trabajadores de diferentes etnias, mentalidades y religiones. La idea de la integración de los emigrantes “fue como una táctica para ganarse a unos sectores de la población especialmente sensibles a las cuestiones de racismo y xenofobia”⁸⁰. Al mismo tiempo, se consideraba que el rechazo de la inmigración es, por un lado, una apología de la reconquista, resucitadora de antiguos tiempos y, por otra, una amnesia histórica, desconocedora de la emigración española de la década de los sesenta y setenta hacia Europa. Juan Goytisolo, entre otros, fue uno de los intelectuales que denunciaron en muchos artículos⁸¹ esta desmemoria histórica de los españoles, en su forma de enfocar la inmigración extranjera. El gran novelista andaluz, Antonio Muñoz Molina, condenó esta ingratitud hispánica hacia la emigración, confesando encontrar en los trabajadores marroquíes el recuerdo de sus abuelos⁸².

A pesar de que el discurso de la corrección política siguió, aunque con percances, hasta la actualidad, tanto en el plano oficial como en el de las organizaciones de la sociedad civil se empezó a dar, a partir de los años noventa, un discurso anti-inmigración en paralelo al auge del número de los inmigrantes y a la paterización, cada vez más dramática, del sur de Andalucía. Este nuevo discurso defiende una política migratoria restrictiva, articulada sobre la necesidad del cierre de las fronteras. Llega a expresar cierto rechazo visceral a los inmigrantes de fisonomía árabe, como los magrebíes, en general, y los marroquíes, en particular. Esta retórica xenófoba,

arraigada en un racismo rancio que existía en épocas pasadas, aunque puesto en sordina por los medios de comunicación y la oficialidad, se revive con cierta pugnacidad y se fortalece, cada vez más, beneficiándose, con mucho oportunismo, de las coyunturas que se dan a escala nacional e internacional.

El auge del fundamentalismo islámico y anti-occidental, tanto en el mundo entero como en el Norte de África, es visto en España, con aires alarmistas. Tal alarmismo anti-islámico arrecia más en la medida en que tuvo, por desgracia, su confirmación *in situ* en la escena política a través de los atentados de Nueva York y de Madrid. Lo cual despierta en la opinión pública española los tiempos medievales de un islam destructivo, que inspira más amenaza y peligro que confianza. El último conflicto entre los dos países sobre la Isla de Perejil se sitúa también en la misma línea. Estos últimos acontecimientos dan razón, aunque relativamente, al pensamiento xenófobo de la Extrema Derecha que está teniendo un desarrollo tremendo, con triunfos significativos en las elecciones. Estos triunfos dan cobertura legal a las declaraciones anti-inmigración, contribuyendo, asimismo, a banalizar el mismo discurso en la medida en que adquiere visos de normalidad y asideros muy reales en la sociedad, sobre todo si se toma en consideración su populismo sensacionalista y manipulador de la realidad⁸³.

Los hechos arriba mencionados son más que suficientes para hacer eficientemente posible una asociación fácil, cuando no automática, de la emigración magrebí con la amenaza, la inseguridad y el terrorismo⁸⁴. Esta amalgama configura, excepto alguna que otra salvedad, la representación actual española de la inmigración en una amplia franja de la sociedad ibérica. Hasta el mismísimo presidente del Partido Popular, Mariano Rajoy, la consagra cuando afirma en una entrevista que “un exceso de emigración provoca marginación y delincuencia”⁸⁵. En consonancia con esta retórica, las pateras que, antes, eran barcos de la muerte por excelencia son, ahora, consideradas como un remedo de las antiguas galeotas de corsarios, que invaden la península para sembrar terror, miedo y desorden y los emigrantes, a bordo, son asociados por el imaginario popular con unos nuevos moriscos reconquistando el antiguo Al-Andalus⁸⁶.

Si sumamos estos hechos a los factores ya convencionales que desajustan la relación entre Marruecos y España, como pueden ser el problema de la pesca, el conflicto del Sáhara y la constante avalancha de los flujos migratorios sobre la ribera sur de la Península, tenemos ya perfilado el conjunto básico de los elementos, que inter-

viene negativamente en hacer más tirante esta relación para servir de base a la argumentación xenófoba y anti-magrebí en España. Por desgracia, esta argumentación tiene en el pasado histórico una fuente de inspiración para la estigmatización de la otredad marroquí.

En general, el abanico de factores, que hemos venido subrayando, contribuye a ennegrecer la imagen de los magrebíes en España, mientras que, en la ribera sur del Mediterráneo, la mayoría de los marroquíes tiene una imagen positiva de los españoles, según los últimos sondeos⁸⁷. Por consecuencia, los inmigrantes de fisonomía fenotípica árabe y, en especial, los marroquíes, ya no son sólo víctimas de la precariedad laboral y de la discriminación en el trabajo, sino objetos de una visión negativa peligrosamente esencialista que continúa el arsenal de tópicos y prejuicios anti-islámicos, acumulados sobre lo musulmán desde la noche de los tiempos. En vez de ayudar a la integración de los mismos inmigrantes en el cañamazo laboral, jurídico y social, esta visión participa en mantenerlos en la marginalidad, ampliando así su tendencia a la *guetización* étnico-cultural y a la radicalización de su perspectiva religiosa. Lo peor del caso es que tal exclusivismo se apoya en una discriminación de naturaleza culturalista, que distingue entre inmigrantes integrables e inmigrantes difícilmente integrables. El resultado es, pues, un discurso que no muestra ningún escepticismo para ocultar su racismo y antisemitismo, manteniéndose acorde con el paradigma del choque de las civilizaciones y con la nueva islamofobia actual en Europa. Esta nueva visión de la inmigración marroquí en España se deja sentir en la opinión pública, en el discurso de los partidos políticos, en los cenáculos académicos e, inclusive, en la mismísima política migratoria del Estado.

En la opinión pública perteneciente a las capas más conservadoras de la sociedad, la inmigración es representación de la diferencia extraña por excelencia. Se convierte en fuente de varios males puesto que es atributo de la inseguridad ciudadana, sinónimo del peligro demográfico y causa fundamental que desencadena el desempleo y la precariedad laboral, además de ser signo de una alteridad distante, desde el punto de vista de las costumbres y de la religión. Estas consideraciones hacen del inmigrante, en una palabra, una especie de parábola de colonizador.

Este sentimiento acusatorio que arroja la culpabilidad diabólica sobre la alteridad inmigrante justifica, por un lado, las tensiones y roces que suelen ocurrir, acá y acullá, en distintas áreas metropolitanas y, por otro, las manifestaciones contra las nuevas avalanchas

de inmigrantes, hablando de ¡basta ya ! y de invasión⁸⁸, aparte de las famosas pintadas anti-moras, de gran signo islamófobo⁸⁹. El hecho más xenófobo lo manifiestan, sin lugar a dudas, las cazas del inmigrante, llevadas a cabo, primero en el Ejido almeriense (antaño, gran emisor de emigrantes hacia Cataluña y Europa) y, más tarde, en las calles de Tarrasa catalana (conocida por su tendencia a apoyar políticas de izquierdas), a raíz de unos incidentes nada extraordinarios, como es el asesinato de dos españolas por dos inmigrantes marroquíes, uno de ellos, con síntomas de trastorno mental. Estos dos acontecimientos revelan la dificultad que tiene una parte de los españoles para convivir con la diferencia, cosa que no parece sorprender en una sociedad, como la ibérica, poco acostumbrada a los extranjeros y con un pasado histórico que se ha caracterizado por la exclusión del otro. Pero, asimismo, ponen de manifiesto un acusado racismo cultural hacia los magrebíes.

Otro tanto podría decirse de la negativa eufórica, cuando no histérica, de los vecinos de un barrio de Almería y de Premiá del Mar a la construcción respectiva de un consulado marroquí y de una mezquita en su ciudad, a pesar de que tales construcciones cumplen con todos los requisitos en vigor y disponen de la autorización de las autoridades gubernativas. En el mismo contexto, se sitúan las declaraciones de la esposa de Jordi Pujol, Marta Ferrusola, que, según Juan Goytisolo, “marcan un hito histórico en la propagación, desde las alturas de la oficialidad, de prejuicios etnocéntricos y aprensiones catastrofistas”⁹⁰. El lenguaje utilizado por ella expresa el miedo, propio de la ficción, a que las iglesias románicas sean sustituidas por las mezquitas y considera, sin tapujos, que los inmigrantes musulmanes no quieren nada menos que imponerse, porque solamente propenden a reivindicar a que se respete su religión, su dieta y sus costumbres. Por añadidura, ellos no piensan -según Marta Ferrusola siempre- más que en procrear de manera desmedida⁹¹. Esta proliferación, en boca de la esposa de Pujol, de calificativos denigrantes no es propio de una ideología liberal de centro derecha a la que se supone que se adhiere, sino de un discurso radical, típico de la extrema derecha más rancia.

En la misma Cataluña que es, históricamente, cuna del pensamiento más abierto y europeísta de España, se crea, por paradoja, un partido de extrema derecha llamado Plataforma por Cataluña cuya filosofía política se articula, fundamentalmente, sobre la lucha contra los inmigrantes. En una de sus incendiarias declaraciones, el líder del partido denominado, Josef Anglada, manifiesta su rechazo categóri-

co de la inmigración y su apoyo a la lucha de los vecinos de Premiá del Mar en contra de la construcción de una mezquita. Teniendo como punto de partida, igual que Marta Ferrusola, el mito demográfico, piensa que los inmigrantes son ya muchos y de que ha llegado la hora de limitar su presencia y entrada al país. No alberga ningún pudor en reconocer, en una grabación secreta, hacer uso de un populismo exacerbado, no compartir ideales democráticos y tener conexiones ideológicas con gran parte de las corrientes políticas radicales tanto en España (Fuerza Nueva) como en toda Europa (Haider, Fortuyn y Le Pen)⁹².

Las últimas salidas al escenario público del arzobispo de Barcelona, Ricardo María Carles, defendiendo las raíces cristianas de Cataluña y reclamando el principio de reciprocidad en el tema de construir templos cristianos en países árabes⁹³, meten la propia Iglesia en este atolladero del discurso islmófobo y anti-inmigrantes. Un estudio llevado a cabo por Emilio Galindo -antes de los acontecimientos del 11 de septiembre- sobre la percepción de los religiosos españoles del islam⁹⁴ llega a conclusiones muy negativas, cuando no chocantes: 54,88% de ellos revela desconocer el Corán y la teología musulmana, mientras que lo que equivale al 30,70% alberga una actitud indiferente hacia el islam. Esta ceguera es, para el profesor Galindo, inexplicable “dado que se trata, en primer lugar, de personas cultas y consagradas por vocación a tareas católicas (universales) y, en segundo lugar, porque como españoles trabajan con una comunidad que durante siglos vivió en estrecha simbiosis cultural, humana y religiosa con el islam”⁹⁵. Lo que tiene más trazas de sorprender es que el clero español no vacila para nada en considerar al islam como machista y fanático, aunque reconoce tener pocos conocimientos sobre el mismo. De igual modo, casi el 66,41% de ellos apenas cree posible un diálogo inter-confesional sincero y sereno entre el islam y el cristianismo, a pesar de que las dos confesiones son religiones históricas y monoteístas. Esta tendencia del clero español no resulta infundada porque la misma curia romana incurre en la misma islamofobia al emitir el Pontificio Consejo para la Pastoral de los Emigrantes e Itinerantes una instrucción titulada *Erga migrantes Caritas Christi*, el 14 de mayo de 2004, en la que se desaconseja severamente el matrimonio de católicos y no cristianos, especialmente musulmanes⁹⁶.

Las opiniones alarmistas y xenófobas no son sólo patrimonio exclusivo de la derecha, de la extrema derecha e incluso de la iglesia, sino que las encontramos, con el mismo tenor, en la propia izquierda

tanto de tendencia partidista como sindicalista. El *lapsus lingue* del diputado socialista por Andalucía, Rafael Centeno, de que “los moros a Marruecos, que es donde tienen que ir”, refleja una actitud reveladora, aunque no dominante, del cambio de percepción del fenómeno migratorio, por parte de los sucesores de la ideología socialista de Pablo Iglesias. En opinión de Juan Goytisolo, esta ocurrencia refleja “una actitud bastante más común de lo que se cree entre ciertos cuadros del PSOE que, sin ninguna cultura ética ni experiencia democrática, sirvieron de armazón al partido reconstituido durante los primeros años de la transición”⁹⁷. Más aún, el propio escritor llega a detectar la misma realidad de desprecio y discriminación en círculos sindicales que, a la hora de tratar con los inmigrantes de origen marroquí, no tienen ningún escrúpulo en no respetar la ética igualitaria de su ecumenismo obrero, porque tienden a encargar al marroquí de Marrakech, ya recomendado por el mismo escritor, los trabajos más duros que él lleva a cabo en condiciones muy precarias.

Las últimas encuestas realizadas por el Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) y el centro de Investigación sobre la Realidad Social (CIRES)⁹⁸ sobre la visión española de los extranjeros confirman la existencia de una actitud intolerante hacia los inmigrantes islámicos. La mayoría de ellos, casi el 64,4 %, piensa que el racismo es un problema grave en España y expresa, simultáneamente, una discriminación de carácter cultural respecto a los marroquíes y árabes, de origen musulmán. Tanto los magrebíes como los africanos son situados, por una parte, en el nivel más bajo de la jerarquía entre los colectivos de inmigrantes y, por otra, son considerados, desde un punto de vista étnico y espiritual, como los más lejanos y extraños, con preferencia por los sudamericanos, por razones de proximidad lingüística y de parentesco religioso y cultural. La imagen, que se tiene del colectivo de los marroquíes, es negativa puesto que, en palabras de Carlos Jiménez Romero, “los marroquíes constituyen el grupo más afectado por los prejuicios y estereotipos etnoculturales”⁹⁹.

Además, el fantasma de la invasión no es exclusivo de la derecha radical. Las estadísticas confirman que varios sectores de la sociedad española lo asumen inequívocamente. En una encuesta de opinión publicada por *El País*¹⁰⁰, el 80% de los españoles teme una probable invasión de los inmigrantes en los próximos años. Lo que invita a la preocupación en la cuestión es el hecho de que el rechazo del otro llega a abarcar hasta al colectivo de estudiantes, sector que,

en teoría, es tradicionalmente el más abierto y tolerante. Una encuesta realizada entre alumnos universitarios de Madrid, el sociólogo Tomás Calvo Buezas¹⁰¹ llega a las conclusiones siguientes: el 56% de los alumnos considera que es urgente para España cerrar las fronteras de cara a los extranjeros, mientras que el 47% asocia la inmigración con la inseguridad y la droga. Todavía aún, el 80% de ellos da por sentado que la sociedad española es racista. El 49,6% de los alumnos, cuya edad oscila entre 14 y 19 años, se declara muy racista, mientras que el 31% va más allá en su intolerancia en la medida en que da su auspicio a cualquier expulsión de los “moros” y árabes. Para colmo, el 40,8% considera que, históricamente, la raza blanca es la más superior de todas las razas.

Estas opiniones expresadas públicamente por los estudiantes confirman, por un lado, que la moda del antisemitismo racista tiene un fuerte arraigo en España y, por otro, que el sistema educativo español tiene mucho que hacer para familiarizar a los españoles con los valores del respeto tolerante respecto a los extranjeros inmigrantes y, en especial, a los vecinos del sur con quienes España comparte algo más que una larga historia común: a pesar de la voluntad académica y oficial en consagrar los valores democráticos y de tolerancia respecto a la otredad, siguen manteniéndose todavía, por desconocimiento y error, consciente o inconscientemente, prejuicios estereotipados sobre los musulmanes, que resisten para permanecer en el imaginario y subconsciente ibéricos¹⁰².

Paralelamente al avance paulatino pero, *in crescendo*, de la hostilidad de los españoles hacia la inmigración y al crecimiento de distintos roces, ora de xenofobia y racismo, ora de simple odio para con los inmigrantes magrebíes, la oficialidad estatal fue llevando a cabo, desde el punto de vista jurídico, una política migratoria más férrea y restrictiva respecto a los extranjeros, lo cual justifica los sucesivos cambios a los que fue sometida la primera Ley de Extranjería, promovida por los socialistas en 1985.

La Ley de Extranjería del 85 era una respuesta jurídica lógica a una nueva realidad que se daba en España por vez primera, a efectos de los flujos migratorios. En cierta medida, fue flexible con la inmigración. Pero el error más contundente de dicha Ley estriba en ampliar su contenido y aplicabilidad a las dos ciudades norteafricanas: Ceuta y Melilla, ampliación que causó enérgicas protestas de los ciudadanos musulmanes residentes en las dos ciudades porque la consideraban discriminatoria, anti-musulmana y desconocedora del estatuto *sui generis* de sus dos ciudades. Esta Ley de Extranjería puso

de relieve de que, en las esferas de poder del Partido Socialista, quedaban resabios coloniales atávicos con relación a las colonias norteafricanas. Del mismo modo, ponían, al descubierto, los prejuicios oficiales negativos respecto a todo lo que sonase a musulmán.

La última Ley de Extranjería promulgada en 2001 en época del gobierno del Partido Popular es de las más inflexibles en cuestión de política migratoria de cuantas se hicieron, hasta hoy en día, en toda la Península Ibérica. De conformidad con la Constitución Española, los compromisos europeos y los tratados internacionales suscritos por España, se reconocen todos los derechos y libertades a los extranjeros y a pie de igualdad con los nacionales. Sin embargo, se limitan varios de los mismos derechos, atendiendo a criterios de control policíaco de los movimientos de los emigrantes tanto en las fronteras como en el interior del país. Así, varias de sus cláusulas rozan la inconstitucionalidad, como es el caso del artículo en que se constriñe la libertad de circulación de los inmigrantes por razones excepcionales, con la correspondiente obligación de declarar, en su momento, ante las dependencias policiales y gubernativas cualquier cambio de domicilio o de nacionalidad porque, en caso de no hacerse, se consideraría como una infracción grave, susceptible de expulsión. Además, los derechos constitucionales, como por ejemplo los de la huelga, de la manifestación y de la reunión, se condicionan a la legalidad, es decir, a la posesión de una autorización de trabajo y de residencia. Estas reformas son inflexiblemente drásticas con la inmigración tanto legal como ilegal, porque es contraproducente y no supone ningún avance en la política de integración. En primer lugar, el colectivo de los sin papeles es el más perjudicado ya que se consolida la bolsa de indocumentados crónicos al bloquearse las escasas vías de regularización que había. Además, se hace más inseguro y difícil su acceso a derechos tan básicos como la sanidad y la educación.

Otro de los derechos que se limitan es el de vivir en familia. Para restringir la reagrupación familiar se aumenta la dependencia del cónyuge, normamente la esposa y los hijos, respecto a la cabeza de familia. En el caso del cónyuge reagrupado ya no basta, como en la Ley 8/2000, la convivencia en España durante dos años, sino que se exige la obtención de una autorización para trabajar, con la única excepción de las víctimas de la violencia doméstica. Igualmente, para los hijos reagrupados no bastará alcanzar la mayoría de edad, les hace falta también obtener un permiso de trabajo. Respecto al control de las fronteras, se pide a los extranjeros un seguro de viaje que cubra los gastos médicos y de repatriación en caso de accidente o enfer-

medad repentina, además de una verificación en los Consulados de sus capacidades para la adaptación a la sociedad española. Del mismo modo, se obliga a las compañías de transporte a que actúen como policías, en cumplimiento de dos obligaciones: 1) facilitar a la policía las listas de pasajeros extranjeros que se vayan a dirigir a España o que estén en tránsito y también los que provengan de Ceuta y Melilla; 2) comunicar a la policía las listas con los datos personales de los viajeros titulares de los billetes no utilizados. La compañía de transporte es responsable de comprobar la validez de la documentación y de los visados que aporten los viajeros.

Al fin y al cabo, estamos ante una ley inflexible y hasta inconstitucional que, en vez de parar la inmigración ilegal, la aumenta en la medida en que agudiza un modelo injusto e ineficaz, engrosando la bolsa de personas irregulares. Por otra parte, puede, a la larga, provocar en los mismos extranjeros la tendencia al gueto, acaso al sentimiento de miedo y de persecución dado que intimida al extranjero en el ejercicio de sus pocos derechos. Juan Goytisolo resume estas incoherencias de la siguiente forma:

Es una ley que propicia la discriminación, el racismo y la exclusión que contribuye a perpetuar un verdadero régimen de *apartheid* en distintas comarcas de España y que no resuelve las situaciones creadas por la inmigración sino que las agrava y multiplica, pues condena a los indocumentados, víctimas de sus cláusulas abusivas, a la explotación despiadada de la miseria, a la delincuencia y a los desafueros de las fuerzas del orden¹⁰³.

A imagen y semejanza de las teorías de Giovanni Sartori y de Samuel Huntington, está aflorando en España, en el campo académico, un discurso intelectual que se apropia del paradigma culturalista del choque de las civilizaciones, primero, para justificar el discurso actual sobre la inmigración y, segundo, para poner en tela de juicio el tópico de la convivencia pacífica y tolerante de las tres culturas en la historia medieval de España. En ambos casos, la argumentación intelectual, tanto histórica como antropológica, constituye un mero punto de partida para apoyar y justificar, perversa e indirectamente, el mismo discurso anti-inmigración e, indudablemente, la sensibilidad maurófoba respecto a los magrebíes, en general. Este discurso académico tiene su manifestación respectiva en las obras de Serafin Fanjul y César Vidal¹⁰⁴.

El antiguo comunista y famoso arabista Serafin Fanjul, se propone, en sus dos últimos libros¹⁰⁵, llevar a cabo una desmitifica-

ción del tópico multicultural de la convivencia de las tres culturas en el Al-Andalus, a base de una investigación erudita y académica bien documentada, con una justificación argumentativa y analítica muy fiable desde la perspectiva científica, en razón de la amplia cultura arabista del autor y de su conocimiento de la época en cuestión. Pero, su argumentación parece hacerse eco del paradigma actual del choque de las civilizaciones en su relectura de la historia y de las relaciones entre el islam y la cristiandad en la Península ibérica tanto en la Edad Media como en los siglos posteriores. La proyección del presente en el pasado, desde el punto de vista metodológico, es más que patente, porque no se justificaría tal teoría si no se toma en consideración el contexto actual de lucha entre el Islam radical contra el Occidente, desde la óptica de la violencia y de la exclusión. Según Serafín Fanjul, no hubo una convivencia entre las culturas, ni tampoco la cultura española fue fruto del entrecruzamiento entre las tres castas como lo defendía Américo Castro. En el Al-Andalus, la lógica dominante era la de la confrontación y de la lucha exclusivista, porque, a su parecer, el islam de la época, igual que el islam actual, era incompatible con la cristiandad. En vez de la *simbiosis* de Américo Castro, prefiere la *antibiosis* entre los dos mundos, lejos de todo multiculturalismo pluralista:

Uno de los tópicos de moda en nuestros días es hablar de contactos multiculturales, de pluralidad étnica, de convivencia [...] entre religiones, de interpenetración y fusión de sociedades [...]. Sin negar la buena fe de los más entre quienes sostienen tales pretensiones [...], ni anticipar la discusión de las posibilidades reales de lograr la utopía, sí podemos aceptar que en el caso español respecto a los árabes -los *moros*, según la expresión popular- y el Islam en términos amplios, la proximidad y la relación durante muchos siglos en sus diversas formas (de confrontación o coexistencia) no ha producido resultados benéficos, sino más bien lo que Sánchez Albornoz designó como *antibiosis*, por oposición a la vindicativa *simbiosis* de Américo Castro; es decir, los contrarios de rechazo, negación, desconocimiento hacia los norteafricanos. Y de ellos hacia nosotros¹⁰⁶.

Este desencuentro hostil no se debe, en exclusiva, al fanatismo cristiano y a su heredero, el nacional-catolicismo, como se solía pensar en España, sino que era una responsabilidad compartida por el cerrazón islámico en la medida en que, ambos, musulmanes y cristianos, asumían como realidad inevitable la lucha contra el otro, a base del rechazo y hasta del odio mutuos puesto que se encerraban

en sus rasgos diferenciales, apegándose, de igual modo, a sus destinos manifiestos. Sin dejar de reconocer la existencia de una convivencia relativa en algunos momentos y los posibles encuentros de influencias interculturales, impuestos por la dialéctica de la vida y por los imperativos de la coexistencia en un mismo espacio geográfico, llega a afirmar, de manera contundente, la no españolidad de los moriscos en la medida en que, contrariamente a la tesis integracionista que recalca su pertenecer a la cultura de la época, ellos nunca dieron síntomas de integrarse mentalmente en los valores de la cultura dominante por empeñarse en acentuar sus rasgos diferenciales a toda costa y en “vivir la conciencia de *no ser ya* partícipe de otra cultura, por ende enemiga”¹⁰⁷. El canto al mestizaje es más una “impostura” que una realidad ya que “de haberse dado el mestizaje a gran escala, el choque habría sido imposible, por falta de base social para la confrontación, por mucho que lo hubiesen intentado los poderes políticos y el bajo clero”¹⁰⁸. La relación entre las dos comunidades, tal como se refleja en los textos literarios e históricos de la época, estaba caracterizada por el enfrentamiento y la hostilidad; oposición que se continúa, siquiera, después de la expulsión de los mismos moriscos, en la permanente relación tirante con Marruecos:

El enfrentamiento entre ambas comunidades se manifestó sin ambages desde que la mayoría intentó a partir de 1500 asimilar a la otra (como hicieron en el Magreb los musulmanes con los cristianos), y las dos estaban legitimadas, o así juzgaban, para esgrimir las armas a su alcance, cada cual las suyas. Choque y hostilidad declarada que después de la expulsión se mantuvo a través de las pésimas relaciones de vecindad con Marruecos durante cinco siglos, aunque haya bien pensantes [...] que se obstinen en endulzar el lenguaje enmascarando los acontecimientos con palabras suaves [...] como denominan al enfrentamiento “malentendido”, coreados por aplauso de los políticamente correctísimos que nunca faltan¹⁰⁹.

Esta teoría culturalista del choque de las civilizaciones con la que Serafín Fanjul revisa e interpreta, con no considerable hálito desmitificador, la historia de la presencia musulmana en la Península lo lleva casi a negar la importancia de la huella semítica en la cultura Española. Las reminiscencias árabes son mínimas, en oposición a los tópicos, prejuicios y ensoñaciones románticas y nacionalistas que insisten en la arabidad y en los rasgos orientales de varios aspectos

idiosincrásicos, lingüísticos y culturales españoles, ora por nacionalismo identitario, ora por esteticismo literario:

A nuestro modo de ver, es una obviedad que el *ser* de cualquier entidad política se basa en la suma de todas sus etapas, y en el caso andaluz también del período islámico, por supuesto. Pero la cuestión es analizar y dilucidar qué elementos aislados o de conjunto se han integrado y sobrevivido en las sociedades resultantes y en qué proporción actúan en sus conductas y grandes concepciones [...] en la visión global de los entes históricos denominados “España” y “Andalucía” las pervivencias islámicas o árabes son escasas, lo cual no constituye un juicio de valor sino el reflejo de una realidad, ni buena ni mala¹¹⁰.

En este sentido, las costumbres españolas en el vestido, en la comida, en los hábitos cotidianos y en la actitud del hombre respecto a su entorno, “tienen pocos puntos de contacto, en su conjunto, con pervivencias árabes, y si coinciden es más por las comunes raíces mediterráneas que por ese sensacional descubrimiento denominado *influencias*”¹¹¹. La proyección del pasado en el presente, desde el punto de vista metodológico, en el análisis de la realidad española actual, la notamos cuando, apoyándose en la teoría del choque de civilizaciones entre moriscos y españoles viejos, el autor extrapola la no-integrabilidad de los primeros al problema actual de los inmigrantes marroquíes. De acuerdo con las concepciones de Samuel Huntington, Giovanni Sartori y Oriana Fallaci a quienes cita laudablemente¹¹², da por sentada *a priori* la propensión magrebí al ensimismamiento y al apegarse a los esquemas endógenos de resistencia a la integración:

Y bienvenidas sean las modificaciones de actitud (recíproca), si éstas se basan en el contacto y el intercambio, si bien no parece ser ése el rumbo seguido en la reciente llegada de inmigrantes norteafricanos, repitiéndose los viejos esquemas de tendencia a cerrarse en círculos endógenos por parte de los venidos y de propensión a rechazarlos del lado de la población autóctona y no sólo por el famoso *miedo al otro*, sino precisamente por ese ensimismamiento creador de conflictos y eje central de la resistencia a la integración¹¹³.

En su último libro *España frente al Islam (De Mahoma a Ben Laden)*¹¹⁴, César Vidal mantiene, tal como sugiere el mismo título, la misma tesis culturalista de Fanjul, pero desde una perspectiva fascista, propia del pensamiento más ultramontano y radical de cuantos ha habido entre los historiadores españoles. Para él, desde la Edad

Media hasta la actualidad, las relaciones entre Islam y Occidente, en general, y entre Marruecos y España, en particular, son regidas por la confrontación. La culpa la tiene, de manera unilateral, el Islam por ser éste, por esencia intrínsecamente endógena, una religión de la espada, la *jihad* y la violencia por antonomasia, sobre todo, en su entronque con los otros y con los cristianos. La larga andadura histórica de la dualidad Islam/Occidente está dominada por la lógica de la confrontación: el mahometanismo fue siempre un factor de desestabilización expansionista y terrorista de Occidente: fue un enemigo amenazante, desde la conquista de España hasta finales del siglo XIX y, luego, se mantuvo como enemigo reivindicativo a lo largo del siglo XX y, finalmente, vuelve, en la actualidad reciente, a constituirse en símbolo de terrorismo, en su variante más sangrienta y radical. Si, en el caso de Serafín Fanjul, la desmitificación de una España multicultural y tolerante en el Al-Andalus obedece a pautas científicas muy fiables desde la perspectiva académica y argumentativa, la historia, que presenta César Vidal de las relaciones entre Islam y Occidente, se apoya más en el panfleto que en la razón y se hace, para colmo, a base de los recelos, de la desconfianza y de los prejuicios rabiosamente anti-musulmanes, típicos de un antisemitismo anti-árabe vengativo y revanchista. El libro se deprecia por sí solo, no constituye ninguna lectura revisionista ni desmitificadora. Parece ser una propaganda antisemita de mal gusto y de nulo valor científico. Es un remedo a la española de las ensoñaciones fascistas de Orianna Fallaci.

Esta tesis del choque la mantiene, en igual proporción, cuando trata, en el último capítulo, el problema de la inmigración marroquí e islámica actual en la Península Ibérica. Resucitando los antiguos mitos de la inseguridad y de la amenaza demográfica, considera que el fenómeno de la inmigración es y puede ser, si no se controla debidamente y en su momento, un foco de tensiones y problemas. La inmigración es, para él, una amenaza en todos los sentidos en el aspecto político, cultural y religioso. Con una retórica exclusivista, muy anclada en el esencialismo, aerea todas las razones que habían mantenido tanto Huntington como Sartori, acerca de la no-integrabilidad de los musulmanes y de la amenaza islámica, desde el punto de vista de la demografía, de la unidad territorial y de las costumbres. A propósito, afirma lo siguiente:

A diferencia de los inmigrantes que proceden de otras culturas, a veces emparentadas con la nuestra como la hispanoamericana, a veces profundamente distintas como la china,

los que parten de sociedades islámicas plantean problemas reales, específicos y con todos los visos de agravarse en el futuro. Estos problemas incluyen cuestiones de tanta trascendencia como el mantenimiento futuro de la integridad territorial nacional o la preservación de los valores democráticos en cuestiones tan esenciales para la democracia como la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley¹¹⁵.

En la perspectiva de las relaciones de España y Marruecos, propone la necesidad de ensanchar los lazos de España con Occidente y la práctica de una política disuasoria respecto a Marruecos. Incluso, llega hasta el extremo de defender el uso de la fuerza militar cuando es debido. En términos de una supuesta política preventiva en cuestiones de control de los flujos migratorios, sugiere la articulación de medidas restrictivas para conjurar el peligro islámico, proponiendo una retórica discriminatoria que consiste en preferir a los inmigrantes próximos, por razones de lengua y cultura, en el sistema de cuotas:

De entre los emigrantes a los que se permita la entrada en España debería primarse a aquellos cuya integración sea posible y cuyos servicios no puedan ser realizados por nacionales. Obviamente, esto implicará otorgar primacía a aquellos que hablan nuestra lengua y pertenecen a nuestra cultura o a otras culturas cercanas o fácilmente integrables. Significará igualmente no preferir a los que pertenecen a culturas distintas y, de manera especial, a los que proceden de la islámica que, *per se* ha demostrado una notable incapacidad para integrarse en sociedades distintas y cuyos valores colisionan directamente con los occidentales. De esta manera facilitaremos la integración de los inmigrantes en la sociedad española y evitaremos al mismo tiempo peligros futuros¹¹⁶.

En resumidas cuentas, tanto en España como en Europa, el discurso actual anti-inmigración se conjuga con una acusada islamofobia para arrojar, a base de una injusta amalgama, llena de generalizaciones, prejuicios y mitos, la culpabilidad diabólica sobre los inmigrantes de origen islámico. El paradigma huntingtiano del choque de civilizaciones sustenta la base teórica y metodológica para una intelectual justificación académica, en virtud de una perspectiva esencialista, propia de los pensamientos radicales que pregonan identidades asesinas. Pero, por fortuna, frente a este pensamiento exclusivista y anatemizador del otro, se da y se sigue dando, con la misma intensidad, un discurso alternativo de diálogo que considera que la diferencia y la otredad son alicientes multiculturales enriquecedores y están en línea acorde con la tradición ilustrada, abierta y

tolerante de la cultura occidental. El historiador francés, Alain Ruscio, concluye, con lucidez, un artículo suyo sobre la vieja desconfianza francesa y, desde luego, europea, respecto a los musulmanes, con las siguientes palabras:

Los jóvenes musulmanes de Francia que están tentados de oír las sirenas del integrismo pensando que el racismo tiende a generalizarse, se equivocan de combate. Hay en este principio del XXI igual que a lo largo del XIX o del XX, dos Francias : la de la confrontación y la de la comprensión, la del racismo y la de la fraternidad. Independientemente de lo que piensen, la tendencia de la historia está a favor del retroceso de la primera -aunque ésta todavía siga importante y que probables brotes no se puedan excluir- y de la emergencia de la segunda ¹¹⁷.

Este discurso apologético del multiculturalismo, en su sentido intercultural y dialógico, se detenta, intelectualmente, desde ámbitos muy dispares como puede ser la antropología, la sociología, el cine y la historia, además de los medios de comunicación. La literatura, que es la patria espiritual de la belleza y de la utopía, no se mantiene al margen. A través de mundos imaginarios bi-culturales y de gran carga crítica de todo tipo de exclusivismo, la ficción se ofrece como idónea plataforma para la expresión y exaltación del pensamiento múltiple que cree que la interculturalidad y el mestizaje son, inexorablemente, inevitables a la vez que, fructíferamente, enriquecedores en todos los aspectos. La literatura escrita tanto por emigrantes como sobre la emigración y que se está dando en distintos países de Europa constituye un claro ejemplo, como vamos a ver en los capítulos posteriores de este libro en el caso de la narrativa española sobre la inmigración marroquí y subsahariana.

NOTAS

¹ Cf. Abitol, Michel (dir.), *Relations judéo-musulmanes au Maroc : perceptions et réalités*, París, Stavit, 1997. Abitol, Michel y Assaraf, Robert, *Monothéisme et tolérance*, París, Albin Michel, 1998. Lewis, Bernard, *Los judíos en el islam*, Madrid, 2002. Mohamed, Kenbib, *Juifs et musulmans au Maroc (1859-1948)*, Rabat, Universidad Mohamed V, 1994. Zafrani, Haïm, *Ethique et mystique. Judaïsme en terre d'Islam. Traité des Pères de J. Bu'Ifergan*, París, Maisonneuve et La Rose, 1991.

² A pesar de que los judíos tuvieron buena acogida en las tierras del islam comparativamente a lo que les ocurría en tierras cristianas, fueron sometidos a represalias y matanzas por los musulmanes en varias ocasiones y fechas a lo largo de la historia. Cf. Bernard, Lewis, *Los judíos en el islam*, Madrid, 2002, ps. 67, 73 y 192.

³ Valenzuela, Javier, "Hitler con turbante", *El País*, 18 de noviembre de 2003, p. 4.

⁴ Stella, Francesco, "Antigüedades europeas", en Gnisci, Armando, *Introducción a la literatura comparada*, Barcelona, Crítica, 2002, ps. 71-127.

⁵ Bessis, Sophie, *L'Occident et les autres*, París, La Découverte, 2001.

⁶ Djait, Hicham afirma lo siguiente: "Si Europa, cabeza de Asia, sobrevivió y se consolidó, fue gracias a la circunstancia de que disfrutó de un milenio de paz [...] y fue el Islam el que actuó de escudo protector frente a las grandes marejadas del Este, el que absorbió en 1258 como un veneno mortal la plaga mongólica, el que detuvo en una segunda fase la oleada tímúrida (de Tamerlán)", en Goytisoló, Juan, *Pájaro que ensucia su propio nido*, Barcelona, Delbolsillo, 2003, p. 148.

⁷ "Al final, si superamos las concepciones de los geógrafos de la Antigüedad y pasamos a plantearnos cómo y en qué fecha Europa tomó conciencia de su identidad moderna, vemos que el Islam fue, a la negativa, uno de los factores determinantes de esta definición. El asalto continuo de Europa por los musulmanes, primero, entre el siglo VII y X y, después, del XIV al XVIII, [...] fue la "violencia generadora" de Europa. Si un historiador pudo (paradójicamente) ver en Mahoma el "padre fundador de Europa", habría que preguntarse si un papel idéntico no fue desempeñado por los sultanes turcos Mehmet II y Solimán el Magnífico: al obligar el continente a defenderse y a buscar cuantos medios para unirse contra ellos, lo llevaron asimismo a adquirir una definición muy clara de sí mismo respecto al Otro". "El renacimiento filosófico y científico de Occidente, bajo el signo del neoplatonismo y de un aristotelismo redescubierto, es uno de los grandes momentos fundadores de la modernidad; es debido a este largo abrazo entre cultura europea y cultura del mundo islámico", en Candini, Franco, *Europe et Islam. Histoire d'un malentendu*, París, Seuil, 2002, ps. 13, 138. La traducción es nuestra. (Versión española: *Nosotros y el islam. Historia de un malentendido*, Madrid, Crítica, 2001).

⁸ Bessis, Sophie, *op. cit.*, p. 293. La traducción es nuestra.

⁹ "Desde que comenzó la Intifada se lanzó en Francia una campaña cuyo objetivo fue y es impedir cualquier crítica a la política del Gobierno de Sharon, utilizando siempre el mismo argumento de que se trata de comportamientos antisemitas. Cualquiera que se atreva a condenar las acciones políticas del gobierno israelí es objeto de agresiones que van desde la difamación de los autores de artículos, como fue el caso del gran politólogo Alfred Grosser por un comentario en *L'Express* y del antiguo presidente de Médicos sin Fronteras Rony Brauman, hasta las manifestaciones frente a las sedes de los periódicos que los publican – *Le Monde*, *Libération*, *Témoignage*

Chrétien, etc.– y últimamente, Edgar Morin, autor de diversos artículos sobre el conflicto israelo-palestino, uno de los actuales, del que son coautores Samir Nair y Daniel Sallenave, ha sido objeto de una querrela judicial”, Vidal-Beneyto, José, “No nos callarán”, *El País*, 27 de marzo de 2004, p. 8.

¹⁰ Cf. “Israelíes por la convivencia”, *El País*, 15 de mayo de 2004, *Babelia*, n°651, ps. 2-6.

¹¹ Beck, Ulrich, “el nuevo anti-semitismo europeo”, *El País*, 23 de noviembre de 2003, p. 13.

¹² Valenzuela, Javier, “Hitler con turbante”, *El País*, 18 de noviembre de 2003, p. 4.

¹³ Geisser, Vincent, *La Nouvelle islamophobie*, París, La Découverte, 2003. Del Tombe, Tomas, *L’islam imaginaire. La construction médiatique de l’islamophobie (1975-2005)*, París, La Découverte, 2005.

¹⁴ Huntington, Samuel, *Le Choc des civilisations*, París, Odile Jacob, 2000, p. 293. La traducción es nuestra. Lo mismo ocurre con todas las citas posteriores sacadas de la obra.

¹⁵ Rodinson, Maxime, *La fascination de l’Islam*, París, La Découverte/Pocket, 1980.

¹⁶ Mouhieddine, Abdessamad, *Islam Occident. Deux mondes de l’adversité*, Toulouse, IREA, Col. “Racines & modernité”, 1995.

¹⁷ Abella Vázquez, Carlos M. “La construcción de la inmigración como problema en la prensa escrita”, *Sociedad y Utopía. Revista de Ciencias Sociales*, 2002, vol. 19, ps. 61-80. Teun A. Van Dijk, *Racismo y discurso de las élites. Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*, Barcelona, Gedisa, 2003.

¹⁸ Cardini, Franco, *Europe et Islam. Histoire d’un malentendu*, op. cit., 2002, p. 158.

¹⁹ Fue el famoso orientalista, Bernard Lewis, el que empezó a utilizar este paradigma desde los años sesenta en sus distintos libros antes de popularizarse esperpénticamente por Samuel Huntington en su famoso artículo “The Crash of Civilizations” aparecido en *Foreign Affairs*, vol.72, n°3, 1993. Cf. Gresh, Alain, “A l’origine d’un concept”, *Le Monde Diplomatique*, Dossier: Le piège du “choc des civilisations”, n° 606, septiembre 2004, p. 23.

²⁰ Sartori, Giovanni, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo, extranjeros e islámicos*, Madrid, Taurus, 2003.

²¹ *Ibid.*, p. 136.

²² *Ibid.*, p. 129.

²³ Huntington, Samuel P., *Le choc des civilisations*, ps. 460-461.

²⁴ *Ibid.*, p. 481.

²⁵ Sartori, Giovanni, *La sociedad multiétnica*, p. 182.

²⁶ *Ibid.*, p. 195.

²⁷ Huntington, Samuel P., *Le choc des civilisations*, p. 480.

²⁸ *Ibid.*, p. 469.

²⁹ *Ibid.*, p. 470.

³⁰ *Ibid.*, p. 470..

³¹ La anatemización que hace Samuel P. Huntington del Islam lo aplica a la cultura hispana y católica que detentan los mexicanos en Estados Unidos, haciendo uso de los mismos parámetros culturalistas y esencialistas ya que los hispanos son vistos

como enemigos de la identidad protestante norteamericana. Véase su última obra, *¿Quiénes somos?: Los desafíos de la identidad estadounidense*, Barcelona, Paidós, 2004.

³² Huntington, Samuel P., *Le choc des civilisations*, p. 144.

³³ *Ibid.*, p. 267.

³⁴ *Ibid.*, ps. 303-304.

³⁵ *Ibid.*, p. 308.

³⁶ *Ibid.*, p. 320.

³⁷ *Ibid.*, p. 163.

³⁸ El uso de la fuerza y su apología, desde la teología, es patrimonio de otras religiones. Juan Luis Cebrián lo corrobora diciendo: “La guerra santa, por desgracia, no ha sido ni es exclusiva de ninguna religión, como la guerra a secas no es un método reservado en particular a ninguna religión”, *El País*, 11 de septiembre de 2004, p.11. Véase el interesante estudio comparativo de Flori, Jean, *Guerre sainte, jihad, croisade. Violence et religion dans le christianisme et l’islam*, París, Seuil, 2002.

³⁹ Huntington, Samuel P., *Le choc des civilisations*, ps. 394-395.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 386.

⁴¹ Sartori, Giovanni, “La emigración sin límites es una amenaza”, *El País*, 4 de agosto de 2001.

⁴² Sartori, Giovanni, *La sociedad multiétnica*, ps. 117-118.

⁴³ Todorov, Tzvetan, *El nuevo desorden mundial*, Barcelona, Península, 2003. Lamo de Espinosa, Emilio, *Bajo las puertas de Fuego. El nuevo desorden internacional*, Madrid, Taurus, 2004.

⁴⁴ María Rídao, José, en Ramoneda Josep, reseña de *Weimar entre nosotros*, *Babelia*, n°669, 18 de septiembre de 2004, p.14.

⁴⁵ Bessis, Sophie, *L’occident et les autres. Histoire d’une suprématie*, capítulos II y III, París, La Découverte, 2001.

⁴⁶ Goytisolo, Juan, *El pájaro ensucia su propio nido*, *op. cit.*, p. 161.

⁴⁷ Cf. *Supra*, p. 73, nota n° 7.

⁴⁸ Maalouf, Amine, *Les identités meurtrières*, París, Grasset & Fasquelle, Col. Livre de Poche, 1998, p. 66. La traducción es mía. Lo mismo pasa con las citas de la misma obra que seguirán adelante.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 66.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 59.

⁵¹ *Ibid.*, p. 29.

⁵² Ortega, Andrés, “Musulmanes democráticos”, *El País*, 7 de diciembre de 2001.

⁵³ Cf. Prados, Luis, “Fukuyama: ‘La democracia moderna y el islam son compatibles’ ”, *El País*, sábado 18 de diciembre de 2004, p. 8.

⁵⁴ Bessis, Sophie, *op. cit.*, p. 56. La traducción es nuestra.

⁵⁵ Valenzuela, Javier, “Occidente y el Islam”, *El País*, 2 de enero de 2000. (<http://www.elpais.es/ediciónimpresa/Internacional/OccidenteyelIslam/20000102/articulo.html>).

⁵⁶ Peces-Barba, Gregorio, “La memoria y el olvido”, *El País*, 22 de mayo de 2004, p. 14.

⁵⁷ Vidal-Beneyto, José, “Integrismo político en EEUU I: Los ‘neocons’”, *El país*, 15 de mayo de 2004, p. 10.

⁵⁸ Muñoz Martín, Gema, “multiculturalismo e islamofobia”, *El País*, 3 de marzo de 2002.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *La Mañana*, n.º 149, 15-21 de septiembre, p. 6.

⁶¹ Cf. VV. AA., *La inmigración en la literatura española contemporánea*, *op. cit.*, p. 23, nota 8.

⁶² Roy, Olivier, “¿Quiénes son “los otros” para Europa?”, *El País*, 2 de enero de 2002, p. 4.

⁶³ Muñoz Martín, Gema, *op. cit.*

⁶⁴ Cf. García Cárcel, Ricardo, “Intolerancia e Inquisición. Paralelismos inquietantes”, *Abc cultural*, 16 de junio de 2003.

⁶⁵ Joaquín, Arango, “¿De qué hablamos cuando hablamos de multiculturalismo?”, *El País*, sábado 23 de marzo de 2002, p. 11.

⁶⁶ Pérez, Joseph, *Breve historia de La Inquisición en España*, Barcelona, Crítica, 2003.

⁶⁷ Cf. Bessis, Sophie, *L'Occident et les autres. Histoire d'une suprématie*, *op. cit.*, ps. 91-109.

⁶⁸ Los escritos de Orriana Fallaci (*La rabia y el orgullo* (Madrid, La Esfera de los Libros, 2001), *La fuerza de la razón* (Madrid, La Esfera de los Libros, 2004), Michel Houellbeq (*Plataforma*, Barcelona, Anagrama, 2002), Salman Ruschdie (*Versos satánicos*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1989) y Naipul (*Al límite de la fe. Entre los pueblos conversos al islam*, Madrid, Debate, 2002) así como algunas de sus declaraciones son muy significativas a este propósito. Son ejemplos de la lógica de la confrontación y lo peor, aún, de la blasfemia denigratoria, hecha desde el odio, el desprecio y los prejuicios, de reveladora pátina fascista y apostólica.

⁶⁹ Bouarfa, Mohamed, *Marruecos y España. El eterno problema*, Málaga, Algazara, 2002.

⁷⁰ Goytisolo, Juan, en Marco, Kunz, *Juan Goytisolo: metáforas de la migración*, *op. cit.*, p. 83.

⁷¹ García López, Bernabé, “El retorno del Rif”, en *Revista de Libros*, *op. cit.*, p. 8.

⁷² De La Sena, Alfonso, *Al sur de Tarifa: España y Marruecos, un malentendido histórico*, Madrid, Marcial Pons, 2001.

⁷³ García López, Bernabé, *op. cit.*, p. 8.

⁷⁴ Masegosa, Alberto y Valenzuela, Javier, *La última frontera. Marruecos, el vecino inquietante*, Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 1996.

⁷⁵ Cembrero, Ignacio y Canales, Pedro, “vecinos distantes”, *El País*, Suplemento, domingo, 1 de abril de 2001. Cembrero, Ignacio, *Vecinos alejados. Los secretos de la crisis entre España y Marruecos*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/ Círculo de Lectores, 2006.

⁷⁶ García López, Bernabé, *La emigración magrebí en España. El retorno de los nuevos moriscos*, Madrid, Mapfre, 1993.

⁷⁷ García Arenal, Mercedes, “La diáspora morisca”, en García López, Bernabé, *Atlas de la inmigración magrebí en España*, *op. cit.*

⁷⁸ “Los tópicos negativos en torno a los moros en nuestro país -sin duda injustos, si se presentan de modo absoluto único dominante en las sociedades occidentales, dado el pavor que sienten nuestras gentes de quedar descolgados o enfrentados a lo

políticamente correcto. Y si en la España del XVII era impensable, o resultantemente extravagante, que alguien asumiera en público y en serio la defensa de los moriscos, hoy el panorama se ha invertido hasta el extremo contrario: nadie osa sugerir la menor crítica contra musulmanes, por fundada que estuviera, dadas las incómodas consecuencias -como mínimo- que eso le puede acarrear. No es que España se haya vuelto proárabes, es que sencillamente las personas no se atreven a manifestar sus sentimientos y opiniones, no siempre santos ni justos, desde luego”, Serafín, Fanjul, *La quimera de al-Andalus*, Madrid, XXI, 2004, ps. 215-216.

⁷⁹ Comisión de la Inmigración, Delegación del Gobierno para la Extranjería y la Inmigración, Foro para la Integración Social de los Inmigrantes, Equipos de Atención al Inmigrante (EDAI), Centro Islámico-Cristiano de la Asociación Darek-Nyumba, S.O.S. Racisme, Cáritas Diocesanas de Migraciones, Andalucía Acoge, Algeciras Acoge, Asamblea Papeles para Todos, Asociación Afro, Asociación El Faro, Bayt Al-thaqafa, Centro de Información de Trabajadores Migrantes, Comisión Española de Ayuda al Refugiado (CEAR), Plataforma Derechos para Todos, Centro de Información y Asesoramiento a Inmigrantes (CITE) de CC OO, Area d’Immigració de la UGT de Cataluña, Asociación de Trabajadores Inmigrantes Marroquíes en España (ATIME), Asociación de Emigrantes Marroquíes en España (AEME), etc.

⁸⁰ Martín Eloy, Corrales, *op. cit.*, p. 235.

⁸¹ “Nuevos libres, nuevos ricos, nuevos europeos”, *El País*, 1 de febrero de 1990; “Quién te ha visto y quién te ve”, *El País*, 19 de febrero de 1998; “Españolitas en París, moritas en Madrid”, *El País*, 2 de septiembre de 1999; “España y sus Ejidós”, *El País*, 19 de marzo 2000.

⁸² Citado en VV. AA., *La inmigración en la literatura española contemporánea*, p. 44.

⁸³ El profesor Ricardo Zapata-Barrero critica este populismo sensacionalista e irresponsable del discurso de los partidos políticos en su artículo: “Discurso político sobre la inmigración”, *El País*, sábado 23 de octubre de 2004, p. 16.

⁸⁴ Valenzuela, Javier, *España en el punto de mira. La amenaza del integrismo islámico*, Madrid, Temas de Hoy, 2002. Los informes del CESID apuntan siempre a que el sur y Marruecos constituyen un principal foco de posibles peligros. En uno de estos informes confidenciales, realizado por este servicio de inteligencia a este propósito, se afirma que Marruecos busca el enfrentamiento verbal y militar con el objetivo de conseguir la cohesión interna y el control de Ceuta y Melilla. Véase “Le CESID et la guerre maroco-espagnole”, *Demain*, n°29, del 08-09 al 14-09-2001, p. 7. El académico, Felipe Sahagún, tiene la misma preocupación ya que considera que Marruecos constituye “un caldo de cultivo ideal para una revolución islámica o un golpe militar”, *El Mundo*, domingo 4 de noviembre de 2001, p. 20.

⁸⁵ *El País*, 12 de mayo de 2002. Citado en “El tratamiento de la inmigración por los medios de comunicación españoles” de Bennis, Samir, *La Mañana*, Año XVI, n° 201, 21- 27/9/2005, p. 7.

⁸⁶ Martín Corrales, Eloy, “De las galeotas corsarias a las pateras del Estrecho : la influencia del pasado en la imagen de los musulmanes y magrebíes en España”, en *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Universidad Autónoma de Barcelona, monográfico titulado : Migración y cambio social, 2001.

⁸⁷ En este estudio que es un sondeo de opinión, casi el 70% de los entrevistados habla positivamente de España. Véase Affaya Noureddine y Guerraoui Driss, *l’image*

de l'Espagne au Maroc, Rabat, Centro de Investigación y Documentación Internacional de Barcelona (CIDOB) y Asociación de Investigación en Comunicación Intercultural (ARCI), 2005.

⁸⁸ Luca de Tena, Torcuato, "La invasión tercermundista", *ABC*, 28 de diciembre de 1996.

⁸⁹ Si las expresiones "moros fuera" o "moros de mierda" son muy canónicas dentro del imaginario y del subconsciente colectivo ibéricos, los autores Pasqual Moreno Torregosa y Mohamed el Gheryb añaden otras que se han utilizado como rótulos de algunas pintadas callejeras, como por ejemplo: "Moros muertos", "Moros no" y "Moros a África" (*Dormir al raso*, *op. cit.*, ps. 65-66, 141). Juan Goytisolo habla de otras muy discriminatoriamente racistas, como "Marroquíes, no, Rusas, sí", ("España y sus ejidos", *El peaje de la vida*, p. 215). A este elenco de expresiones se pueden agregar otras palabras que se utilizan en el lenguaje coloquial, como a guisa de ejemplo, *morango*, *moromusa*, *morube*, *morucho*, *moros de sataná*s, *moros en la costa*, etc.

⁹⁰ Goytisolo, Juan, "De 'magrebíes y gente así...' ", *El País*, 28 de febrero de 2001, p.1.(http://www.el-pais.es/edición/Impresión/opinión/De_magrebíes_y_gente_así.../20010228/artículo.html).

⁹¹ Véase especialmente la prensa catalana de fines de febrero y comienzos de marzo de 2001.

⁹² Cf. *El País*, 24 y 26 de mayo de 2002.

⁹³ El arzobispo de Barcelona hizo estas declaraciones en dos ocasiones. La primera la manifestó contra el cartel de las fiestas de Mercè de 1999 en que se ofrecía una imagen arabizada que presentaba una vista de Barcelona con los tradicionales gigantes y cabezudos, pero en compañía de palmeras y media luna, cosa que no agradó al religioso y criticó que el hecho de que el cartel no reflejaba las raíces cristianas de Barcelona. La segunda declaración la hizo en vísperas de la presentación del proyecto de la construcción de un centro cultural musulmán en Barcelona. Cf. Martín Corrales, Eloy, *La imagen del magrebí en España. Una perspectiva histórica. Siglos XVI-XX*, *op. cit.*, p. 240.

⁹⁴ Cf. *El País*, 6 de octubre de 2001, p. 27.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 27.

⁹⁶ Cf. "El Vaticano desaconseja las bodas entre católicos y musulmanes", *El País*, 15 de mayo de 2004, p. 33

⁹⁷ Goytisolo, Juan, " 'De magrebíes y gente así...' ", *op. cit.*, p. 1.

⁹⁸ Khachani, Mohamed, "La question migratoire dans les relations entre le Maroc et l'Espagne", en *Paix et Sécurité Internationales*, monográfico: les relations maroco-espagnoles, n°1, juin 2003, p. 73.

⁹⁹ Citado por Khachani, Mohamed, *op. cit.*, p. 73.

¹⁰⁰ *El País*, 24 de junio de 1992.

¹⁰¹ Calvo Buezas, Tomás, *Inmigración y universidad: prejuicios racistas y valores solidarios*, Madrid, Editorial Complutense, 2001.

¹⁰² Cf. Asociación Darek-Nyumba: "Mahoma en los manuales oficiales de bachillerato español", *Encuentro Islamo-Cristiano*, 76, 1978; "la enseñanza del islam en la escuela pública", *Encuentro Islamo-Cristiano*, 1996, ps. 292-293. Alonso, E., "El Islam y los musulmanes en los diccionarios y enciclopedias", *Encuentro Islamo-Cristiano*, 211, 1998. Navarro, J. M. (ed.), *El Islam en las aulas. Contenidos, silencios, enseñanzas*, Barcelona, Icaria, 1997.

¹⁰³ Goytisolo, Juan, “‘De magrebíes y gente así...’”, *op. cit.*, ps. 3-4.

¹⁰⁴ Podemos incluir también a Miquel Azurmendi dentro de esta línea, sobre todo, en su polémico libro: *Las estampas del Ejido. Un reportaje sobre la integración del inmigrante* (Madrid, Taurus, 2001) y también en *Todos somos nosotros* (Madrid, Taurus, 2003) en los que critica el multiculturalismo, el ideal de la convivencia entre moros y cristianos con una justificación científica del racismo de El Ejido. El primer libro suscitó mucha polémica. Véase, por ejemplo, Goytisolo, Juan, “Estampas en blanco y negro”, *El País*, 24 diciembre de 2001, ps. 19-20.

¹⁰⁵ Fanjul, Serafín, *Al-Andalus contra España. La forja del mito*, Madrid, Siglo XXI, 2003. *La quimera de al-Andalus*, Madrid, Siglo XXI, 2004.

¹⁰⁶ Fanjul, Serafín, *Al-Andalus contra España. La forja de un mito*, p. 1.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 31.

¹⁰⁸ Fanjul, Serafín, *La quimera de al-Andalus*, p. 245.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 71.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 244.

¹¹¹ Fanjul, Serafín, *Al-Andalus contra España. La forja de un mito*, p. XXII.

¹¹² Fanjul, Serafín, *La quimera de al-Andalus*, ps. 244-247.

¹¹³ *Ibid.*, ps. 124-125.

¹¹⁴ Vidal, César, *España frente al islam. De Mahoma a Ben Laden*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2004.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 467.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 470.

¹¹⁷ RUSCIO, Alain, “Des sarrasins aux Beurs, une vieille méfiance”, *Le Monde Diplomatique*, febrero, 2004, p. 10. La traducción es nuestra.

CAPÍTULO SEGUNDO
INMIGRACIÓN Y FICCIONALIZACIÓN LITERARIA

CRÍTICA LITERARIA Y LITERATURA DE INMIGRACIÓN

Se tiende frecuentemente a suponer, con automatismo y sin razón suficiente, que la literatura actual sobre la inmigración, igual que toda literatura volcada, por imperativos de ética ideológica o humanitaria, hacia la realidad histórica, es pobre en literariedad y está desprovista de creatividad, desde el punto de vista de la concepción imaginaria y la plasmación artístico-formal. La instrumentalización a la que se somete el texto literario, atendiendo a exigencias de compromiso ideológico y de conducta solidaria, lo convierte en un mero pretexto para la denuncia, cuando no crítica, del contexto histórico de la misma emigración, haciendo, ora ensayismo sociológico y panfleto político, ora documentalismo de craso realismo. Estos rasgos parecen constituir los importantes fundamentos en que suele basarse la crítica propiamente dicha, a excepción de la crítica periodística, para tratar, con escepticismo, esta narrativa y mantenerla en la marginación, desde el punto de vista de la interpretación y el interés hermenéuticos. Es más que probable que los prejuicios, con que se mira la emigración extranjera en España, están, de igual modo, enquistados en la misma crítica literaria actual; lo cual justifica que los poquísimos estudios hechos sobre la misma han sido llevados a cabo por investigadores de fuera de la Península¹ como si la emigración fuese un fenómeno “rarillo” y ajeno a la realidad histórica ibérica.

Esta indiferencia científica implica una cierta ceguera porque,

por un lado, la emigración en España es una constante histórica desde el siglo XIX y, por otro, la inmigración extranjera es uno de los desafíos más importantes con que se enfrenta la sociedad española en la actualidad. A este propósito, es menester subrayar que esta desatención crítica no es una novedad ninguna; constituye una continuidad con la poca atención investigadora que sufrió la misma literatura española de emigración de los años sesenta y setenta, a pesar de la importancia de la misma tanto en el aspecto económico y financiero como en el humanitario y cultural. En el prólogo al único libro crítico sobre la literatura de emigración española de los sesenta y setenta, se afirma esta idea con estos términos:

De la emigración española a Europa se conocen sobre todo sus aspectos demográficos y sus repercusiones de tipo económico. Las entradas de remesas y su influencia sobre la marcha de la economía es lo que más ha atraído el interés de los científicos sociales. En cambio, otros aspectos de tipo social o cultural son prácticamente desconocidos, aunque su trascendencia sobre la vida de los emigrantes alcanzó en ocasiones una importancia mayor que la remisión de sus ahorros a España².

Igual observación se amplía a la literatura actual sobre la inmigración extranjera. En opinión de Irene Andrés-Suárez, “hasta ahora, sólo se han estudiado de una manera pormenorizada las obras del exilio, y todas aquéllas que tratan de otros aspectos de la emigración apenas se han investigado”³. Esta discriminación entre literatura de emigración y literatura de exilio no tiene ninguna explicación racional y objetiva. Para Antonio Tello, la distinción entre emigrantes económicos y exiliados políticos no es, de ninguna manera, sostenible en la medida en que, ambos, forman parte del mundo de la emigración, razón por la cual subraya que tal matización obedece a criterios de clase, de rabiosa connotación ideológica. Estas son sus palabras:

Se trata en realidad de un tipo de discriminación inspirado en un sentimiento clasista de jerarquización de las causas, de acuerdo con el cual los motivos políticos se valoran por encima de los económicos o de otra naturaleza. Esta valoración que sitúa la lucha política por encima de la lucha por la subsistencia se basa [...] en la creencia de que los exiliados políticos pertenecen a las clases dirigentes o las clases medias instruidas, con capacidad económica para optar por el exilio, y los emigrantes económicos a las clases menos desfavorecidas y preparadas [...]. Sin embargo, la distinción [...] carece de sentido en la medida en que cualquiera que sea la situación social

del individuo en su comunidad de origen, su destierro de la misma es siempre un acto de violencia desde el poder⁴.

En todo caso, independientemente de estas diferencias, el fenómeno migratorio actual es “un tema prácticamente desatendido hasta ahora por la crítica a causa de no pocos prejuicios”⁵.

Es cierto que este escepticismo crítico tiene más que justificadas razones en la escasa, por no decir nula, calidad y atractivo estéticos de muchas novelas de esta literatura por la primacía que se da en ellas a la función documental y didáctica, más propias del reportaje periodístico o del ensayo sociológico que de la prosa literaria. Pero, esta realidad no debe ser un argumento para la optimización hiperbólica de estos rasgos individuales con su correspondiente generalización a toda la literatura de emigración. Esta desmesurada extensión conlleva una injusticia respecto a esta literatura por varias razones de suma relevancia.

En primer lugar, la literatura reciente sobre la emigración obedece a la nueva sentimentalidad⁶ que se vino dando en la estética literaria posmoderna desde los finales del milenio pasado. Esta nueva posmodernidad literaria está caracterizada, primordialmente, por un nuevo retorno a la tradición de narrar historias, por el interés dado al tema de la marginalidad, además de la atracción por la historia en mayúscula, en su sentido ideológico-político, en contraposición a la otra posmodernidad que exalta los experimentalismos formalistas, de tipo vanguardista y de claro signo deshumanizador, que declaran la muerte de los grandes relatos⁷.

En segundo lugar, esta narrativa pertenece al bloque de la literatura de tema marroquí, literatura que tiene una identidad específica innegable y constituye una literatura *sui generis* dentro del conjunto de la literatura española contemporánea, a pesar de que ha sido y sigue siendo injustamente olvidada e interesadamente marginada por la crítica literaria oficial y por los mismos manuales de historia literaria actuales.

La trascendencia de la narrativa escrita sobre la emigración magrebí reside en varios aspectos. El primero consiste en tratar, aparte del aspecto migratorio, temáticas actualmente candentes, a saber, la reflexión sobre la alteridad y las imágenes cruzadas, la necesidad del mestizaje y del diálogo de las civilizaciones, la urgencia de utopías y de políticas migratorias que superan la lógica de la frontera. El segundo estriba en el hecho de que esta narrativa constituye una verdadera continuidad con toda la tradición literaria española de épocas pasadas: resucita la temática de moros y cristianos en ambientes muy nor-

teaffricanos, revitaliza la literatura de cautiverio, hace uso de un lenguaje híbrido que se llena de arabismos y de palabras, procedentes de lenguajes norteafricanos. En una palabra, nos encontramos con una nueva aljamía literaria, entroncada con la tradición morisca medieval. El tercer aspecto reside en que nuestra narrativa sobre la emigración no hace ascos a las preocupaciones de literariedad y tampoco a los escrúpulos de creatividad. Tiende a consagrarlos de manera consciente por su boyante lirismo estilístico y su intrincada riqueza perspectivista, además de su acendrado trasfondo de re-significación semántica mediante la metáfora y el mito. La poética de la solidaridad y también del compromiso ideológico, principales características de esta novelística, están impregnadas de una fuerte fe en la literatura en su vertiente lúdica y formal. Además, está atravesada por una rica polifonía que se transparenta en ámbitos tanto textuales como extratextuales, haciéndose eco de una de las características peculiares de la literatura actual, como es la exaltación del mestizaje y la correspondiente superación de las fronteras entre los géneros, los estilos y los registros. La variedad de la narrativa española actual sobre la inmigración se nota en tres diferentes manifestaciones:

- 1- en la forma de narrar la realidad de la emigración así como en la modalidad elegida para su representación ficticia e imaginaria,
- 2- en los soportes técnico-formales relativos a la estructuración narrativa así como en los moldes genéricos adoptados en esta representación de la realidad,
- 3- en su funcionalidad pragmática en el plano de la enunciación narrativa.

INMIGRACIÓN Y POÉTICA REALISTA

La narración de la emigración se hace, de modo absoluto, en clave realista. Pero, es de afirmar que tal estética no es uniforme dado que ofrece todo un abanico de posibilidades narrativas en cuanto a la representación de la realidad migratoria. A propósito, podemos hablar de la existencia de tres modalidades diferentes en la ficcionalización de dicha realidad, que obedecen a condiciones estéticas también muy distintas. La primera la domina la *mimesis tout court*, natural en una ficción realista tan cerca del reportaje que de la prosa literaria, mien-

tras que la segunda opta por un realismo dialéctico que, conjugando documentalismo crítico y formalismo artístico, nos ofrece una ficcionalidad en que la imaginación y la realidad se hermanan sin problemas y con mucha maestría narrativa. La tercera modalidad es tributaria de esta última, pero con un valor añadido de lirismo plástico y de perspectivismo polifónico. Estas posibilidades pueden mantenerse conjuntamente imbricadas o por separado en el texto, de modo consciente o inconsciente, dependiendo de la intencionalidad del relato puesto que la relación que hay entre ellas es de complementariedad.

La primera modalidad, que corresponde a lo llamado por Barthes, el grado cero de la escritura⁸, se apoya en la imitación de la realidad histórica y social de la emigración, con una profunda base documental y sociológica. La función informativa de la narración tiende a dominar, sobremanera, porque los condicionamientos inherentes a la denuncia crítica y comprometida son los que moldean, en gran proporción, la escritura. La creación artística cumple una declarada funcionalidad histórica, defendiendo una especie de literatura de tesis.

El caso del relato corto *la Patera* de José Juan Cano Vera es muy significativo. En él, prevalece un realismo de fuerte automatismo comunicativo. Las líneas divisorias entre realidad y ficción se desdibujan, no porque son abstrusas y difíciles de detectar, sino porque la intriga novelesca sólo sirve de pretexto e instrumentalización para la recreación semi-ficcional, cuando no *mimesis* directa, de la realidad de la emigración, en todas sus connotaciones. Dicho en otros términos, parece haber una correspondencia, por no decir adecuación automática, entre la ficción imaginaria y la realidad socio-histórica de la situación de los emigrantes. La sublimación de la realidad, en aras de una novelización respetuosa con la naturaleza artística de la ficción y con su carácter autónomo, no tiene, aquí, cabida alguna y no se beneficia de mínima consideración. En el epílogo de su relato, el mismísimo autor se expresa al respecto, afirmando, sin reservas, lo siguiente:

Todos los hechos que se reflejan en este relato corto son reales. Algunas circunstancias han sido noveladas para evitar problemas a los protagonistas [...]. Esta es la historia verídica en la que se pretende describir la vida de miles de emigrantes que llegan buscando trabajo y libertad⁹.

La veracidad de la historia novelesca ancla el relato en el documentalismo descriptivo de la vida de los emigrantes. Esta primacía de la realidad histórica sobre la realidad artística tiene su

contundente concreción en los distintos planos formales, como son la trama novelesca, el estilo narrativo y la manipulación del espacio.

La intriga y la estructura narrativas son escuetas y descuidadamente construidas. La historia personal del protagonista, Benassa, que, por razones políticas y económicas, deja el Rif para establecerse en Murcia, como emigrante, después de un largo periplo, actúa, aquí, como conducto para hacer una especie de descripción ensayística y sociológica, tanto de la emigración como de la situación social y política de Marruecos, con una tónica que roza la denuncia política, en la mayoría de las veces, politizante o politicoide. Todo ello hace que *La Patera* no sea un relato corto sobre la emigración, sino un ensayo documental al mismo tiempo que panfleto político sobre la misma. Esta impronta ensayística margina la dimensión narrativo-artística de la trama ficcional para hacer amplias disquisiciones, de carácter descriptivo, sobre la realidad política y social del Rif: hay referencias, más que frecuentes, a la represión política llevada a cabo por Hassan II y a varios acontecimientos muy conocidos en la zona, como son la sublevación del Rif en 1958 y las huelgas o manifestaciones sociales de 1984, además de los acontecimientos de la Semana Trágica de Barcelona, de la Guerra de Anual y de la Guerra Civil en Melilla, muy famosos en la historia de las relaciones entre España y Marruecos. Aparte de estas digresiones, se introducen, con torpeza, poemas enteros de Miguel Hernández y de Enrique Maroni, así como recortes de periódicos. Estas inserciones no obedecen a la poética del *collage*; su función es exclusivamente informativa porque sirve para afianzar más el documentalismo realista del relato. Los espacios donde transcurre la acción son reales: Nador, Melilla, Málaga, etcétera. Las descripciones que se hacen de ellos corresponden perfectamente a la realidad. Para un lector perteneciente a la zona en que se desarrolla la acción, los detalles que se exhiben son realmente verosímiles, como podemos notar en estos dos ejemplos que sacamos de *Ramito de hierbabuena*¹⁰ de Gerardo Muñoz Lorente:

[...] Nador (es), capital de una provincia de cerca de ochocientos mil habitantes, cuya población pertenece a la tribu de los *imezzujen*. Ciudad donde abundan los cafetines y las antenas parabólicas de segunda mano, en Nador es ya más fácil encontrar teléfonos móviles que baños turcos. El sueldo medio-alto del funcionario nadorí oscila entre los tres mil y los cuatro mil dirhams mensuales (entre las cincuenta y las sesenta y ocho mil pesetas), si bien la mayoría de los obreros deben conformarse con la tercera parte del salario. Los mercedes de segunda o tercera mano, traídos por los emigrantes, recorren las calles

estrechas de esta población, si bien son mucho más numerosos los Renault 18 que, con el cuentakilómetros vuelto a empezar o trucado, cuestan entre los doce mil y los dieciocho mil dirhams¹¹.

Beni Enzar es una población que se encuentra a doce kilómetros de Nador y que es, en la práctica, el puerto de esta ciudad. Durante las últimas décadas, el Gobierno marroquí ha invertido muchos millones de dirhams en la construcción de una dársena que rivaliza con la de Melilla, que se encuentra a escasos dos kilómetros de distancia, pero que más parece complementarla, por hallarse frente a ella y con los espigones enfrentados, como a la espera de que algún día próximo ambos puertos se unan, formando uno solo y, por supuesto, marroquí¹².

Aparte del realismo espacial de la cita, notamos, además, que, a nivel del estilo, domina la sobriedad y la función propiamente periodística, que descarta de todo el relato cualquier brote poético o efusión lírica. En resumen, todo lo que se ha venido mencionando, corrobora, a la postre, que la intencionalidad que conlleva la narración no obedece a ningún criterio artístico, de gran valor añadido tanto en el plano de la construcción novelesca como en el de la composición estilística. Más bien, parece difuminarse a favor de un cometido pragmático, acusadamente comunicativo e informativo, muy acorde con el carácter documentalista de la obra porque, al fin de cuentas, Cano Vera confiesa, sin equívocos, que no quiso hacer otra cosa que

rendir un homenaje a los inmigrantes, que huyendo de sus países por problemas económicos, sociales, laborales, políticos, culturales y religiosos, buscan en Occidente un lugar al sol¹³.

La hibridación que hace el escritor periodista, José Juan Cano Vera, entre el reportaje y la ficción, en su tratamiento de la semblanza migratoria de Benassa, es un rotundo desacierto. Por una parte, no ostenta ninguna calidad estética en lo que respecta al estilo, a la estructura narrativa, a la caracterización de los personajes y a la invención imaginaria. Por otra, se desacredita en tanto que reportaje en la medida en que la ficción imaginada, salpicada de tergiversación pretensiosa y politicoide de la historia de Marruecos así como de la misma biografía de Benassa, rebaja de su categoría documentalista. La recopilación de relatos reales de los inmigrantes¹⁴, que se han hecho en varias ocasiones, en términos documentalistas y sociológicos, son más verosímiles: reflejan, con fidelidad, la situación misma

de los inmigrantes, revelando al mismo tiempo y en varios contextos muchos brotes de literariedad que supera a veces, con creces, el mismísimo cuento *La patera*. Lo mismo se puede decir de la literatura biográfica y memorialística sobre la emigración escrita, con conocimiento de causa, por los propios emigrantes¹⁵.

Ramito de Hierbabuena de Gerardo Muñoz Lorente supera a *La Patera* desde la óptica de la ficcionalidad literaria¹⁶. Pese a su realismo tradicional, en ella hay una acertada intriga novelesca con una construcción narrativa que se hace desde el género policíaco y a base de un estilo simple que, de vez en cuando, no deja de arremeter la lírica. Tiene, en común, con el cuento de Cano Vera la acusada intencionalidad comunicativa o informativa que potencia la descripción de la emigración en virtud de una óptica que no hace ascos a la verdad y a la veracidad narrativas, ancladas en el realismo documental. El autor de la novela declara, sin tapujos, en el prólogo de su libro:

Era mi intención hacer constar aquí los nombres de todas las personas que me han ayudado con sus testimonios en la redacción de esta novela. Sin embargo, la totalidad de quienes residen en territorio marroquí y la inmensa mayoría quienes viven en Melilla, ya sean españoles musulmanes o de origen peninsular, me han persuadido para que no lo haga, por temor a posibles represalias¹⁷.

La naturaleza testimonial de la novela la afianza no solamente el espacio real en que transcurre la acción (Segangan, Nador, Melilla, etcétera)¹⁸, sino algunos hechos históricos y culturales a los que hace alusión (movimiento amazigue, la situación de Melilla,...) y, de igual modo, todo una panoplia de tupidas referencias étnicas a los beréberes, en general, y a los rifeños, en particular, en cuanto a costumbres, historia y lengua. Tanto las referencias históricas como étnicas, no obedecen a la realidad objetiva porque tienen el defecto de la manipulación politicoide y etnoloide. Las descripciones que hace el narrador de las costumbres beréberes transparentan cierto exotismo folklórico. Presenta a la pareja de enamorados como si fueran dos típicos árabes de hace milenios, tal como suelen aparecer en los cuentos orientales, con turbantes y chilabas. El uso del turbante por Benassa no corresponde con la generación a la que pertenece, habida cuenta de que casi no se utiliza de ninguna forma por los jóvenes rifeños actuales. La presencia de este motivo del turbante es puro exotismo. Éste se mantiene también en las numerosas descripciones de las costumbres beréberes del Rif. En la cita que sigue se comprue-

ba con mucha nitidez por qué el narrador se deleita en pormenorizar los detalles cromáticos y orientales de la ropa vestida por uno de los personajes:

De él (el coche) descendió Yusuf ben Alí Bilal, vestido con un *elegantísimo caftán de color blanco con llamativos bordados dorados*, ceñido con un *grueso cinturón de oro macizo*. Iba tocado con un *turbante* en el que *relucían varios brillantes* y sus pies calzaban *babuchas con ribetes plateados*¹⁹.

El narrador se empeña en mantener el mito colonial de la dicotomía beréber vs árabe a través de la cual se presenta al árabe, como sinónimo de invasor oriental, y al beréber, como parábola de hombre autóctono que se conforma, por esencia, con la rebeldía y el rechazo visceral de lo arábigo y del islam. Esta proyección etnoloides hace que la lectura, que hace el autor de la historia de Marruecos, sea muy maniquea porque ésta es presentada como una simple lucha entre los dictadores y usurpadores árabes del interior y los rebeldes del Rif, ejemplificados en la figura de Maimuna. Las palabras siguientes ilustran este discurso maniqueo:

Al fin y al cabo, ellos, los amaziges, son descendientes de Cam, mientras que los árabes, como los judíos, lo son de Sem. *Entre los rifeños, si cabe, este sentimiento antiárabe se percibe aún más claramente.[...]. En 1958, dos años después de la independencia de Marruecos, se produjo una revuelta antiárabe en las montañas rifeñas, que fue sofocada muy severamente por el coronel árabe Ufkir, del ejército marroquí*²⁰.

Los varios sueños que tienen los protagonistas de la novela, Benassa y Maimuna, son también esclavos de la poética realista. En vez de servir para crear una ambientación fantástico-onírica en el relato, no constituyen, aquí, nada más que componentes instrumentales para la descripción de la realidad objetiva de los emigrantes. En general, todos los sueños son, bien ensueños utópicos de la imaginación de los personajes, bien anticipación prefiguradora de acontecimientos reales²¹.

Misma lógica está detrás del uso de los elementos paratextuales, de tipo visual, que apoyan el canon realista de la *mimesis*. Es el caso de las fotografías que encontramos en el interior de las novelas y en las solapas o portadas de las mismas. Muchas de ellas, por no decir todas, remiten a circunstancias reales y aparecieron, en su tiempo, en los periódicos y medios de comunicación. Es el caso de las portadas de *La cazadora*, *Harraga*, *Ramito de hierbabuena*²². La imagen, que sale en esta última, recoge una de las fotografías que fue

transmitida, a la sazón, por toda la prensa escrita y emitida por todos los medios televisivos, hasta tal punto que llegó a personificar uno de los símbolos de la emigración magrebí en España. El narrador lo confirma en la ficción, combinando imaginación y realidad, cuando dice literalmente:

Casi al mismo tiempo que los guardias civiles, llegaron a la playa los primeros reporteros gráficos, dispuestos a recoger la imagen de otro emigrante ilegal ahogado, una imagen demasiado repetida. Sin embargo, la mayoría de ellos se sintieron impresionados por la apariencia de aquella muchacha, muerta en plena juventud y lozanía. La imagen de aquel cuerpo joven y aún hermoso, postrado en medio de la arena, supino y con los brazos abiertos, fue emitida por varias cadenas de televisión ese mismo día. Al siguiente, muchos de los periódicos españoles publicaron también una fotografía que mostraba la misma imagen²³.

Por la vía de Tarifa de Nieves García Benito recoge, en su interior, una serie de fotografías de las que se inspiran varios de sus importantes cuentos, como *Cailcedrat*²⁴, *Gabriela* y *Al-Yaza'ir*. Estos casos dan un perfecto ejemplo de la posible cooperación entre lo pictórico-visual y lo literario. Por consiguiente, parece que la literatura, en este contexto, no es más que una mera paráfrasis detallada de las fotos, con todas las reservas que se pueden tener por no ser la literatura una mera copia de la realidad material. La confirmación fehaciente de lo que comentamos lo revela, con creces, el cuento *Gabriela*. En él, la narradora crea un cuento o historia intradieгética, a base del comentario-descripción de una de las fotos más conocidas, en la que se recoge un grupo de emigrantes marroquíes que van en patera en plena mar. Lo visual y lo literario se dan la mano, en perfecta ósmosis, dando fe de la famosa tópica horaciana del *ut poesis pictura*. En este mismo cuento, tanto la realidad como la ficción se funden para confundir al lector ante la imposibilidad de detectar la identidad de la realidad física y la de la imaginación ficticia. Esta compenetración de las dos instancias se refuerza, con más notoriedad, al final del relato cuando la narradora extradieгética se entera de que, fuera de la casa en donde escribía el relato en el ordenador, estaba llegando, de verdad y *de facto*, la misma patera que había descrito en la ficción imaginaria, a base de un relato intradieгético. Para colmo, de esta misma patera, que había sido detectada, de improviso, por los guardias civiles, salían los mismos emigrantes que había en la foto. Esta actualización práctica de la ficción en la realidad es una personificación de la imposibilidad de desechar la realidad y la vida de la

ficción, porque ambas son inherentemente inseparables. Además, permite a la narradora llegar a la conclusión, un poco negativa: decidir nunca titular un cuento con el nombre de Gabriela, su hija.

En este relato de Nieves García Benito se configura la segunda modalidad de la estética realista que, en vez de tener base en una *mimesis* tanto sociológica como testimonial de la emigración, nos encamina hacia un espacio narrativo donde la profunda concurrencia simbiótica de arte y vida se hace tan difícil y casi imposible de detectar puesto que las líneas divisorias entre la realidad y la ficción son tan íntimamente difusas. Este hecho de ósmosis es una indicación de que no hay ninguna frontera entre la vida y la literatura. Esto es, la literatura puede convertirse en realidad vital y, viceversa, en una relación dialéctica de vasos comunicantes. Esta característica, que fue dominante en la literatura fantástica contemporánea, vuelve a ser muy notable en la literatura actual, en general, y en el realismo posmoderno, en particular. Juan Oleza ve en este fenómeno de simbiosis uno de los rasgos definidores del realismo posmoderno actual²⁵. Este realismo niega el tradicional realismo mimético, haciendo propias su pasión por narrar las historias y la vida social, pero al mismo tiempo, rechaza el formalismo experimentalista y estetizante que, en nombre de la autonomía del arte, asume su carácter puro y desenganchado igual de la vida que de la historia. Resultado: una novela muy empapada de hibridismo imaginario que va a mitad de camino entre lo privado y lo público, la biografía y la imaginación, la historia y la ficción. La proyección de lo individual y de lo propiamente subjetivo, esto es, la privacidad y la biografía, en la objetividad de la historia y de la vida, hace que la ficción se involucre fuertemente en la realidad, en plena compenetración entre estética y verdad. Es, en esta soldadura difusa y perspicaz entre la realidad y la ficción, donde radica la trascendencia de esta segunda modalidad narrativa de la estética realista, de base posmoderna.

En *Voces del Estrecho*, Andrés Sorel, conocido por su novelística realista y comprometida, hace una descripción muy real de la emigración marroquí cuyas distintas facetas son analizadas, por él, en virtud, primero, de las historias individuales de los emigrantes clandestinos que se ahogan en el Estrecho y, segundo, de su hondo conocimiento personal e individual de la emigración, después de una experiencia de exilio en Francia, por razones políticas. Pero, este sondeo en la realidad dramática de la inmigración marroquí se plantea desde una óptica genérica que se ancla en el mito y, sobre todo, en la mística. Esta última, le permite presentar a los ahogados naufragados

en el Estrecho como voces de ángeles dolientes que sólo tienen vida en la noche, llevando a cabo su peregrinación corporal y física, en espera del juicio final y de la culminación espiritual de su alma. Así es como lo resume El Viejo de la Montaña:

- Todos sabéis- les decía- que han de pasar cuarenta años todavía, penando como ahora penáis, a la manera en que Dios, bendito sea su nombre, comprometió a los elegidos cuarenta días y cuarenta noches antes de mostrarles su voluntad. Y al término de los cuarenta años llegará el Día del Juicio Final, que ha de encontraros purificados y ligeros de carga ²⁶.

Esta impronta mística y teológica presenta la diáspora migratoria como una profunda bajada a los infiernos y a la oscuridad, lo cual emparenta, intertextualmente hablando, *Las voces del Estrecho* con la *Divina Comedia* y con toda la tradición nocturna de la literatura romántica. Para Ismael, los ahogados emigrantes clandestinos, que deambulan por la noche en la zona, son

-[...] sombras. Fantasmas que vagan por el cielo impulsados por los vientos, sombras que buscan sus cuerpos. Hasta que los encuentren no pueden descansar ²⁷.

La ficcionalización de la emigración, a base de una impronta fantasmagórica, propia de una poética de la nocturnidad, convierte la novela en un espacio narrativo en que coexisten, al igual, la ficción y la realidad, aunque sin lindes divisorias y diáfanos entre ambas.

La mencionada compenetración no se da, en exclusiva, en el plano del argumento y de la invención, sino que también en el textual, mejor dicho, metatextual, sobre todo, en la naturaleza de la relación existente entre el personaje y el narrador. Abraham es el narrador principal de *Voces del Estrecho*, acude a Zahara en busca de las historias de los emigrantes que se ahogan en el *Mare Nostrum*. Allí encuentra a Ismael quién, en tanto que informante, le cuenta las historias de las distintas voces ahogadas en el Estrecho, porque es el único que las conoce de cerca por ser sepulturero. A su vez, Abraham se conforma con contar o renarrar estas historias por medio de su pintura hablando

- De sus cosas: de cuando eran pequeños, de su tierra, del miedo que pasaron en la travesía, de lo que ahora penan. Y de su vida, de la de antes ²⁸.

Esta relación de narrador-narratario (personajes-emigrantes) se invierte al final de la novela. En este momento, el narrador Abraham

resuelve su angustia ante el tiempo y la vida real de la emigración, suicidándose voluntariamente en las mismas aguas del Estrecho en que se naufragaron todos sus personajes, con la finalidad inequívoca de emprender la misma travesía trágica en la profundidad del mar, en imitación de la diáspora dramática que habían vivido y narrado los mismos personajes-emigrantes. Una única diferencia: él no tiene convicción ninguna en la existencia de los paraísos en que ellos creyeron con tanto ímpetu:

Estoy fatigado. Pienso que cuando me montaré en una de esas pateras abandonadas de la playa y me internaré en el mar. Tal vez sea un buen sitio para morir. En su compañía. Cerraré los ojos cuando el sol esté en todo lo alto, cuando carga sobre mi cuerpo, atontándome, durmiéndome, impulsándome hacia los reinos que ellos con tanta vehemencia persiguieron y yo dudo mucho que existan²⁹.

La decisión de suicidarse convierte el narrador, Abraham, en personaje, porque pierde su potencialidad enunciativa para asumir el destino y la vida de los mismos personajes cuyas historias había narrado con anterioridad. La inversión de papeles entre narrador y personaje es una manifestación del intercambio recíproco de roles entre los dos. Tal complicidad es una metáfora metalingüística de la imposibilidad de separar entre la literatura y la vida, el arte y la verdad.

Este mismo vaivén entre ficción y realidad se halla en *Harraga* de Antonio Lozano. Se concretiza en esta situación de vigilia y sueño en la que se encuentra el protagonista, Jalid, en su pleno cautiverio dentro una anónima y oscura cárcel de Tánger. Desde un estado de perfecta agonía, no halla más remedio, tal vez por catarsis emocional o arrepentimiento penitente, que llevar a cabo todo un esfuerzo mnemónico a través del cierre de sus ojos para recordar, soñar y rememorar su pasado de peregrinación por el universo de la mafia, la droga y el tráfico de personas en el Estrecho. La repetición constante, a lo largo de toda la novela, de “cierro los ojos”, encabezando muchos capítulos, es el indicio textual más destacado que ubica *Harraga* en la segunda modalidad narrativa que tratamos. La descripción del yo narrador de su estado en la cárcel roza el onirismo y lo fantasmagórico, porque el protagonista llega a sentirse expulsado de la realidad, hasta el extremo de llegar a perder la capacidad intelectual para distinguir el tiempo que transcurre, y sobre todo, entre el sueño y la vigilia. Con un toque teñido de compasión y

patetismo, confiesa:

Cierro los ojos.[..].Ya no cuento los días, las semanas, los años que llevo aquí dentro. No distingo las noches de los días [..].

A veces me parece que me expulsaron de la realidad que me encuentro en el infierno [..]³⁰.

Hace tiempo que no distingo cuando sueño y cuando pienso. Y para seguir sintiendo que aún vivo, necesito reconstruir mi vida, recordar los pasos que di hasta llegar aquí³¹.

Las mismas palabras, que recogen estas citas al principio de la novela, las repite, de la misma manera y con igual estilo verbal, al final de la obra en que expresa su aniquilamiento total y la pérdida de su memoria, preludio de su próxima muerte:

Cierro los ojos. [..].

Las grietas de techo de mi celda se están cerrando. Durante todo este tiempo, he deseado, he creído ver entrar por ellas a mi celda a la gente que he querido. Pero siento que ha llegado el momento de la soledad completa. Mi cerebro se ha secado, no quedan de él ni las ruinas de mis recuerdos. Todo ha sido arrasado, quemado, asolado.

Acabo de olvidar los nombres de mi madre, de mi padre, de mis hermanos. Se han borrado de mi mente los lugares por los que paseaba, los olores y sabores, y la humedad de esta mazmorra, adherida a mis huesos, a mi piel, es el único clima que ya conozco. No hay día ni noche, invierno ni verano. Ni siquiera hay silencio. El silencio absoluto no existe: un ligero zumbido, apenas audible, como el motor del tiempo, vibra omnipresente³².

Ello quiere decir que la situación real -con verdaderos ecos de la vida cotidiana tanto de los emigrantes como de Marruecos-, narrada en medio de la novela, se ve acorralada, al principio y al final de la misma, por la irrealidad fantástica que confiesa y vive el protagonista. Otra vez más, igual que en los demás relatos, la ficción se confunde con la realidad, haciendo imposible, para el lector, saber donde alcanza cada una de ellas. En *Harraga*, la acción transcurre en espacios reales fácilmente reconocibles, como Tánger, Melilla, Nador y Málaga. Hay frondosas referencias históricas (guerra del Golfo, muerte de Hassan II, huelgas sociales de 1984, acontecimientos del Rif de 1959, persecuciones políticas de estudiantes, etc.), étnicas (lengua rifeña, costumbres rituales, fiestas matrimoniales, rencores entre beréberes y árabes, etc.) y culturales (movimiento cultural

amazigue...) que aparecen acá y acullá en el relato. El conjunto de estas referencias anclan la narración tanto en la realidad como en la historia. Sin embargo, la narración las hace diluir en la ficción hasta el extremo de llegar a hacerlas perder sus contornos detectables y realistas, dando lugar al hibridismo al que hemos venido refiriendo en este capítulo.

La apoteosis en la fusión entre ficción y realidad desemboca en una narración que se hermana con la lírica y la poesía. Esta es la última modalidad en la que la representación de la emigración se enfoca desde la perspectiva del mito, de la metáfora y del símbolo, que dota al relato de una notable poeticidad, peculiar de la enunciación lírica. El realismo que fue, primero mimético, luego simbiótico y fusionador entre realidad y ficción, termina siendo poético, arribando a lo que se ha solido llamar la novela lírica³³.

La plasmación estilístico-poética, igual que la enunciación perspectivista, constituyen unos logros significativos, desde el punto de vista de la literariedad, en la narrativa actual española sobre la inmigración, sobre todo, en las novelas o cuentos de Encarna Cabello, Antonio Lozano, Andrés Sorel, Lourdes Ortiz y Eduardo Iglesias. Lo cual confirma, una vez más, que la escritura comprometida con la cuestión migratoria puede y, con creces, hacerse desde una considerable artisticidad, de ricos atractivos formales.

Las dos novelas de Antonio Lozano, *Harraga* y *Donde mueren los ríos*, nos ofrecen un ejemplo prototípico de esta prosa poética. La poeticidad lírica la consigue el escritor canario mediante un estilo que se llena de mucha plasticidad imaginativa. Prueba de ello, es el uso frecuente y casi normativo de la comparación metafórica como figura retórica muy importante; se actualiza con conectores comparativos tales como: “cual”, “como”, “como alguien” y también el verbo “parecer”. Para citar tan sólo un ejemplo, notamos que en las primeras páginas de *Harraga*, Antonio Lozano utiliza con frecuencia muchas metáforas comparativas:

Todo lo demás, mi ciudad luminosa, los callejones de mi infancia, *la bahía como brazos de madre*, [...], Abderrahmán que *me pesa como la muerte* [...]

Crucé el Estrecho como *un señor*, [...]

Hamid apareció ante nosotros *como el elegido que pudo escapar de la miseria en que vivíamos*. En mi casa nos apiñábamos siete hermanos: tres habitaciones raquíticas, en baño en el patio, *una cocina estrecha como nuestras vidas* en la que mi madre amasaba el pan, [...]

Así, la vivienda de Hamid se nos antojaba hermosa

como un palacio [...]

Al salir de Manila, recorrimos una vez más el bulevar, hasta llegar a la plaza del Faro.[...] contemplan las luces que, en los días claros, las casas de tarifa exhiben como una provocación; [...]

Hamid y yo simaptizamos enseguida. Detrás de mi apatía veía a un soñador en horas bajas, pero estaba convencido de que, algún día, se despertaría en mí la certeza de que la felicidad la ganamos abriéndonos paso en nuestra propia vida, como el explorador con su machete en la selva tropical³⁴.

A ello, se agregan otros recursos como el estilo telegráfico, la enumeración inacabada y la excesiva adjetivación:

[...] Recorrimos calles, bares, burdeles en un viaje iniciático tardío pero fecundo.[...]. Ante mis veintisiete años desfilaron niños harapientos pegados a cubos de basura, mendigos envueltos en cartón, prostitutas confinadas en cuartuchos mugrientos, policías ahítos de cerveza gratis, locos asidos al tetrabrik para no caerse del mundo, iluminados en el paro trocando versos por vino, islamistas al acecho de la desesperanza ajena. Y cuando el coro de los amuédanos resonaba en la noche, ésta se vaciaba de su ejército de desheredados, de desalmados, de desesperados, que desaparecía como absorbido por el sumidero de la ciudad. [...]

[...] A través de las antenas parabólicas, que en pocos años habían invadido las azoteas, llegaban pruebas constantes e irrefutables de que existía un mundo mejor, y a nosotros no nos había tocado vivir en él. *Trabajo abundante, dinero para mucho más que un vaquero barato y unos litros de cerveza, noches relucientes de neón, mujeres dispuestas a amar, coches para todos, hamburguesas americanas, centros comerciales gigantescos, penetraban en cada hogar, salpicaban nuestra miseria, derrotaban nuestra resistencia*³⁵.

Esta cita larga, que transcribimos, es un ejemplo entre miles que podemos hallar en las dos novelas de Antonio Lozano. El texto subrayado resalta cuán relevante es el uso de la enumeración. La técnica del paralelismo que la subyace otorga, por un lado, a la narración un fuerte movimiento que le imprime cierto aire de musicalidad rítmica y, por otro, refleja lo profunda que es la proyección del narrador en lo que dice o cuenta y, al mismo tiempo, hasta qué punto es importante su asunción de lo narrado.

La totalidad de estos mecanismos da lugar a una narración preñada de movimiento a la vez que de una rica sensibilidad, lo que le permite al autor bucear en las almas y conmover las conciencias del lector. Este dinamismo, que saca una parte de su fruto de la

oralidad que parece imperar en el relato, se consigue con éxito y facilidad inauditas, porque la enunciación narrativa se consume desde una poética de la proximidad que, a su vez, se alimenta de la compasión y de la ternura al hacerse a partir de la vivencia personal de la emigración: la sensibilidad, con la cual esta última se concibe, sale de las entrañas y de lo más visceral de la conciencia emocional. La proyección profunda del narrador en lo que cuenta y su vivir de la emigración en su subjetividad nos topa con una novelística hecha poesía y emoción. Otra vez más, se mantiene la dificultad de separar entre vida y estilo, lo personal y lo público. Véase cómo Encarna Cabello corrobora, en *La cazadora*, esta realidad en su descripción del niño:

Mientras mi cuerpo se escurría [...] en una tarde-noche de otoño, salpicado de neones extraños de la gran ciudad, mis ojos cayeron sobre [...] la mirada baja, hacia el suelo, en la tez árabe de un niño, no nos mira, la foto ofrece sólo su rostro, no sabemos lo que ven sus ojos, pero *qué dulzura emana de sus facciones, qué abandono en el gesto -tatuado de soledad y desarraigo-*, bajo un crudo sol mediterráneo, no podía dejar de mirarlo, abandonarlo; *si hacía ademán de retirarme me alejaba de mí misma*, porque en realidad estaba viéndole desde dentro de la foto, la misma luz agobiante nos avasallaba, *él mi niño querido, necesitaba de mí cerca, y yo tanto de él [...]*³⁶.

La brevedad, hecho inherente a la poesía, es muy singular en obras como *Harraga* y *La cazadora* que deben considerarse dos novelas cortas. Esta brevedad parece reforzar la poeticidad arriba mencionada, porque es sinónimo de brevedad estilística, de intensidad emocional y también de profundidad semántica.

Esta profundidad semántica es otra de las manifestaciones de la lírica poética de esta narrativa. Se nota en el uso de la metáfora, como figura muy usada que da al aspecto estilístico, además de una trascendencia significativa, una plasticidad imaginativa creativa. En este uso de la metáfora, se destacan dos niveles. El primero corresponde, en primer término, a las numerosas comparaciones metafóricas, utilizadas a nivel oracional en toda la novela y, en segundo término, a las metáforas contextuales, relacionadas con el nivel extra-oracional que afilia la emigración con las metáforas de los atunes, la larga marcha, la odisea, la cárcel y el infierno³⁷. El segundo nivel es propiamente metalingüístico; somete el relato literario a la metafórica porque la confusión instaurada entre ficción y realidad, personaje y narrador, indica figuradamente la imposibilidad de separación entre la vida y la literatura. Pero, en varios textos, la metáfora

se desliza hacia la parábola y el símbolo alegóricos. En este caso, la emigración es considerada como una peregrinación alegórico-simbólica hacia el infierno, la cárcel y el cautiverio. En vez de ser un camino rumbo al bienestar y Eldorado, se averigua una especie de inmersión en los abismos y una bajada hacia las sombras. Estas alegorías simbólicas se apoyan, en parte, sobre un importante trasfondo mítico, sobre todo, en *Las voces del Estrecho* y en *Fátima de los naufragios*. Si en la primera, Andrés Sorel compara el drama de los emigrantes marroquíes, que cruzan el Estrecho, con la diáspora judía, en la segunda, Lourdes Ortiz procede a la mitificación de la emigración en virtud de las versiones legendarias de los autóctonos. En las dos obras, igual que en muchas otras pertenecientes a este ciclo narrativo, se explota, con mucha maestría, el mito de Eldorado, de la Tierra Prometida y de Ulises³⁸.

LA INMIGRACIÓN ENTRE COMPASIÓN ÉTICA Y SUBLIMACIÓN ESTÉTICA

Contrariamente a una parte de la posmodernidad que lleva a ultranza la experimentación vanguardista en nombre de la deshumanización del arte, asumiendo como postulado fundamental la muerte del principio de la realidad, la literatura sobre la emigración opta, en tanto que alternativa de resistencia o de oposición también posmoderna, por una poética de humanización, porque la ficción novelesca es considerada, desde el punto de vista de la ética moral y de la conciencia humanitaria, la más que idónea para la narración de la tragedia de la emigración, pero sin hacer concesiones a la calidad artística. Esto supone que la estética realista se torna una poética ética. ¿En qué consiste esta poética de compasión? y ¿cómo se manifiesta?

Esta literatura de compasión se apoya en narrar la emigración de modo tan dramático y lleno de angustia, con la intencionalidad pragmática de conmover al lector y engancharle a esta realidad rápida y frecuentemente olvidada, manteniendo despierta y en vigilia su conciencia crítica, en forma de solidaridad y deferencia.

La narrativa sobre la emigración conlleva una benevolencia inequívocamente discutible y, en la mayoría de los casos, la irrumpe una fuerte sensibilidad subjetiva que hace de la ficcionalización novelesca una labor de ética que se lleva a cabo desde “la primera trinchera del corazón”³⁹. El objetivo es producir un revulsivo de conciencia en la sensibilidad de los lectores. Enrique Montiel termina su relato, en el libro colectivo que lleva como título sugestivo: *Estrecho, una poética de la solidaridad*, con unas palabras que explican esta finalidad de despertar la

moral ética en los receptores:

El declarante confía en que dicha declaración llegue al mayor número de ojos y al mayor número de corazones para que se empiece a hacer algo,[...] y saber que todos tenemos un mismo destino que es la muerte y un mismo camino que es la vida que debe ser honrada, buena y sagrada⁴⁰.

La narrativa sobre la inmigración rezuma tanta ternura que acompaña las almas y se adentra, con facilidad y profundidad, en las conciencias. La intensidad de la narración convierte esta novelística en una especie de canto, atormentado por el desgarramiento y el desasosiego por la suerte y el destino de los emigrantes quienes, a pesar de ahogarse a diario y dramáticamente en las aguas del Estrecho, son dejados al amparo del olvido y vistos con una indiferencia terrible, en clara contribución a hacer más anónimos e impunes los injustos desajustes económicos y sociales existentes entre el Norte y el Sur. Nieves García Benito expresa esta indiferencia, con que se atiende a los emigrantes magrebíes, con palabras patéticas, evidenciadoras de mucha indignación y frustración:

¡Cómo gritar ante la indiferencia, indolencia, insensibilidad, frente a los tres mil muertos del Estrecho! No hay grito. No hay toalla para proteger a los ahogados, ni de la cámara hostil, ni de la mirada morbosa en los informativos. La libertad de indignarse, la compasión, parecen perdidas en el laberinto obtuso de la carrera de imágenes⁴¹.

La misma autora subraya, a continuación, que esta ausencia, en la vida real, de compasión humanitaria hacia los emigrantes desamparados es, indudablemente, una confirmación de su presencia, en el plano de la ficción, en la literatura que ella hace. Así es cómo lo patentiza:

A un herido en accidente, tendemos a ayudarlo, por instinto, por desamparo. Cuando llegan quemados a muchos se les traslada directamente al barco para Marruecos. Ya no hay compasión⁴².

En la misma ficción, nos percatamos de la existencia, en varios personajes, de esta tendencia a considerar la emigración desde el corazón, y hasta desde la pena y la conmiseración. Ismael hace constancia de ello al principio de *Las Voces del Estrecho* en su diálogo con Abraham sobre la suerte de las voces de los emigrantes:

[..] Ahora todo lo ha cambiado el turismo y la televisión. Por eso *se ha dejado de pensar. Y de tener conciencia*. Zahara era un pueblo con olor a miseria. Y Medina ni siquiera existía⁴³.

En esta cita, Ismael pone de relieve la necesidad de la conciencia además de la razón para enfocar la nueva realidad de Andalucía en tiempos de la nueva emigración. Pero, simultánea-

mente, echa la culpa a los medios de comunicación y al turismo que sirven de coartada para mantener la amnesia, la desinformación y acaso la trivialización de la emigración actual. Esta indiferencia es inaceptable, habida cuenta de que la misma Andalucía y, en este caso, Zahaza y Medina, eran, en un pasado no muy lejano, unos pueblos cuyos habitantes morían en naufragios marítimos. El mismo pensamiento se mantiene al final de la obra en la carta que dirige Abraham a su amigo marroquí, Abdelhak, en la que afirma que, frente de los olvidados muertos, no se actúa con conciencia, ni corazón:

[..] Me dijiste: tienes que ir allí, pintar aquello. Tal vez pronto sea también tarde. *Pintar las voces que nadie escucha, a las que no se da importancia. Porque hace tiempo que hemos cegado el ojo y tapado el corazón.* Es el gran silencio, el no declarado: el que cae sobre las víctimas sin nombre, el de las voces del Estrecho⁴⁴.

Otro tanto, ocurre a Eusebio Fuentes Salmerón, el protagonista guardia civil en el cuento *Al-mir-at* de Nieves García Benito. Con angustia y verdadera pena, vive la situación de los emigrantes que encuentra, a diario, muertos en la costa:

Eusebio salió *cansado y triste*. Echó una mirada larga sobre los jóvenes marroquíes somnolientos. *Sintió pena. Un malestar tibio le sacudió el estómago. Pensó que le vendría bien una manzanilla*⁴⁵.

Este sentimiento no lo tiene su colega de profesión recientemente incorporado a la Guardia Civil, porque Eusebio arrastra otra historia similar a la de los jóvenes marroquíes, como es la de su padre que era emigrante en Alemania donde murió sin poder verle: “Su padre Antonio iba y venía a la mente de Eusebio”⁴⁶. Esta similitud o paralelismo entre la vida de los emigrantes marroquíes y la de su padre es la razón que explica el hecho de que Eusebio vea en el joven marroquí “un buen yerno”⁴⁷.

Lo que ocurre a este personaje de *Por la vía de Tarifa*, lo encontramos en *Tarifa* de Eduardo Iglesias. El protagonista principal llamado, Max, no escatima esfuerzos para atender humanitariamente a los emigrantes procedentes de Marruecos y de África negra, en razón de su pasado que le evoca su niñez en Alemania al lado de sus padres. Su actitud encierra un reconocimiento de la emigración y una perseverancia para dar apoyo moral a los recién llegados. Esta postura la defiende, como reconoce varias veces, no desde la ortodoxia política

no obstante su pasado comunista, sino desde el propio corazón y la compasión humanitaria hacia los inmigrantes -considerados, por él, como los nuevos desamparados de la tierra-, en los que ve encarnarse la metáfora del espejo: le recuerdan su infancia de niño emigrante y también a su familia: a su padre muerto en Alemania y a su madre que sigue aferrada al recuerdo de su marido, esperando algún día su llegada:

La imagen del niño solo, arrebujado en su manta, no podía quitársela de encima. Le producía un gran *desgarro emocional*. Mientras conducía no pudo evitar *alguna* lágrima al recordar en su infancia a su padre: un emigrante en Alemania. La familia tardó un año en poder reunirse. *La tristeza de su madre y la ausencia de su padre, que él sintió con tanta fuerza, lo acompañaban vívidamente* en su avance por aquella carretera nocturna⁴⁸.

En una conversación con algunos clientes del bar, Norma subraya que la ayuda, que otorga a los recién llegados en compañía de Max, la hace por compasión y partiendo de la sensibilidad y del corazón:

Norma se levantó y miró por la ventana hacia África. Tánger titilaba en la oscuridad. Y dijo sabiendo que todos la miraban:

- *Sigo lo que me dicta el corazón*⁴⁹.

La lógica de la compasión la tiene también otro personaje llamado, Michel, un supuesto surfista francés, afincado en Tarifa. La desnutrición y la miseria de los niños marroquíes, descubiertas a raíz de un viaje a Marruecos, le impresionan tan fuertemente y provocan, en él, un despertar de la conciencia hacia la suerte de los emigrantes y un continuo remordimiento que le causa náusea y desgarró emocionales:

En el segundo turno de comida entraron en la *jaima* los barqueros de las *zodiacs* y los cien policías marroquíes. Mientras se sacaban fotos juntos, Michel pudo ver cómo los bordes de la tienda se iban levantando para dar paso a niños que entraban arrastrándose y se metían por debajo de las mesas a comer lo que había por los suelos. Los policías distraídamente propinaban puntapiés a los críos como si de animaluchos se tratase. A pesar de todo no se iban y los energúmenos llegaban a olvidarse hasta que, molestos, volvían a soltarles más patadas. Para ellos resultaba normal que los niños actuaran como galgos desnutridos. *Michel pensó en cuántos de esos desgraciados intentarían algún día cruzar el Esrecho... le resultaba imposible*

comer. Salió al exterior y vomitó su angustia. Luego, se perdió andando por la playa.

*Ya todo importaba menos*⁵⁰.

Este descubrimiento de la cruda realidad de la emigración suscita un viraje en la vida del personaje en la medida en que le alumbra, desde el punto de vista de la ética, provocándole un revulsivo de conciencia que le ayuda a dedicar el resto de su vida a solidarizarse con los emigrantes. Tanto Max como Norma y Michel, son el prototipo de personajes en que se manifiesta, por hipóstasis, la sensibilidad y la atracción solidaria por la causa de la emigración con sus dramas e injusticias y, por lo tanto, ponen de relieve esta poética de la compasión que domina en esta narrativa.

La estética de la compasión tiene como cometido fundamental conseguir la adhesión del lector para garantizar su identificación con el emigrante. Este objetivo se consigue con varios procedimientos tanto de forma como de contenido. Uno de los mecanismos más usados, es la descripción de la emigración o del sueño de emigrar como situación límite, esto es, como una especie de última oportunidad vital, a veces, existencial y ontológica, que separa la vida de la muerte, la dignidad del desprecio, la libertad de la represión. Tal situación límite implica un potencial de desarraigo considerable, natural en personas que ya pierden toda esperanza de vivir dignamente en su propia tierra. Es así tan desconcertadora, porque emigrar supone la pérdida de la intimidad propia, de las raíces culturales, de la identidad, del espacio y hasta del amor y de la misma familia. Tahar Ben Jelloun explica, con mucha razón, esta situación límite de la emigración, subrayando que el dejar el país supone un cambio muy traumático, productor de mucha desazón:

Todos los emigrantes [...] experimentan una desazón que no se atreven a exteriorizar. Se comportan como si no estuvieran en regla ni fueran bien acogidos. [...] diríase que se trata de un traumatismo incurable. Sucede que este arrancamiento conlleva, en sí mismo, violencia; abandonar la propia tierra, abandonar una parte de la familia, arrancarse, es decir, extirpar las raíces transportándolas a otro lugar es una operación violenta que no se lleva a cabo sin dolor⁵¹.

Muchos, por no decir todos, de los personajes se hallan involucrados en esta situación límite y albergan este mismo sentimiento de pérdida fatal: ellos se ven obligados, por la fuerza de los condicionamientos sociales y económicos, a emigrar en busca de nuevos aires para vivir dignamente. Véase cómo una voz emigrante expresa esta realidad con tanta desesperanza y dolor:

[..] “No queríamos volver la vista atrás. Atrás quedaban los recuerdos. Portaba conmigo un pequeño puñado de tierra de mi pueblo. Si volvía la vista atrás, moriría, o me obligarían a regresar. Dolía no mirar, mas ésa era nuestra resolución” [..]⁵².

Esta situación límite es, igual de desgarradora y llena de angustia, tanto si se trata de emigración por razones económicas y políticas como por factores propiamente personales y étnicos. La vivencia de la inmigración de esta forma abarca, del mismo modo, la complejidad dramática de la travesía y el tipo de vida nueva, desarrollado en los países de acogida, que, en general, se caracteriza, a excepción de algunas salvedades positivas, por la indiferencia, el racismo y la esclavitud.

Otro procedimiento creador de la emotividad patética es la visión catastrofista de la emigración, de profundas trazas alarmistas. Esta última acaba siempre negativamente en este ciclo narrativo: bien en el cautiverio, como es el caso de Nabil en *Harraga*, bien en la muerte, como ocurre en *Las Voces del Estrecho* y *Ramito de Hierba buena*. Es cierto que esta visión alarmista se hace, como piensa Marco Kunz, “para provocar efectos emocionales en el lector”⁵³. No obstante, no se elige por “su carácter arquetípico”⁵⁴, ni por su alta representatividad estadística, sino por el carácter trágico y concreto que tiene la misma en la *praxis* real, notable en las pérdidas, cada vez más crecientes, en vidas humanas que la travesía del *Mare Nostrum* está provocando. Ante tal drama, es difícil que mente o conciencia humana se mantenga indiferente y deje de actuar en términos de incidir en los hechos para cambiar la suerte de los emigrantes. Pero, al mismo tiempo, contribuye a desmitificar el fenómeno migratorio: la inmigración es un simple simulacro y un rotundo desengaño.

Los efectos pragmáticos del dramatismo de la emigración se explotan con profusión por su capacidad para provocar una eventual identificación del lector con el inmigrante. Tal vez, esta es la razón que explique la ausencia de una visión positiva u optimista, porque ésta la encontramos solamente tanto en *La Patera* de Cano Vera como en *Tarifa* de Eduardo Iglesias, en las que los protagonistas arriban, de veras, a buen puerto, con esperanza en el futuro. En cierta medida, el protagonista de *Europa se hunde*, que es un marroquí llamado, Said, ofrece el ejemplo de “una integración aparentemente exitosa de un emigrante que alcanza la independencia, la amistad de los autóctonos y cierto bienestar en España”⁵⁵, aunque es muy crítico con la sociedad europea. Aparte de estos contra-ejemplos, en los demás textos, no encontramos nada más que voces dolientes, pasiones quejumbrosas,

ahogados, tumbados a la intemperie y pedazos de cuerpos, flotando en el mar para miedo de bañistas veraniegos.

En el plano de la enunciación narrativa, los efectos de la compasión se obtienen mediante una implicación profunda en el relato narrado, en virtud de una proyección conmovedora del narrador en la historia, haciendo imposible separar entre el ámbito de la vida y la subjetividad y el del espacio público y objetivo. Las dos esferas se mantienen tan imbricadas que hace que la intensidad de la vivencia personal de los narradores personajes aparezca plasmada en el texto narrativo que se llena de tanta sensibilidad y ternura en cuanto a entonación y tonalidad de la narración. Todo ello, da lugar a una narración muy viva y viviente que parece como si saliera de las fibras más sensibles de la conciencia. Una narrativa hecha desde dentro y desde el corazón. El uso frecuente de la primera persona en la enunciación está en sintonía perfecta con esta narración visceral y de profundidad: son los personajes los que se encargan de narrar su historia, en directo y desde su vivencia personal, poniendo, al descubierto, la situación de la emigración en su versión más inhumana y desgarradora. Estas voces que narran o se autonarran, tal como ocurre en *Las Voces del Estrecho*, a guisa de ejemplo, son voces de desgarro total, que rebosan de mucha emotividad en su sensación de hallarse en la soledad y abandono absolutos. Por ello, aparecen en su mayoría como “voces dolientes”; se conducen lamentando, con pena y dolor lacerante, su destino fatal, vivido con resignación en su barco-hotel, ya abandonado desde mucho tiempo. Los numerosos microrrelatos de la obra dejan transmitir una verdadera hemorragia de pasión dramática. Cada uno de ellos, constituye un hervidero de conciencia que es desbordado por un fuerte sentimiento trágico que solicita compasión de modo imperativo.

La narración en primera persona de Nabil, en *Harraga*, se enmarca también dentro de la misma impronta narrativa. Aparte de este sentimiento persistente de arrepentimiento, con tendencia al saldo de cuentas, por escrúpulos de penitencia, con su pasado, la narración de su vida anterior la consume desde su profundidad interior y, sobre todo, desde los recuerdos a partir de una situación de cautiverio atroz que le dificulta establecer distinguos entre el sueño y la vigilia, la realidad y la imaginación. Esta poética de la proximidad, de raigambre emotiva, en la descripción de la emigración y de su vivencia, se plasma textualmente en el uso de un estilo que, sin hacer ascos a la oralidad, está lleno de dinamismo y de una plasticidad poética muy considerables que se consiguen con las metáforas y otros recursos de

retórica estilística.

Huelga dejar constancia de que esta literatura de compasión no puede vincularse con sensiblería ninguna, ni tampoco con cualquier tipo de sensacionalismo lacrimoso o llorón. No es el caso, bajo ningún concepto. La calidad humana de la realidad de la emigración se hace desde una perspectiva, a veces, trascendental. La intención de conmover al lector no es el fin ansiado: constituye únicamente una de las dimensiones pragmáticas consideradas dentro de un abanico de intencionalidades, unas, relacionadas con la política y, otras, con la ideología. Es un verdadero plus ético que sirve de potencial para la denuncia política y la crítica social e ideológica, dentro de una literatura propiamente comprometida con la vida, la emoción y la realidad en su cotidianeidad.

Al lado de esta poética ética, coexiste otra que obedece a imperativos de esteticismo por estar orientada hacia producir deleite en el lector. Esto es, el *ars commovere* se sustituye por el *ars delectare* en términos horacianos. En vez de aspirar a mantener la identificación del lector con la situación del emigrante, se intenta, en contrapartida, provocar placer mediante la sublimación romántica de la inmigración y, a veces, se llega hasta su contundente banalización. Esta trivialización de la emigración, en general, y la patera, en particular, es un motivo literario que se ofrece a una instrumentalización estética, de cara a producir *suspense* en la trama y efectos lúdicos en el lector. Esta intencionalidad esteticista es, en cierta medida, un correlato, cuando no respuesta automática, a la frivolidad de los naufragios de emigrantes y pateras en los medios de comunicación. La constante repetición de imágenes de pateras zozobradas y de cuerpos de emigrantes, tumbados en la costa a la intemperie, acaba haciéndolos normales, perdiendo todo el aura trágica que tienen para inspirar deferencia e influir en la conciencia de los españoles.

Marco Kunz detecta esta sublimación en la novela *Gálvez en la frontera* de Jorge M. Reverte y, sobre todo, en el episodio de la travesía contado en el capítulo XV titulado “relojes y barcas”. Según este crítico, en esta obra “Reverte explota todo el potencial generador de emociones que le ofrece el motivo de la patera y, delegando la problemática de la inmigración ilegal a un plano secundario, fabrica una experiencia de segunda mano, una aventura nunca vivida ni por el autor ni por los lectores”⁵⁶. Esta estetización de la patera corresponde con la visión ambigua, que tiene el novelista madrileño, de la emigración marroquí, que se llena de clichés prejuiciosos y está muy acorde con el actual discurso anatémizador de los musulmanes. La

misma sublimación la encontramos en *La cazadora* de Encarna Cabello, con la diferencia de que en ella adquiere tonos muy positivos y da fe de una simpatía muy fuerte, por parte de la autora-narradora, por la cultura de los emigrantes.

Encarna Cabello es una gran conocedora de la emigración marroquí en España y es, además, profesionalmente hablando, investigadora en este campo. Su discurso pro-emigración es asumido sin escepticismo por su defensa del mestizaje y de la necesidad de la cooperación entre el Norte y el Sur para la superación de los desajustes económicos y sociales que existen entre ellos. En *La cazadora*, su primera novela considerada por la crítica como novela de la emigración marroquí en Madrid, denosta la xenofobia española respecto a los marroquíes en aspectos de la vida cotidiana y, sobre todo, el racismo con el que se enfrenta la familia rifeña. Describe con angustia la precariedad existencial en que vive dicha familia así como su marginación social que la lleva a la cárcel y también al abismo de las drogas. La misma autora reconoce, en la novela, vivir la emigración y la cultura de los emigrantes desde dentro, "para no ser sólo espectadora complaciente de la comparsa, del arte gratuito y subyugante de sus miserias"⁵⁷.

Este aspecto crítico de la emigración, anclado en la denuncia crítica e ideológicamente anti-burguesa, coexiste con otro que tiende a una sublimación de la misma. Esta dicotomía dual de la concepción de la inmigración la subraya, sin ambages, la narradora en dos ocasiones, haciendo hincapié en el carácter tanto bucólico como exótico del emigrante y la angustia agarradora que le inspira la precariedad infernal en que el mismo vive:

Aquello lo reconocí porque ya había visto antes chabolas de gitanos en algún suburbio de Madrid. Era lo más que parece a las casas de hojalata [...]. *El valle era verde, hermoso, bucólico, pero una angustia agarraba la garganta, pensar que allí vivían seres humanos [...]*⁵⁸.

Como buena occidental desplazada en su cultura, yo también *me embelesé y sigo embelesándome con "lo extraño" y su paraíso*. Eso no quita que una sea *igualmente sensible a su infierno*⁵⁹.

A pesar de estas confesiones, una lectura atenta de la novela nos lleva a colegir el hecho de que la tendencia estetizante de la emigración es la más dominante en términos de estadística narrativa y de sustantividad temática. El tratamiento de la realidad de los inmigrantes, que es un tópico importante y básico en cualquier literatura de

emigración, se hace con cierta timidez intelectual y, a veces, tan sólo a base de meras referencias breves que, aunque no dejan de tener una crítica muy agria y brutal, pierden su potencial disuasivo y analítico por su carácter, superficialmente, periférico. La marginación de la dimensión social e histórica de la emigración parece servir, en este caso, como mera plataforma para abordar la temática intercultural de la atracción del sur que acapara, sobremanera, la atención de la novelista, con desplazamientos, en el tiempo y en el espacio, a ámbitos situados en el norte de África: Tánger, el Rif y Argelia. En esta fascinación hipnotizadora del sur, desempeña papel óptimo el cuerpo físico del emigrante, que describe la narradora con exaltación exultante, típica de una contundente romantización:

[..] Si Nur hubiera nacido mujer su barbilla yo la vería ahora tatuada de azul, *la visión me conmocionó*, no quizás tanto para *feminizarlo* como por reconocer el origen inequívocamente tradicional de que *estaba modelado no sólo su intelecto sino también mágicamente su cuerpo, que transparentaba, que no escapaba a la mano ancestral modeladora. Su carne, como su conocimiento, surgía de una pasta deliciosamente ingenua, consistente, imperturbable y fatal, extraña a los hombres citadinos.*

La escurridiza barbilla suplicante *-mi enfermiza voluptuosidad sensible a ella-* que *le daba un aura de niño desamparado y tierno la ví surcado por el tizne azul vernoso agrandando el hechizo*⁶⁰.

La misma sensación de hechizo la experimenta enfrente de una foto de un niño árabe al volver en un viaje a Madrid, expulsada del sur. En el cuerpo del chico, ve emanarse mucha dulzura, porque le hace recordar a su amante Nur:

Mientras mi cuerpo se escurría (a solas en un corto viaje a Madrid) en una tarde-noche de otoño, salpicado de neones extraños de la gran ciudad, mis ojos cayeron sobre [..] la mirada baja, hacia el suelo, en la tez árabe de un niño, no nos mira, la foto ofrece sólo su rostro, no sabemos lo que ven sus ojos, *pero qué dulzura emana de sus facciones, qué abandono en el gesto -tatuado de soledad y desarraigo-, bajo un crudo sol mediterráneo, no podía dejar de mirarlo, abandonarlo; si hacía además de retirarme me alejaba de mí misma, porque en realidad estaba viéndole desde dentro de la foto, la misma luz agobiante nos avasallaba, él mi niño querido, necesitaba de mí cerca, y yo tanto de él* [..]⁶¹.

La sublimación del cuerpo del emigrante es una tónica general

que impregna todo el relato de la autora. Para ella, los físicos, tanto de su amante como de los hermanos de éste, encierran una belleza sensual, tan henchida de voluptuosidad que provoca en ella una incontrolable fascinación y la lleva a situaciones de sueños beatíficos y sedantes, de fuerte dosis catártica. Este sentimiento de atracción lo expresa con un estilo, igual de apasionado que de emotivo:

¡Ay! Luego vino la calma, cual en una catarsis los rasgos bellos del muchacho lo fueron aún más, los miembros se distendieron sobre la tierra húmeda entrando en silencio, sumergiéndome en un sueño beatífico⁶².

Estos cuerpos, tan voluptuosamente atractivos y considerados como “generosos”⁶³ y “musculosos”⁶⁴, los describe como si fueran receptáculos de vitalidad que se irradia con prodigalidad:

[..] Reían, bromeaban los tres en el camino de vuelta, la vida era de ellos, la poseían estos cuerpos trabajados en la adversidad que avanzaban ligeros ante mí por la pendiente, conocían promiscuamente [...] el misterio diario, el secreto íntimo de la supervivencia, y a mí me era regalado el espectáculo de su vitalidad⁶⁵.

La obsesiva atracción sensual por el cuerpo del emigrante responde a motivaciones muy eróticas puesto que, al fin de cuentas, el físico se torna sustentáculo de lubricidad y, a veces, hasta de lujuria que conduce a la narradora-autora hacia altitudes de éxtasis apoteósica, propiamente orgásmica:

Desnudo de pie tras de mí, sus pies anchos era cuanto me llevaba de él al mirar hacia abajo en aquel cuarto semi-oscuro: el hueso deformado de los pies, la anchura de la parte delantera, los dedos entreabiertos agarrándose con inusitada fuerza al suelo viriles, dedos acostumbrados a trapar la tierra en su andar descalzo, moreno. El latigazo manaba de su pie, trepaba tenso pierna y muslo hasta su miembro atrapado entre mis carnes.

Tenía los pies -deformes, imperfectos- a mis ojos, una seguridad erótica aflúa de ellos a mí, aquellos sujetaban la tierra con energía de un Atlas sujetando la bola del mundo. El gozo visual infinito que me procuraban gobernaba mi placer físico, me tiranizó hasta el éxtasis⁶⁶.

En esta cita se palpa, de manera diáfana, que la autora se comporta como *voyeur* y se conforma con describir, con fuerte y apasionada proyección personal en la materia narrada, el modelo físico de

su amante, insistiendo en las contexturas imperfectas y viriles de su estatura que producen, en ella, mucho placer erótico. Esta exaltación sensual del cuerpo del emigrante destaca, sin lugar a dudas, que el dramatismo de la emigración, analizado anteriormente en novelas, como *Las voces del Estrecho*, se torna, en Encarna Cabello, lubricidad erótica. La inmigración, que sólo se entiende, sociológicamente, como fenómeno arraigado en la historia y en lo público, se somete a una desviación: se concibe desde la privacidad para corresponder a estímulos íntimamente personales, muy asentados en la subjetividad. El cuerpo del emigrante se convierte, aquí, casi en exclusiva, en un factor de estimulación de la sensualidad y del Eros.

No obstante, urge dejar muy claro que la tipología del cuerpo exaltado, con una idealización que exulta de voluptuosidad, responde, en *La cazadora*, a pautas físicas anti-urbanas, como son la brusquedad, la tosquedad y la rudeza. Estos rasgos tienen, en su conjunto, entronque con espacios vitales campestres y adustos, típicos de determinados grupos humanos que están acostumbrados a un *modus vivendi* agresivo y marginal, tan característico de los parias y de los pobres, de origen modesto. La narradora, que es un trasunto de Encarna Cabello, confiesa, en clave autobiográfica, que estaba predestinada desde la niñez a “amar los cuerpos y las mentes trabajados en el obligado esfuerzo físico. (Y de que) sólo en esa clase de amor la esperaba su porción de felicidad”⁶⁷. Sus recuerdos del argelino no salen de este marco. Éste la hipnotiza por su agresividad en el amor y por su permanente preparación para hacer sexo de manera morbosa en situaciones escabrosas, además de la tosquedad de su carácter rural, domado por la marginación y la precariedad:

El lugar era bucólico. *El amor, indecoroso y sin recato alguno, salvaje*. Todo ello resultaba extrañadamente irreal habiéndole conocido dentro del oscuro uniforme, sorprendente que viviera miserablemente en una chabola aquel temerario policía -*nunca tuve sensación de que lo fuera, su primitivismo y candidez impresionaban*- arriesgándose a colmar su goce en rincones proclives al escándalo, como fue nuestro encuentro final en la toilette de mujeres de un aeropuerto⁶⁸.

Detrás de esa pasión por los norteafricanos, se esconde una considerable fascinación por su mundo marginal, caracterizado, como es el caso del policía argelino y de la familia emigrante rifeña, por el odio social, la frustración existencial, la violencia y la rudeza temperamentales. Son las carencias materiales y la precariedad vital en que vive Nur, su amante emigrante, las que le inspiran emoción y ternura,

provocando en ella pasión y enamoramiento:

[..] a mí me halagaba resultarle útil en el terreno de sus carencias, algo así como protegerle de su desvalimiento, que por otra parte, estaba detrás en el origen de mi amor por él - tanto me hacía amarlo- y de la ternura que me inspiraba⁶⁹.

El modelo físico del emigrante subyuga a la novelista y la lleva a sentirse dominada por el magnetismo atractivo de todo lo que sea salvaje. Tal como confiesa en la cita penúltima, el primitivismo del policía argelino y su candidez la impresionan. Pero este primitivismo que la invade y apasiona, no abarca al del cuerpo, sino también al relacionado con el carácter y el espacio. A propósito del campo rifeño, dice lo siguiente:

El campo estaba quieto, se diría que vigilante del sueño del muchacho, procurando con celo el descanso al rostro sublime. Campo y cuerpo se conocían. Uno hubiera podido quedarse escuchando esta música del silencio, pero las pisadas del hombre musculoso anunciaron el final del éxtasis [..]⁷⁰.

La pasión por la naturaleza ruda, precaria y primitiva del hombre, tal como admite nuestra novelista en otra ocasión, la hereda de su infancia y, sobre todo, de los orígenes modestos y pobres de su familia y, en particular, de la influencia del carácter y de los modales de su padre, originario de Extremadura y minero de profesión⁷¹. Para ella, la genealogía de tal primitivismo se encuentra en la pobreza por ser, ésta, la fuerza depositaria de esta naturaleza salvaje, la mejor habilitada para domar el cuerpo y la mente, acostumbrados, constantemente, al riesgo y a la inseguridad:

En las familias donde la pobreza es la tiránica propietaria, donde cada miembro tiene que luchar con las verdaderas necesidades, la cortesía no es una fórmula sino un sentimiento que palpa y atraviesa. Los afectos y los odios se huelen, obedecen a la extraordinaria vitalidad, animal energía magnética, que se desprende como chispas de un cuerpo y una mente torturados, empujados a vivir con el arañazo constante de la inseguridad y el riesgo⁷².

El primitivismo salvaje, que le encanta en el cuerpo del emigrante, parece ser la causa única que explica todo el proceso metafórico frecuente en el texto narrativo a través del cual se procede a toda una persistente animalización de los emigrantes. La chabola en la que viven, padre e hijos, es vista como “una guarida abandonada”⁷³, mientras que el chico, que se corta el brazo, se describe como “animal indomable”⁷⁴, cuyo lamento se transforma “en un aullido tal que debe-

ría haber estremecido a los presentes”⁷⁵. Del mismo modo, el policia argelino, con el que la narradora inicia un amorío muy breve, es considerado como “intrépido animal nocturno”⁷⁶ por ser “un tipo rudo, animal, impulsivo en su deseo”⁷⁷. Hasta su amante, Nur, no se salva de este designio animalizador. Es presentado como si fuera “un animal felino”⁷⁸ del mismo modo que su padre que parece tener una “mirada lobuna”⁷⁹.

El proceso de animalización es un tópico en la literatura de emigración porque, en los países de acogida, se suele asociar los emigrantes con los animales para expresar rechazo y hostilidad hacia ellos así como su escasa integrabilidad. En *La cazadora*, este componente no apunta a consagrar los clisés y tópicos de los cuales se arman los xenófobos para anatémizar a los otros. Deja de ser una modalidad de denigración para convertirse en una fórmula estética de sublimación del cuerpo del emigrante y de su modelo físico. Los rasgos toscos, violentos, salvajes y poco urbanos -considerados por Giovanni Sartori y por toda una parte de la opinión pública, como indicadores de pautas culturales de inadaptabilidad de los emigrantes musulmanes a la cultura occidental- sufren una interpretación inversa, desconstructiva, por no decir desmitificadora, por parte de Encarna Cabello. Su exaltación estetecista recae en estos mismos elementos. Independientemente de la laudable simpatía de la autora por la cultura árabe y de su atracción sincera por el sur y por Marruecos, la romantización del primitivismo del emigrante, desde el punto de vista de su modelo físico, acaba consagrandolo, tal vez, inconscientemente, el mito del árabe macho y agresivo.

INMIGRACIÓN Y POLIFONÍA TEXTUAL

En sus diferentes estudios sobre la novela, Mikael Bajtín⁸⁰ puso de moda el fenómeno de la polifonía que considera como un rasgo típico y peculiar del relato. Llegó incluso a asociar la modernidad de éste y su artísticidad con su capacidad para el uso de aquélla. Contrariamente al discurso poético que es visto como monolingüe, insolidario, y autosuficiente, el discurso novelesco tiende hacia la apertura y la pluralidad en la medida en que se presenta como una realidad pluriestilística, plurilingüe y plurivocal.

La impronta polifónica está presente en la novela de emigración que tratamos. El hibridismo, analizado en capítulos anteriores, es una de sus manifestaciones más significativas. Este mestizaje no abarca, en exclusiva, la simbiosis entre ensayismo sociológico-tes-

timonial y lirismo poemático, literatura de compasión y esteticismo. Llega asimismo a alcanzar el universo pragmático de la enunciación narrativa. La emigración es relatada a base de una variedad de voces narrativas en cuanto a la locución narrativa, haciendo más heterogéneo el discurso y el lenguaje novelescos, en indicación de la complejidad vanguardista de esta narrativa de emigración, en cuanto a la plasmación estilística se refiere.

Desde el punto de vista de la enunciación narrativa, en obras, como *Ramito de Hierbabuena*, *Por la vía de Tarifa*, *La cazadora y Harraga*, domina una narración tradicional en primera o en tercera persona, peculiar de un narrador omnisciente, a la decimonónica. Sin embargo, en *Fátima de los naufragios*, en *Las voces del Estrecho* y en *Donde mueren los ríos*, notamos una pertinente maestría en el manejo de las voces narrativas, lo que da lugar a una novelística que tiene un verdadero compromiso con la escritura, en su dimensión formal y estructural.

El cuento *Fátima de los naufragios* de Lourdez Ortiz es uno de los mejores cuentos escritos en términos de calidad literaria y estética sobre la inmigración, por el lirismo poético que impregna su estilo y, sobre todo, por el acusado perspectivismo narrativo que singulariza la locución narrativa. El relato corre a cargo de un narrador heterodieético, una especie de narrador, de primer grado, que nos cuenta la historia de la emigrante marroquí llamada: Fátima. Después de haberse salvado del naufragio, ella se mantiene erguida en la playa de un pueblo andaluz, en espera de algo desconocido. Esta situación da a la gente del pueblo la libertad para mantener diversas interpretaciones, explicativas de la razón de la presencia de la mujer emigrante en la playa, vaticinando un abanico de posibilidades acerca de su vida y del significado de su tristeza sepulcral. En este macrorrelato, se incluye, por encuadramiento, un segundo relato en que se cuenta la historia de Mohamed, un supuesto emigrante ilegal que sobrevive al naufragio de la patera en que viene en compañía de otros emigrantes, entre los cuales se encuentra la misma Fatima, su marido y su hijo. Este emigrante clandestino recibe buena acogida por parte de una pareja que le consigue el trabajo, facilitando su integración. A él, acuden los mismos pueblerinos pidiendo que reconozca la emigrante en cuestión con el objetivo de refutar sus sospechas y sacarles de su duda respecto al misterio que envuelve la vida de la misteriosa mujer. En este caso, Mohamed actúa como un narrador homodieético, de segundo grado. A veces, interviene en tanto que personaje de la diégesis, hablando en voz propia y con un lenguaje, peculiar de un emigrante ilegal norteafr-

ricano que chapurrea un español muy raro:

[..] “Yo hablar español, poquito español. Yo querer también Almería. Amigo mío, amigo que también venía, también entrenado, no pudo llegar. Raro, raro que mujer se salve, mujer más débil, mujer bruja o fantasma” [..]⁸¹.

Pero, en otras ocasiones, su discurso es recogido por el narrador heterodiegético omnisciente a través del estilo directo no marcado y el estilo narrativizado. Otro tanto pasa con la historia del personaje marino llamado, Constantino, cuyas palabras son pronunciadas por el mismo y, a veces, por el narrador omnisciente, mediante la misma técnica del estilo indirecto, marcado con los *verbum dicendi*.

Esa concurrencia de las tres historias dan a la diégesis narrativa una sutil variedad que contribuye a reforzar el ambiente de incertidumbre que impregna a la narración acerca de la verdadera vida de la protagonista emigrante llamada, Fátima de los naufragios. Incertidumbre reforzada por las distintas versiones, rumores y visiones de los hombres, mujeres y niños del pueblo, que tienden a hacer una verdadera mitificación de la naufraga. Este ambiente de duda se afianza, formal y lingüísticamente, por esta tendencia de la autora a hacer uso de un fuerte perspectivismo, diseminador de numerosas e infinitas voces narrativas. El narrador heterodiegético narra la historia del cuento, a base de la transcripción de las distintas versiones de la gente del pueblo por medio del estilo indirecto libre no marcado (discurso transpuesto), como, por ejemplo, se nota al principio:

Fátima de los naufragios la llamaban. Se pasaba las horas junto a la orilla oyendo los sonidos del mar. Unos decían que era vieja y otros joven [..]. La muda, la llamaban los niños [..]⁸².

Esta técnica se mantiene a lo largo de todo el relato, combinándose con el procedimiento del estilo directo marcado mediante la cual el narrador transcribe, con mimetismo, las palabras de los personajes, como es el caso del mismo Mohamed, Constanino, Angustias, Antonio, Paco, etcétera; intervenciones muy marcadas por los dos comillas y los *verbum dicendi*.

Dicha proliferación da lugar a una narración muy coral, densa y de gran variedad locutoria y lingüística, desde el punto de vista polifónico. Esta diversidad crea una especie de carnavalización lingüística. Véase cómo la autora yuxtapone, de golpe, las rápidas y variadas intervenciones de los protagonistas:

[..] Los hombres desde lejos percibían el azoramiento de

Mohamed. “¡Qué va a reconocerle -decía Antonio- si está pa'allá! El mar le ha vaciado el cerebro. El chico afirma que ella es Fátima, pero ella, si fue Fátima, ya no sabe quién es. Ella, os lo digo, ya no es de este mundo”. El viejo Antonio sabio y cabezón, decía que no con la cabeza: “Si lo sabré yo.” Virgen o santa, salida de las aguas como una premonición, como una advertencia. Demasiados muertos, muchos muertos; el mar se los traga, pero el mar nos la ha devuelto a ella, para que sepamos que las cosas no están bien, que no es bueno que...”, rezongaba Antonio, y los demás asentían mientras veían cómo Mohamed se apartaba de la mora y se dirigía de nuevo hacia ellos caminando cabizbajo con las manos tendidas en los bolsillos de la chupa vaquera. “Se quedó muda con el mar -decía Paquito-, muda y tal vez sorda. ¿cómo no va a conocer a su paisano?” Y cuando Mohamed llegó hasta ellos todos querían saber. “¿Es Fátima que decías o no es Fátima?”, inquiría nervioso el Constantino, [...] ⁸⁵.

El mantener estas dos técnicas a ultranza, a lo largo de todo el cuento, en la transcripción de las voces narrativas que intervienen en la enunciación del relato, hace que este último se convierta en un espacio de voces locutorias, por antonomasia, en la medida en que el narrador heterodiegético se conforma, exclusivamente, con jugar con ambos estilos. La confluencia de varias historias y la yuxtaposición de las voces narrativas, a través de las técnicas citadas, hace plural y plurivocal al espacio narrativo; contribuye a envolver al lector y, desde luego, a la narración, en la ambigüedad que se mantiene hasta el final del cuento. El desenlace se presenta muy abierto ya que la protagonista se adentra en el mar sin que sepamos, nosotros los lectores y los mismos personajes, nada de ella y de si el niño, escupido por el mar y abandonado por ella en la playa, es su hijo o un mero cuerpo de emigrante clandestino. La polifonía está en ósmosis con la diégesis del cuento en la medida en que ayuda para transparentar, en el campo formal y lingüístico, la incertidumbre, acreada por la mitificación de la emigrante por parte de la gente del pueblo, gracias a las versiones contrapuestas, en su mayoría positivas y de gran aura exageradora de la vida de esta última.

El perspectivismo polifónico analizado en *Fátima de los naufragios*, lo encontramos en *Las Voces del Estrecho* de Andrés Sorel. En esta obra, la enunciación narrativa alcanza un nivel tan sofisticado, desde el punto de vista artístico; llega inclusive hasta la experimentación vanguardista. *Las Voces del Estrecho* es una novela coral, por no decir, coralizada. El propio título, igual que la diégesis, son flagrantes indicadores de esta “coralidad” que convierte el texto narrativo en una sinfonía novelesca en que intervienen una panoplia enorme de voces,

convirtiendo el ámbito narrativo en un espacio, propio del concierto y de la música. La sustantividad de esta impronta coral abarca toda la novela y se nota tanto al principio como al final del texto. Cuando se acaba de narrarse la historia de la emigrante en el subcapítulo “El salto de la embarazada”, se suceden varias voces hablando en coro y solicitando tener oportunidad para expresar sus lamentaciones:

Y las voces, que ya no eran individualizadas, el coro de lamentos y explicaciones entremezclados, se atropellaban ahora, unas a otras⁸⁴.

Lo mismo ocurre, al final de la novela, cuando las mismas voces dejan de individualizarse en relatos precisos para expresar el desconcierto, típico de un concierto musical, que trae, a la misma narradora, el recuerdo de un grupo musical bereber bailando al ritmo de los tambores:

Las voces, de pronto, dejaron de individualizarse, se mezclaban unas con otras, ya no podían identificarlas. La mujer recordaba una vez que presencié cómo un grupo de músicos bereberes iniciaban una danza al son de tambores y cítaras que pronto abandonaron los tonos suaves y los pasos entrelazados de los pies para adquirir un ritmo frenético, en el que las manos volaban sobre los instrumentos y los pies y los cuerpos enrechocaban unos con otros hasta dar muchos de los bailarines en el suelo [...]⁸⁵

Fuerza subrayar que la aparición coral de estas voces hace referencia metonímica a las historias que ellas vehiculan, en su sentido de fuerza locutoria o narrativa dado que, como subraya una narradora, las voces son “nuestras plegarias” y nuestras historias”⁸⁶. Entonces, esta impronta coral que domina en el texto se tiene que entender como síntoma de carnavalización formal. Las voces que encontramos no son voces musicales propiamente dichas, sino encarnaciones de historias diegéticas disímiles que convierten la obra en una especie de concierto en que confluyen varios narradores, con fuerza locutoria muy variada, con el objetivo de diseminar y complicar la enunciación narrativa.

La carnavalización de la que hablamos no se consigue, como es el caso de *Fátima de los naufragios*, por medio de la transcripción o el relato de las palabras de los personajes, sino a base de la sucesión de historias, de relatos independientes o intercalados en macrorrelatos, y de relatos de relatos, contados por los distintos y numerosos perso-

najes que pululan en la novela. El resultado es una narración que adquiere forma laberíntica en el sentido en que, cuando intervienen los personajes, lo hacen con caos impresionante. Esta característica la ratifica el narrador, al principio de la novela, cuando afirma, hablando de la forma de narrar Ismael, lo siguiente:

Pronto comprobó Abraham que hablaba sin ilación. Mezclaba tiempos, historias, saltaba de un relato a otro sin darles continuidad. Algunas palabras no las entendía. Y la manera atropellada en que pronunciaba las frases provocaba en ocasiones perder el hilo de la narración. Se refería ahora al pueblo, y a los chalets hundidos en las propias entrañas de sus montes, a quienes los ocupaban⁸⁷.

Lo que se expresa en esta cita corresponde a la situación de la enunciación de toda la novela. Ésta no obedece a ninguna estructura cronológica determinada. Lo único que hallamos en ella es la intervención sucesiva, dinámica y rápida de los emigrantes ahogados que cuentan sus historias, sin que haya entre ellas lazos de continuidad formal y estructural. Este rasgo caracteriza a muchos de los capítulos de la novela.

En el capítulo II, notamos que Abraham se convierte en un narrador heterodiegético que utiliza la primera persona “yo” y, a veces, “él” cuando hace referencia a Ismael, contándonos las conversaciones, hechas de quejas y acusaciones, que mantienen los ahogados con el Piadoso, una especie de jefe espiritual que actúa como guía religioso. Después de haber transcrito tanto las intervenciones de este último -en que instaba a sus correligionarios a tener paciencia y cierta mortificación fatalista- como las quejas de las voces rebeldes contra tal fatalismo, deja la palabra a los ahogados. Éstos se encargan, cada uno a su forma, de narrar su propia odisea con sus propias palabras, imprimiendo a la narración cierta sensibilidad que rezuma patetismo trágico. Estos relatos llevan cada uno un título: “El año 81”, “Yo estuve en el Ejido”, “Calamocarro”, “Travesía desde Tánger”, “El salto de la embarazada”, “La violada en comisaría”, “Asilah”, “El avión de la muerte”, “Fátima y Meriem”, “Ciego de Fés”, etcétera. En ellos, los personajes en cuestión se convierten en narradores homodiegéticos que cuentan su propia historia y sus sufrimientos, siendo sus relatos, narraciones enmarcadas dentro del relato principal. Del mismo modo, los propios personajes narradores se transforman, a veces, en una especie de narradores heterodiegéticos, porque se relatan a su través otras historias de otros personajes, dando lugar a una jerarquización narrativa muy complicada. Esta intercalación de un relato secundario

dentro de otro principal la notamos en el capítulo llamado “La gran ramera”. En este apartado, el narrador omnisciente y principal, pero de segundo grado, que es Khadija, nos cuenta su propia historia: por qué tiene que emigrar, los sufrimientos que le accarea su marido, la travesía del Estrecho y el naufragio final. Sin embargo, dentro de este relato introduce, por encuadramiento, otro relato de su amiga Leila, que renarra ella misma. Esta doble historia la subraya el texto en boca del narrador omnisciente, de primer grado, cuando dice lo siguiente:

Casi sin respirar escucharon el relato de Khadija, que no hizo sino transmitir el que a ella le hiciera Leila, aquella última noche pasada en su compañía. Mas sin tiempo apenas para degustarlo, khadija continuó narrando su propia historia, que se acercaba ya a su final [...]⁸⁸.

Ello hace que este capítulo sea una coexistencia carnavalesca de historias donde tenemos diálogo y concurrencia de relatos. Esta característica adquiere su intensidad cuando los relatos individualizados desaparecen para desembocar en la intervención caótica de distintas voces y personajes narrativos, hablando en breve de su situación de muerte lenta y de desarraigo, como se nota en el capítulo segundo⁸⁹ y en el último subcapítulo titulado: “las voces del Estrecho”⁹⁰. En ambos apartados, se suceden las voces de los emigrantes a cuyo través refuerzan su naufragio y describen su suerte final en las aguas del Estrecho. A pesar de su anonimato, estas intervenciones constituyen la prolongación de los distintos relatos anteriores, aunque la ambigüedad de la narración y la semejanza de las odiseas descritas hacen imposible detectar la continuidad que hay entre estas intervenciones locutorias y los relatos independientes, arriba mencionados.

En este sentido, se puede llegar a afirmar, sin riesgo a equivocarse, de que *Las voces del Estrecho* es más bien una colección de historias autónomas que una novela propiamente dicha. Las historias intradiegticas contadas son independientes y gozan de una autosuficiencia respecto a las demás tanto desde el punto de vista de la enunciación y de la estructuración narrativa como desde la óptica del discurso estilístico. Esta autonomía es tan significativa que permite quitar algún o algunos de ellos sin que ello suponga un corte en la trama novelesca y en la coherencia total de la novela, ya que el único denominador común, que hay entre ellas, se constituye en el plano de la invención imaginaria y semántica. La trama novelesca es muy obsoleta, por no decir escueta: está compuesta de las siguientes acciones o secuencias: el encuentro de Abrahan y de Ismael, la aparición de las voces muertas de los emigrantes, la escucha de sus

historias de cara a su recreación artística posterior y el suicidio voluntario del protagonista, al final. El otorgar mucha trascendencia a las historias de los emigrantes naufragados, en detrimento de la intriga novelesca, tiene su justificación si nos percatamos de que la intención primordial del autor, que está detrás de la escritura de su obra, es la estampación de estas historias trágicas de los emigrantes con la finalidad de hacer la denuncia de su tragedia y de la indiferencia oficial acerca de la misma, a base de una ética solidaria, propia de un compromiso ideológico muy político y humanitario. En este caso, parece que Andrés Sorel se hace eco, en perspectiva intertextual, de los distintos libros documentales escritos sobre los emigrantes en España, en que se narran las historias individuales de emigrantes ⁹¹.

El desacierto estructural indicado anteriormente sirve, por paradoja, para Andrés Sorel a conseguir uno de los aspectos más modernos de la novela, como puede ser la ambigüedad autorial, de clara resonancia cervantina. Confusión que hace difícil, por no decir imposible, reconocer, con claridad, el narrador real del texto. A nuestro parecer, esta realidad confusa y abstrusa de la narración constituye una manifestación directa del carácter sinfónico-carnavalesco de la enunciación, arriba señalado. Pero, ¿en qué consiste esta ambigüedad y cómo se transparenta en la novela?

Las voces del Estecho tiene una estructura enunciativa dominada por la multiplicidad vocal y la heterogeneidad locutoria. En ella, existen cuatro escalonadas instancias narrativas que envuelven la identidad autorial de la ficción en el ámbito de la duda, dificultando, al lector, tener un conocimiento claro y directo del narrador real del texto. La primera instancia narradora, que consideramos como narrador (1), la configuran los narradores-personajes homodiegéticos que, a lo largo de toda la novela, van contando sus historias que componen el esqueleto neurálgico de los distintos relatos, encontrados en la obra. Los mismos personajes hacen constancia de esta fuerza locutoria cuando insisten en que están relatando su historia o escuchando el cuento de otros, utilizando los vocablos que pertenecen a este campo semántico: “relatar”, “contar”, “trenzar”, “relato”, “cuento”. Un emigrante ahogado insiste: “yo puedo contar esto porque según dicen morí ahogado aquella noche” ⁹². Otros muchos, “tras la historia relatada, [...] volvieron a increpar al Piadoso” ⁹³. Piadoso que, en otra ocasión, les contesta: “voy a a relataros aquella historia que yo protagonicé” ⁹⁴. Abraham reconoce escuchar “el relato de un hombre que dijo llamarse Omar verificado en Almería” ⁹⁵. Las siguientes dos citas pueden servir de ejemplos que clarifiquen esta realidad de contar, muy típica de la

narrativa oriental:

Quien hablaba ahora era senegalés. Con voz neutra, ni acusadora, ni mendicante, simplemente doliente. Su relato, como si se lo recitara a sí mismo y no a los demás, como si fuera una de estas cintas que continuamente se repiten, de mensaje grabado y palabras que parecen humanas, de información telefónica o de declaración de renta, fue muy sucinta⁹⁶.

Nadiva Mernissi callaba, reconcentrándose en sus recuerdos, alineándolos para trenzar la última historia de su vida, la más trágica, la que daba aliento a su voz.

[..].

Nadiva no puede llorar. Permanecía en pie, en silencio, mientras todos aguardaban, la continuación de su relato⁹⁷.

Al lado del conjunto de estos relatos, contados por los emigrantes (narrador (1)), coexiste la historia personal de Ismael que es, a su vez, un re-narrador de las historias de los personajes por ser el único que las conoce (narrador (2)). Ismael desempeña varias veces el rol de narrador; la primera lo hace a raíz del inicial encuentro que tiene con Abraham porque le cuenta a éste su historia personal y, sobre todo, su naufragio en el mar cuando era pescador antes de ser sepulturero: “No tardó Ismael, al interesarme por su vida, en contar su naufragio”⁹⁸. Pero, más tarde, le relata la historia del edificio abandonado en que viven las voces naufragadas: “me contó Ismael [..], la corta historia de lo que nació para edificio lujoso y se quedó en ruina prolongada”⁹⁹. También desempeña el papel de re-narrador de los relatos que le contó su padre en su infancia, relativos a la situación social de la zona y, sobre todo, de la ciudad de Barbate y de sus alrededores, antes de la llegada de la época del desarrollismo turístico de los sesenta a España:

Aquella tarde, un día después de mi primer encuentro con las voces del Estrecho, Ismael me habló de su padre, de los relatos que le contaba, del día en que vivió el levante más fuerte¹⁰⁰.

Es él quien permite a Abraham entrar en contacto con las voces del Estrecho por conocer muy de cerca su vida y también sus historias. El propio Abraham reconoce este papel de intermediario que asume Ismael, razón por la cual puede ser también, aunque no hay indicios textuales que lo corroboren claramente, como el narrador de las mismas proezas que cuentan los emigrantes:

Ya me he despedido de Ismael, que a ellas me acercó. Él continuará hablando, solo, de sus muertos, los que entierra o los que conoce en el barco abandonado que iba para hotel y

ahora es fantasma varado en la playa [...] ¹⁰¹.

La figura de Abraham adquiere en la novela una importancia fundamental. En él, se encarna la tercera instancia narrativa (narrador (3)). A diferencia de los anteriores narradores, él cumple, desde el punto de vista de la enunciación narrativa, dos funciones importantes. La primera se adscribe a contar su propia historia personal, situada en el presente, mientras que la segunda se conforma, con narrar -léase, re-narrar- por tercera vez y por medio de su pintura y arte, las mismas historias relatadas tanto por Abraham como por los mismos emigrantes. Este último rol lo convierte en una especie de narrador por delegación: intenta transcribir las historias contadas, a base de una acción de re-narración por segunda vez, actuando, de esta forma, como un pintor que recrea las historias que le comunicaron anteriormente los personajes, transformándolas en imágenes descriptivas de la realidad de los emigrantes. Esta labor de creación re-descriptiva la confirma el mismo Abraham:

Quién no conozca Tánger difícilmente podría seguir la historia del que yo he dado en llamar Romeo el africano [...].

La historia que narró algunos podrían pensar que fue absurda. El calificativo de triste la definiría mejor. [...]. Yo, conforme la describía, la iba reviviendo en los lugares en que se desarrollaba. Y cuando intenté trasladarla a los lienzos, me ocupó dilatadas horas ¹⁰².

La palabra “describir” y la acción de trasladar la historia relatada al lienzo convierten al narrador en un mero transcriptor de la historia, cuya labor consiste, básicamente, en hacer una relectura, o mejor dicho, una transcripción de la historia relatada por los narradores homodiegéticos. Es decir, Abraham pierde la naturaleza homodiegética que tenía antes, se transforma en un narrador por delegación, contentándose con transcribir o renarrar las historias, después de someterlas a la elaboración y relectura, propia de su estilo personal. En este aspecto insiste en dos ocasiones:

Abraham, en cuanto se encerraba en su habitación, [...], *abría el cuaderno de páginas en blanco y sobre él vertía las voces, su lenguaje adaptado al del propio Abraham*: le importaba más el significado que el significante, el relato, el hilo de las historias escuchadas que la repetición mimética de lo que le dijeran. *Buscaba recrear, transmitir*. Llenaba aquellos cuadernos con sus palabras, argumentos, para su *posterior recreación poética* [...]. ¹⁰³

Abraham *reescribía*, febril, este relato que le permitió

realizar uno de los cuadros más hermosos que nunca pintara. Sabía casi de memoria la historia por el viejo relatada, y *la reelaboró* aportando *su voz, su expresión*, las ilustraciones literarias o documentales de los pocos textos que pudo consultar, para *recomponerlos en sus dibujos*, a plenitud¹⁰⁴.

La supersosición de varios niveles narrativos convierte el texto en verdadero palimpsesto, lo cual dificulta al lector tener un conocimiento claro de la identidad del narrador y transforma la estructura laberíntica del texto en espacio de la duda. La existencia de tantos narradores, ora homodiegéticos, ora heterodiegéticos y, a veces, meros transcritores, hace que el texto esté, desde el punto de vista de la enunciación narrativa, abierto para todas las posibilidades. Para colmo, dicha ambigüedad se hace más profunda, complicada y difícilmente explicable por la existencia de una supuesta cuarta instancia narrativa (narrador (4)) que se encarna formalmente en el texto en los relatos en tercera persona (él). Este narrador opera con mucha omnisciencia pero no se sabe su identidad precisa, porque puede confundirse con Abraham, aunque, en varios contextos, obra como un narrador omnisciente que controla todas las instancias narradoras.

Peor todavía, el manejo de las categorías gramaticales utilizadas en la novela, como son el “yo”, el “él” y el “nosotros”, en que se apoyan las voces narrativas para manifestarse en el texto, contribuye a mantener la misma incertidumbre autorial. Es cierto que varios de los relatos están narrados desde la perspectiva del yo (“El año 81”, “Calamocarro”, “Salto de la embarazada”, “El avión de la muerte”, “Ciego de Fés”, “Parir en el mar”), a base de una narración homodiegética que encarna la categoría del narrador (1) señalado anteriormente, mientras que, en otros, domina exclusivamente la tercera persona (él) que se nota en los relatos siguientes: “La violada en comisaría”, “Romeo el africano”, “Carta en una patera”, relatos que pueden corresponder, de igual modo, al narrador (3) o al narrador (4). El resto de los relatos va a mitad de camino entre dos o más de voces narrativas y, desde luego, de categorías verbales, basculándose entre el uso del “yo”, del “él” y del “nosotros”. Esta oscilación llega, en muchos casos, a confundirse, siendo difícil establecer los contornos y los límites que existen entre ellos. En el primer capítulo, Andrés Sorel utiliza por alternancia el “yo” y el “él”. El primero lo hace Abraham en primera persona en su diálogo personal con Ismael: “Me dijeron que se llamaba Ismael” es la frase con que se comienza el relato, pero más tarde, se cambia la instancia narrativa. En vez de un narrador homodiegético, como es Abraham, tenemos una voz que habla en tercera

persona, refiriéndose a Abraham de modo omnisciente: “Intentaba Abraham seguir sus palabras. Preparó Ismael”. Después de un diálogo y un uso repetido y sucesivo de “yo” y de “él”, el capítulo acaba con la intervención del Viejo de la Montaña que habla en nombre del colectivo de emigrantes, utilizando el “nosotros”.

Esta utilización de las tres instancias se nota en unos relatos que ofrecen todo un abanico de posibilidades, como el utilizar conjuntamente el “yo” y el “él” (“Yo estuve en el Ejido”, “La mujer sin cabeza”, “La gran ramera”, “El eterno navegante”), el “yo” y el “nosotros” o los tres a la vez (“Alí y Loi”, “Ángeles de Ceuta”, “El Eterno navegante”, “Travesía desde Tánger”, etc). En otras ocasiones, los tres narradores llegan a confundirse muy claramente, como por ejemplo en el apartado titulado: “Asilah”, donde el narrador empieza utilizando “nosotros” para describir, en términos colectivos, el drama de los emigrantes, pero, a veces, individualiza el relato, hablando de sí mismo, pasando de lo colectivo a lo individual:

[..] *Prentendíamos* dirigimos hacia la sombra de las rocas divisadas entre la bruma. Pero las olas *nos empujaban* hacia dentro, *nos engullían*. Extrañamente, en vez de nadar, *yo buscaba* protegerme el rostro azotado con furia por los latigazos del agua [..]. *Me dolían* los pies, los brazos apenas podían moverse, *cerraba los ojos* [..]¹⁰⁵.

Pero, al final, acaba juntando las dos categorías hablando indistintamente en “yo” y en “nosotros”: “A mí, a nosotros, nos engañaron y abandonaron, en plena juventud, en su playa”¹⁰⁶.

Esta misma compenetración del “yo” y del “nosotros” explica, en parte, la confusión de Abraham, en tanto que narrador literario, con el Eterno navegante, en tanto que actante y personaje, en el capítulo que lleva el mismo nombre, invirtiendo así los niveles. El narrador se convierte en personaje, difuminando la relación que hay entre la vida y la literatura, la realidad y la ficción. Abraham lo reconoce con estas palabras:

Yo mismo, Abraham, que aprendí a leer y leí, a hablar y hablé, que viajé, amé, dudé, sufrí, ahora, en los últimos días de mi soledad, buscaba con mi torpe y cansada mirada la estela de aquel barco, con su loco navegante a bordo, desprovisto de cuerpo pero con un alma sublime, iba dejando. Y no sería Myriam quien sonara su pandero buscando cánticos de alabanza, sino las notas por él arrancadas a su violín las que se expandieron a través de las aguas a mis oídos [..]¹⁰⁷.

Esta confusión la lleva a cabo al final de la novela, asumiendo

el mismo destino de los ahogados, suicidándose y convirtiéndose en otro ahogado igual que los personajes de la ficción, después de haber sido primero narrador de las historias.

En general, esta carnavalización del espacio narrativo, desde el punto de vista de la enunciación, es indicadora de la variedad que existe en los tonos, los registros y los estilos de la narración. Pero, lo que adquiere mucha relevancia es el hecho de que constituye una manifestación más que evidente de la modernidad experimentalista de la novela.

En su segunda novela Antonio Lozano sofisticada, sobremanera, sus recursos narrativos ya que maneja sin problemas el “yo” y el “él” desde la perspectiva de un narrador omnisciente que se eclipsa, con perspicacia, en la narración, para dar la voz a los cuatro protagonistas (Amadú, Usmán, Fatiha y Tierno) para contar sus respectivas historias en su propia voz por turno y en virtud de una estructura de enunciación narrativa por sucesión alternada. Esta enunciación intradiegética muy variada adquiere coherencia a base del narrador extradiegético de naturaleza omnisciente. El narrador lo confirma en el primer capítulo: “Ellos me contaron su historia y ahora me toca a mí hacerlo”¹⁰⁸. En este caso, este narrador asume la misma función, llevada a cabo por Abraham en *Las voces del Estrecho*, en la medida en que se convierte en un mero transcriptor de las historias contadas por los mismos emigrantes. Ello da lugar a un relato de relatos con una imbricación compleja de voces que hace difícil establecer las lindes limítrofes entre los relatos y historias que cuentan cada uno de los protagonistas. Incluso, a veces se hace el *collage* cuando se introducen cartas enteras en la narración y hasta cuentos. Por añadidura, es de resaltar que estas voces que intervienen en la novela intentan, en virtud de un registro propiamente arraigado en la oralidad y el cuento popular, contar su propia historia-relato, tal como la viven. La experiencia de la narración se hace desde la propia vivencia, y lo que es muy importante, desde la misma cultura. La lengua, las costumbres, la filosofía de los emigrantes son captadas con mucha profundidad, sensibilidad y conocimiento de causa. Esta visión no se hace desde el exotismo, sino desde dentro, por imperativos de objetividad y con rotundo éxito en haber podido el autor llegar a captar las fibras sensibles de los africanos y marroquíes: escribe como si fuera marroquí o africano, con una apropiación muy pertinente de los sentimientos de los emigrantes.

En general, la polifonía existente en las novelas, que hemos tratado, es un ejemplo más que evidente de la riqueza formal de la literatura española actual escrita sobre la inmigración, riqueza que

pone de realce su impronta vanguardista, de fuerte dosis de experimentación. Esta literariedad se consigue también a través del uso de la metáfora como vamos a ver en el capítulo que sigue.

NOTAS

¹ Cf. VV. AA., *La inmigración en la literatura española contemporánea*, op. cit.; Soler-Espiauba, Dolores (coord.), *Literatura y pateras*, op. cit.; Rodríguez Richart, José, *Emigración española y creación literaria. Estudio introductorio*, Madrid, Fundación 1º de mayo, 1999; Kunz, Marco, *Juan Goytisolo: metáforas de la migración*, op. cit.

² En “prólogo”, Rodríguez Richart, José, *Emigración y creación literaria. Estudio introductorio*, op. cit., p. 1.

³ Andrés-Suárez, Irene, “Introducción”, en VV. AA., *La inmigración en la literatura española contemporánea*, op. cit., p. 19.

⁴ Tello, Antonio, *Extraños en el paraíso. Inmigrantes, desterrados y otras gentes de extranjera condición*, Barcelona, Flor del Viento Ediciones, 1997, ps. 115-116.

⁵ Andrés-Suárez, Irene, op. cit., p. 18.

⁶ Carlos Rodríguez, Juan, *Dichos y escritos (sobre la “nueva sentimentalidad”) y otros textos fechados de poéticos*, Madrid, Hiperión, 1999.

⁷ Cf. Oleza, Juan: “la disyuntiva estética de la posmodernidad y el realismo posmoderno”, *Compás de Letras*, nº 3, 1993, ps. 113-126; “Al filo del milenio: las posibilidades de un nuevo realismo”, *Diablotexto*, nº1, 1994, ps. 79-104; “*Beatus Ille* o la complicidad de historia y novela”, *Bulletin Hispanique*, Tomo 98, nº 2, 1996, ps. 363-383

⁸ Barthes, Roland, *Le degré zero de l'écriture*, París, Seuil, 1972.

⁹ Cano Vera, José Juan, *La patera y otros relatos*, op. cit., p. 106. Lo subrayado es nuestro. Esta observación es generalizable a todas las citas que aparecen en todo el libro tanto de esta obra como de las demás.

¹⁰ Pese a algunas diferencias, *Ramito de hierbabuena* y *La patera y otros relatos* pertenecen a esta primera modalidad del realismo del que estamos hablando.

¹¹ Muñoz Lorente, Gerardo, *Ramito de hierbabuena*, op. cit., p. 85.

¹² *Ibid.*, p. 95.

¹³ Cano Vera, Juan José, *La patera y otros relatos*, p. 109.

¹⁴ Cf. *Supra*, Introducción, nota 24, p. 32.

¹⁵ Nini, Rachid, *Diario de un emigrante clandestino*, Casablanca, Okab, 2005 (versión española: *Diario de un ilegal*, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2002). José Ana San Blas Lorenzo, *Diario de un emigrante clandestino*, Santa Cruz de Tenerife, Aula de Cultura del Cabildo Insular, 1986. Vejo Velarde, Eloy, *Memorias de un emigrante*, Santander, s.n, 1976. Canicio, Víctor, *Vida de un emigrante español: el testimonio de un obrero que emigró a Alemania*, Barcelona, Gedisa, 1979.

¹⁶ Esta superación del realismo lato y documental, con un énfasis superficial en la ficción literaria, es una nota común entre varias novelas y cuentos que se pueden enmarcar en la misma modalidad que *Ramito de hierbabuena*, como por ejemplo: Gil Grimau, Rodolfo *La puerta de los sueños*, op. cit. Carlos, Mabel, “Noches de luna llena”, en *Acoge. Revista de la Asociación Granada Acoge*, nº18, diciembre 2000 ps. 8-9. Hernández Guarch, Gonzalo, *Los espejismos*, Almería, Ayuntamiento de Roquetas del Mar, 1998. Hernández Lafuente, Adolfo, *Aguas de cristal, costas de ébano*, op. cit. Regas, Rosa, “El molino del viento”, en *Cuentos de las dos orillas*, Granada, El Legado Andaluzí, 2000.

¹⁷ Muñoz Lorente, Gerardo, *Ramito de hierbabuena*, p. 9.

¹⁸ Cf. *Supra*, ps. 88-89.

¹⁹ Muñoz Lorente, Gerardo, *Ramito de hierbabuena*, p. 73.

²⁰ *Ibid.*, p. 28.

²¹ Para más detalle sobre el significado de estos sueños, Cf. *Infra*, cap. 4 : La inmigración entre la mitificación y la desmitificación, ps. 192-192

²² Hay otras novelas y cuentos que llevan, en su portada o en su texto, fotografías reales con referencias directas a la emigración, como es el caso de *Al Calor del día* de Miguel Naveros y "Un gran jardín" de Alicia Giménez Bartlett. Mientras que, en la primera, hay una foto de un negro, en la página que precede al segundo texto se reproduce la foto de una patera que está a punto de alcanzar la tierra de otra orilla. Pero en estos dos textos, el uso del soporte visual no se hace en clave realista, de lógica documental y testimonial, sino que sirve para atraer al lector y producir en él cierta compasión efusiva dado que los dos textos tratan la emigración con cierta marginalidad.

²³ Muñoz Lorente, Gerardo, *Ramito de hierbabuena*, p. 12.

²⁴ La foto que precede a este cuento fue comentada por Juan Goytisolo en la que ve el resumen en miniatura de la historia de la emigración en España : "En primer plano aparece un cadáver, moreno, barbudo, con la boca abierta, vestido con la parte de arriba de un chándal, los brazos cruzados sobre el pecho, las piernas flacas, desnudas. Una especie de chaleco de punto ha sido colocado sobre el bajo vientre, también desnudo. Detrás, algunas piedras grandes. Y más atrás, una barca encallada. Más allá aún, el mar. En este caso, no hay expresión, ninguna concesión a la estética, ningún mensaje. Es la muerte : simple y brutal", *El peaje de la vida*, Madrid, Aguilar, 2000, ps. 225-226.

²⁵ Cf. *Supra*, nota 7, p. 127.

²⁶ Sorel, Andrés, *Las voces del Estrecho*, p. 23.

²⁷ *Ibid.*, p. 14.

²⁸ *Ibid.*, p. 14.

²⁹ *Ibid.*, p. 217.

³⁰ Lozano, Antonio, *Harraga*, p. 9.

³¹ *Ibid.*, p. 10

³² *Ibid.*, p. 162.

³³ Freedman, Ralph, *La novela lírica*, Barcelona, Barral Editores, Breve Biblioteca de Respuesta, 1972.

³⁴ Lozano, Antonio, *Harraga*, ps. 9-12.

³⁵ *Ibid.*, p. 15.

³⁶ Cabello, Encarna, *La cazadora*, p. 76.

³⁷ Cf. *Infra*, cap. 3 : metáforas de la inmigración, ps. 131-181.

³⁸ Cf. *Infra*, cap. 4 : La inmigración entre mitificación y desmitificación, ps. 188-237.

³⁹ Téllez Rubio, Juan José, "prólogo", en *Por la vía de Tarifa*, op. cit., p.10.

⁴⁰ Citado por Dolores Soler-Espiauba en "Los emigrantes y la vida", *Literatura y pateras*, op.cit., p. 105.

⁴¹ Nieves García, Benito, " Por la vía de Tarifa o la letra con la sangre entra", *Literatura y pateras*, op. cit., p. 77.

⁴² *Ibid.*, p. 77.

⁴³ Sorel, Andrés, *Las voces del Estrecho*, p. 13.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 216.

⁴⁵ García Benito, Nieves, *Por la vía de Tarifa*, p. 86.

-
- ⁴⁶ *Ibid.*, p. 74.
- ⁴⁷ *Ibid.*, p. 87.
- ⁴⁸ Eduardo, Iglesias, *Tarifa. La Venta del Alemán*, ps. 25-26.
- ⁴⁹ *Ibid.*, ps. 53-54.
- ⁵⁰ *Ibid.*, p. 99.
- ⁵¹ Tahar, Ben Jelloun, "La maleta invisible", *La Mañana*, año XV, 8-14 de septiembre de 2004, p. 7.
- ⁵² Sorel, Andrés, *Las voces del Estrecho*, p. 64.
- ⁵³ Kunz, Marco, *Juan Goytisolo: metáforas de la migración*, *op. cit.*, p. 234.
- ⁵⁴ *Ibid.*, p. 234.
- ⁵⁵ Marco, Kunz, "La inmigración en la literatura española contemporánea: panorama crítico", en VV. AA., *La inmigración en la literatura española contemporánea*, *op. cit.*, p. 125.
- ⁵⁶ Kunz, Marco, *Juan Goytisolo: metáforas de la migración*, *op. cit.*, p. 248.
- ⁵⁷ Cabello, Encarna, *La cazadora*, p. 80.
- ⁵⁸ *Ibid.*, p. 27.
- ⁵⁹ *Ibid.*, p. 73.
- ⁶⁰ *Ibid.*, ps. 86-87.
- ⁶¹ *Ibid.*, p. 76.
- ⁶² *Ibid.*, p. 11.
- ⁶³ *Ibid.*, p. 22.
- ⁶⁴ *Ibid.*, p. 29.
- ⁶⁵ *Ibid.*, p. 31.
- ⁶⁶ *Ibid.*, ps. 80-81.
- ⁶⁷ *Ibid.*, p. 58.
- ⁶⁸ *Ibid.*, ps. 62-63.
- ⁶⁹ *Ibid.*, p. 16.
- ⁷⁰ *Ibid.*, p. 12.
- ⁷¹ *Ibid.*, p. 59.
- ⁷² *Ibid.*, p. 37.
- ⁷³ *Ibid.*, p. 15.
- ⁷⁴ *Ibid.*, p. 11.
- ⁷⁵ *Ibid.*, p. 10.
- ⁷⁶ *Ibid.*, p. 61.
- ⁷⁷ *Ibid.*, p. 62.
- ⁷⁸ *Ibid.*, p. 15.
- ⁷⁹ *Ibid.*, p. 10.
- ⁸⁰ Bajtín, Mikael (1979), *Estética de la creación verbal*, Madrid, Siglo XXI, 1982. *Problemas de la poética de Dostoievsky*, México, FCE, 1988, 3ª ed.
- ⁸¹ Ortiz, Lourdes, *Fátimas de los naufragios*, ps. 13-14.
- ⁸² *Ibid.*, p. 7.
- ⁸³ *Ibid.*, ps. 14-15.
- ⁸⁴ Sorel, Andrés, *Las voces del Estrecho*, p. 42.
- ⁸⁵ *Ibid.*, ps. 214-215
- ⁸⁶ *Ibid.*, p. 48.
- ⁸⁷ *Ibid.*, p. 14.
- ⁸⁸ *Ibid.*, p. 153.

-
- ⁸⁹ *Ibid.*, ps. 42-45
- ⁹⁰ *Ibid.*, ps. 207-213.
- ⁹¹ Cf. *Supra*, Introducción, nota 24, p. 32.
- ⁹² Sorel, Andrés, *Las voces del Estrecho*, p. 55.
- ⁹³ *Ibid.*, p. 55.
- ⁹⁴ *Ibid.*, p. 84.
- ⁹⁵ *Ibid.*, p. 63
- ⁹⁶ *Ibid.*, p. 38.
- ⁹⁷ *Ibid.*, p. 116.
- ⁹⁸ *Ibid.*, p. 9.
- ⁹⁹ *Ibid.*, p. 19.
- ¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 72.
- ¹⁰¹ *Ibid.*, p. 217.
- ¹⁰² *Ibid.*, p. 123.
- ¹⁰³ *Ibid.*, ps. 79-80.
- ¹⁰⁴ *Ibid.*, ps. 84-85.
- ¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 47.
- ¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 48.
- ¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 183-184.
- ¹⁰⁸ Lozano, Antonio, *Donde mueren los ríos*, p. 14.

CAPÍTULO TERCERO
METÁFORAS DE LA INMIGRACIÓN

LA METÁFORA COMO RESIGNIFICACIÓN

En el capítulo primero se ha puesto de relieve la liricidad del estilo de una parte de la narrativa sobre la emigración, poeticidad que se consigue mediante varios mecanismos lingüístico-formales, como la enumeración, la comparación y la metáfora propiamente dicha. Las metáforas a las que hacemos referencia en este apartado no tienen que ver con las observables en el plano micro-lingüístico y oracional, sino con las que abarcan el mundo semántico de la invención simbólica e imaginaria, a través de las cuales se establece la asociación comparativa del fenómeno de la inmigración con otros de diversa naturaleza, con un intento de darle a esta narrativa un plus de aura estético-artística para trascender el realismo mimético y descriptivo.

El uso metafórico de la inmigración tiene como intencionalidad fundamental darle a la misma un carácter connotativo y, sobre todo, de fuerte re-significación, en virtud de las diferentes ópticas y perspectivas pragmáticas desde las cuales se focaliza, diferentemente ancladas en la ética, la política y la ideología. José María Ridaó afirma que el uso de las metáforas por el intelectual para interpretar la realidad es peligroso, porque éste tiene la obligación de describir la realidad sin máscaras¹. Esta aserción conlleva una considerable incongruencia. La metáfora es uno de los medios para acercarse a la realidad y conocerla por tener una más que manifiesta función gnoseológica². Tampoco es defendible en el campo de la república de las letras en la medida en que la misma literatura se confunde con la

metáfora y el poder de la alusión para dar lugar a discursos abiertos y de gran atractivo estético.

Nieves García Benito subraya sutilmente esta dimensión resignificadora que supone la metaforización de la emigración, en una paráfrasis de Mar Villaespesa:

El arte, *la literatura de patera*, podría llegar a ser un *golpe seco de metáfora* para tanto ídolo inconsistente. Mar Villaespesa nos habla "del artista como *resignificador* de la tragedia del Estrecho" en una búsqueda de encontrar *nuevas connotaciones* que, primero, clarifiquen la magnitud de la tragedia y, segundo, que la dignifiquen en su profundidad, en su espacio verdaderamente ideológico³.

La trascendencia de este tratamiento metafórico explica, en parte, que Marco Kunz, uno de los mejores estudiosos de la inmigración en las letras hispánicas contemporáneas, dedique un libro entero para hablar de las metáforas de migración en la obra de Juan Goytisolo⁴. El mismo título en plural indica las diferentes dimensiones que supone la metaforización de la emigración. Pese a la banalización del tema migratorio en los medios de comunicación y la opinión pública, la misma inmigración se re-dimensiona, adquiriendo connotaciones disímiles. En una época, como la actual tan globalizada y globalizante, la literatura escrita sobre la emigración refleja los desajustes actuales entre el Norte y el Sur, pone al descubierto el drama de las injusticias políticas y sociales en los países del Tercer Mundo y se erige en una plataforma para defender la necesidad de la interculturalidad y del mestizaje. En este sentido, las vidas dramáticamente truncadas de los personajes-emigrantes de las novelas que tratamos son, en el fondo, parábolas de injusticias, en mayúscula, y paradigmas alegóricos de vidas reales de individuos, de andaduras de países enteros, de destinos de continentes e, inclusive, de este nuestro tiempo.

Es de notar que la constelación de metáforas que vamos a estudiar son metáforas que se trivializaron en los discursos tanto periodísticos como del habla normal, ofreciéndose como meras y simples metáforas de la vida cotidiana⁵. Sin embargo, su utilización en la literatura, aunque permanezcan siendo las mismas, adquieren un plus significativo. La inmigración se enfoca desde una perspectiva profundamente trascendental, en virtud de la tonalidad con que se describe la emigración y de los parámetros éticos, humanitarios e ideológicos a los que se hace recurso. Al mismo tiempo, se resignifica en segundo grado con un fuerte adensamiento semántico.

METÁFORA DE PATERA/PÁTERA

La andadura histórico-semántica del vocablo *patera* es verdaderamente un símbolo. Su evolución diacrónica nos ofrece una variedad de sentidos, interpretaciones y acepciones tanto metonímicas como estrictamente metafóricas. Antes de los años noventa, la palabra *patera* estaba excluida de los importantes diccionarios de uso (DRAE, María Moliner, Casares, Vox, Planeta, Larrousse, Zamora Vicente, Martín Alonso, etcétera). En la vigésima primera edición del *Diccionario de la Lengua Española* de la Real Academia Española de 1992, *patera* se definía como nombre de una enfermedad de la pezuña de los ovinos. Entretanto, la esdrújula *pátera* servía para designar un plato o cuenco de poco fondo que se usaba en los sacrificios antiguos. Pero, desde hace mucho tiempo, *patera* significaba en los dialectos del sur andaluz, “un barco muy plano en el fondo para perseguir patos en sitios de poco fondo”⁶ y también para recoger pescado del pesquero y otras distintas acepciones complementarias⁷. Más tarde, “comenzaba a identificarse por la opinión pública más cercana al Estrecho como una embarcación para alijar droga”⁸ en los “tiempos en que la inmigración irregular estaba en sus albores, pero nadie pensaba en ella”⁹. Esta misma significación recoge Julia Sanmartín Sáez, definiendo *patera* como “pequeña embarcación empleada para el contrabando de hachís y también de personas”¹⁰.

En la España de los años noventa, los diccionarios¹¹ incluyen el término *patera* como neologismo: pierde su acepción original de pequeño barco para cazar patos, convirtiéndose en un vocablo que designa toda embarcación pequeña, sin quilla y de fuerte borda, pero como sinónimo de barca que lleva, básicamente, emigrantes ilegales norteafricanos y subsaharianos. Este cambio por sustitución del significado original convierte *patera* en una especie de metonimia en la medida en que se asocia con los emigrantes; emigrantes que no constituyen nada más que una parte del todo. Más aún, su extensión semántica se amplía para transformarse en símbolo o metáfora de la emigración, en mayúscula. Este último significado es el que parece dominar en el lenguaje actual de la prensa y de otros discursos, a sabiendas, de que la *patera* no es nada más que uno de los medios diversos con que se realiza la emigración clandestina. En términos estadísticos, el medio más utilizado por los emigrantes y por el que transitan, masivamente, es el avión. A partir de entonces, la *patera* fue adquiriendo más pátina simbólica. Aparte de servir de símbolo de toda la inmigración, se concibe como “la palabra-clave que simbolizará

esta etapa del fenómeno migratorio en España¹². Llega hasta trivializarse, usándose en contextos muy distintos tanto sentimentales como deportivos y demás, obedeciendo a este aliento de sublimación a la que se está sometiendo el mismo término, igual que la misma emigración¹³. Incluso, llega a ser título de un libro de ficción¹⁴, de un cuento¹⁵, de un capítulo de una novela¹⁶, y sinónimo de un tipo de literatura¹⁷. Con una ironía muy significativa, el crítico, Marco Kunz, resume la suerte de la palabra así:

Vemos que *patera*, voz proveniente del Sur como los emigrantes, encontró una acogida mucho más favorable que la gente llegada a las costas de España en las barcas que el término designa¹⁸.

Este polisentido, que se imprime a *patera*, lo encontramos en las diferentes y varias interpretaciones que adquiere en la narrativa reciente sobre la inmigración magrebí. Muñoz Lorente separa tajantemente *patera* de *zodiac*, estableciendo diferencias entre ellas en cuanto a rapidez y sofisticación, y las usa tan sólo como términos denotativos del tipo de transporte utilizado por los emigrantes y las mafias:

[..] La principal novedad que se produjo con esta irrupción de las mafias del hachís en el tráfico de personas fue la aparición de nuevas embarcaciones, que revolucionaron el transporte, al hacerlo más rápido y veloz: las *zodiac*, especie de flotadores enormes que se hinchan rápidamente y que se impulsan por un motor que se instala en tres minutos. A diferencia de las pateras, difíciles de camuflar, se transportan con comodidad y pueden esconderse en cualquier parte. Y aunque alguna de ellas había explotado literalmente al no soportar el exceso de peso y la presión del embravecido oleaje, resultaron por lo general mucho más seguras que las frágiles y pesadas pateras¹⁹.

Esta diferenciación semántica, establecida por nuestro novelista, no hace más que recoger el significado informal que los habitantes del Estrecho vinculaban con las pateras y los traficantes tanto de drogas como de personas, ya señalado por Julia Sanmartín Sáez en su *Diccionario del argot*. En este caso, parece que sustituye el significado originalmente inicial de *patera* y lo atribuye a *zodiac*.

Otros autores como Nieves García Benito, José Cano Vera y Andrés Sorel enriquecen el término y lo utilizan con una triple significación. El primer sentido sería el denotativo que asocia *patera*

con todo tipo de embarcación que lleva emigrantes en plan clandestino, ya recogido por el DRAE en su última edición ²⁰:

[..] Era el final del siglo XX, cuando miles de africanos, marroquíes y negros, pasaban el Estrecho de Gibraltar en pateras, *pequeños barcos de madera, pintados de gris y con un fuera-borda de 40 caballos* ²¹.

Los demás sentidos son simbólicos. Reflejan las distintas interpretaciones que se dan a *patera* en tanto que parábola de las esperanzas de los inmigrantes así como de sus fracasos y del carácter trágico de la misma emigración. La primera connotación metafórica tiene que ver con el sueño de Eldorado europeo, imaginado en clave política y económica. Consiste en ver en *patera* no solamente un medio para embarcar, sino un escape de tipo ideológico-político o sentimental, que se hermana con la libertad, la paz y el trabajo, como ocurre a Benassa, el protagonista del cuento *La patera*. La vida traumática de su padre, antiguo preso político perseguido por el régimen de Hassan II, sumada a la falta de libertad y a la escasez de oportunidades de trabajo en su Nador natal, le llevan a ver en la patera la solución probable de sus problemas y el medio únicamente eficaz para la realización de sus esperanzas. Constituye, también, una parábola simbólica de todos los emigrantes-desheredados de todo el Tercer Mundo. Así es como lo subraya el narrador:

La patera le obsesionaba a Benassa. *Vehículo de libertad, trabajo, paz y muerte. Un símbolo para los desheredados de la fortuna, para los famélicos de África, del otro mundo ¿el tercero? Desde luego el último* ²².

Abraham, protagonista principal de *Las voces del Estrecho* de Andrés Sorel, mantiene la impronta simbólica de *patera*, pero revisitiéndola de otra connotación metafórica, de clave, primero, trágica y catastrofista y, segundo, ideológica, muy crítica con el *statu quo* actual de desorden mundial y de desigualdad entre Norte y Sur. En tanto que testigo ocular, Abraham está acostumbrado a ver las pateras naufragándose en plena playa y a la vista de los guardias civiles. Tiene un conocimiento de causa de las vidas truncadas de las voces de emigrantes en el Estrecho al ser un intermediario que transmite sus cuitas. Estas circunstancias son las que le llevan a encontrar en la patera la expresión de un drama porque implica muerte, exilio y naufragio. Por un lado, la patera es una encarnación del fracaso de unas vidas venidas a bajo y, por otro, es sinónimo del abandono y desidia humanas: en vez de ser acogidos los emigrantes, con hu-

manidad, como urge su situación, son detenidos. En vez de acudir a su socorro, se requisó el motor de su patera, dejando a ésta muy abandonada hasta convertirse en un mero esqueleto de clavos oxidados, anónimo y sin identidad propia. La indiferencia total de los habitantes del pueblo respecto a tal situación es muy lamentable:

La segunda patera, azul, aparecía prácticamente *desguazada*, [...]. Fue arrastrada por la arena y quedó junto a las dunas que abren paso a las primeras líneas de las casas. Allí *va muriendo lentamente*. Presos sus ocupantes, *requisado* su motor. Y el en transcurso de los días, *las gentes arrancaron gran parte de las tablas*. La quilla apenas es ya *el esqueleto óseo* en el que asoman un puñado de *clavos oxidados* sobre los restos de las tablas y vigas que conforman su armazón. *Ningún nombre la identifica*. Todas son simplemente *pateras de exilio, el naufragio y la muerte*²³.

El hecho de mantener así a la patera en el abandono y deterioro absolutos (desguazada, tablas arrancadas y oxidadas, esqueleto óseo) por parte tanto de la Guardia Civil como de la gente del pueblo y dejarla morir lentamente -léase premeditadamente- (va muriendo lentamente) y, más tarde, mantenerla, para colmo, en el anonimato (ningún nombre la identifica), cobija una condescendencia reprobable y denostable éticamente. Peor todavía, en opinión de Andrés Sorel, esta connivencia es una participación implícita y consciente en el crimen: constituye un atentado criminal -diríase terrorista- contra la vida. Lo peor del caso es que esta desidia conlleva, simbólicamente, un regreso a las épocas primitivas de los sacrificios humanos. En cierta medida, es una forma de propiciar el cuerpo de la patera y, por alegoría, de los emigrantes, como ofrenda a los dioses de los nuevos sistemas neoliberales del capitalismo. Abraham, trasunto del escritor Andrés Sorel, confirma esta nueva simbolización ritual de *patera*, recordando el significado primigenio de la esdrújula *pátera*:

Y leyó Abraham en un diccionario: “Pátera: plato de poco fondo que se usaba en los sacrificios *antiguos*”. París valía una misa y un acento *el nuevo ritual del capitalismo*²⁴.

La conmutación semántica, que efectúa el autor, puede interpretarse como una nueva y destructiva relectura de las dos palabras *patera/pátera*, porque desenmascara la cruda realidad de la inmigración dirigiendo una crítica mordaz a las políticas migratorias actuales.

Entonces, la re-significación simbólica de *patera* se hace en doble perspectiva. Una es léxica y otra ideológica. La dimensión polí-

tica es muy crítica y está cargada de una denuncia de gran calado, como es propio en Andrés Sorel en sus anteriores novelas y ensayos. La patera se vuelve una epifanía y una nueva propiciación ritual para satisfacer la avaricia y el salvajismo del nuevo orden -léase desorden-económico neoliberal actual, mantenido a cal y canto por el capitalismo. En este sentido, la emigración y la patera se conciben como una personificación de la desigualdad planetaria y clasista entre la riqueza y la pobreza, entre el norte avaricioso de sangre humana y el sur propiciatorio de sacrificios humanos. Nieves Benito García subraya lo simbolizado en la ficción por Andrés Sorel, de modo muy claro, con estas palabras:

El único terrorismo que hay en España es el de ETA que mata a seres inocentes, las muertes en el Averno son por su propia voluntad o por las mafias-arpías que trafican con seres humanos. Las muertes del Estrecho no son un problema. Desde el 22 de noviembre de 2000 hasta el 22 de julio de 2001 han muerto (datos de prensa) 61 personas, ¿No es esto terrorismo y además institucionalizado?²⁵.

En contraposición, la re-significación léxica se apoya en proyectar el significado tradicional de *pátera*, en tanto que cuenco para propiciar sacrificios humanos, en *patera* que pierde su significado tradicional para convertirse en símbolo ritual que entra en la lógica simbólica de las ofrendas propiciatorias. Estos sacrificios, que son ocultos, no se hacen a base del uso de la fuerza, como en la guerra, sino con “los emigrantes como víctimas en una desigualdad desmesurada, una guerra donde el ejército enemigo no dispone de armas. Es un sacrificio puro y duro”²⁶, pero con la diferencia de que, en el Estrecho, tales sacrificios se hacen por razones profanas y no religiosas, obedeciendo a exigencias propiamente económicas y hasta míticas: sirven para hacer firme el mito europeo de la frontera y de la muralla que se está construyendo en el Estrecho, en sustitución del muro de Berlín; mito ídolo que está pidiendo más sangre humana para mantenerse a toda costa:

[..]. En 2001 es, parece, absurdo hablar de *holocausto por motivos religiosos, sacar el corazón de un cuerpo y ofrecerlo a los dioses es algo inaudito propio de culturas fundamentalistas como pueden estar haciendo hoy los talibanes con las mujeres afganas* -matándolas en vida-. No, ese no es el caso, los muertos en el Estrecho no son por motivos religiosos. ¿Cuál es la razón?, ¿por qué la Frontera-Idolo está cobrándose, lenta o inexorablemente, cuerpos muy jóvenes, en su mayoría marroquíes desde hace once años? La respuesta es incluso

mitológica. *El Idolo-dios-Frontera necesita sacrificios, inmolación, y la UE convertida en Diosa insaciable pide tributos de sangre.* No se conforma con arrancar el corazón de los que llegan vivos, obligándoles a un no-retorno que les degarra el alma, y a una forma de trabajo en condiciones de esclavitud, sino que también pide sangre fresca en el paso de Averno. La UE, tomando cada día decisiones que influyen directamente sobre nuestras vidas y sobre la vida de millones de personas de Centroamérica, África..., *se convierte en devoradora de hombres vivos*²⁷.

En *Las Voces del Estrecho*, Sorel expresa este mismo pensamiento a través de uno de sus personajes, como el Eterno Navegante. Para este último, las muertes masivas y continuas de los emigrantes en el Estrecho no son muertes naturales *stricto sensu*. Son, de veras, una especie de genocidio colectivo, provocado por la economía y la política actuales del Nuevo Orden mundial:

[..], pues aquí hablamos y acompasamos los arpegios de los muertos, sólo muertos, que nadie define como asesinatos, aunque el asesinato sea hoy la más común de las muertes provocadas por los economistas y políticos del mundo²⁸.

En otro contexto, refuerza dramáticamente la corresponsabilidad en esta “tragedia colectiva”, considerando a los responsables de las dos orillas como verdaderos asesinos y tiburones de faz humana que se disputan los despojos de los pobres emigrantes:

*He visto flotando los cadáveres de hombres, mujeres y niños y hasta los peces huían aterrorizados de su presencia. La niebla que esta noche me envuelve, espesa y densa como oleadas de cal en forma de lluvia, es menor que la instalada en los corazones de quienes provocan y alientan esta tragedia colectiva. Llenan las iglesias y las mezquitas a ambos lados del Estrecho; beben en sus cálices de sangre de sus víctimas que en ellos han vertido. Así, todos asesinos sin nombre, resuelven los problemas de los humanos [..]. Porque quienes a la vista del mar acampan ya no tienen comuna de fuego que en la noche les ilumine, sino ociosos y crueles guardias armados que los vigilan y tiburones de faz humana que se disputan sus despojos*²⁹.

Antonio Lozano no hace más que resaltar este carácter propiciatorio de la emigración afirmando que los inmigrantes son, actualmente, los chivos expiatorios tanto del desequilibrio entre norte y sur como de la lucha por el dinero por parte de las mafias y de los estados. El personaje principal de *Donde mueren los ríos*, Fatiha, es la que expone esta visión inculpatoria, porque ve en la vida y destino de

su amiga senegalesa, Aida, la encarnación, en miniatura, de la suerte de todos los emigrantes. Éstos son, para ella, verdaderos perdedores y carne de cañón de una sociedad hipócrita y falaz que no tiene escrúpulos en sacrificar vidas enteras en aras del dinero:

Cogí el rostro de Aida entre mis manos. Se inclinó hacia mí y la abracé. Nadie mejor que yo para entender lo que sentía. La puta vida, pensé. Los cabrones rodando en Mercedes comprados con las lágrimas de las Aidas, las Aidas humilladas por todos, y los cabrones respetados, con el culo lamido también por todos. No hay justicia en la noche de Las Palmas. No hay justicia en las noches del mundo. No para Aida, no para los perdedores. *Los chivos expiatorios que esta sociedad mentirosa sacrifica para que los demás puedan vivir como personas normales*³⁰.

Esta labor de sustitución implica una lectura desenmascaradora de la propia palabra *patera* porque, para nuestro autor, contrariamente a las mentiras oficiales y la propaganda existente, el discurso actual sobre la emigración está dominado más por la negación y el choque de culturas que por una actitud de acogida multicultural. Lo mismo ocurre con la palabra exilio. Se suele asociar exilio con la política y nunca con la inmigración, lo que, para el novelista, es inadmisibles porque, lejos de toda lectura e interpretación clasista, la emigración es un profundo exilio, lleno de desgarró ideológico y existencial, máxime si el migrar es como expatriarse:

[.] Expatriarse es como abrir el cuerpo de uno en dos mitades: una se paraliza y desintegra en la propia tierra, la otra se pone en acción para, negando el nacimiento, correr en la búsqueda del objeto de sus deseos, tal vez del yo más íntimo³¹.

METÁFORA DE LA FRONTERA

Por cierto, el concepto de frontera se presta a equívocos. Para unos, desde una óptica positiva, se concibe 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. Por paradoja, puede entenderse, en su versión negativa, en términos de cierre, en clave nacionalista o de ensimismamiento, con apoyatura en justificaciones que pueden alimentarse en aspectos muy diversos, como la cultura, la religión y la política.

En la novela sobre la emigración, se tiende a potenciar la se-

gunda vertiente de lo fronterizo, pero sin dejar de hacer la apología de la primera. En son de reciprocidad, lo primero potencia lo segundo puesto que el tratamiento del aspecto negativo opera de plataforma para reivindicar la necesidad urgente de la interculturalidad y la concordia entre los pueblos. La “fronteridad” negativa no es un elogio panegírico de la teoría culturalista del choque de civilizaciones. Por lo contrario, es una enconada fe en la necesidad de tender puentes y vasos comunicantes entre las dos riberas del Mediterráneo. En razón de la dialéctica de los contrarios que domina en esta narrativa, la negación de la frontera es únicamente un paso previo para su afirmación sin equívocos, jugando con cierta complicidad dialéctica entre las presencias y las ausencias, las cercanías y las lejanías, con tendencia a la exaltación ideal de una aldea global en una época que pretende ser universal en la forma sin serlo, de hecho, en la *praxis* real.

En la narrativa española actual sobre la inmigración se dan dos tipos dominantes de metáforas de la frontera. La primera asocia el Estrecho de Gibraltar con el desencuentro y la frontera propiamente dicha, mientras que la otra, lo hace con el cementerio y la muerte.

1- El Estrecho como frontera

En las últimas décadas, se hace muy popular y hartamente manejado el tópico metafórico que piensa que el Estrecho de Gibraltar se erige en fortaleza y nueva muralla, en sustitución del ya desaparecido muro de Berlín, contribuyendo a hacer más profunda la zanja separadora entre El Magreb y Europa. En ello, viene insitiendo, con gran espíritu de protesta, Juan Goytisolo en sus escritos sobre la emigración y la relación Norte/Sur, Islam/Occidentee³² y tantos otros, defendiendo la necesidad de una política de puertas abiertas, de cara a la emigración. En uno de sus últimos libros de viaje, Lorenzo Silva, para no citar otros, lo subraya respecto a la relación de España y Marruecos³³. Es de notar, a este propósito, que esta muralla, que se está erigiendo en un hecho real en el Estrecho y en otros contextos, recibe una constelación de denominaciones. Para unos, como el mismo Goytisolo, es un “muro de la vergüenza”³⁴, para otros, es un verdadero “telón de acero”³⁵ y, sobre todo, “una especie de muro de Berlín posmoderno”³⁶.

Este tópico de la frontera es muy frecuente en toda la literatura escrita por inmigrantes o sobre los emigrantes: no muchas de estas obras llevan como título el vocablo de frontera³⁷. A veces, la insinúan mediante el verbo “cruzar” que presupone, por necesidad, el hecho de

la frontera³⁸. No sería exagerado si se dijera que toda la literatura de emigración es fronteriza, porque implica trashumancia, desplazamientos forzosos y nomadismo constante. Este es el caso de la narrativa escrita sobre el trasvase humano desde Marruecos y África subsahariana hacia Canarias o España. Independientemente de los anónimos personajes que pierden sus vidas en su búsqueda del sueño europeo, el cruzar la frontera configura, en esta narrativa, el eje básico de la acción del relato así como de todos los programas narrativos de los emigrantes. Constituye, en una palabra, el protagonista fundamental, habida cuenta de que el tema del viaje y de la peregrinación errante es una constante estructural en esta novelística. Pese a no pocos triunfos, estos intentos de búsqueda de tierras prometidas y Eldorados acaban en tragedias y fracasos frecuentes. Por cierto, el Estrecho de Gibraltar es una frontera positiva por ser tierra de paso y puente permanente de tráfico de mercancías y de transporte de capitales, pero, simultáneamente, se trueca en frontera en su sentido negativo, irigiéndose en muralla infranqueable entre el Norte y el Sur.

En general, en el imaginario virtual de los emigrantes, como por ejemplo, en el pensamiento de Jalid, el protagonista de *Harraga*, “cruzar el Estrecho (es) como quien cruza la frontera entre el Infierno y el Paraíso”³⁹. Sin embargo, y tal como subraya Benassa en *La patera y otros relatos*, la travesía supone, en la vida real y práctica, entrar “por la puerta falsa de una frontera de agua y muerte, de guardias y leyes”⁴⁰. Si El Estrecho de Gibraltar es, por tradición, espacio de encuentros, de paso y de puente que acerca en la geografía las dos orillas, constituye, actualmente, un verdadero lugar de desencuentro y un nuevo espacio físico para alzar otros muros que recuerdan antiguas murallas, como la china subraya Andrés Sorel en *Las voces del Estrecho*, con la diferencia de que la actual barrera se hace de modo muy sofisticado y a base de los últimos recursos tecnológicos:

Porque se está construyendo *la muralla africana*, a imitación de la *antigua muralla china*, pero más científica, con radares de larga distancia, sensores térmicos, visores nocturnos, rayos infrarrojos, y policías, helicópteros y patrulleras vigilando los espacios, tierra, mar y aire⁴¹.

Lo peor de esta realidad es que, tal pensamiento de cierre, se asume desde abajo hasta banalizarse para acabar convirtiéndose en fuente alimentadora de ocio y diversión para unos jóvenes, como son los Ultrasur del Estrecho. Ellos se contentan, tal vez en conformidad con su filosofía nacionalista de la Extrema Derecha, con transformar la trágica aparición de las pateras en un juego de entretenimiento

lúdico. Con esta actuación in-solidaria, de gran ensimismamiento regionalista, se pone en cuestión la constante y empedernida lucha de Europa por la tolerancia y la igualdad, en un tiempo en que se está defendiendo a ultranza la globalización de la cultura occidental y de sus valores democráticos por el mundo. Andrés Sorel pone de realce esta banalización para insistir en la realidad de esta frontera imaginaria que se quiere establecer entre el norte y el sur, el europeo y el emigrante:

Les llamaban los Ultrasur del Estrecho. [...] última-mente encontraron una ocupación más divertida: tomaban las litronas, las botellas de Vodka y Ginebra, y marchaban a la playa. Allí bebían contemplando el mar [...] esperando, decían, la aparición de una de esas, las pateras. Algún día llegaría. Llevaban prismáticos y con ellos rastreaban la longitud de la costa, perseguían cualquier movimiento anómalo en las aguas. Y al fin obtuvieron premio a su acechanza. Iba a embarcar una, [...], apenas a quinientos metros de distancia de donde ellos se encontraban. Corren entonces hasta el lugar, armados de palos, navajas, incluso uno llevaba una pistola.

Nosotros habíamos saltado al agua cerca ya de la tierra, cuando no nos cubría enteramente. Apenas si nadamos unas brazadas, y cuando nos quisimos dar cuenta ya los teníamos encima. Gritaban como posesos. Débiles y mareados como nos encontrábamos, sin fuerzas para poner resistencia, no tardamos en dar en tierra, chapotear sobre el agua. Quedábamos tumbados, indefensos, mientras ellos nos pateaban, golpeándonos con sus palos, con sus bates de béisbol. Ya sangrábamos algunos y el agua del mar lavaba y lamía nuestras heridas. Vamos, vamos, volveos por donde habéis venido, gritaban, empujándonos otra vez al mar. La patera se dio la vuelta, se alejaba agua dentro, feliz el tratante por el negocio realizado, por regresar intacto y con el motor hacia un nuevo viaje [...] ⁴².

Esta larga cita es muy significativa: encierra, por una parte, una realidad dura que consiste en considerar el cierre de fronteras como una cosa banal y de diversión y, por otra, una tragedia porque, en vez de intentar luchar contra los traficantes de personas, se mete con los débiles que son estos pobres emigrantes, tan indefensos y en perfecta agonía, después de un largo periplo de calvarios, sangramientos y heridas. Una indiferencia deshumanizada y un acto de barbarie muy reprochable dado que, tal subraya con acierto José Cano, “en una época marcada por la desaparición de los muros, estamos construyendo otro que cierra las puertas a los más desfavorecidos”⁴³. Lo que más salta a la vista es la igualdad, en cuanto al pensamiento exaltador de la frontera, entre la Extrema Derecha que encarnan los Ultrasur y la

versión oficial de la Europa del Euro. Ambos dan fe de la permanencia del muro de la nueva Europa, o mejor dicho, de la recreación del mito de una Europa fuertemente cerrada a cal y canto respecto a los negros y *moros*. Esta unidad convergente es pregonada por los mismos Ul-trasur, con parafernalia y en defensa del mismo pensamiento de la frontera, cuando son sorprendidos por la Guardia Civil en el momento en que ellos atacan los emigrantes que salen de las pateras:

[...] Hurra, hurra, viva la democracia del euro, oé, oé, oé, viva el orden y la ley, España, Europa, Una, Grande y Libre⁴⁴.

En este sentido, el Estrecho se vuelve un verdadero “muro infranqueable”⁴⁵. La Europa de la UE, que está luchando por su ampliación a toda costa, se niega a sí misma y a su propia identidad y cultura, razón por la cual, la península ibérica ya no es una zona bisagra entre el Norte y el Sur, como propone la propaganda oficial en más de un contexto, sino “en el centinela, en el guardián de las fronteras europeas”⁴⁶. Un guardián guerrero y beligerante ya que, en lugar de acudir en ayuda de los desahuciados emigrantes que se ven asesinados, los está bombardeando con armas, cometiendo una especie de terrorismo en sus fronteras del sur. Este pensamiento lo subraya muy claramente Abraham en *Las voces del Estrecho* cuando, delante y a la vista del drama de las pateras, que presencia diariamente desde su plataforma del hotel en Zahara de los Atunes, imagina lo siguiente:

[...] Era, imaginaba, la gran Europa bombardeando con invisibles armas las aguas del Estrecho, y era la corriente de sangre de sus aguas quien hilaba, en aquel lugar, Zahara de los Atunes, el pasado y el presente en un único momento, mágico para el arte, sublime para la reflexión, abismalmente cruel, como siempre lo había sido, para el ser humano⁴⁷.

Esta interpenetración del pasado y del presente propende a confirmar la continuidad de la tragedia ancestral que suele considerar el Mediterráneo como espacio de choque y lucha entre Islam y Occidente, razón que parece explicar la interrogante de los mismos naufragados:

¿por qué nunca más, nunca más, en todos estos siglos de nuestra existencia como pueblo, han vuelto a separarse y abrirse las aguas del mar?⁴⁸

De lo anterior, se colige como colorario que el Estrecho no es sinónimo de puente intercultural entre las dos orillas, sino paradigma

de choque de culturas porque, tal como afirma Andrés Sorel, en boca de uno de los niños emigrantes que habla de Ceuta:

Ceuta es tierra de paso, tierra de aprendizaje, frontera no sólo geográfica, sino de dos tiempos, de dos vidas distintas. Territorio en que disputan los ángeles dolientes y los demonios acusadores. Algunos podrán decir que es Sodoma y Gomorra. Y que los niños marroquíes, sin familia abandonados, son como los mofetas⁴⁹.

Es esta misma frontera imaginaria o de imaginarios la que justifica, en opinión de Amadú, la ignorancia de toda una gran literatura africana en las Canarias. En razón de su ensimismamiento y ceguera egoístas, de raigambre europocentrista, los españoles residentes en el archipiélago, igual que, por extensión, todos los europeos, niegan la propia identidad más cercana y aspiran al norte, a pesar de la proximidad geográfica entre África y Canarias:

Es fácil dar una conferencia sobre literatura africana en España. Todo lo que se cuenta resulta novedoso. Me pareció increíble que a pocos kilómetros de nuestras costas nadie [...] hubiera oído hablar de Cheik Amidou Kane, o de Amadou Kourouma [...]. Las culpas de este desastre se las reparten la falta de traducciones al español y el hecho de que los intelectuales del país vivan de espaldas a la realidad cultural del continente que les queda al sur, y apunten su mirada hacia el norte, siempre hacia el norte. Pero me sorprendió especialmente en Canarias, donde no puedes mirar al norte sin que tu mirada pase, aunque sea sin detenerse, por el África septentrional⁵⁰.

Igual realidad se nota en la historia de Usmán con la familia española. A excepción de la madre y de su hijo que obran como verdaderos personajes fronterizos que exaltan la solidaridad de los pueblos por encima de las nacionalidades y las religiones, el marido constituye el paradigma de la frontera imaginaria, esbozada con anterioridad. En él se concretiza toda una corriente de opinión, por desgracia mayoritaria, que mantiene la necesidad de la desconfianza respecto a los otros y a lo diferente, probablemente, por ignorancia y egoísmo material (miedo a perder los privilegios). La mujer resume esta forma de contar la historia y de entender el mundo, con pertinente sabiduría :

- Otros creen que cada cual debe estar en su sitio. No te hablo ya de los racistas de verdad, de los que están convencidos de que son superiores. De esos, creo, quedan cada vez menos. Te hablo de los que tienen miedo a que la llegada de

otros cambie su vida. Nos hemos acostumbrado a vivir de una manera y no queremos que nadie ponga en peligro nuestro bienestar. Es legítimo, lo entiendo, pero tendremos que aprender una cosa. O buscamos la manera de compartir entre todos lo que tenemos o los que no tienen nada seguirán viniendo a buscar lo que necesitan donde lo encuentren. Es la ley de la vida. Es la historia. Siempre ha sido así y así será siempre⁵¹.

A continuación, añade que la lucha que tiene con su marido, a propósito de Usmán, “es lo mismo que está ocurriendo en la calle con la llegada de tantos emigrantes”⁵², razón por la cual, aboga por más “cordura” y menos ceguera. Parece evidente que la polémica entre el marido y su mujer es una imagen en miniatura de esta lucha entre los contrarios en la concepción de la otredad emigrante. También, pone de relieve la permanencia de este pensamiento ensimismado que refuerza las fronteras imaginarias, en vez de luchar por las puertas abiertas, en aras de una multiculturalidad positiva. Este discurso de la frontera lo resume, de manera flagrante, la perspectiva política de mano dura del comisario europeo en *Ahlán* de López Moro. Este responsable euro-comunitario tiende a perpetuar el tópico del cierre de las fronteras, recordando la necesidad de actualizar, no la imagen arquetípica de un Moisés abriendo las aguas del mar, sino la de un Hércules separando, más y más, las dos riberas del Mediterráneo:

Hay que levantar muros en vez de derribarlos. *Habría que buscar los pedazos del de Berlín y reconstruirlo a toda prisa. Entre un Moisés que abría caminos en el mar y el Hércules que creaba abismos apartando las tierras, hoy elegiríamos a éste.* [...] A ustedes, los españoles, les ha tocado ser guardianes de la puerta trasera de Europa. Pongan barreras que eviten el paso de la miseria que vomita el sur y recibirán nuestro aplauso⁵³.

Paralelamente a esta protesta contra la existencia de la frontera imaginaria que hace del Estrecho el paradigma del desencuentro, la narrativa de emigración comete otra denuncia, relativa a la hipocresía del discurso europeo sobre la inmigración, porque el carácter fronterizo del Estrecho se mantiene sólo y exclusivamente cuando se trata de pobres y de buscadores de pan y de bienestar, mientras que no se aplica contra los trasvases de energías, capitales y petroleros y, sobre todo, contra las mafias que usufructúan el drama ajeno. Es el caso de los traficantes de personas y de droga que están convirtiendo el Estrecho de Gibraltar en un espacio de buena vecindad donde los contactos y las coordinaciones para explotar la situación de los pobres emigrantes son muy evidentes, haciéndose, a veces, con la connivencia de las máxi-

mas autoridades. Esta realidad la delata, con mucho realismo crítico, el escritor canario Antonio Lozano en sus dos novelas *Harraga* y *Donde mueren los ríos*. Esta denuncia convierte la arenga del mencionado comisario europeo en pura y gratuita propaganda a favor del pensamieto más reaccionario de Europa.

En estas dos novelas, la importancia de la mafia y su involucración en el tráfico de personas es incuestionable. Mafia que hace del Estrecho de Gibraltar y del Atlántico un espacio de lucro y de negocios sucios donde las bandas mafiosas, de todo signo, explotan sin contemplaciones y miramientos a los emigrantes, con signos de nueva esclavitud, propia de lejanos tiempos. En *Donde mueren los ríos*, Fatiha expresa, con mucha indignación, esta implicación de la casa común en el negocio sucio cuando va destapando el contenido de la carpeta en que está todo el secreto de los verdaderos implicados en la mafia:

[..] De todos los continentes de este mundo en que la vida de los demás, cuando se trata de negocios, no vale nada. Negocios sucios, el punto de encuentro de hombres de toda clase: con estudios, sin estudios; respetables, despreciables; negros, blancos. La casa común de quienes aman al dinero por encima de todas las cosas ⁵⁴.

Lo más importante que descubre Fatiha y Bubacar es que tal mafia no tiene fronteras ni color ya que el contenido de la carpeta, que van poniendo al descubierto, no hace ninguna distinción entre Canarias y África:

[..] La información circulaba entre Canarias y África. Empresarios, policías, funcionarios, intermediarios, dueños de embarcaciones se apiñaban, codo con codo, en esta carpeta de cartón que Bubacar había sacado de algún lugar. La conexión entre el tráfico de mano de obra y la red de prostitución quedaba clara en algunas de las cartas ⁵⁵.

Lo que parece irónico es que el Estrecho, convertido en frontera por una Europa ensimismada y guardiana de sus límites septentrionales, es el espacio donde la fluidez de contactos trasmediterráneos entre las dos orillas se hace con toda la naturalidad, sin visados ni cortapisa ninguna, con la anuencia complaciente de las mismas autoridades, responsables y hombres de negocio de toda laya. En este caso, diferencias de religión o de nacionalidad están desprovistas de significado. Así es como lo explicita Jalid en *Harraga*:

[..] Me fui metiendo en el mundo de los que manejan este asunto; entendí que en él no *hay ni marroquíes ni españoles, ni europeos ni africanos, ni policías ni ladrones*.

El dinero y la clandestinidad hacía que nos sintiéramos parte de *una misma familia, por encima de la nacionalidad, la raza, la religión*⁵⁶.

El Estrecho es frontera para unos, pero no para otros. Aquí se articula un doble lenguaje que refleja, en opinión de los autores, una hipocresía flagrante. Esta impronta irónica la destaca, con creces, el protagonista de *Harraga* que cuenta cómo se burlaban, él y sus compañeros de la mafia, del mito de la muralla en el Estrecho:

- Dijo Hassán II en una ocasión que españoles y marroquíes están condenados a entenderse. Los que nos dedicamos a esto fuimos los primeros en entenderlo. Para la inmensa mayoría del país, el Estrecho es un muro infranqueable. Para nosotros, es el puente que nos une, la razón de ser de nuestro trabajo y de nuestro entendimiento mutuo. Sin el mar de por medio, este negocio no daría para nada, de modo que demosle gracias a Dios por haberlo interpuesto entre unos y otros⁵⁷.

Entonces, el Estrecho como frontera de Europa 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. Ésta se hace en sentido unilateral en beneficio del capital y de los negocios sucios o legales, pero con la explotación de los desfavorecidos del planeta. Todos los autores de las novelas sobre la emigración hacen hincapié en esta paradoja, la desenmascaran para poner en ridículo la actual época globalizada y de la aldea global, porque tal ecumenismo parece más virtual que fáctico, más deseo que realidad.

Nieves García Benito es la autora que trata, con mucha profundidad, la metáfora de la frontera. En su artículo titulado “por la vía de Tarifa o la letra con la sangre entra”⁵⁸, además que en otras entrevistas en *El País*, asume como verdad lamentable esta realidad de frontera del Estrecho y se auto-define como cultivadora, no sólo de una literatura sobre la frontera o las historias de la frontera, sino de una literatura de frontera. Ella está más que convencida de que El Estrecho es símbolo de frontera y de un nuevo muro de Berlín que se está erigiendo en un nuevo mito, por no decir, nuevo ídolo-dios, volviendo a separar Occidente de Oriente, España de África y del mundo Árabe, en continuidad con la tradición anti-árabe de la cultura europea:

Perpetuamente ha existido la frontera con el mundo árabe, recuérdese que era Tierra de Cruzadas, o sea, el rival de

la puerta de la Ruta de las Especias, también con el mundo africano -todo negro es un esclavo en potencia-, además, son territorios de filones de petróleo. La cuestión es que, al principio de los noventa y roto el Muro de Berlín, de nuevo, hay que delimitar los mitos, los símbolos. Construir nuevos ídolos⁵⁹.

El blindaje de Europa y su impermeabilización lo ejerce la propia España que también continúa su mito fundacional del Santiago matamoros: “Viva Santiago y cierra España”, haciendo de un mito local, un patrimonio universal y europeo:

El patrón de España, Héroe local, se ha transferido a Europa. Ha conseguido transformar un mito local en universal. España desempeña ese papel de frontera y es ella misma una frontera entera. Hasta nuestra institución protectora por antonomasia, la Guardia Civil, es la guardiana de la frontera frente al moro. Así, esta frontera no es una vuelta atrás de los viejos mitos, es una continuación⁶⁰.

Este “Ídolo-Muro”⁶¹ o “Ídolo-Dios-frontera”⁶² está ya montado y sirve para bochorno de toda Europa, como causante de los distintos sacrificios humanos que se le hacen a través de los miles de emigrantes que mueren asesinados, a diario, en las aguas del Mare Nostrum, cometiendo así una especie de holocausto, no en términos religiosos, sino propiamente económicos.

Es, en *Por la vía de Tarifa*, donde pone en práctica, a través de la ficción, esta teoría y conceptualización del Estrecho como frontera, criticando la amnesia histórica de los españoles y su ceguera al mismo tiempo que su ignorancia e indiferencia hacia lo que ocurre al sur del Estrecho, pese a la cercanía geográfica y a los lazos históricos, más que tangibles, existentes entre ambas orillas.

En el cuento “el tiburón”, la narradora reconoce tácitamente la existencia de una frontera imaginaria que se le antoja tan profunda que hasta el viento rachea de otra manera:

Tarifa, tan cercana de Algeciras. Pero entre ellas parece haber un abismo, una frontera imaginaria: hasta el mismo viento rachea de otra manera. Ir a Algeciras es hacerlo a la capital: otro mundo⁶³.

Esta lejanía la considera una realidad tangible en su entorno vecinal, porque casi todos la ven con desconfianza por recoger a ilegales y la critican por eso, poniendo en práctica todo el arsenal de prejuicios sobre los *moros* bajo el pretexto del pobre tiburón al que atiende, a sabiendas de que, en el fondo, este último no es nada más que un intermediario de toda una red de mafias que trafican con los seres humanos; mafia en la que no hay diferencia entre español y marroquí. Este alejamiento parece ser fruto de la incomprensión y de

la ignorancia entre las dos riberas del Mediterráneo, no obstante su exagerada proximidad física en tanto que dos mundos que casi se tocan. Esta ignorancia se hace más terrible y de gran trascendencia negativa, desde la óptica de la ética humana, porque se mantiene en casos de extrema delicadeza, esto es, en situaciones límite, como es la situación de los emigrantes que mueren en la costa ante la indiferencia de los ribereños. La aberración de esta incomunicación mental e imaginaria entre sur y norte se ficcionaliza, muy magistralmente, en el cuento “punta marroquí” y también en “Un pasillo, de Tánger”.

En “Punta marroquí”, se relatan dos historias inconexas y paralelas, sin posibilidad ninguna de contacto; se dan simultáneamente y por aislado, a pesar de que están ocurriendo en el mismo lugar: Es la historia de Hilario que tiene problemas en enterarse del por qué gritan las gaviotas y le va muy mal la pesca, y la de Kader, un emigrante marroquí que está arrojando la muerte, pidiendo ayuda al mismo Hilario quien ni se entera de la inminencia de tal naufragio. Esta coexistencia de ambas historias refleja lo fronterizo que es el mar en su calidad de acuñador de desencuentros humanos entre dos seres pertenecientes a dos orillas tan cercanas. La incomunicación se refuerza con los espacios tipográficos que separan la narración de las dos secuencias en que actúan los dos protagonistas. El colmo de tal desencuentro se consume cuando Hilario asocia la agitación del océano con el mar caribeño, porque, a su parecer, la calma del mar se debe a que se para el ciclón en el Caribe mientras que está en una de las zonas más cercanas de Tánger que lleva, no por azar, un nombre noreteafriano: Punta marroquí. La ironía de la situación, cuando no de la historia, es que las gaviotas son los únicos testigos visuales que se enteran del drama de Kader, comunicándose, aunque indirectamente, con él, lo cual simboliza lo insólito de la situación y de su aberración:

Ya no puede gritar. Pero las ve, cerca, a un palmo. Las gaviotas se arremolinan, feroces, frente al hombre. Chillan como humanos, le gritan, gorgotean idiomas muy antiguos⁶⁴.

La misma situación de Hilario en “Punta marroquí” la vive Pablo en “Un pasillo, de Tánger”, cuento en que una historia de amores se involucra en otra historia trágica que habla de un inminente naufragio de un emigrante. En una excursión al sur del sur, el profesor, Pablo, se entretiene en sus recuerdos de amores pasados y se siente atraído por el amor de una alumna que le provoca continuamente, a pesar de estar casado y con hijos. En compañía de una de sus

colegas de trabajo, se baña en la playa, pero no puede enterarse de que el par de zapatos y una bolsa negra, cual un cuerpo de hombre que flota en el agua, son de un emigrante de pateras y de que su ropa también la lleva el mismo protagonista inmigrante, a pesar de que la sospecha estaba recaída en los niños. Solamente, al final, el mismo Pablo se entera de que el par de zapatos, y el mismo cuerpo negro eran de un emigrante marroquí ilegal llamado, Abdul. Otra vez, el Estrecho como frontera se mantiene con fuerza. Esta incapacidad de reconocimiento de la realidad, que está desarrollándose en la propia casa, se mantiene a despecho de la cercanía mental, cultural y geográfica, entre Pablo, Tarifa y Tánger. Cuando el autobús llega al lugar de destino, Pablo se siente tan cercano a Tánger y se imagina paseándose en el *Boulevard*, en recuerdo de visitas anteriores con su familia:

[..] Lo del Hostal le traía sin cuidado, lo que sí le apetecía era que fuera en Baelo-Claudia, la playa aquella tan eterna del sur-sur, que ya conocía cuando la Semana Santa, con Mayte y los niños. La noche, fuera, era espléndida: *las luces de Tánger estaban tan cerca que Pablo no veía el Estrecho. Se imaginaba que no existía y que, en unos minutos, estarían aparcando en el Boulevard España, aquella avenida llena de bullicio y moros jóvenes que tan bien recordaba de la otra excursión, años atrás*⁶⁵.

Durante todo el viaje, el mismo Pablo no deja, de lado, sus recuerdos orientalistas de una Granada árabe que desborda de sensualidad y de otras sutilidades, propias de los cuentos de *Las Mil y Una Noches*:

El paseo por los Jardines del Generalife, el compás excitante de las fuentes, habían despertado, uno a uno, los sentimientos de Pablo, y no sólo los sentidos, las fantasías de *Las Mil y Una Noches* iban haciendo paso, minuto a minuto, en su cabeza⁶⁶.

El pensamiento y actuación de Pablo encierra, entonces, una flagrante incoherencia y paradoja: al mismo tiempo que se acentúa la atracción del sur, el sentimiento de la cercanía geográfica y la herencia del pasado musulmán, se critica la indiferencia hacia la realidad de los emigrantes que atraviesan el mar, arriesgando su vida y naufragándose. Esta dualidad le sirve para la autora como principal argumento para resaltar esta lejanía en la cercanía que hay entre las dos riberas del Mediterráneo, esto es, la permanencia del mito de la frontera en mengua de la historia y de los lazos históricos. Simultáneamente, lleva a cabo una denuncia flagrante de la hipocresía de la propia Europa: a

la vez que defiende la universalidad de los valores occidentales y de la necesidad de la globalización, erige murallas de ignorancia, con una negación de la historia.

En el cuento “Gabriela”, Nieves García Benito trata básicamente el tema de la dificultad de separar entre la realidad y la ficción, pero con un trasfondo que se apoya en el tópico de la frontera imaginaria que se ha desarrollado en líneas anteriores. La emigración es concebida en el pasado, esto es, como una arqueología heredada de los abuelos de la narradora puesto que las fotos, que ella describe, las encuentra en el baúl de los recuerdos de su historia familiar. Esta antigüedad de la emigración se vuelve actualidad y realidad cruda que afecta a la vida propia e íntima de la misma narradora intradiegetica. Después de haber contado y descrito las fotos y los emigrantes de la patera, se despierta por la mañana con una patera que aterriza, de verdad, al lado de su casa, cosa que le lleva a decidir nunca titular un cuento con el nombre de su hija, porque parece traer mala noticia: “jamás volveré a titular un cuento con el nombre de mi hija Gabriela”⁶⁷. Esta última resolución de la narradora encierra, una vez más, un descarado desconocimiento de la realidad del Estrecho, caracterizada por la llegada de los nuevos moriscos a la Península. Otra vez, la frontera imaginaria entre el Norte y el Sur. El Estrecho sigue siendo a toda costa, pese a la proximidad geográfica y a los lazos históricos, una frontera que más separa que une, una verdadera muralla de Averno, cerrada a cal y canto, y de espaldas al sur y a su tragedia.

2- El Estrecho como tumba/cementerio

Aparte de considerarse como símbolo, por antonomasia, del crisol de culturas y pueblos ⁶⁸, el mar mediterráneo o *Mare Nostrum* es visto, por el imaginario popular y hasta literario, como encarnación de fuerzas positivas y tranquilizadoras que inspiran sosiego, sabiduría y, sobre todo, belleza. Esta visión idealizadora lo ancla en la estética y, especialmente, en la poesía, en razón de la naturaleza azul y blanca de sus aguas, y de los aspectos pacíficos que emanan sus brisas reconfortantes. Cuando José Carlos García Fajardo entra en la bahía de Tánger, las aguas del Estrecho de Gibraltar -cuenta en su libro de viajes *Marrakech, una huida-* se le antojan poéticas y tiene la sensación de que entra en contacto con la poesía *stricto sensu*, porque el Estrecho de Gibraltar es considerado “como remanso de aguas y de brisas donde remozar los cuerpos antes del abrazo fecundo con el deseo de una proyección común” ⁶⁹. Esta misma visión la expresa

Encarna Cabello en su descripción de una playa de Tánger de cuyas aguas dice, con un tono teñido de lirismo y hasta de mitología, lo siguiente:

*Aguas de luz, aguas de espejo, la luz de un espejo manando de las aguas, deslizándose sobre ellas la iluminación de un mar bíblico*⁷⁰.

En estas aguas ve Jalid, el protagonista de *Harraga*, una dimensión terapéutica para sus males, por este sentimiento de grandeza y de pequeñez que experimenta ante la inmensidad viviente de las aguas:

Me gusta ir a Haffa cuando necesito estar solo, sentarme en uno de los bancos que dan al mar. Me siento pequeño frente a esta *llanura inmensa, viva, azul, que me hace más llevadera la tristeza*, porque la confunde con el paisaje, la integra en él⁷¹.

A esta visión positiva del mar mediterráneo, se yuxtapone otra más negativa. La dualidad blancura/oscuridad, claridad/negrura hace referencia a ello. Una de las ahogadas refleja esta óptica paradójica del Estrecho y del mar:

Bajamos un acantilado hacia la playa. Yo nunca había visto el mar hasta el día aquel de mi escapada. Entonces *me había parecido inmenso y de un azul muy bello; esta noche era tan oscuro como el miedo: un pozo negro*, el miedo que siento ahora, mientras hablo⁷².

La visión positiva refleja, tal como reconoce la ahogada, un tópico mitológico y popular que afilia el mar con lo azul y la blancura, mientras que la otra, es la más real y verdadera: hace del mar una fuerza que irradia miedo por su oscuridad y negrura, propias de pozos y abismos nocturnos. La primera visión aparece de modo esporádico para reflejar este trasfondo legendario de las aguas del Mediterráneo. Mientras tanto, la segunda modalidad domina, con más profundidad, en su contemplación del Estrecho en tanto que concreción de fuerzas negativas que inspiran miedo o desasosiego y destruyen la vida y las esperanzas hacia futuros mejores o prometedores. El Mediterráneo no se considera como un Mare Nostrum, sino “un *Mare Mortuum*”⁷³. En vez de ser sólo una frontera de separación por razones de geo-política, se metamorfosea en un espacio que aniquila seres humanos en sus aguas, provocando su respectiva muerte que se produce en sus abismos. En una palabra, el Estrecho se vuelve parábola de la muerte y metáfora de la tumba o del cementerio. Esta metáfora trágicamente catastrofista la refuerzan todos los personajes y se reitera, con mucha frecuencia, a lo largo de la novela de

Andrés Sorel. Las voces dolientes reconocen como realidad cotidiana que el mar ya es su tumba por ser su *hábitat* en que les tuvieron que sepultar contra su voluntad, y lamentan no tener sepultura en su propia tierra:

Desde la tierra contemplábamos la costa, los montes de Marruecos que en vida abandonáramos, en los que habitan algunos de los nuestros, y el mar que de ellos nos separa y *se convirtió en nuestra tumba*⁷⁴.

Las voces acusadoras y rebeldes no hacen otra cosa. Con un espíritu que desborda desesperación y dolor, se quejan del por qué de su devenir que hace del mar su cementerio:

¿No existían suficientes sepulcros en nuestra tierra, qué quieres, que sea ahora el *mar nuestro cementerio*?⁷⁵

Uno de los más rebeldes de estas voces acusadoras, como es el endemoniado, Said El Harras, echa la culpa de su situación a los poderes fácticos políticos y teológicos marroquíes por haberlo sacrificado en el Estrecho por ambición de poder y dinero:

No te alabarán señor de los cielos
Pues *nos has conducido a la muerte*.
Para nosotros no fuiste salvación
Sino tormento *que hiciste del mar nuestra tumba*.
Ninguna gracia dispensaste a tu pueblo
Y el infierno ha sido tu santa morada.
Los pueblos no tiemblan, que ya sólo escuchan
El sonido del dinero, la ambición del poder.
Que nuestras maldiciones sean la cara de tu reino⁷⁶.

El ahogado de Guadalquivir no hace otra cosa al afirmar que el naufragio de su hermano en las aguas del mar:

Solamente las escasas luces del barco rasgaban *las negras y dormidas aguas que ahora eran su tumba*⁷⁷.

Mientras que el niño ceutí subraya, con expresión de desengaño, que la travesía del Estrecho, huyendo del infierno de su país natal, no le supone ninguna mejora: se le antoja una rotunda regresión, porque ya del infierno en vida ingresa en otro infierno, pero de la muerte, en las aguas del Mediterráneo:

Así salté, de Calamocarro, al fondo del mar, *de un infierno en vida a otro en el que habitaba la muerte*⁷⁸.

La reiteración intencionada de esta macro-metáfora pretende poner énfasis en el drama del Estrecho en el marco de la perspectiva catastrofista de la emigración, pero al mismo tiempo, aspira a la re-

significación semántica de la misma, desde el punto de vista del contenido. Esta relevancia isotópica reside en que el mismo autor, como otros, insiste en esta macro-metáfora, asociándola con una rica constelación de metáforas, con el objetivo de destacar el rasgo siniestramente asesino del mar Mediterráneo, lo que enriquece más el horizonte semántico de la obra narrativa y su dimensión estético-literaria.

Contrariamente al tópico que ve en el Mediterráneo el paradigma de la claridad, blancura y sosiego, encontramos una tupida red de metáforas que lo conciben como sinónimo de tinieblas, perdición y opacidad tenebrosa:

En la otra playa -en la otra cara del malecón- *el mar opaco, aguas de perdición, la palabra perdición surgía, se apoderaba de uno al mirar sus aguas tenebrosas...*⁷⁹.

En consonancia con esta impronta tenebrosa, gran parte de los ahogados no vacilan en tildar al mar de “oscuridad inmensa”⁸⁰ por inspirar “abismo y soledad”⁸¹ y perfilarse como verdadero “pozo invisible”⁸² o “pozo negro”⁸³. Otros llegan a la conclusión, a la vez irónica aunque siniestra, de que “el mar [...] es una mala mujer. [...] (y) un adulto sin sentimiento”⁸⁴.

El dramatismo pesimista y crítico de la obra llega a personificar tan líricamente a “las negras y dormidas aguas”⁸⁵ del mar, viendo a este último como si fuera un ejército batallador que asesina, con saña, a los pobres emigrantes, sin compasión ni conmiseración. Para ello, se utilizan palabras que pertenecen al campo léxico que remite al uso de la fuerza y de la violencia: “golpear”, “engullir”, “látigos”, “enfrentar”. Las dos citas, que vamos a exponer en su totalidad, son una de las personificaciones más líricas y tragicómicas que hallamos en los relatos marítimos de los emigrantes en toda la obra de Andrés Sorel:

- Aquí es así, ocurre en un de repente, lo que era calma se agita y convierte en grito, y el viento salta sin avisar, como queriendo jugártela. Sopla fuerte, ruge iracundo, como si estuviera hambriento. Y lo blanco se torna *negro*, y lo que dormía bracea con desesperación buscando no ya el cuerpo, sino el alma. Gobernar entonces la barca no resulta fácil, qué digo fácil, un milagro; tenerte en pie por mucho que te agarres a cubierta todavía resulta más difícil. Y de pronto llega ella, rezabas para ahuyentarla, pero nunca el mar atiende a tus rezos, tiene piedad; la más temida, la madre de todas las olas, la que invade, arrasa, la que no sólo toma en volandas tu cuerpo sino que al tiempo *golpea tus miembros, tu rostro, tu hígado, como podrían hacerlo los puños de un ejército de boxeadores al unísono*, te atraviesa de oído a oído, ciega tus ojos, sella tu

boca, percute tu pecho con un golpe último, seco y definitivo, que le desgarras, desclava tus pies de la madera, eleva tus brazos hacia el cielo en inútil súplica protectora del vacío por el que ya vuelas y te arroja al fin en *el lecho* que momentáneamente ella, *tu asesina*, había abandonado. Luego, tu mente es y sólo *la tumba que encierra el miedo, el espanto*⁸⁶.

Nos obligaron a arrojarnos al agua, alegando que hacia la barca se dirigía una patrullera española. El mar estaba revuelto. Braceábamos desesperadamente. Pretendíamos dirigidos hacia la sombra de las rocas divisadas entre la bruma. Pero las olas nos empujaban hacia dentro, *nos engullían*. Extrañamente, en vez de andar, yo buscaba protegerme el rostro azotado con furia por *los latigazos del agua*: la boca, pastosa y atochada; los pulmones, inerciados, sin aliento. Me dolían los pies, los brazos apenas podían moverse, cerraba los ojos, ya había dejado de ver a los otros, yo estaba solo, solo en *aquel inmenso lecho de agua*, y no era ella quien entraba en mí, sino yo quien la buscaba para acogerme a su caricia definitiva, para diluirme en ella, para fundirme definitivamente, desaparecer, en ella, pues todo se volvía de pronto dulce, hermoso, una calma suave *después de la batalla que te incitaba a dejarte* ir, dejar, sin pensamientos, sin sabores, *envuelto por aquel manto gélido que te arrastraba*, te sumergía, te transportaba en dulce vuelo sin interferencias ajenas a las del propio vertiginoso deslizamiento⁸⁷.

El mar se personifica presentándose como si fuera un ejército que batalla contra el ahogado y al que no sólo se enfrentan sus aguas, sino engullen y azotan con sus lacerantes latigazos. Tal combate pugnaz es trazado en forma de lucha desigual y sin piedad que hace del emigrante, que naufraga, un ente muy perdido y extraviado que se conforma, al final, con la rendición: se introduce en el lecho gélido de las aguas y de la tumba dulce de las mismas, porque la muerte, al fin y al cabo, parece como si fuera una entrada en el paraíso, después de tanto forcejeo infernal por sobrevivir contra el mar, adoleciendo todo tipo de sufrimientos (pechos hipertrofiados, cansancio, etcétera).

Este carácter militar y asesino de las aguas lo aborda, con pertinencia, García Nieves en el cuento: *Punta marroquí*. En este relato, el mar es verdaderamente un asesino; en su combate desigual contra el ahogado Kader, utiliza armas (“ruido de metrallas”) en una situación de guerra (“emboscadas”). Esta impronta bélica confirma, por un lado, el papel de centinela de Europa que es España y, por otro, refleja lo siniestro que son las aguas del Mediterráneo:

[...] Ahora, viendo luces tan cerca y la isla tan a mano, el viaje parecía terminado. Todo iba demasiado bien. Hasta que

empezó este maldito viento que parece un ciclón y encabrita las olas como *ruido de metralla* [...].

Kader sabe nadar. Bracea rápido. Sus brazos helados se entumescen. Sus piernas, ligeras, baten el mar a un ritmo desenfrenado. Las olas, *sinistras, en su lucha cuerpo a cuerpo, lo succionan, le escupen, chupan de él. Lo atrapan*. Como arena erosionada lo estrellan contra las rocas una vez, otra, y otra..., y *el ruido de metralla* golpeando sus oídos⁸⁸.

Esta naturaleza asesina del mar se convierte en una constante en esta narrativa, que hace que las aguas mediterráneas, contravieniendo su habitual blancura y paz, se empañen de sangre. Las quejas lacrimógenas de las voces del Estrecho se conciben como “lágrimas derramadas sobre la sangre de sus aguas”⁸⁹. En *Punta marroquí*, la suerte de Kader es dejarse sangrar por efecto de la fuerza irresistible del mar y de los mejillones asesinos que le van cortando las venas. El resultado: el mar negro se convierte rojo:

Agarrado a los mejillones *asesinos*, va dejándose *sangrar* por una fuerza irresistible que *cortándole las venas* tira firmemente de sus pies. Ya no ve al hombre.

Un silencio ensordecedor, negro, taponaba lentamente sus oídos y el mar, ya está entre las rocas⁹⁰.

Esta obsesión por el motivo del mar-asesino, a través del cual se procede a su militarización, se hace, por un lado, en el sentido de considerarlo como culpable de los crímenes, perpetrados contra los emigrantes indefensos. Pero, por otro lado, sirve para afianzar la isotopía del terrorismo. La forma con que se trata, en el Estrecho y en el Mare Nostrum, a los los inmigrantes es una modalidad clara de terror. En repetición de la misma idea de Nieves García Benito⁹¹, Eduardo Haro Tecglen constata que “lo que están haciendo con esa pobre gente que busca apenas nada, no morir de hambre a la intemperie y trabajar todo lo que desean los empresarios no siempre bondadosos, es terrorismo”⁹². Eduardo Iglesias mantiene la misma idea en *Tarifa*, porque el protagonista considera que los escenarios de la persecución de los emigrantes clandestinos mediante helicópteros le recuerdan las imágenes de la guerra de Vietnam:

Una vez que Max retornó a la carretera general, se dirigió hacia Zahara de los Atunes. Otros números de la Benemérita estaban apostados por diversos puntos del camino y helicópteros de color verde pasaban bajos recorriendo el territorio a la busca de droga e inmigrantes. *Esta imagen y el ruido de las hélices de los aparatos, ¡pa-pa-pa-pa-pa-pa-*

*pa-pa!, evocaban en Max visiones lejanas de su infancia, vistas en los reportajes de televisión, de aquellos aparatos en Vietnam a la caza de guerrilleros del Vietcong*⁹³.

El mar mediterráneo, en general, y el Estrecho, en particular, es visto como expresión de dos metáforas que revelan gran aura trágica: en primer lugar, y pese a la cercanía de la geografía, mantiene la negación de la misma en cuanto se convierte en una frontera imaginaria que se cristaliza en esta perseverancia de mantener, en el Estrecho, una muralla invisible de separación, a expensas de los más que arraigados lazos históricos y geográficos existentes entre las dos orillas. En segundo lugar, el Estrecho y el *Mare Nostrum*, en contradicción con su tradición histórica de crisol de culturas, es atributo de un verdadero *Mare Mortuum* donde se sacrifican los cuerpos de los emigrantes y se libra una de las batallas más injustas del planeta; batalla típica y natural de la guerra y del terrorismo. Si los emigrantes han sido considerados como los judíos⁹⁴ del siglo veinte será porque están siendo y son sometidos a una limpieza política terrorista, propia de los holocaustos de siglos anteriores.

METÁFORA DE LOS ATUNES

Las metáforas marítimas que hacen del mar Mediterráneo sinónimo de frontera imaginaria/sangrienta, se potencian y se condensan semánticamente por las metáforas que podemos llamar animalizadoras. Este proceso de animalización hace que la historia y la tradición de los atunes en el sur de Tarifa sea emblema de la nueva emigración, que viene del Magreb y de África subsahariana, con la finalidad siempre de poner hincapié en la tragedia migratoria y en el aspecto criminal de Europa al cerrar sus fronteras, provocando el asesinato de los inmigrantes en las aguas del Estrecho.

Parece que la paterización constante del sur de la Península ha ido preparando el terreno a la ficción literaria y al imaginario popular para volver sobre la tradición sureña de pescar los atunes y asociarla con la dialéctica actual del tráfico de las personas y de la emigración clandestina. En primer lugar, tal metáfora se mantiene considerando que la muerte de los marroquíes en el Mediterráneo es semejante a la de los peces, igualando la suerte de los inmigrantes a la de los atunes. Uno de los naufragados cerca de la costa de Asilah, afirma, con dolor, esta realidad lamentando su suerte de humano cuya vida no parece tener ningún significado para los responsables de su país y también de la propia España; responsables que los dejan, a él y a sus compañeros,

en pleno abandono como si fueran, de verdad, peces marinos:

[..] Aparecimos como peces muertos, sin que nadie nos recogiera para subastarnos en la lonja [..]⁹⁵.

En *Les clandestins* de Amine Elalamy, los emigrantes marroquíes se igualan a los peces. En el capítulo quinto, el narrador juega sobre esta dialéctica dicotómica: peces = hombres, para poner énfasis sobre el sino de los emigrantes que se convierten, simultáneamente, en verdaderos peces y en una especie de hombres extraños:

Aquel día, había, allá arriba, un cielo azul de poca luz, y allí, extraños peces, desparramados por la arena. Eran peces tan enormes que parecían hombres, que dios nos proteja, son iguales a hombres. ¡Oh Dios todopoderoso, pudieramos decir que fuesen hombres, eso sí, son, de verdad, hombres! ¡Desgraciadamente para nosotros, eran hombres!⁹⁶

La dualidad hombres/peces es mantenida con cierta ambigüedad para insistir en la tragedia del Estrecho que iguala el destino de los animales al de los hombres. Resultado: los emigrantes clandestinos se hacen verdaderos peces marítimos cuya vida se deprovee de todo significado humano. Mismo planteamiento sostiene Mohamed Teriah, pero con la diferencia de utilizar la palabra *espadon* (pez espada) para referirse a los mismos candidatos a la emigración hacia la muerte en el mar mediterráneo:

Al entrar, Jamal sintió una vaga presencia. Efectivamente, en la habitación en que les invitamos a entrar, había ocho personas que esperaban atravesar desde hace ya dos días. Así, el nombre de “peces espada” aumentó⁹⁷.

Esta comparación poética de los ahogados con los peces tiene que ver con la popular metáfora de “pesca de los atunes” o de “ir de atunes”. La expresión “ir de atunes” hace referencia simbólica a la travesía del Estrecho de los emigrantes magrebíes y subsaharianos. La madre de una de las mujeres marroquíes, que se ahoga en el Estrecho, le recuerda a su hija antes de partir, que su intención de atravesar clandestinamente el Estrecho quiere decir “ir de atunes” y convertirse en atún:

Se limpió una lágrima, intentando sonreír. “¿Sabes cómo llaman a esa operación? “*Ir de atunes*”. *Te vas a convertir en un atún más, hija*”⁹⁸.

Si “ir de atunes” significa cruzar el Estrecho para enfrentarse con la muerte, la “pesca de atunes” sería el tráfico de las personas, que

juega con la vida de los emigrantes clandestinos, en pos de beneficios bien remunerados, aunque a base de la sangre ajena. En *Ramito de hierbabuena*, Gerardo Muñoz Lorente resalta esta metáfora hablando del traficante de personas llamado, Sharif, quien tuvo que acudir a este comercio a raíz de la imposición de los visados por parte de España a los marroquíes:

Mas todo cambió con la obligatoriedad de aquel visado que exigían las autoridades del país vecino. Entonces Sharif se transforma en uno de los pioneros de la pesca de “atunes”, como llamaban a los emigrantes⁹⁹.

El que más explora el trasfondo histórico de la metáfora de los atunes, es el novelista Andrés Sorel en la parte titulada: “El Viejo de la Montaña”, de su novela: *Las voces del Estrecho*. Explica las razones históricas de la metáfora y los paralelismos que se hallan entre la vida de los emigrantes actuales y la de los atunes del pasado. Pero, ¿porqué estas comparaciones y para qué finalidad ideológica se mantiene?

En la perspectiva del Viejo de la Montaña, en particular, y de Andrés Sorel, en general, la vida de los atunes, caracterizada por la libertad de movimiento y, sobre todo, de extravío continuo en el mar, viviendo como vagabundos, es la que se encarna en la vida de las voces ahogadas del Estrecho. La peregrinación que sufren en su andadura de cuarenta años, adoleciendo todo tipo de penas y perdiéndose por el mundo de la noche y en las aguas, es similar a la de los antiguos atunes que, aparte de ser captados o asesinados en las almadrabas, viven de este constante vagabundeo errante por el mar; en ambos casos, el extravío se torna sinónimo de marginalidad y de nomadismo, propio de gente apátrida y paria. Estas palabras lo resumen con mucha lucidez:

Nuestro espíritu no hace ahora sino vagar libre como el de los atunes.[...]. En aquellos tiempos los atunes tampoco tenían patria y domicilio fijo. El mar, como para nosotros las nubes, era el propio mundo por el que vagaban. Entre aguas nadaban ellos, entre nubes nos movemos nosotros. Todos, ellos atunes, nosotros humanos, ahogados, ya sin vida [...]. Al fin fuimos enterrados, nadie recogió nuestros cuerpos, ninguna lágrima cayó sobre nuestros jamás cerrados ojos: por eso nos igualamos a los atunes sin tierra o, los vagabundos sin casa ni domicilio en tierra alguna¹⁰⁰.

El paralelismo entre la vida de los atunes y la de las voces del Estrecho está muy arraigado en la historia. El empuje conquistador de

los emigrantes del mar y su correspondiente muerte en las costas ibéricas, así como su consecuente comercialización por parte de los traficantes y mafiosos de diferentes sectores, tiene su correspondencia en la vida ancestral de los atunes en El Mediterráneo. Atunes que, después de una larga peregrinación por el mar atravesando el Estrecho, son captados por las almadrabas, secados, asesinados y puestos en venta en toda Europa, para ir a engrosar el capital y las arcas de los poderosos de Occidente.

El Viejo de la Montaña describe, con tanta poeticidad, la peregrinación de los atunes del mar Atlántico al Mediterráneo como si fuera un verdadero empuje hacia la muerte y la aniquilación total, en imitación del éxodo de los humanos, que recuerda a Moisés y a la *Hégira* musulmana:

Es él quien las mueve a su antojo y voluntad. Y ha dispuesto, desde que lo creó, que ese día, desde todos los mares conocidos....acudan, ordenados en cardúmenes, los atunes, a su encuentro con la gran cita del Estrecho. Son éstos los peces más rápidos, nadando, que se conocen. Nada les detiene en su avance. Legiones perfectamente formadas que respiran conforme se desplazan en esta sincronizada y vertiginosa carrera hacia la batalla.[...] la mancha inmensa se desliza por las aguas y el silencio de los silencios [...]. Allá van con la boca abierta, impulsando el agua por las branquias, con chorros que provocan el milagro de las mil fuentes brotadas en los mares. Se hablan, se gritan, obedecen como las huestes de Moisés a la nube que por el desierto les guiaba, al conductor. Se jalean como un ejército de elefantes el tambor de la selva en su devastador avance. Y mientras nadan, mientras hacia el combate se deslizan, lanzan sus ojos, agudizan sus oídos, en busca de las presas que sin detener en su carrera engullen para mantener el vigor de su hégira¹⁰¹.

En esta cita, la travesía de los atunes es considerada como un éxodo y una *hégira*, con trasfondo mítico-religioso. Pero, el avance se concibe en términos belicistas, porque los atunes, igual habíamos visto con anterioridad respecto a los emigrantes, aparecen como un ejército que va en plan combativo y en son de batalla para enfrentarse con la muerte en el Estrecho. Otra vez, El Estrecho de Gibraltar se convierte en metáfora de la muerte, de la guerra y de la incomunicación. Por paradoja, parece que Andrés Sorel utiliza inconscientemente el mito de la conquista ¹⁰², porque nos presenta a los atunes emigrantes en forma de un ejército avasallador que se agolpa en huestes, buscando el mar y la tierra. Me inclino a subrayar que esta metáfora de la conquista es propia invención del propio Viejo de la Montaña. Éste

cuenta la historia del pasado en términos de venganza del presente; presente que se caracteriza por su encierro en el buque fantasma en que están encerrados, él y sus correligionarios.

Este espíritu de conquista y de empuje hacia la batalla es tan sólo un espejismo, porque los propios atunes, en perfecta similitud a los emigrantes sacrificados en el Estrecho, caen en la trampa: son captados y asesinados en una gran carnicería que recuerda la sangre y, desde luego, la metáfora del mar como cementerio/tumba:

Ya se han abierto en semicírculo los barcos, ya el atalayero presencia cómo los atunes acuden a su encuentro, [...]. Los demonios surgen de todas las oquedades de la tierra, con sus estridentes chillidos contribuyen a cerrar el infernal semicírculo que de pronto envuelve a la vanguardia de los atunes, [...], extienden la gran red que llaman cinta y a mayor profundidad la ubican, rodeando todo el conjunto del sedal que aprisiona a la inmensa masa de los atunes.

Es la hora de la batalla. De pronto, apenas perceptible, se profundiza un angustioso silencio; ríndese tributo al instante mágico y precursor del agónico ritual de la contienda, la bíblica maldición en la que sólo puede haber vencedores y vencidos. Es el cáliz que acoge la sangre siempre fluyente y siempre renovada.

Desde tierra, multitud de hombres halan de los extremos de las redes para impedir la inmersión de los atunes.[...], ahora todos son órdenes, griterío, batir de palmas, jaleos, imprecaciones, movimientos, colores que tintan el agua con la sangre, volúmenes entremezclando los cuerpos de los hombres con los peces, la tierra removida con la carne desgarrada.. [...]. Perdieron el mar abierto. En la prisión que les montaron, tenían la derrota asegurada. Más les hubiese valido combatir contra las fuertes corrientes del Estrecho que buscar las traicioneras orillas del mar en su carrera¹⁰³.

Esta explicación tan detallada de la batalla y de los contextos de ritual sangriento que ello implica no es de ninguna forma gratuita; está muy cargada de simbolismo en la medida en que alude a una verdadera alegoría de la emigración. Confirma, en primer lugar, la naturaleza fronteriza del mar: ya no es lugar de crisol de culturas como lo es tradicionalmente, sino un espacio de batalla y de choque, que desemboca en la aniquilación. La metáfora del mar como frontera o tumba se mantiene con reiteración. En segundo lugar, se añade otra connotación simbólica: el mar es una metáfora de la prisión, esto es, una regresión al mundo de la muerte y de la represión. El sentimiento del desengaño está muy patente en las tres últimas líneas de la cita: igual que los emigrantes, los atunes se equivocan de camino al lanzar-

se en su avance hacia el Estrecho en busca de vida mejor, porque las orillas del mar mediterráneo son orillas traicioneras y traidoras. Constituyen, no una posibilidad hacia la vida, sino una introducción en las tinieblas y una aproximación a la muerte fatal. La batalla, aquí, es presentada como si fuera un ritual, esto es, un simple sacrificio humano de derramar sangre. El significado de *pátera* en lugar de *patera* se vuelve a potenciar aquí, porque, como añade a continuación el narrador, los atunes son cogidos por los barcos de los duques y de los poderosos que los transportan a puertos de Europa y África para venderlos, mientras que su grasa la almacenan para impermeabilizar con ella su misma flota pesquera y marítima, continuando así la masacre y manteniendo la opresión.

La suerte de los emigrantes en el Estrecho es igual a la de los atunes porque aquéllos son objetos codiciados por los mafiosos que se enriquecen de los infortunios de los mismos inmigrantes, en connivencia con los responsables que, en este caso, son autores de tal explotación. Más aún, la indiferencia con que son tratados los atunes es semejante a la que sufren los emigrantes. Una vez captados los atunes, todo el mundo se entrega a la fiesta orgiástica y a todo tipo de ocio desmadrado, ignorando interesadamente la suerte trágica de los pobres atunes. Tal actitud insensible respecto a los atunes en el pasado es igual a la que se hace a propósito de los ahogados en el Estrecho. Mientras Abraham contempla la apretada cercanía entre las dos riberas del Estrecho, nota con lamento la lejanía entre ambas, muy presente en la dualidad trágica que presencia *de facto*: la muerte de las pateras y las vacaciones alegremente ociosas de los veraneantes:

De las habitaciones contiguas a la por él ocupada surgen músicas, voces, jadeos. Se canta, se bebe, se hace el amor en la madrugada. Mas a los famosos todo les está permitido. Y ninguna nave turca les amenaza. Tal vez solamente el reflejo apenas divisado de alguna patera cargada de hombres atemorizados, deshechos que se vomitan los unos encima de los otros, mientras luchan contra el embate de las olas buscando la tierra prometida¹⁰⁴.

Lo mismo afirma una de las voces del Estrecho:

[...] Caños de Meca, Barbate, Zahara de los Atunes, Medina del Estrecho, Bolonia, Tarifa, son nombres para veraneantes. Para nosotros son lágrimas derramadas sobre la sangre de sus aguas¹⁰⁵.

Para el autor, el mar mediterráneo ya no es crisol de culturas, sino una geografía que está dominada por la contradicción y la and-

rógina dualidad: es un espacio del mito, de la muerte y de la frontera que separa las dos orillas con murallas de la incomunicación e incompreensión entre vencidos y vencedores, dominadores y dominados. En la vida de los atunes, adquiere cuerpo la parábola de los emigrantes actuales porque, en última instancia, “las pateras de hoy no eran sino un pálido remedo del pueblo vencido”¹⁰⁶. Esta constante injusticia y desajuste entre el Norte y el Sur, entre África y Europa, y las dos orillas del *Mare Nostrum*, confirma la permanencia de los poderes de la dominación postcolonial, refleja cuán alejados estamos de la utópica aldea global, que los propagandísticos del nuevo Orden Mundial están defendiendo a bombo y platillos. Las pateras de hoy constituyen una prueba más que evidente de la continuidad de las injusticias y de las desigualdades entre las dos riberas del Estrecho de Gibraltar: tal como subraya una de las voces emigrantes del Estrecho, “nuestras voces son tan antiguas como el hambre, el éxodo y las injusticias”¹⁰⁷.

METÁFORAS DESMITIFICADORAS¹⁰⁸

1- Metáfora de la esclavitud

La metáfora de la esclavitud es un factor destructivo del mito de Eldorado europeo, en este proceso de re-significación polisémica del fenómeno de la emigración. Al igual que la travesía del Estrecho, la estancia en Occidente se vuelve sinónimo de infierno y de una bajada a los abismos. La nueva vida, a la que aspiran o en la que están los emigrantes en su nueva tierra de promisión y de abundancia, se compara con la esclavitud. En los medios de comunicación se insiste diariamente en este fenómeno, hablando de cautiverio y de nuevos esclavos¹⁰⁹.

El protagonista de *Harraga* reconoce que el tráfico de personas, que él oficia en el Estrecho, tiene una connotación esclavista, porque está consciente de que manda a sus compatriotas emigrantes como esclavos¹¹⁰. El grupo de subsaharianos, con quienes entra en contacto Bubacar en busca del trabajo para subsistir, siente estar en la esclavitud. La explotación a la que son sometidos estos africanos por los patrones: sueldos sin cobrar, alojamiento indigno, ilegalidad permanente y amenaza de denuncia a la policía, les ubica en una situación de perfecta injusticia, que les lleva a reaccionar para defenderse dado que se sienten como esclavos:

Sabemos que abusan de nosotros, que nos hacen trabajar muchas horas por poco dinero. Nos amenazan con echarnos, con la policía, con devolvernos a nuestros países. ¿Vamos a permitir encima que nos roben, que no nos paguen la mierda que nos dan a cambio de nuestro sudor? ¿Es que acaso somos esclavos? ¿Acaso vamos a seguir siendo esclavos siempre?¹¹¹.

A pesar de que el protagonista Benassa, además de reconocer la labor benévola de Cáritas en favor de los emigrantes, echa la culpa a varios factores, como, por ejemplo, la reducción del mercado, la masividad de la emigración y la poca colaboración de los mismos emigrantes, acaba reconociendo en *La patera y otros relatos* el hecho esclavista:

El problema está en lo reducido del mercado. Somos muchos los que buscamos un puesto de trabajo y la oferta es pequeña. La legislación es dura. Tampoco nuestro colectivo colabora, es verdad. Ni tampoco los otros países de Europa. La realidad es que vivimos como esclavos¹¹².

En otros contextos, se llega a pregonar que la situación actual de los emigrantes, en su calidad de “nuevos esclavos” que viven una “moderna esclavitud”, es una continuación de la ignoble trata de negros del pasado. Los actuales emigrantes se conciben a sí mismos como legítimos descendientes de los africanos, transportados a América para su posterior explotación y, a veces, sacrificio. Uno de los ahogados de *Las voces del Estrecho* lo resalta, así, con estos términos, cuando habla de El Ejido actual:

Algunos, quienes más saben, opinan que somos los legítimos descendientes de nuestros antepasados, aquellos que cargados en barcos eran transportados a América para trabajar, los sobrevivientes, en las plantaciones de tabaco o los campos de algodón de los Estados Unidos, que vivían también en las barracas de madera desconociendo la existencia de otros derechos que no fueran los de deslomarse y obedecer sumisamente a sus amos y a la ley. Descubríamos que habitábamos ahora en gigantescas cárceles con muros de plástico, con pasillos y galerías reptantes bajo sus techos¹¹³.

Esta nueva realidad que sufre El Ejido es muy contrastada por el propio autor, cuando, después de la historia del africano, acaba, con ironía y espíritu crítico, de fuerte denuncia social, haciendo una aclaración léxica del término El Ejido. Este vocablo que significaba, para San Juan de la Cruz, un lugar común donde la gente suele juntarse para tomar solaz y recreación y los pastores apacientan los ganados¹¹⁴, ya no lo es, en la actualidad, porque se convierte, tal como lo

manifiesta el subsahariano, en una cárcel infernal donde se somete a los emigrantes, por razones de lucro salvaje, a una moderna esclavitud, propia de los años de la trata de negros. Entonces, la explicación léxica del término sirve, igual como lo había hecho con *pátera*, para afianzar el pensamiento crítico, poniendo en solfa el mismo discurso europeo sobre la igualdad y la fraternidad.

Es indudable que esta confirmación del fenómeno esclavista en Europa, en temas de emigración, tiene fuerte dosis de denuncia política. Entretanto, actúa también como pretexto crítico de la hipocresía del discurso europeo sobre la democracia y los derechos humanos e universales. Este discurso es, en la práctica, muy reduccionista, porque responde a imperativos de propaganda política, estando siempre dispuesto a disfrazar las realidades y ocultar la verdad. Cano Vera lo expone, con mucha claridad, peculiar de un reportaje periodístico que de una narrativa ficcional, de esta forma:

Evidentemente aquel paraíso europeo sólo estaba en las imágenes de la televisión, vistas en un falso espejo que fabricaban los creadores de mundos artificiales. Incluyendo los partidos de fútbol con estadios abarrotados. Los otros estadios, los de la pobreza, no se recogían por las cámaras. La propaganda se montaba sobre la mentira. Sobre muchas mentiras. La verdad es que el mundo occidental goza de amplias libertades instrumentalizadas. No llegaban por ejemplo hasta sus chabolas. No interesa alarmar al pueblo. No interesa tampoco sembrar inquietudes. Los políticos subidos al maravilloso carro del poder disfrazan las realidades ¹¹⁵.

En *Donde mueren los ríos*, se insiste en la misma realidad. Usmán comprueba que su situación laboral en los barracones donde trabaja, en compañía de otros subsaharianos, es una re-actualización de la esclavitud que vivieron sus antepasados en el siglo XIX:

- ya hemos vivido bastantes años como esclavos -me dijo-. Amadú me leyó en una ocasión un artículo en el que aseguraba que la emigración africana a Europa es una nueva forma de esclavitud, algo así como la esclavitud del siglo XX. Como antaño, unos llegan a su destino, otros mueren en el camino ¹¹⁶.

Esta situación le posibilita, por una parte, tomar conciencia social de la injusticia de su situación en Las Islas Canarias, con la correspondiente necesidad de luchar contra tal abuso y explotación y, por otra, adquirir ideológicamente una sensibilidad africanista: se reconcilia consigo mismo, teniendo más confianza en su potencial individual así como en el futuro de África, en consonancia con la filosofía de los escritores de la negritud, que defienden la identidad y

la cultura africanas:

[..] Y los únicos que podemos poner remedio a eso somos nosotros, los africanos. [..]. Porque el primer paso para nuestra salvación es que nosotros mismos nos demos cuenta de lo que nos ocurre y nos pongamos a trabajar para solucionarlo. Y tengamos confianza en nosotros mismos. Amadú cree que los blancos, de tanto machacarnos durante siglos, han conseguido que nos creamos inferiores a ellos. Cuenta que muchos escritores, hace años, trabajaron para convencernos de lo contrario, para mostrar al mundo que África tiene una cultura ya unos valores tan dignos como los de cualquier otro lugar del mundo. La Negritud, así se llamaba todo aquello. Mi paso por esta isla me ha servido al menos para darme cuenta de eso. Ya no puedo seguir siendo el pastor peul que sólo piensa en su rebaño. Cuando regrese a nuestra tierra, no olvidaré lo que he vivido aquí. Nuevas obligaciones me esperan allí y creo que a tí también ¹¹⁷.

La emigración actúa, aquí, como una experiencia de tránsito hacia la toma de conciencia histórica de la necesidad de luchar, en términos ideológicos, para cambiar el destino de África y de los africanos. Lejos de magnificar la emigración, se la considera como una especie de traición por la patria dado que la verdadera lucha reside en combatir las injusticias, asumiendo como destino ineluctable, la identidad africanista del continente negro.

2-Metáfora de la cárcel

En apartados anteriores, se ha subrayado que la narrativa actual española sobre la emigración, igual que la narrativa contemporánea en su conjunto, tiene una polifonía muy acusada, no solamente en el plano de las voces narrativas y registros estilísticos, sino también en el de los géneros. Uno de estos géneros es el que se ha solido llamar literatura de cautiverio o literatura de cautivos. Ésta tuvo en el siglo de Oro ¹¹⁸ su época floreciente cuando se contaban historias novelescas o poéticas de españoles aprisionados por los magrebíes en tierras norteafricanas, en razón de los enfrentamientos bélicos, religiosos y culturales que había entre las dos riberas del Mediterráneo. En épocas posteriores, como por ejemplo, en la época colonial, fue muy cultivada ¹¹⁹ dado que tuvo mucha fama y era muy leída en la Península. Estos relatos conmovían a los españoles por los paralelismos que había entre las vivencias de los soldados en tierras del Rif y las de Cervantes en Argel. En el prólogo al libro de César González Ruano, Carlos G. Santa Cecilia hablaba de este éxito con estas palabras:

Los relatos sobre el cautiverio en el que se establecían frecuentes comparaciones con la época de Cervantes, conmovieron a los españoles¹²⁰.

En contrapartida, en la narrativa actual sobre la emigración, esta épica del cautiverio ya no se hace por razones de enfrentamientos militares, sino económicos, fruto del desajuste entre el Norte rico y el Sur pobre, que afecta, básicamente, a los emigrantes que sueñan con atravesar o han atravesado el Estrecho. Los cautivos son los propios emigrantes que realizan su sueño de Eldorado acabando en la cárcel, por pura explotación sexual o laboral, por venganza o por injusticia social.

Gran parte de las novelas y cuentos de nuestro *corpus* contiene esta impronta peculiar. *Harraga* es una novela que escribe y narra el protagonista desde una supuesta cárcel de Tánger, expiando sus culpas y ansiando su vida de la infancia al lado de su familia y amigos, mientras que, en *Ramito de hierbabuena*, se dedica todo un capítulo titulado: “el infierno”, para narrar la época de cautiverio de Maimuna, en manos de un maníaco sexual en Palma del Río, un supuesto pueblo de Andalucía. Este capítulo es un verdadero relato dentro del relato; parece remitir, de manera intertextual, a la tradición de los relatos de cautivos de la tradición literaria hispánica. Lo mismo ocurre con el cuento titulado “Al-Yaza’ir” de *Por la vía de Tarifa* en que se cuenta la historia de una mujer emigrante, encerrada por su padre a cal y canto en una casa donde sus quejas son escuchadas y contestadas solamente por la voz de un niño llamado: Omar. *Donde mueren los ríos* gira en torno del encarcelamiento de Amadú por sospecha de asesinato de la prostituta senegalesa Aida, porque toda la investigación policíaca que emprenden los dos protagonistas (Fatiha y el mismo Amadú) está orientada para descubrir el supuesto asesino de la mujer y la liberación del propio subsahariano. Varios de los personajes, que pululan en las demás novelas, no se escapan de la dialéctica de la cárcel, como es el caso del hermano de Noureddine, el novio de la narradora en *La cazadora*, y de varias mujeres que acaban violadas y entre las rejas en la comisaría en *Las voces del Estrecho*. La dialéctica de cruzar el Estrecho supone otra dinámica paralela: la de la cárcel y del cautiverio.

La preponderancia de la temática de la cárcel no es fortuita, ni tampoco obedece a imperativos de ampliar la trama novelesca o la historia ficticia, por razones de expansión narrativa. Tiene una intencionalidad muy cargada de sentido y entra dentro de la dimensión desmitificadora del mito de Eldorado europeo. Es una verdadera metáfora, otra parábola que sirve para indicar, en una palabra, que la emigración

ya no supone una mejora en la situación, sino una regresión y una bajada a los infiernos de la oscuridad. Ello viene simbolizado en todo el contenido semántico que adquiere el motivo de la cárcel en esta narrativa. La metáfora de la cárcel tiene, en general, dos significados simbólicos. El primero, ya mencionado, indica el fracaso del sueño europeo y que la emigración es un espejismo por ser un verdadero camino hacia el calvario, mientras que el segundo actúa de metáfora ideológica, que pone de manifiesto la represión política y social de la que huyen los emigrantes, en busca de la libertad en mayúscula.

Cuando Amadú subraya, en *Donde mueren los ríos*, la ironía de su vida, dándose cuenta de que la prisión donde lo tienen encerrado se llama “el salto del negro”, añade la palabra muerte para indicar, simbólicamente, que su prisión es un “salto del negro hacia la muerte”¹²¹. Esta observación deja de perder su relevancia semántica, porque, en el fondo, alude a la connotación negativa de este motivo de la cárcel, que se confirma, con mucha claridad, en los visos semántico-simbólicos que adquiere en el texto, como por ejemplo, en *Harraga* y en *Ramito de hierbabuena*. En sendas novelas, la experiencia de los protagonistas en/de la cárcel es indicadora del fracaso de los tópicos positivos sobre la inmigración. Esta peregrinación hacia el bienestar europeo es vista como una inmersión en la esclavitud y un encuentro con la soledad y la falta de libertad. Tanto Habib como Maimuna ven truncados sus ansias de llegar a Europa por una bajada en el abismo y oscuridad de la cárcel. Ello hace que, en última instancia, la cárcel se vuelve emblema del infierno *tout court*.

La trayectoria febril de Jalid en el camino del tráfico ilegal de personas y de drogas acaba en mal puerto porque, al final, es detenido y encerrado en una cárcel anónima en Tánger, donde acaba muerto para ser entregado, más tarde, a su familia, sin respeto de ninguna garantía legal. Este final trágico puede, con probabilidad, ser la metáfora del final dramático de la emigración marroquí en España. Pero antes de acabar así en la cárcel en que está enchironado y aislado de todo el mundo, sufre el calvario del cautiverio que considera como un decir adiós a la realidad y como el encuentro con una realidad tan irreal y fantasmagórica, muy propia del infierno, pero de un infierno muy especial donde se mete a uno por la fuerza:

A veces me parece que me expulsaron de la realidad, que me encuentro en el Infierno. Pero no: en el Infierno no te mete un guardián a empollones, y eso sí lo recuerdo. Nítidamente¹²².

La misma sensación de adentrarse en un infierno a la fuerza y con la amenaza permanente de muerte, lo vive, de igual forma, la protagonista de *Ramito de hierbabuena*. Por los intermediarios del tráfico de blancas, Maimuna es llevada por la fuerza a una celda-sótano que se parece a un infierno:

Un día Maimuna despertó en el Infierno. Era un lugar bajo tierra, un sótano, una estancia rectangular de seis metros de largo por tres de ancho, con paredes encaladas e iluminadas tenuemente por la luz solar que penetraba por un tragaluz que había en una esquina, en el techo¹²³.

Este encierro forzoso es tan infernal para la protagonista, no sólo por las condiciones del *hábitat*: poca luz, oscuridad, falta a veces, de comida y de libertad para salir, sino por las vejaciones a la que es forzada: el someterse a las manías sexuales del raptor y sufrir, en su propia carne, las heridas y malos tratos que oscilan entre la violencia, la violación y el sadismo, aunque, de vez en cuando, envueltos en una cierta ternura, propia de un maníaco y enfermo sexual que la convierte en una especie de “esclava sexual”¹²⁴. El raptor maníaco llamado, Lalo, es un demonio infernal que hace sucumbir a Maimuna a lo más extraño y surrealista de las vejaciones. De cara a este endiablado, la única forma que ella contempla para la salvación, es obrar de la misma manera, como un diablo, a través de la venganza y el odio que vehicula la costumbre milenaria de su pasado, caracterizada por la rebeldía propia de la Cahina. Este demonio murmurador es este *Waswâs el Jannâs* del que suele hablar, negativamente, la tradición coránica. Aquí, es utilizado en su sentido redentor para reflejar, primero, la rebeldía y el anti-conformismo de Maimuna y, segundo, su heterodoxia religiosa:

Nada podía ser peor que lo que ella estaba pasando allí, en aquel infierno. Un infierno en el que la visitaba, desde hacía días, otro demonio distinto al que la mantenía apresada. Un demonio invisible y murmurador, que se introducía en su pecho para susurrarle en amazigue y directamente al corazón el modo como debía obrar para lograr la libertad. Un demonio tan intangible y enigmático como aquel *Waswâs el Jannâs* [...]. Un demonio persistente que cada vez le hablaba con más convicción y al que resistía a rechazar, por más que le desagradaba lo que le apuntaba con voz inaudible pero seductora, malévola pero tentadora¹²⁵.

Los visos infernales que tiene la cárcel en que está encerrada

Maimuna son, al final de la novela, inculcados y matizados: su celda es considerada, no solamente como un zulo de los terroristas, sino como una mazmorra que evoca los lugares siniestros en que se hacía la tortura en épocas de la Inquisición española:

Este lugar es siniestro, capitán. Es algo más grande que un zulo, pero me da la impresión de estar dentro de una de esas mazmorras que utilizaba la Inquisición como sala de torturas¹²⁶.

Esta comparación es reveladora de una crítica muy agresiva, expresa la atrocidad del destino y la suerte de las mujeres en manos de las organizaciones mafiosas. Al mismo tiempo que indica la realidad de cualquier emigración y la denuncia de la indiferencia de las instituciones estatales, respecto a la impunidad de los asesinos, suele invertir las condenas estigmatizadoras de la emigración, porque la culpa la tienen los propios países receptores. Resultado: la culpa es de todos y compartida. El mismo sino de Maimuna en tanto que mujer violada, ocurre de la misma forma a varias mujeres en *Las voces del Estrecho*¹²⁷.

En *Harraga*, la cárcel tiene un papel terapéutico de *catarsis* expiadora, de claro calibre penitencial. Después de un largo periplo por el tráfico de emigrantes y de drogas entre las dos orillas del Estrecho, la fuerza del dolor y la aproximación de la muerte al mismo tiempo que su responsabilidad en el asesinato de su hermano y de su ex-novia, son los focos de iluminación que le llevan a Jalid a reconsiderar su pasado, rumbo a la reconciliación consigo mismo y también con sus allegados. En su caso, la cárcel se presenta como espacio infernal, donde la realidad se hace irrealidad y las líneas divisorias entre la vida y la muerte, el sueño y la vigilia, son confusas y abstrusas. Lo que domina en ella, es la oscuridad y el sentimiento del protagonista de estar condenado a la muerte ya que la única forma de sentirse en la vida consiste en la reconstrucción del pasado y el desandar los pasos, en un salto más para atrás, con tendencia a hacer las paces de conciliación consigo mismo y a salir de su exilio interior:

Cierro los ojos. Veo desde mi camastro el techo agrietado de este lugar en que me encerraron. Ya no cuento los días, las semanas, los años que llevo aquí dentro. No distingo las noches de los días¹²⁸.

Hace tiempo que no distingo cuando sueño y cuando

pienso. Y para seguir sintiendo que aún vivo, necesito reconstruir mi vida, recordar mis pasos que di hasta llegar hasta aquí; saber qué pecado, qué esperanza me sacaron del camino para tenderme en este camastro, encerrarme en este antro en el que el sol de Tánger tiene prohibida la entrada ¹²⁹.

Este sentimiento de abatimiento que no permite diferenciar entre las coordenadas espacio-temporales, se intensifica al final de la obra, porque el protagonista llega hasta albergar la sensación de estar en la fase de la aniquilación total. Primero, se siente tan abandonado por todo el mundo hasta convertirse en un hombre apestado:

Me siento como un apestado al que todos han abandonado. No sé cuanto tiempo hace que no veo un rostro conocido, aunque sea el de un enemigo. ¿Acaso nadie recuerde que existo? ¿O quizás sea que ni una sola persona quiera acercarse a este terrible lugar al que me trajeron la misma noche en que me detuvieron, para no poder escapar jamás de él? ¹³⁰.

Pero más tarde, llega a perder toda noción de existencia, de memoria, de tiempo y de espacio. La confusión primera entre estas realidades se hace al final una negación absoluta, que prefigura el sentimiento de soledad y de la muerte definitiva:

La grietas del techo de mi celda se están cerrando. Durante todo este tiempo, he deseado, he creído ver entrar a mi celda a la gente que he querido. Pero ya siento que ha llegado el momento de la soledad completa. Mi cerebro se ha secado, no quedan de él ni las ruinas de mis recuerdos. Todo ha sido arrasado, quemado, solado.

Acabo de olvidar los nombres de mi madre, de mi padre, de mis hermanos. Se han borrado de mi mente los lugares por el que paseaba [...]. No hay día ni noche, invierno ni verano. Ni siquiera hay silencio. El silencio absoluto no existe: un ligero zumbido, apenas audible, como el motor del tiempo, vibra omnipresente ¹³¹.

La sensación de pérdida y de aniquilamiento lleva a la muerte final que es el destino que le corresponde a Jalid. El tema de la cárcel en *Harraga* y en *Ramito de hierbabuena* es una metáfora parabólica de que la trashumancia de los emigrantes es una peregrinación hacia, no el bienestar, sino la muerte. La emigración es tan sólo un espejismo, un simulacro de imaginarias verdades que no son, al fin y al cabo, nada más que mentiras. En consecuencia, el mito de Eldorado europeo se vuelve, otra vez más, exclusivamente un sueño inexistente, más mito que verdad, más deseo que realidad. Pero este espejismo de la

emigración no es, de por sí, una negación de la inmigración como tal. Únicamente, constituye una denuncia de los actores que hacen de la misma una especie de holocausto lento, echando la responsabilidad sobre los poderes públicos, por su indiferencia, sobre las autoridades de los países receptores, por su marginación y represión sociopolítica y sobre las mafias organizadas, por su avaricia inhumana por ir salvajemente detrás del beneficio y a expensas de vidas humanas.

La metáfora de la cárcel se aborda, esta es su segunda dimensión, desde el género y la genericidad. El planteamiento feminista de la emigración adquiere su peso en la medida en que las mismas mujeres, aparte de estar sometidas a la explotación laboral y de ser víctimas del desajuste económico y de la precariedad laboral, consideran la emigración a otra ribera como una válvula de escape de las leyes patriarcales y machistas, que hacen de ellas rehenes de su sociedad y mujeres encerradas. El tópico occidental de la mujer musulmana -considerada siempre como mujer sin libertad y obligada a la sumisión-, adquiere aquí su resonancia contundente. Eso es lo que explica la pululación de historias de mujeres inmigrantes en este ciclo narrativo sobre la emigración, a través de las cuales se plantea la problemática de la situación de la mujer en el Norte de África, desde el punto de vista del género, sin menoscabar los factores, de índole económica, que están detrás de la explotación de la misma mujer.

El motivo de la cárcel y de la mujer encerrada, y del intento de la misma para huir del encerramiento, se presenta como una metáfora de la represión a la que se somete la mujer musulmana. La historia de la mujer llamada, Amina Alaoui, que se cuenta en el subcapítulo “parir en el mar” del capítulo “no se pueden cerrar los ojos de un niño” que hay en *Las voces del Estrecho*, es un modelo representativo de esta metáfora. Su intento de ensayar la dialéctica del Estrecho es como una apremiante respuesta a su situación de mujer sin derechos, reprimida y encarcelada, por causa de la autoridad y violencia machistas de su marido y de la familia del mismo. El calvario en que ella vive y el sentimiento de estar en una verdadera cárcel lo confiesa con un sentido, teñido de patetismo muy pesimista:

Aprendí, ya que no a leer, a cantar, era la forma de evadirme de la cárcel de mi vida. Él, a veces, sobre todo si estaba borracho, me pegaba. Y cuando yo le amenazaba con abandonarle, me aseguraba que me denunciaría a la policía, me acusaría de ladrona y me meterían en la cárcel, de la que no saldría nunca. ¿Y acaso esto no era la cárcel?, pensaba yo¹³².

El cuento llamado *Al-Yaza'ir* de Nieves García Benito es el

ejemplo más paradigmático del tópico de la mujer encerrada, que se parece a la historia de la emigrante ahogada Amina Alaoui de Andrés Sorel. Ella constituye un ejemplo de la mujer marginada. Es considerada por su propia familia como un estorbo, sobre todo, por ser huérfana. La actitud de dicha familia respecto a ella es muy hostil; no la imagina como una persona humana, sino un verdadero escombros humano que no merece ningún miramiento. Además, arroja sobre ella la culpabilidad diabólica en la medida en que los miembros de la mencionada familia están convencidos de que es ella la que había causado la muerte de su madre. Es la imagen de una mujer que ya tiene, desde su nacimiento, el estigma del rechazo hasta tal punto que es requerida por su propio padre en España para que le ayude en sus labores agrícolas en España. Por desgracia, su llegada a la misma España es infortunada porque cuando hace la travesía es explotada sexualmente por un hombre del que cae encinta. Esta realidad de ser una mujer deshonrada y con un hijo en la barriga es la que justifica y obliga a su padre a encerrarla en un verdadero infierno:

Mi padre me encerró aquí, donde ahora estoy, en una habitación de su casa, sin luz y sin ventanas, esperando que él nazca vivo o muerto y oliendo a la humedad sin una lágrima. Solo Karim, el niño-vecino, da tres golpes en la pared por las tardes. Yo le contesto ¹³³.

Ella es la que se encarga de relatar su historia porque considera este cuento de su desgracia como una voz de rebeldía para la posteridad: “He contado esto a las paredes y a Alá porque el niño está naciendo y yo voy a morir”¹³⁴. Insiste en transmitir su mensaje para los demás con la finalidad de hacer constancia de su calvario y de la injusticia de la vida y también de su padre al comportarse violentamente con ella, a pesar de que no tiene ninguna responsabilidad en tal embarazo, ni tampoco en tal situación de desamparo: desde que aterriza en Tánger, no llega a entender el por qué de la violencia de Mustafá, tampoco lo que le está pasando, a pesar de que acata la tradición milenaria, por respeto siempre de la ley y por obediencia a su padre:

No comprendo por qué me ha pasado lo que me ha pasado, pues siempre he sido obediente, he cumplido los mandamientos y aprendí de memoria el Kuram. Cuando salí de mi barrio en Kenifra, no dudé de que Alá me protegería. Ahora; aquí, hay un fuerte olor a humedad que me mareo. La luz del sol me hace cada vez más vano cuando salgo por las mañanas. Prefiero la penumbra completa al resto del día. La oscuridad me tranquiliza y creo que la penumbra nos hace bien

a los dos, a él y a mí¹³⁵.

Esta cita refleja el estado de ánimo de la mujer. Aparte de sentir un desconcierto y una incapacidad para entender lo que le está ocurriendo, describe lo infernal de su vida en su encierro obligatorio. El carácter trágico de su situación es tal que es forzada a hacer de lo anormal, lo normal, esto es, a hacer de la penumbra no un abismo mortal, sino un espacio de regeneración en la medida en que es la única compañera de su desgracia, a sabiendas de que el único que le contesta en su celda es un niño, símbolo, otra vez, de la indiferencia de los demás a su suerte de mujer encerrada, obligada a sucumbir a la fuerza de la ley del macho y del padre.

En la historia de la mujer de este cuento, se bifurcan dos dimensiones significativas de la metáfora de la cárcel: la primera consiste, como es obvio, en el espejismo de la emigración y la ingravidez del mito de Eldorado europeo, en consonancia con lo que hemos venido analizando en este apartado. La segunda está anclada en la genericidad; contempla la situación de la mujer como una metáfora de la represión de una sociedad machista y patriarcal, regida por el *estatus* del honor y de la inferioridad *per se* de la mujer.

Como hemos venido analizando en este capítulo, el proceso metafórico a través del cual se enfoca el fenómeno migratorio apunta, entre otros objetivos, a re-significar la misma emigración, desde la óptica de la estética literaria. Misma función va a cumplir el uso del trasfondo mítico pero con una finalidad añadida de dignificación de índole trascendental de la misma emigración que se va a vincular con esquemas arquetípicos de la imaginación antropológica. Este es el tema que vamos a tratar en el capítulo que sigue a continuación.

NOTAS

- ¹ “Se utilizan metáforas para describir la realidad, y esto es peligroso. La tarea del intelectual es describir la realidad”, *El País*, 8 de junio de 2004, citado en *El Boletín Cultural*, n° 250, p. 34.
- ² Cf. Wheelwright, Philip, *Metáfora y verdad*, Madrid, Espasa-Calpe, Col. Boreal, 1970.
- ³ García Benito, Nieves, “Por la vía de Tarifa o la letra con la sangre entra”, en Soler-Espiauba, Dolores (coord.), *Literatura y pateras*, op. cit., p. 78.
- ⁴ Kunz, Marco, *Juan Goytisolo : metáforas de la migración*, op.cit.
- ⁵ Lakoff, George y Johnson, Mark, *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra, Col. Teorema, 1986.
- ⁶ Alcalá Venceslada, Antonio, *Vocabulario andaluz*, Madrid, Real Academia Española, 1951.
- ⁷ Alvar Ezquerro, Manuel, *Tesoro léxico de las hablas andaluzas*, Madrid, Arco/Libros, 2000.
- ⁸ Sena Rodríguez, Ildefonso, “La tragedia del Estrecho”, en Soler-Espiauba, Dolores (coord.), *Literatura y pateras*, op. cit., p. 17.
- ⁹ *Ibid.*, p.18.
- ¹⁰ San Martín Sáez, Julia, *Diccionario del argot*, Madrid, Espasa-Calpe, 1998, p. 640.
- ¹¹ Cf. *Diccionario de neologismos de la lengua española*, Barcelona, Larousse, 1998, p. 244. *Diccionario Salamanca de la lengua española*, Madrid, Santillana, 1996, p.1166. Seco, Manuel, Andrés, Olimpia y Ramos, Gabino, *Diccionario del español actual*, Madrid, Aguilar, 1999, p. 3429. Grosschmid, Pablo y Echegoyen, Cristina, *Diccionario de regionalismos de la lengua española*, Barcelona, Juventud, 1998, p. 416. Moliner, María, *Diccionario de uso del español*, Madrid, Gredos, 1998, p. 602.
- ¹² D’ors, Inés, “Léxico de emigración”, en VV. AA., *La inmigración en la literatura española contemporánea*, op. cit., ps. 66-67.
- ¹³ Cf. Kunz, Marco, “naufragios y odiseas: motivos marítimos en el relato de migración”, en *Juan Goytisolo : metáforas de migración*, op. cit., ps. 230-256.
- ¹⁴ Binebine, Mahi, *La patera*, Madrid, Akal, 2000.
- ¹⁵ Cano Vera, José Juan, *La patera y otros relatos*, op. cit.
- ¹⁶ Hernández Guarch, Gonzalo, *Los espejismos*, op. cit.
- ¹⁷ Soler-Espiauba, Dolores (coord.), *Literatura y pateras*, op. cit.
- ¹⁸ Kunz Marco, *Juan Goytisolo : metáforas de migración*, p. 241.
- ¹⁹ Muñoz Lorente, Gerardo, *Ramito de hierbabuena*, ps. 280-281.
- ²⁰ *Diccionario de la Real Academia Española*, Madrid, Real Academia Española, 2001.
- ²¹ García Benito, Nieves, *Por la vía de Tarifa*, p. 44.
- ²² Cano Vera, Juan José, *La patera y otros relatos*, p. 59.
- ²³ Sorel Andrés, *Las voces del Estrecho*, p. 81.
- ²⁴ *Ibid.*, p. 82.
- ²⁵ García Benito, Nieves, “por la vía de Tarifa o la letra con la sangre entra”, en Soler-Espiauba, Dolores (coord.), *Literatura y pateras*, op. cit., p. 65.
- ²⁶ *Ibid.*, ps. 62-63.
- ²⁷ *Ibid.*, ps. 67-68.
- ²⁸ Sorel, Andrés, *Las Voces del Estrecho*, p. 175.

- ²⁹ *Ibid.*, p. 182.
- ³⁰ Lozano, Antonio, *Donde mueren los ríos*, p. 84.
- ³¹ Sorel, Andrés, *Las voces del Estrecho*, p. 82.
- ³² Cf. “fortaleza o Ejido” en *Pájaro que ensucia su propio nido*, Barcelona, Mondadori, Debolsillo, 2003, ps. 381-385; “Del muro de Berlín a la travesía del Estrecho”, en *El bosque de las letras*, Barcelona, Alfaguara, 1995, ps. 295-305; “España y sus Ejidos”, en *El Peaje de la vida. Integración o rechazo de la emigración en España*, Madrid, Aguilar, 2000, ps. 211-224.
- ³³ Silva, Lorenzo, *Del Rif al Yebala. Viaje al sueño y la pesadilla de Marruecos*, Barcelona, Destino, 2001, ps. 290-291.
- ³⁴ Goytisolo, Juan, *El peaje de la vida*, *op. cit.*, p. 191.
- ³⁵ “Viaje al centro de la inmigración”, Reportaje de *El país Semanal*, 21 de noviembre de 1999.
- ³⁶ Sada, Daniel, “La frontera alevosa”, en *Letras Libres*, 17, 2000, ps. 34-38.
- ³⁷ Carlos Blake, Jaime, *Tierras fronterizas*, Barcelona, Ediciones B, 2001. Fuentes, Carlos, *La frontera de cristal*, Madrid, Alfaguara, 1995. Reverte, Jorge Manuel, *Gálvez en la frontera*, *op. cit.* Sada, Daniel, “la frontera alevosa”, *op. cit.*, ps. 34-38.
- ³⁸ A. Bustamente, Jorge, *Cruzar la línea. La migración de México a los Estados Unidos*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1997. Humberto Crosthwaite, Luis, “Instrucciones para cruzar”, *Letras Libres*, 17 (mayo 2000), ps. 52-53.
- ³⁹ Lozano, Antonio, *Harraga*, p. 28.
- ⁴⁰ Cano Vera, Juan José, *La patera y otros relatos*, p. 105.
- ⁴¹ Sorel, Andrés, *Las voces del Estrecho*, p. 55.
- ⁴² *Ibid.*, ps. 54-55.
- ⁴³ Cano Vera, Juan José, *La patera y otros relatos*, p. 58.
- ⁴⁴ Sorel, Andrés, *Las voces del Estrecho*, p. 55.
- ⁴⁵ Lozano, Antonio, *Harraga*, p. 40.
- ⁴⁶ Cano Vera, Juan José, *La patera y otros relatos*, p. 58.
- ⁴⁷ Sorel, Andrés, *Las voces del Estrecho*, p. 80.
- ⁴⁸ *Ibid.*, p. 55.
- ⁴⁹ *Ibid.*, p. 200.
- ⁵⁰ Lozano, Antonio, *Donde mueren los ríos*, p. 66.
- ⁵¹ *Ibid.*, p. 107.
- ⁵² *Ibid.*, p. 108.
- ⁵³ López Moro, Jerónimo, *Ahlán*, *op. cit.*, p. 22.
- ⁵⁴ Lozano, Antonio, *Donde mueren los ríos*, p. 213.
- ⁵⁵ *Ibid.*, p. 212.
- ⁵⁶ Lozano, Antonio, *Harraga*, p. 27.
- ⁵⁷ *Ibid.*, p. 40.
- ⁵⁸ García Benito, Nieves, “Por la vía de Tarifa o la letra por la sangre entra”, en Soler-Espiauba, Dolores (coord.), *Literatura y pateras*, *op. cit.*, ps. 51-88.
- ⁵⁹ *Ibid.*, p. 59.
- ⁶⁰ *Ibid.*, p. 65.
- ⁶¹ *Ibid.*, p. 62.
- ⁶² *Ibid.*, p. 67.
- ⁶³ García Benito, Nieves, *Por la vía de Tarifa*, p. 68.

- ⁶⁴ *Ibid.*, p. 30.
- ⁶⁵ *Ibid.*, p. 33.
- ⁶⁶ *Ibid.*, p. 36.
- ⁶⁷ *Ibid.*, p. 47.
- ⁶⁸ Zoido, Antonio, *Los pobres de Zeus. Cuentos y ensayos de inmigrantes, emigrantes e indígenas*, Sevilla, Signatura Ediciones, 2003, p. 7.
- ⁶⁹ Carlos Fajardo, Antonio, *Marrakech, una huida*, Barcelona, Anthropos, 2000, p. 9.
- ⁷⁰ Cabello, Encarna, *La cazadora*, p. 82.
- ⁷¹ Lozano, Antonio, *Harraga*, p. 137.
- ⁷² García benito, Nieves, *Por la vía de Tarifa*, p. 102.
- ⁷³ Murillo Perdomo, Augusto, "A modo de apéndice. Algunas reflexiones sobre migración y literatura", en Soler-Espiauba, Dolores (coord.), *Literatura y pateras*, *op. cit.*, p. 178.
- ⁷⁴ Sorel, Andrés, *Las voces del Estrecho*, p. 21.
- ⁷⁵ *Ibid.*, p. 55.
- ⁷⁶ *Ibid.*, ps. 56-57.
- ⁷⁷ *Ibid.*, p. 194.
- ⁷⁸ *Ibid.*, p. 38.
- ⁷⁹ Cabello, Encarna, *La cazadora*, p. 82.
- ⁸⁰ Sorel, Andrés, *Las voces del Estrecho*, p. 62.
- ⁸¹ *Ibid.*, p. 64.
- ⁸² *Ibid.*, p. 62.
- ⁸³ García Benito, Nieves, *Por la vía de Tarifa*, p. 102.
- ⁸⁴ Sorel, Andrés, *Las voces del Estrecho*, p. 216.
- ⁸⁵ *Ibid.*, p. 194.
- ⁸⁶ *Ibid.*, ps. 10-11.
- ⁸⁷ *Ibid.*, ps. 47-48.
- ⁸⁸ García Benito, Nieves, *Por la vía de Tarifa*, p. 29.
- ⁸⁹ Sorel, Andrés, *Las voces del Estrecho*, p. 105.
- ⁹⁰ *Ibid.*, p. 30.
- ⁹¹ Cf. *Supra*, p. 138-139.
- ⁹² Haro Tecglen Eduardo, "Inmigrantes, adopciones", *El País*, 19 de enero de 2001. Véase también, Soler-Espiauba, Dolores (coord.), *Literatura y pateras*, *op. cit.*, p. 65.
- ⁹³ Iglesias, Eduardo, *Tarifa. La venta del Alemán*, p. 108.
- ⁹⁴ Cf. *Infra*, cap. 4 : la inmigración entre mitificación y desmitificación, ps. 228-237.
- ⁹⁵ Sorel, Andrés, *Las voces del Estrecho*, p. 47.
- ⁹⁶ Amine Elalamy, Youssouf, *Les clandestins*, p. 21. La traducción es nuestra.
- ⁹⁷ Teriah, Mohamed, *Les "Harragas" ou Les barques de la Mort*, p. 135. La traducción es nuestra.
- ⁹⁸ Sorel, Andrés, *Las voces del Estrecho*, p. 121.
- ⁹⁹ Muñoz Lorente, Gerardo, *Ramito de hierbabuena*, p. 280.
- ¹⁰⁰ Sorel, Andrés, *Las voces del Estrecho*, p. 83.
- ¹⁰¹ *Ibid.*, p. 85

¹⁰² Cf. *Infra*, capítulo 4: La inmigración entre mitificación y desmitificación, ps. 199-207.

¹⁰³ *Ibid.*, ps. 90-91.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 98.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 105.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 89.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 105.

¹⁰⁸ En el capítulo 4 trataremos con detalle la desmitificación a la que se somete el fenómeno de la inmigración. En este apartado, hacemos hincapié en un tipo de metáforas que tienen que ver con la temática del mito.

¹⁰⁹ Cf. Eduardo Haro Tecglen, "Esclavos", *El País*, 6 de enero de 2001. citado en VV. AA., *La inmigración en la literatura española contemporánea*, op. cit., ps. 103-104.

¹¹⁰ Lozano, Antonio, *Harraga*, p. 113.

¹¹¹ Lozano, Antonio, *Donde mueren los ríos*, p. 170.

¹¹² Cano Vera, Juan José, *La patera y otros relatos*, p. 78.

¹¹³ Sorel, Andrés, *Las voces del Estrecho*, ps. 31-32.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 33.

¹¹⁵ Cano Vera, Juan José, *La patera y otros relatos*, p. 78.

¹¹⁶ Lozano, Antonio, *Donde mueren los ríos*, p. 194.

¹¹⁷ *Ibid.*, ps. 194-195.

¹¹⁸ Camamis, G., *Estudios sobre el cautiverio en el Siglo de Oro*, Madrid, Gre-dos, 1977. Fradejas, José, *La huella del cautiverio en el pensamiento y en la obra de Miguel de Cervantes*, Actas de las "Jornadas cervantinas", (Madrid-Alcalá de Henares, diciembre de 1993), Madrid, Fundación Cultural Banesto, 1994.

¹¹⁹ González Ruano, César, *Viaje a África. Por las rutas posibles de los prisioneros de Abdelkerim*, Madrid, Fundación Mapfre Vida, 1996 (edición original de 1934). Basallo, Francisco, *Memorias del cautiverio*, Madrid, Mundo Latino, (sin fecha). Pérez, Ortiz, *De Annual a Monte Arruit (diez y ocho meses de cautiverio. Crónicas de un testigo)*, Melilla, Ed. Arts Gráficas, 1929. Albéniz Ruiz, Víctor, *¡Kelb Rumí! (la novela de un español cautivo de los rifeños en 1921)*, Madrid, Librería Editorial Rivadeneyra, 1922. Fusimaña, Francisco, *Chumberas y babuchas*, Roda de Ter, Rodenca, 1934. Barea, Arturo, *La forja de un rebelde (la ruta)*, Buenos Aires, Losada, 1938. Para más detalles véase Benramdane, Ahmed, *Marruecos en la narrativa española (1912-1956)*, Tesis Doctoral inédita, Tomo I, Fés, Unversidad Sidi Mohamed Ben Abdellah, 2001, ps. 234-258.

¹²⁰ "prólogo", en *Viaje a África*, op. cit.

¹²¹ Lozano, Antonio, *Donde mueren los ríos*, p. 95.

¹²² Lozano, Antonio, *Harraga*, p. 9.

¹²³ Muñoz Lorente, Gerardo, *Ramito de hierbabuena*, p. 209.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 218.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 230.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 306.

¹²⁷ Sorel, Andrés, *Las voces del Estrecho*, ps. 45, 210.

¹²⁸ Lozano, Antonio, *Harraga*, p. 9.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 10.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 162.

¹³¹ *Ibid.*, p. 162.

¹³² Sorel, Andrés, *Las voces del Estrecho*, p. 192.

¹³³ García Benito, Nieves, *Por la vía de Tarifa*, p. 104.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 104.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 99.

CAPÍTULO CUARTO
**LA INMIGRACIÓN ENTRE MITIFICACIÓN Y
DESMITIFICACIÓN**

MITO Y DIGNIFICACIÓN DE LA INMIGRACIÓN

Es imposible dissociar mito y literatura en el pensamiento occidental en la medida en que ambos términos han estado siempre indisolubles y han venido sometiéndose a una dialéctica interactiva de mucha trascendencia estética y filosófica.

En su teoría de la poesía, el romanticismo tuvo la delantera en erigir en dogma esencial la importancia del mito en la creación artística¹. Incluso, llegó a preconizar, en su exaltación de la imaginación irracional y creadora, el principio estético de la anterioridad del pensamiento mítico respecto al pensamiento lógico-racional hasta tal punto que considera que el mito constituye la fuente genealógica de la literatura, por estar detrás de la génesis fundacional de ésta: primero existió la poesía y más tarde vino la prosa².

En las vanguardias y, sobre todo, en el surrealismo, se recoge esta asociación del mito con la literatura a través de la defensa a ultranza del pensamiento primitivo y *naïf*, como el que alimenta al arte negro y africano. En opinión de André Breton, la imaginación creadora y la mentalidad primitiva, la poesía y el mito convergen identificándose en la expresión de lo misterioso y de lo fantástico puesto que “es este contenido latente y sólo el, lo que constituye la materia prima de la poesía y del arte. El mito es en lo que se convierte ese contenido a través de ellos”³.

Esta tradición es recogida en los años ochenta por la hermenéutica literaria que se enmarca dentro de la poética antropológica de lo imaginario, en su vertiente mitocrítica, conceptualizada, teóricamente,

por Gilbert Durand⁴. En continuidad con los escritos de Mircea Eliade y partiendo de la premisa de que el hombre es un *homo symbolicus*, el crítico francés piensa que las imágenes y los símbolos desempeñan un papel fundamental en la vida del ser humano; el mito hace al hombre y no viceversa. Por consecuencia, “no hay ninguna ruptura entre los *scenariis* significativos de las antiguas mitologías y la construcción moderna de los relatos culturales”⁵ porque, en estos últimos, “los comportamientos concretos de los hombres, y precisamente, el comportamiento histórico, repiten [...] los decorados y las situaciones dramáticas de los grandes mitos”⁶. Por consiguiente, en la literatura, igual que en otros discursos, se actualizan esquemas y arquetipos de gran relevancia mítica, reflejadores de lo que él llama las estructuras antropológicas de lo imaginario, y cumplidores con una función gnoseológica muy particular.

La narrativa española actual sobre la inmigración no sale de esta tradición. La mantiene aún con no poca fuerza y la ostenta sin timidez. En virtud de un trasfondo acusadamente mítico y de sabidas resonancias religiosas, la temática migratoria es tratada por medio del establecimiento de un verdadero paralelismo entre las migraciones actuales y las ancestrales peregrinaciones y diásporas, recogidas tanto en obras clásicas como en libros sagrados, en base de las supuestas similitudes que hay entre ambas en la situación y en el contexto. A este propósito afirma Marco Kunz con razón que

Las migraciones contemporáneas en la cuenca mediterránea evocan fácilmente la odisea de la mitología y a menudo son comparadas con ella⁷.

Este enfoque mítico-religioso de la emigración da a esta narrativa muchas auras estéticas de literariedad, que la alejan del automatismo histórico y sociológico, asumido como un rasgo *per se* en una literatura que aborda problemáticas sociales de gran calibre ideológico. Al mismo tiempo, actúa como contrapunto a la tendencia banalizante y sublimadora de la emigración, deparando a esta última una connotación trascendental, de gran huella universalizadora. En el mismo sentido, contribuye a dignificar el fenómeno migratorio resaltando su naturaleza fundacional y su atemporalidad, que supera espacios, tiempos y hasta culturas y religiones. En una palabra, la emigración, como tal, no es cuestión de minorías, de clases pobres y de religiones determinadas, sino un fenómeno muy humano que revive una epopeya universal, propia de una conciencia mítica particular. En

su artículo sobre la película “El Norte” de Gregorio Nava, Hugo N. Santander insiste en este enfoque mítico de la emigración. En su opinión, lo que eleva al filme sobre lo ordinario y lo reviste de una calidad extraordinariamente lírica, es su relación con el mito, recreado a partir de diversas fuentes centroamericanas, mesopotámicas, griegas y judeo-cristianas⁸. A continuación, agrega que, contrariamente al discurso dominante norteamericano que relega el lenguaje cinematográfico de la película a las manifestaciones de una minoría, “*El Norte* se abre a los espectadores de todas las razas, credos y naciones. Mediante episodios derivados de una conciencia mítica particular, Nava recrea una epopeya universal”⁹.

Una de las voces-emigrantes, que hay en la novela de Andrés Sorel, no afirma otra cosa cuando subraya, sin ambages, que “(sus) nuestras voces son tan antiguas como el hambre, el éxodo y las injusticias”¹⁰. Otro tanto, asume otro personaje femenino, como es el caso de la madre de una candidata marroquí a la emigración. Con la intención de dar más ánimo y cierta confianza a su hija, le recuerda, en plan sabio, propio de los cuentos orales magrebíes, que la emigración es, en primer lugar, tan antigua como el mismo universo puesto que está detrás de la creación del mundo, conforme atestigua la tradición religiosa de estirpe abrahámica y, en segundo lugar, es tan profundamente innata en el hombre, habida cuenta de que solamente los enfermos y los presos son incapaces de emigrar:

[..] Respondió mi madre: “¿Acaso no nació nuestro mundo, el que heredamos de Abraham, con una emigración? Y el Profeta lo ha dicho: sólo los presos o los enfermos no pueden emigrar”¹¹.

Estas palabras pronunciadas por los personajes de Andrés Sorel intentan poner de relieve que, aparte de ser el hombre un *homo sapiens*, se convierte también en *homo migrans*: la emigración es, sin duda alguna, tan vieja como la humanidad y tan esencial a su condición. Tal como afirma con razón, Michel Maffesoli, el nomadismo migrante no está única y exclusivamente condicionado por contextos económicos y políticos. Por lo contrario, obedece, fundamentalmente, a verdaderas estructuras anropológicas del ser humano¹² en la medida en que ellas hacen del hombre un ser obsesionado, *per se*, por el error, el peregrinar y el aspirar a realizarse en otros ámbitos tanto en el plano material y económico como en el existencial y ontológico.

En tanto que *homo migrans*, el hombre tiende siempre a superar fronteras y a desterrarse con el fin de establecer puentes con la otredad y la diferencia. Esta filosofía peregrina y del movimiento permanente la explicita muy claramente uno de los protagonistas de *Ahlán* de Jerónimo López Mozo, que expone esta idea con estas palabras:

Somos animales viajeros, nómadas. Se diga lo que se diga, uno no es de donde nace, sino de donde está en cada momento.[...] El mundo rodaría mejor si todos fuéramos apátridas¹³.

El insistir en este carácter fundacional, primigenio y atemporal de la emigración tiene una clara funcionalidad gnoseológica, de raigambre antropológica. Afianza la antigüedad del nomadismo y su naturaleza tanto matriz como mítica. Pero, simultáneamente, adquiere una dimensión histórica e ideológica. Por una parte, critica la psicosis actual que concibe la inmigración en términos de invasión y, por otra, actúa como un dardo que rompe los propósitos xenófobos del discurso anti-inmigración.

La base mítica, que está en la narrativa española actual sobre la emigración, obedece a un proceso doble que está impregnado por la dialéctica de los contrarios: se mitifica la inmigración con la intención de proceder a una labor de deconstrucción, que declara la nulidad de los espejismos tanto de las políticas estatales pro-inmigración como de los sueños románticos de los mismos emigrantes. El enfoque mítico-religioso de la emigración es contrapesado con una desmitificación de los mismos mitos forjados sobre y del fenómeno migratorio por parte igual de los autóctonos que de los mismos migrantes. En ambos casos, la filiación histórica e ideológica de los propósitos de los novelistas es muy fácil de detectar: la necesidad de la interculturalidad dialógica, de la cooperación Norte/Sur y de verdaderas políticas de emigración más flexibles, hospitalarias y humanitarias que, en vez de fomentar la epopeya trágica de la emigración, tienen que buscar las vías necesarias, susceptibles de evitar la dramática tragedia del Estrecho para el bien de los emigrantes, de los autóctonos y de la humanidad del hombre.

MITO DE ELDORADO Y DE LA TIERRA PROMETIDA

1- Europa como sueño

A pesar de que la emigración, en tanto que situación límite, conlleva, aunque no necesariamente siempre, una regresión onto-

lógico-existencial y una hecatombe familiar y, a veces, hasta íntima y emocional, la representación mental e imaginaria que tienen y hacen los emigrantes de los espacios, horizontes, gentes y países apuntados por sus propósitos de trashumancia migratoria, tiene mucho de utopía visionaria, propia más del sueño que de la realidad. No es exageración ninguna si consideramos que esta actual y candente utopía es, en cierta medida, una continuación de la tradición arcádica de la literatura medieval y renacentista, que recreaba, por razones del *fuga mundi*, el tópico del *locus amoenus*, concebido, a la sazón, como sinónimo de idealidad perfecta, de lozanía alegre, de espiritualidad trascendente y hasta de inocencia. El paralelismo entre sendas utopías es más que evidente, porque ambas obedecen a lógicas semejantes. La diferencia que existe entre ellas reside en que los mundos ansiados por el emigrante no se vinculan a imperativos de esteticismo o de espiritualidad personal, como era normal tanto en la Edad Media como en el Renacimiento, sino que responden a verdaderas inquietudes reales de mejora y de busca del ser en todos los ámbitos: personal, económico, político y hasta emocional. Más aún, esta idealización, por impulsos de injusticia social, económica e ideológica, se enquista, con razón, en las estructuras míticas de la imaginación humana y hasta en los esquemas arquetípicos del inconsciente colectivo.

La comparación, por paralelismo, entre la errancia de los emigrantes, con la de los héroes literarios o de otras colectividades religiosas constituye una constante en la narrativa de la inmigración. En cierto sentido, la búsqueda afanosa de los emigrantes norteafricanos de una Europa rica y opulenta revive la misma ansia y fiebre por el oro y las abundantes riquezas que los españoles del pueblo llano imaginaban que existían, con frondosidad, en Perú y parte de América del sur, tal como confirman los mitos de la Jauja y de Eldorado. La misma lógica imaginaria está detrás de todos los flujos migratorios, lo que es un indicio de la impronta atávica y mítico-arquetípica de la emigración, en tanto que búsqueda atemporal de bienestar y de mejores condiciones de vida.

Para los orientalistas europeos tanto del siglo XIX como del XX, el oriente es una especie de espejo en el que proyectan su búsqueda del infinito y su ansia de la espiritualidad, así como de una idealidad más estética que real y más virtual que verdadera¹⁴. En contraposición, los actuales emigrantes norteafricanos, que atraviesan el Estrecho, consideran que Occidente es un verdadero paradigma de la prosperidad. Por cierto, esta representación imaginaria tiene una verdadera justificación social y vital; obedece a impulsos más que

reales de mejora de la vida, pero no parece tener visos de diferir de la de los orientalistas por cobijar la misma dialéctica mental e imaginaria: constituye una idealización irreal, aunque con asideros reales innegables y más que fundamentados y, desde luego, encierra un conocimiento *a priori* de la supuesta e imaginada Europa. Por consecuencia, los emigrantes actuales pueden ser considerados, por paralelismo y contraposición, como los “occidentalistas” del sur.

En los relatos sobre la emigración magrebí, esta dialéctica es muy palpable. Léxicamente, lo encarna el uso constante y obsesionado de unos términos que pertenecen al mismo campo semántico: “Europa rica”, “sueño europeo”, “paraíso europeo”, “dorado europeo”. Los emigrantes son vistos, por el narrador omnisciente de *La patera y otros relatos*, como los “buscadores del trabajo, los buscadores de oro de la Europa rica y próspera”¹⁵, posible parangón con los antiguos buscadores de oro de la conquista de América y, sobre todo, de los conquistadores de África. El novelista melillense, Juan Berenguer, consideraba metafóricamente a los militares que iban a África del Norte a principios del siglo XX como verdaderos buscadores del pan, como se nota en el título de su obra: *Melilla la codiciada. Los buscadores del pan*¹⁶. La comparación que recoge Cano Vera en su novela tiene probablemente cierto parentesco intertextual con la de Berenguer.

Gran parte de los protagonistas de las novelas que tratamos tiene esta obsesión imaginativa y el mismo conocimiento apriorístico, maniqueo y dualista de Occidente. Para Jalid, el protagonista principal de *Harraga*, cruzar el Estrecho es como pasar “la frontera entre el infierno y el Paraíso”¹⁷. El Infierno, en mayúscula, lo asocia con su vida precaria en Marruecos, soportada a base de un sueldo miserable de camarero, que apenas le garantizaba vegetar sin mínimas posibilidades de medrar y mejorar socialmente. Este entorno lo consideraba como un “mundo que (le) me asfixiaba”¹⁸, mientras que el “sueño” del paraíso europeo, que siempre le obsesionaba viendo la frontera española y “las luces de Tarifa”¹⁹, se le antojaba ser “el mundo de los elegidos”²⁰, palabras que tienen clara reminiscencia religiosa, con referencias al pueblo elegido judío. Es en el café Dorado -nombre que no parece, de balde- donde tal sueño se hizo realidad por el intermedio de uno de sus amigos, un supuesto estudiante de medicina en Granada, que le ayudó, en razón de su relación con las mafias del tráfico de drogas, para ir a España y hacer realidad su deseo/ensueño de vivir en Europa. Ésta es considerada siempre por él, ora como sinónimo de prosperidad, de lujo y de bienestar: “lo único que me

encandilaba de Europa era su riqueza, su lujo, su vida fácil”²¹, ora como parábola del “mundo de los privilegiados, de los hombres felices, de los privilegiados del planeta”²², esto es, del “mundo de la abundancia, de la libertad y de la vida verdadera”²³.

Es esta misma atracción del dinero, del lujo y de la vida fácil la que embruja a Nabil, personaje principal de *Las puertas de los sueños* de Gil Grimau. El mismo título de la obra refleja este mito de Eldorado que recrea el mencionado Nabil porque veía en el amor a Mónica una vía segura para cruzar el umbral de las puertas de sus sueños, superar “la dialéctica del Estrecho” y beneficiarse de los encantos desarrollistas de un Occidente donde todo parecía, paradisiacamente, al alcance de la mano: amor, prosperidad, riqueza y vida verdadera:

Pensaba en Mónica, en la hermosa Neus, sentía el sexo pulsarle de manera larvada por todas las zonas de su cuerpo, imaginaba lo maravilloso que podría ser irse, cruzar a España, estar con ella en España, trabajar y vivir ricamente más allá del Estrecho. Ella era Mónica, pero era también Neus, ella era la mujer que le iba a abrir la puerta del mundo de afuera, el mundo de los ofrecimientos y de las posibilidades, en donde un hombre como él podría ganarlo todo sin necesidad de pecar ni ser injusto, tal y como le habían enseñado en su familia²⁴.

Esta concepción imaginaria de Europa constituye una recreación moderna del tópico medieval y renacentista del *locus amoenus*, con la diferencia de que la idealidad medieval se trueca por otra más moderna y material, propia del siglo veinte y de la época de la globalización; es decir, un *locus amoenus* en términos materiales con el sentido de *locus opulentus*. Esta idealización a ultranza del supuesto desarrollismo occidental la va a defender Nabil, con más brío y obstinación, después de perder todo contacto con su novia madrileña y de eclipsarse la esperanza de cualquier posibilidad de casarse con ella. En primer lugar, dio muestras de estar endemoniado. Esta supuesta y, quizás, inventada locura es una referencia simbólica a la desesperación y, desde luego, a la esfumación del sueño de Eldorado. En segundo lugar, en vísperas de su recuperación, tuvo que recurrir a las pateras para “cruzar el charco”, clandestinamente, en compañía de tantos desesperados y desesperadas.

El Romeo y Julieta africanos que encontramos en *Ramito de Hierbabuena*, Habib y Maimuna, no se escapan al embrujo desarrollista. Antes siquiera de darse las condiciones de pensar en la emigración, Habib soñó una vez cruzar el Mediterráneo, a pesar de que

nunca había conocido el mar. Ambos amantes interpretaron el sueño positivamente, porque lo consideraron como un presagio gratificante y esperanzador por sus signos prefiguradores de la prosperidad y del bien. El optimismo que rezuma este sueño es contrapunto de los restantes sueños trágicos que hallamos en *Las voces del Estrecho* de Andrés Sorel. Así es cómo Habib expone el contenido de su ensoñación marítima:

- No. Sentí algo muy raro...¿Cómo lo diría? Era una tranquilidad muy grande, como si estuviese volando por un cielo repleto de nubes suaves, en las que podía posarme tan ligeramente como una pluma. No estaba en la superficie, ¿entiendes?, si no que estaba rodeada por completo de agua, como si estuviera buceando, sólo que podía respirar y me encontraba bien, muy bien ²⁵.

La propia Maimuna sufre este embrujo del mito. A pesar de su odisea negativa en la Península, ya considerada por ella como una verdadera inmersión en el abismo infernal por los sufrimientos que tuvo que adolecer en compañía forzosa del sádico Lalo en Palma del Río, se empeñó, aunque por amor, en tomar la iniciativa de volver a la misma Península con una de sus amigas, una supuesta prostituta de Nador, en busca, además de su novio Habib, de la jauja occidental. Así es como describe a España, tiempos antes de embarcar en patera con otros emigrantes:

- No es un país de ensueño. Lo sé muy bien. Pero he conocido también a personas buenas, como Fali, y ciudades tan maravillosas como Granada. Aunque allí he visto pobreza y a pedigüños tirados en las esquinas, te aseguro que aquí tenemos mucha más miseria. Además, ¿qué futuro nos espera si nos quedamos? Allí nadie se muere de hambre y hay calles llenas de bazares, cafeterías y restaurantes. He estado en tiendas que ocupan todo un edificio de muchos pisos, repletas de todo cuanto puedas imaginar. He conocido a marroquíes que llevan años trabajando en sus propios comercios, que viven en casas cómodas, que llevan a sus hijos a escuelas gratuitas ²⁶.

Esta influencia no la resisten los personajes más comprometidos ideológicamente y más orgullosos de su país por nacionalismo, como es Benassa en *La patera*. Él no tuvo ningún reparo en criticar la situación política y social que había en Melilla, y también la hipocresía patriótica de sus paisanos que vivían en la misma colonia española, trabajando en Nador. Después del fracaso de su afanosa búsqueda de un trabajo fijo

para mantener económicamente a su padre, un antiguo preso político de épocas de Hassan II, tuvo que rendirse a la evidencia migratoria abrigando el sueño de cruzar la frontera para probar suerte, pese a su sentido escéptico respecto al espejismo europeo. Veamos cómo traza esta ensoñación fantasiosa de viajar a España en una patera:

Tomó la determinación de viajar. La decisión, fue definitiva. Su trabajo no terminaba de agradarle. Imaginaba el paraíso europeo. Las imágenes de las televisiones lo decían todo, aunque le llegaban rumores de las dificultades a las que se enfrentaría. El viaje al futuro, su única esperanza, le motivó. Aquella noche soñó que se hacía rico y que hacía el amor con una blanca europea²⁷.

La tónica idealizadora de Europa es muy integral ya que llega a abarcar todos los aspectos de la vida como puede ser la comida de allende el mar. En *Cannibales* de Mahi Binebine, uno de los emigrantes clandestinos que espera atravesar El Estrecho, describe la riqueza, variedad y exquisitez de la comida que catan los españoles, afirmando hiperbólicamente lo que sigue:

Éstas eran las palabras de Morad que no dejaba de describir en términos superlativos la comida de allende el mar y los infinitos manjares que allí se degustaban: frutas fundentes, desconocidas en tierras de Moros, toda una serie de legumbres, fuera de época, carnes muy tiernas y de sabor excepcional²⁸.

Occidente no es solamente paradigma de la riqueza y de la abundancia, sino de la libertad sexual y de la orgía lujuriosa; razón por la cual las occidentales se ven convertidas en una especie de harenes fáciles de amar y de someter a la libido sexual. La jauja europea se supedita al signo del *Eros*: provoca toda una serie de fantasías eróticas que parecen ser una proyección del deseo sexual del yo reprimido sentimentalmente, esto es, una especie de recreación del mundo islámico de los huríes. El sueño fantasioso de Benassa está atiborrado de estas referencias virtualmente ensoñadoras, de claro signo erótico; imagina a las mujeres occidentales como típicas huríes, tan activas en cuestión del sexo, en contraposición a las mismas mujeres musulmanas que son inaccesibles y, a veces, misteriosas. Tal lujuria se le antoja *de facto* como una especie de paraíso erótico. Las fantasías de Benassa reflejan esta impronta sensual del paraíso europeo:

[..] Aquella noche soñó que se hacía rico y que hacía el

amor con una blanca europea de pubis velludo. Una auténtica hurí de carne trémula.

La penetraba una y otra vez, como jamás lo había hecho en su vida. Loco de placer. Le modía los labios. La boca. Los senos. Los muslos. No era como bereber pasiva, de pubis afeitado, masivo, domesticada. Las europeas eran como máquinas, activas, apasionadas con los árabes de sexo viril aparentemente más grande que el de los españoles. La volvió de espaldas y la penetró analmente, placer de dioses para un musulmán que se precie. Todo como una locura. Eyaculó abundantemente y se despertó manchado, inundado por el semen. Se sentía relajado, como en un paraíso. Con frecuencia las fantasías eróticas le transportaban a la posesión de una mujer que no fuera de su raza²⁹.

Mismo sentimiento lo tenía Tayib en *Las puertas de los sueños*, al principio de la novela respecto a las dos españolas, Mónica y Neus. Cuando pensaba en ellas, “sentía el sexo pulsarle de manera larvada por todas las zonas de su cuerpo, imaginaba lo maravilloso que podría ser irse, cruzar a España, estar con ella en España”³⁰. Otro tanto que Benasa y Tayib imaginaba uno de los ahogados en *Cannibales* de Mahi Binebine al llegar a España y, sobre todo, a Andalucía: describe a las mujeres andaluzas como si fueran huríes, más seducidas y embrujadoras que las de la berbería :

Debería ser un buen espectáculo, ver Algeciras al amanecer, desde el mar y bajo un cielo despejado. De pie en la proa, el torso abombado, me veía como un conquistador que desafiaba a Occidente. Una vez en tierra, iría a abrazar los corazones tenebrosos de las andaluzas. Morad nos las describió como las criaturas más atractivas, deliciosas y hechizadoras del planeta. Unas huríes que superan en gracia a las beréberes de Khenifra, en encanto a las de Azrou y en coquetería a las asombrosas fasís. A efectos de sus escotes opulentos y de una simple mirada que deslumbra en virtud de su flamenco endiablado, eran capaces .. de poner de rodillas a cualquiera³¹.

Esta visión erotizante de Occidente es una expresión de la representación imaginaria que tiene el musulmán de Occidente en tanto que espacio de lujuria y amor fácil, en virtud de las libertades europeas en este campo. Por una parte, es una idealización de otro calibre, que está teñida de prejuicios muy alejados de la realidad. Por otra, puede concebirse como una recreación del mito del moro reprimido y sexualmente fuerte, todavía mantenido, en gran parte del

imaginario popular ibérico, sobre lo musulmán y lo marroquí. Ello explica, en cierta medida, la tendencia de los homosexuales a tener como tierra prometida a Marruecos³². Aquí tenemos dos modalidades de imágenes cruzadas, que obedecen fundamentalmente a prejuicios enquistados, ora en la imaginación, ora en el subconsciente colectivo. La orientalización erótica de los autores del siglo XIX, que veían en Oriente el espacio idóneo para hablar de sus fantasías sexuales, libidos reprimidos y harenas, se somete a una inversión innegable: la orientalización de Occidente, en este aspecto, hace del mismo un ambiente de ensueño, lujuria y lubricidad, muy similar, por ejemplo, a las ensueños eróticas de Juan Arolas, cuando hablaba de Oriente y de lo musulmán en sus *Orientales*.

La emigración se envuelve, de igual modo, en estructuras imaginarias propiamente religiosas a base del mito de la tierra prometida. Natalia de *La llamada del almuédano* se reincorpora a su marido en África para ver “la suerte que les deparaba aquella tierra de promisión llamada Argelia”³³. Otro tanto, alberga gran parte de los emigrantes ahogados en *Las voces del Estrecho*. La mujer de Calamocarro relata sus sufrimientos en esta zona fronteriza de Ceuta, ostentando un fuerte brío en soportar tal calvario y en luchar, como si fuera una fiera, contra la injusticia y el abuso, porque estaba, obsesionadamente, “en espera del salvoconducto que (le) me llevara a la tierra prometida”³⁴. Misma situación es la de otros emigrantes de una patera. Aunque estaban atemorizados y deshechos, vomitando unos encima de otros, intentaban combatir tozudamente el embate de las olas del mar embravecido, “buscando el arribo a la tierra prometida”³⁵. La gente, que acompañaba al Eterno Navegante en la barca, pasó la noche sin dormir, siguiendo el ritmo de su marcha sin fin y “caminando en busca de la tierra prometida”³⁶. Todos estos ejemplos, que se pueden enumerar *ad infinitum*, reflejan la existencia larvaria de un mito fundacional básicamente religioso. Las mismas riquezas ansiadas por el deseo de los emigrantes se someten a una óptica mítico-religiosa que deja transparentar estructuras ancestrales de la imaginación antropológica.

Andrés Sorel es el que maneja, magistralmente, este mito de la Tierra Prometida y del Edén en su polifónica novela *Las voces del Estrecho*. La obra está atiborrada de referencias religiosas, de procedencia diversa tanto islámica como judía y cristiana. Aparte de menciones textuales de versículos coránicos en boca del Viejo de la montaña, una especie de *imam* musulmán con conocimiento de la teología, hallamos otras, de tipo místico, como algunos versos de Ibn

Arabi y Jallal Din Roumi, y toda una ambientación cultural, peculiar del sufismo islámico: se habla de la peregrinación del cuerpo en el cielo, de la penitencia y de la purificación del alma para llegar al paraíso y a la bienaventuranza. Paralelamente, hay una fuerte connotación judeo-cristiana, por no decir judía, que es muy dominante, a pesar de que resulta difícil delimitar las líneas divisorias, en este aspecto del mito de la Tierra Prometida, entre las tres religiones monoteístas del Libro por proceder todas de un tronco común y coincidir en varios componentes. Los nombres de los protagonistas, Ismael y Abraham, son típicamente semitas; hay numerosas referencias a la Biblia y, sobre todo, al Antiguo Testamento: se recogen algunos versos del Canto de Débora³⁷, se hallan citaciones del Éxodo³⁸ y mención de Sodoma y de Gomorra³⁹, se alude al extravío e infortunio de las doce tribus de Israel⁴⁰ al mismo tiempo que a “la maldición bíblica en la que sólo puede haber vencedores y vencidos”⁴¹. El conjunto de estas referencias intertextuales, muy particularmente entroncadas con el Antiguo Testamento, obra como palataforma contextual para judaizar/semitizar el ambiente espacio-temporal de la novela y justificar la equiparación de la vida de los emigrantes y de su correspondiente sueño del paraíso occidental, con las aspiraciones del pueblo judío de la Tierra Prometida, en realización de las recomendaciones de su dios, escapándose de la esclavitud y de la represión de los faraones. La descripción en el Antiguo Testamento de la Tierra Prometida como paraíso edénico donde se hallan todas las riquezas posibles -sobre todo, leche, miel y maná-, es similar a la que hace uno de los emigrantes de El Ejido. Éste es visto como un nuevo Israel que ostenta riqueza abundante, leche y miel:

[..] Mas cuando yo llegué, aquello, a primera vista, me pareció el Paraíso. Como si me hubiesen transplantado, de golpe, a otro planeta. Del pasado restan un puñado de barcas, algunos pescadores, ya sin faenas, junto a ellas, que pasan horas de sus días con los ojos clavados en el nuevo Israel, como lo llaman. Pueden contemplarse, varadas en la quietud y el abandono, las pateras que hasta aquí arrojaron a gentes de nuestra tierra. ¿Cuántos corrieron por los montes, zigzaguearon a través de caminos y carreteras esquivando autoridades, tras desembarcar en algún lugar de la costa, buscando estos campos de la leche y la miel ? Porque el maná olfateado, visualizado al fin, son las cooperativas hortofructíferas en las que cuando uno entra cree haber traspasado las puertas del Edén⁴².

Estas referencias a la miel y a la leche son muy constantes en toda la novela, porque son los indicios más sintomáticos de la concep-

ción religiosa judeo-cristiana y hasta islámica de la tierra prometida y del paraíso edénico. No obstante su conservadurismo y su defensa de las tradiciones islámicas más retrógradas, el Viejo de la Montaña reconoce, aunque con ciertos visos de ironía y burla, la naturaleza bíblica de la tierra prometida en la que abundan miel y leche, como es el caso de España:

Ignoras tú lo que son los días limpios, aquellos que tras el poniente crean una tensa calma despejando los perfiles de la costa situada frente a nuestra tierra; la contemplamos, vemos vuestro país, el que soñamos, el que nos prometieron, el de la leche y la miel⁴³.

El mismo pensamiento lo anida otro emigrante paria quién, después de tanto calvario por el desierto, reconoce llegar, al final, a disfrutar milagrosamente de una especie de paraíso en que manan tres fuentes, abundan leche, miel y agua, aparte de otras exquisiteces :

Era tal mi fatiga que creí hallarme tendido sobre una suave alfombra de mallorquina dorada, y que en ella se sentaba con las piernas cruzadas, ante un mantel en el que en una gran vasija de barro humeaba el mechus: dorada la piel del cordero, se veían sobre ella las hebras de azafrán, el tostado de azúcar, las aromáticas hojas de coriandro, dientes de ajo refulgentes y esponjosos. Un sonido armonioso dirigió mi rostro hacia una arboleda surgida a dos metros de donde me encontraba: eran tres fuentes que manaban agua, leche y miel⁴⁴.

Es este mismo paraíso edénico el que propone el Viejo de la Montaña a los naufragados, en compensación a su peregrinaje/calvario. Pero la arribada a tal paraíso es considerada como el término de toda una serie de vicisitudes y de sufrimientos que los mismos emigrantes tienen que aguantar con mortificación mística para poder beneficiarse de la bienaventuranza, al igual, que los sufíes y convertirse, al fin de cuentas, en los elegidos de dios. Con una intencionalidad muy crítica, se superpone a este ámbito edénico, la existencia de otros paraísos muy reales de los que disfrutaban tan pocos en su propia tierra. Paraísos prometidos que existen en tanto que indicadores de injusticias sociales y teológicas. El conjunto de tales edenos configuran una especie de Eldorado real. Al entrar khadija en los meandros de la medina de Fés, es sorprendida por la exuberancia de un verdadero espacio edénico y dorado, que le hace sentir estar en un ambiente de los cuentos de *Las Mil y Una noches*, a pesar de que es pura verdad lo que ve, en perfecto antagonismo con lo que vive en el presente:

Ahora camina por lugares donde puede entrever, en

ocasiones, más allá de las cancelas y puertas que las cierran, lujosos patios de esbeltas u ovaladas fuentes, en los que perezosamente caminan los faisanes, o, agobiados por la lujuriente vegetación que los invade, arriates, palmeras, limoneros, agónicos de luz. Y canales conduciendo aguas cristalinas y cantantes que los riegan. Y en sus flancos, algunos cenadores de azules lonas completando el paisaje de aquel vergel abierto, como el oasis del desierto al viajero, a un costado del cruce de dos callejuelas.

Pulidas piedras, mármoles preciosos, lámparas colgantes de sus techos de madera, era aquel mundo de los mágicos cuentos de las mil y una noches que ella creía sólo existió en un pasado de gloria, el que deslumbraba sus ojos⁴⁵.

En sintonía con este paralelismo y analogía, Andrés Sorel considera que la hégira de los atunes-emigrantes, en su extravío por el desierto acuático del Mediterráneo, es similar a la de Moisés y de sus huestes en su travesía de Sinai:

[...] Se hablan, se gritan, obedecen como las huestes de Moisés a la nube que por el desierto les guiaba, al conductor. Se jalean como un ejército de elefantes golpeando el tambor de la selva en su devastador avance. Y mientras nadan, mientras hacia el combate se deslizan, lanzan sus ojos, agudizan sus oídos, en busca de las presas que sin detener su carrera engullen para mantener el vigor de la hégira⁴⁶.

Este mito de la Tierra Prometida parece confundirse con el mito del Edén porque ambos parecen ser sinónimos y revestir las mismas connotaciones. Por ello, constatamos la alusión al Arca de Noé y su comparación con los barcos de los emigrantes naufragados. Uno de los ahogados, subraya esta dimensión, con mucha claridad, cuando afirma que sus “barcos se internan en las aguas del Estrecho como el Arca de Noé en las aguas del diluvio: esperando la tierra prometida”⁴⁷. La misma observación la mantiene otro personaje que compara el naufragio de su patera con la de Noé en el Diluvio:

Cuando abrí los ojos creí tener un morabito a mi lado, que enjuagaba mi frente con un paño humedecido y me hablaba con dulzura, diciéndome: no temas, estás en el Monte Al-Yádi, e igual que Dios el apiadable depositó aquí el arca que salvó a Noé y a sus criaturas del Diluvio, te he conducido a mi humilde vivienda para que en ella puedas descansar⁴⁸.

Semejante observación la encontramos en *Les “Harragas” ou Les barques de la Mort* de Mohamed Teriah, en la que el narrador utiliza casi las mismas palabras de Andrés Sorel, afirmando lo siguiente:

Por muy lejos que miraba, veía sólo agua tumultuosa y olas torrenciales. Era el diluvio. ¿Hasta cuando podría aún soportar, esta Arca de Noé, el asalto?⁴⁹

La recreación del mito de Eldorado, que hemos venido subrayando, se somete a una fuerte inversión. Tal inversión tiene una colosal carga desmitificadora: se reactualiza el mito y se recrean los motivos míticos con la intención de someterlos a una significativa deconstrucción, de gran envergadura iconoclasta, en virtud de una dialéctica articulada sobre la negación primero y la afirmación después, sobre la destrucción inicial y la confirmación final. Esta desmitificación está provista de mucha trascendencia de cara a los discursos actuales europeos sobre la emigración. Discursos que propenden, en su totalidad, a estigmatizar la diferencia y la inmigración, con tópicos muy generalizadores, de índole étnica y hasta racista, de acuerdo con la polémica tesis del choque de las civilizaciones y de la supuesta incompatibilidad cultural entre el Islam y el Occidente⁵⁰. La actual islamofobia, que domina en sectores no muy amplios de la sociedad occidental, está siendo desacreditada en nombre de una islamofilia, de claro signo intercultural. Es de notar que la desmitificación, de la que estamos hablando, se lleva a cabo en esta narrativa a base de diferentes formas y, sobre todo, a partir de una doble perspectiva: se pone en tela de juicio la ecuación emigración = invasión, insistiendo en la inversión del rumbo de la emigración, que en vez de hacerse solamente desde el sur hacia el norte, se consume desde el norte hacia el sur, obedeciendo a una misma lógica.

La primera desmitificación se efectúa mediante el cuestionamiento de la asociación automática de la emigración con la invasión. Contrariamente a la paranoia populista que confunde, con invencible convicción, la inmigración con la conquista colonizadora, la ficción narrativa la presenta como una situación límite de fuerza mayor, que no obedece, de ninguna forma, a veleidades politicoides, de dominación cultural a la larga, ni tampoco, absolutamente, al síndrome económico: la búsqueda del bienestar material. Es cierto que encontramos, de modo esporádico, el hermanamiento de la emigración con la conquista. A pesar de que tal asociación no obedece a intencionalidades malévolas, puede verse como una alusión al mito de la invasión. La visión positiva es la que domina en este aspecto. En *Ramito de Hierbabuena*, Antonio Lorente recoge este mito, al final de la

novela, cuando presenta la travesía de Maimuna, en compañía de otros emigrantes, como una recreación, a la moderna, de la conquista por Tariq de la Península:

Por un momento, se imaginó a sí misma acompañando al gran Tarik ibn Ziyad, abordo del barco que le llevaría hasta aquella tierra de infieles que conquistaría para el Islam⁵¹.

Lo mismo hace, no con mucha claridad, Andrés Sorel en *Las voces del Estrecho*, sobre todo, en boca del Viejo de la Montaña en el capítulo del mismo nombre. Esta equiparación obedece a imperativos históricos de comparación, pero no a la recreación del mito xenóforo de la invasión. Esto parece justificable en la medida en que el mismo Mahi Binebine utiliza en *Cannibales* este tópico, considerando a los emigrantes, que esperan la patera, como “conquistadores anónimos”⁵². La metáfora de la conquista propende a ser más bien un tópico literario que se mantiene en función de una resemantización figurada: no es un pretexto argumentativo para aludir a la emigración en términos alarmistas y politicoides, tal como se hace en el imaginario popular y en el pensamiento de la Extrema Derecha. Tan solo es una forma de des-ideologizar la conquista. Esta es puramente material ya que a través de ella se aspira, legítimamente, a más abundancia y bienestar. Rachid Nini hace referencia a esta dialéctica de la invasión en su *Diario de un emigrante ilegal*. En una discusión entablada con Alfonso, el narrador-autor afirma que, pese a la expulsión de los “moros” de Iberia en 1492 por los Reyes Católicos, él y sus paisanos emigrantes ilegales están llegando de nuevo a la Península, re-invadiendo a Andalucía, no en perspectiva bélica como lo hizo Tariq, sino pacífica. Esta argumentación es cuestionada por el mismo Alfonso al subrayar que “hay mucha diferencia entre llegar a un país en busca del pan y llegar como invasor (dado que) los invasores no arrasan un país tan solo para hacer *pizza* y subirse a los árboles para recoger tomates”⁵³.

Esta des-ideologización del mito de la conquista se hace desde una doble óptica. Por una parte, la emigración se presenta como un salir peregrino hacia el exterior, por fuerza y a regañadientes, y nunca por placer o por comodidad voluntarista, en busca de paraísos terrenales. Es más bien una condena que un lujo. Gran parte de los protagonistas corrobora esta realidad. En *Harraga*, Hamid lo resalta con significativa rotundidad:

[..] No quería seguir viviendo como lo hacía en mi país, eso lo tenía claro, pero no por ser de mi país, sino por ser pobre. Lo único que me encadilaba de Europa era su riqueza, su lujo, su vida fácil; Jamás se me ocurrió ser uno de ellos. Jamás pensé que abandonar mi ciudad fuera un privilegio, sino una condena⁵⁴.

En los mismos términos, se expresan los emigrantes subsaharianos, como un tal Dieudonné en *Donde mueren los ríos*:

- [..] Al principio, creíamos que la vida sería mejor aquí que en África. Ya sabes, las cosas que oyes, que ves en la televisión. Pero ahora lo tengo claro: si tuviera trabajo en Senegal, no lo dudaba ni un instante. Me volvía para allá. Echo de menos demasiadas cosas. Aquí la gente se enrolla bien, hay que reconocerlo.[..] Pero la casa de uno es la casa de uno⁵⁵.

En *Ramito de Hierbabuena*, la decisión de emigrar es una resolución muy difícil y un recurso de última hora, en virtud de la escasez de horizontes vitales, desde el punto de vista económico y laboral, habida cuenta de que el orgullo patriótico del protagonista y su anti-conformismo ideológico y político le hace denigrar la emigración en tanto tal. Para él, en última instancia, esta última es algo como una imposición urgente y de fuerza mayor, pero nunca un lujo que refleje tan sólo las ansias de ver Occidente o invadirlo:

- Ya lo sé, pero conozco a gente que puede ayudarme. No creáis que ha sido una resolución fácil para mí. Nunca he sido partidario de la emigración, pero llevo semanas pensándolo y creo que es la única solución que me queda. Allí se gana mucho más dinero por el trabajo. Aquí nos desplomamos cultivando tierra desde que amanece hasta que anochece, por una cuarta o quinta parte del dinero que pagan allí. Lo sé bien. Desde luego no me agrada la idea de trabajar para los irumien, pero al menos el dinero que gane serviría para volver aquí dentro de un tiempo con posibilidades de abrir un negocio propio⁵⁶.

Por otra parte, la idea de inmigración no la domina, en exclusiva, el síndrome económico puesto que el fenómeno migratorio es de mucha más amplitud. Primero, el hecho de emigrar es una constante innata en la figura humana por ser sinónimo de movilidad y movimiento, en aras de lo mejor y del bien ser. El inmigrar no tiene porqué someterse a un determinismo propiamente económico y material para hacer cómodo su rechazo xenófobo. Detrás de la emigración, se esconden implusos de distinta naturaleza en la medida en que ella constituye una realidad altamente poliédrica, igual que la complejidad

de la vida humana, en general. Aparte de los motivos económicos, está debajo toda una panoplia de motivaciones que enraizan en la intimidad, en la filosofía, en el amor, en el nomadismo errante, en la interculturalidad y en la vuelta a las raíces. La dictadura de los motivos económicos es una visión muy reduccionista. La emigración obedece a impulsos de diferente naturaleza. La mayoría de las razones nunca apuntan a atentar contra el bienestar de los países de acogida. Por lo contrario, se inspiran en valores que están muy conformes con la cultura y la identidad europeas, como por ejemplo, la lucha por la libertad, la huida del machismo dictatorial y la persecución del amor y de la realización personal. Además, el hecho de emigrar es resultado (causa/efecto) de la provocación de la riqueza occidental que crea en las existencias famélicas y necesitadas de los norteafricanos no sólo ansias de mejorar, sino fuerte obsesión por la riqueza, ostentada con descaro por la propia Europa en esta época de la globalización en que se democratizan las parabólicas y el Internet. Estos medios de comunicación, considerados como verdaderos “creadores de mundos artificiales”⁵⁷, a base de “una propaganda (que) se montaba sobre la mentira”⁵⁸, parecen ser los responsables de tal filia por Occidente.

Jalid de *Harraga* considera que las luces de Tarifa que ven, por igual, todos los sentados en la barandilla del Café Manila, se le antojan como una verdadera “provocación”⁵⁹, habida cuenta de la frontera infranqueable que separa a las dos orillas del Estrecho. Gerardo Muñoz Lorente insiste en esta idea en su novela *Ramito de Hierba buena*. Según él, el sueño de Maimuna de la travesía del mar no es más que la interiorización onírica de una realidad social e histórica de mucha evidencia: la influencia de las imágenes de la riqueza, que transmiten tanto las televisiones españolas que se ven en el norte del país como las de los propios emigrantes nativos (coches nuevos de última marca, construcciones de casas de varios pisos...). Estas riquezas son vistas como reales, aunque, en el fondo, pertenecen al mundo ideal de *Las mil y una noches*:

[...] Las imágenes que aparecían en las televisiones españolas, que ella había tenido ocasión de ver en casa de su amiga Yasmina, mostraba un mundo maravilloso donde reinaba la opulencia. Hombres y mujeres hermosos que poseían casas fantásticas, semejantes a los palacios de Las mil y una noches, con coches nuevos, vestidos elegantes y enormes ciudades repletas de comodidades: supermercados, tiendas, cines y restaurantes. También de los emigrantes que volvían de vacaciones en verano, con sus coches atestados de niños alegres y bien vestidos, las bacas coronadas con voluminosos equipajes y

enferos nuevos y modernos, dispuestos a invertir sus ahorros en la construcción de edificios de dos o tres plantas, que levantaban donde antes se hallaban las viejas casas de sus padres y abuelos, contaban como en Europa el trabajo bien pagado no faltaba, los hogares eran confortables y sus hijos podían comer bien todos los días y estudiar hasta bien mayores⁶⁰.

La inversión desmitificadora de la emigración la encontramos en *La llamada del almuédano* de Concha López Sarasúa. En oposición a las últimas voces de alarma respecto a la peligrosidad de la inmigración magrebí, la autora nos presenta una faceta de la emigración española al Norte de África y a Marruecos, en particular, haciendo una gran labor de memoria histórica y de lucha contra la amnesia y el olvido. En su libro, *Espagnols de Casablanca*, Margarita Ortiz nos cuenta que el Norte de África se presenta, en el imaginario de los españoles del principio del siglo, como “este país de la jauja [...] donde no se hacen riquezas, pero no faltaba el trabajo, y lo más importante, donde no se hacía acostar a los niños sin comer”⁶¹. La llegada de sus abuelos a Casablanca de entonces era como llegar a una gran ciudad en que había más libertad y todas las necesidades de la gran metrópoli hasta tal punto que la nombraban: “le petit Paris”. La travesía del Mediterráneo, por parte de la protagonista Natalia rumbo a Argelia para incorporarse a su marido emigrante, es similar a la de miles de emigrantes pasando el Estrecho porque, como a cualquier emigrante, Argelia se le presentaba como “tierra de promisión”⁶². Además, el alarmismo etnocentrista y exclusivista con que se enfoca la misma inmigración, en la actualidad, se somete a una atenuación muy significativa, abogando por la trashumancia y la universalidad. Para la narradora, el patriotismo nacionalista es una utopía sin sentido, se le antoja idiotez y ceguera. En su opinión, la tierra de uno es la tierra “donde haya trabajo y el esfuerzo no resulte inútil [...]”⁶³ porque, como diría más tarde, nunca las patrias le convencen; las vincula únicamente con la amistad y la buena existencia:

[...] La verdad es que yo nunca fui muy patriota; pienso que allí donde uno esté bien y tenga amigos, esa es su tierra”⁶⁴.

Esta aseveración es muy significativa en el contexto actual de la reflexión sobre la emigración. Es un canto a la concordia y a la interculturalidad, haciendo añicos todas las incendiarias fobias actuales contra los musulmanes. Hasta el mito de no-integrabilidad de los inmigrantes marroquíes en Europa o España le parece un mero espejismo por encerrar una propaganda de mal gusto. Nunca los emigrantes españoles afincados en Marruecos, como es el caso de los

republicanos exiliados, se sintieron adaptados al cañamazo cultural y vital de los marroquíes. La exageración de éstos de la metáfora de la frontera es muy aberrante, habida cuenta de que Marruecos fue su Eldorado africano donde todos tuvieron buena acogida y algunos hicieron, incluso, fortuna. Marruecos ofreció a los exiliados paz y tranquilidad. Así es como lo subraya Fermín Gironés, uno de los exiliados republicanos, que huyó de la guerra y de la persecución:

[..] Nunca había estado en Marruecos pero intuía que esta tierra, tan cercana y diferente a la suya, teñida de luz radiante y limpia que parecía inventada en su honor le inyectaría nueva savia para continuar adelante en su camino; un camino de la paz y de consuelo que cicatrizaría sus heridas. Atrás quedaba todo un continente cuaterizando las suyas, aunque a él las que le causaban un dolor profundo eran las de su pueblo, sufrido y mudo⁶⁵.

El mito de la adaptabilidad o no de los emigrantes, de procedencia islámica, se convierte en una mera incongruencia para la autora. Lo mismo subraya, Margarita Ortiz Macías, en su aludido libro sobre los españoles de Casablanca. Para ella, el problema relativo a la dificultad de los emigrantes marroquíes en España para integrarse en el tejido cultural y simbólico de Occidente no es exclusivo de ellos porque, históricamente, los mismos residentes españoles en Marruecos nunca se integraron en la cultura marroquí y ni siquiera, para colmo, se interesaron por ella. Para ello, da el modelo de sus abuelos que jamás aprendieron a hablar el francés ni el árabe, a pesar de haber vivido 60 años en el país en que tuvieron, además, su última sepultura:

[..] durante su vida, Adela cocinaba igual como lo hacía su madre, su abuela de La Línea. Ninguna innovación. Ni cocina francesa, ni cocina marroquí [..]. Mis abuelos murieron sin saber hablar francés, que por cierto, entendían muy bien.

En cuanto al árabe, ni una palabra y vivieron más de sesenta años en Marruecos.

Entonces, ¡la no-integración, no es nada nueva!⁶⁶

Las metáforas de la inversión se hacen también a través de los personajes que llamamos fronterizos. En toda la narrativa sobre la emigración, como en toda la literatura de temática marroquí, pululan los personajes que viven la tentación del sur, soñando, no con las riquezas doradas de Occidente y del norte, como la mayoría de los emigrantes magrebíes, sino con los paraísos situados en espacios

sudistas, en términos de realización amorosa, ontológica y hasta denuncia ideológica. Este carácter fronterizo y transnacional de los personajes lo vamos a tratar, con más exhaustividad, en otro capítulo de este libro⁶⁷. Por ello, nos conformamos con citar algún ejemplo prototípico, en plan de ilustración hermenéutica, como es el caso de Abraham, el protagonista de *Las voces del Estrecho*.

Este personaje se siente muy extraño en su propia tierra, con un lastre profundo de angustia y desamparo ontológicos. Su desarraigo lo lleva a ir a contracorriente de su propia cultura y país. Este desterramiento lo asume con conciencia cierta en razón de la indiferencia de sus paisanos respecto a miles de naufragados emigrantes en las costas españolas. El personaje en cuestión subraya esta metáfora de la inversión con estas palabras:

[..] Pero yo ahora, Ismael, soy lo contrario del niño que abre los ojos al limitado paisaje: yo los cierro, camino a la inversa. Y pienso que no soy yo solamente quien decrece: es mi tiempo, mi propia cultura. Por eso me encuentro bien aquí, en este ayer sin mañana en que he venido a enterarme⁶⁸.

Este canto desencantado contra la injusticia, que se opera en el Estrecho con la cómplice indiferencia de todos, es el que le obliga, en son de solidaridad con las propias voces del Estrecho, a tirarse al mar en patera, en imitación de los emigrantes y en busca de los paraísos en que ni siquiera cree, pero con la convicción tan humana y solidaria de compartir sus penas. En una epístola que dirige, al final de la novela, a un amigo marroquí suyo residente en Barcelona, confiesa lo que sigue:

Estoy fatigado. Pienso que cuando termine este cuadro, me montaré en una de estas pateras abandonadas de la playa y me internaré en el mar. Tal vez sea buen sitio para morir. En su compañía. Cerraré los ojos cuando el sol esté en todo lo alto, cuando caiga sobre mi desnudo cuerpo atolondrándome, durmiéndome, impulsándome hacia los reinos que ellos con tanta vehemencia persiguieron y yo dudo mucho que existan.

Pronto amanecerá. Hasta siempre, Abdelhak⁶⁹

Es de notar que este viaje final es continuación de otro viaje que había efectuado, cuando estaba casado, a Chauen para sumergirse en las calles estrechas de la ciudad en pos del paraíso y huyendo de su pasado-infierno sentimental, compartido con una mujer que le atormentaba:

[..] Huyó a Chauen intentando poner tierra por medio con su pasado, para que al otro lado del Estrecho pudiera olvidar cuánto sufrimiento le produjeron las infidelidades de aquella mujer veinte años menor que él, de la que se enamoró hasta la locura, tardando en comprender que las razones y los gritos del cuerpo acaban imponiéndose a las del espíritu, y éste, cuando por aquél se deja arrastrar, navega hacia la estulticia y el anquilosamiento si es incapaz de reponerse a los estragos producidos⁷⁰.

El paisaje de Chauen lo seduce sobremanera. Las calles estrechas de la ciudad, su puesta del sol y la lujuria de sus tonos plásticos producen efectos terapéuticos en la vida del narrador. Este entorno actúa, de modo simultáneo, como un conjunto que inspira su arte y revitaliza su propio yo porque se le presenta muy embrujador igual que como un paraíso prometido, esto es, una especie de encarnación de un edén terrenal que adquiere realidad delante de la mirada creativa y plástica del artista narrador:

[..] Gustaba sobre todo de ver la puesta del sol. Apuntes para sus cuadros: la noche trepando entre las rocas, lujuria de los tonos del arcoiris prometido a Dios a Noé, pereza de los pastores dormidos bajo las chilabas, el violeta sucediendo al rojo intenso para alumbrar el reino de las sombras, el destello del oro y del bronce de las cúpulas de las mezquitas, el estilete lanzando hacia el azul del cielo de los minaretes, la extensa mancha desnuda y desértica del horizonte ávido del mar⁷¹.

Esta larga cita recrea el antiguo tópico literario del *loecus amoenus*. Hay una clara referencia a la tierra prometida, a Noé, al bucolismo de los pastores y al mosaico plástico y barroco que se llena de sensoriedad, emanada de las luces y cúpulas de las mezquitas. Todo ello inspira tonos de sosiego y tranquilidad espirituales. En este sentido, la búsqueda de Eldorado europeo al que aspiran, con obsesión, los emigrantes magrebíes se sustituye aquí, en boca de Abraham, por una arcadía literaria propia de la novela pastoril, pero buscadora de edenes terrenales que brindan la paz interior.

En general, las ensoñaciones imaginarias de Abraham, igual que las de los demás personajes fronterizos que encontramos en gran parte de las novelas y cuentos del ciclo narrativo español actual sobre la emigración, constituyen, por un lado, una ejemplificación de la metáfora de la inversión, desmitificadora del mito migratorio y, por otro, un claro paradigma del mito del paraíso perdido. En sendos casos, se corrobora, otra vez más, que la inmigración, en mayúscula, no tiene fronteras, nacionalidad y tampoco ascendencia porque, al fin y al

cabo, es una constante tan esencial a la humanidad y al *homo migrans*: al Hombre.

2- Europa como Infierno

La desmitificación del mito de Eldorado europeo y el desenmascaramiento de sus espejismos son una constante en gran parte de los relatos sobre la emigración que tratamos. La novela *Los espejismos* de Gonzalo Hernández Guarch insiste, con cierta obsesión, en el motivo del espejo que adquiere varias connotaciones. Como puntualiza Marco Kunz, los espejos rotos que los dos protagonistas, Salam e Irma, dejan a la hora de abandonar sus países respectivos, “simbolizan la ruptura con la vida anterior”⁷², pero, también, aluden a la futilidad del sueño europeo y a la falacia de las ansias de llegar a la tierra prometida: “el título se refiere al canto de sirena de un mundo altamente industrializado y al espejismo de la televisión que seduce a los inmigrantes clandestinos con imágenes de lujo y felicidad, el espejismo de una Tierra Prometida que no cumple sus promesas”⁷³. Las obras de Antonio Lozano, *Harraga* y *Donde mueren los ríos*, componen, a mi parecer, el verdadero modelo narrativo de esta deconstrucción del mito de Eldorado, hecha por la voz de sus dos protagonistas, Fatiha y Nabil; cosa que comparten con los demás personajes emigrantes de ambas novelas y los de otras como *Las Voces del Estrecho* de Sorel. Si, con anterioridad, el sueño europeo asocia Occidente con la tierra prometida donde la vida es fácil, la riqueza es abundante, la libertad es innegable y el bienestar casi al alcance de cualquiera, ahora, cambia de derrotero y significación. Por paralelismo contrastivo, el mundo europeo configura una verdadera metáfora del Infierno, en mayúscula: en vez de inspirar atracción o confianza, provoca repulsión, rechazo y fuerte sentimiento de desengaño.

La trayectoria vital de Jalid en *Harraga* refleja, con creces, esta dialéctica que sitúa Europa entre el sueño y la realidad, el deseo y la vida cruda. Al principio, se sintió fascinado por las promesas de paraíso edénico de su amigo Hamid y lo tuvo que asumir con placer y voluntad por subyugación del mito de Eldorado. Sin embargo, en la fase final de su enganche al mundo de las drogas y del tráfico de las personas, tal sueño le resultó muy negativo y su concepción de Occidente se somete a una fuerte metamorfosis regresiva. La negación del mundo de la emigración se consume con la correspondiente afirmación del yo, de la identidad personal, del país y de sus costumbres culturales, familiares y religiosas. El sentimiento de penitencia y el

resquemor de conciencia que alberga en su interior, con mucha virulencia, le obligan, al final, a renegar su pasado de traficante de droga y de personas afirmando la muerte de la utopía visionaria de una arcádica y dorada Europa, en tanto que lugar de bienestar, por antonomasia. Tal afirmación refuerza el espejismo fantasioso del mito de Eldorado occidental.

Para él, España es solamente un paraíso de mierda porque la Europa del bienestar no es nada más que una mera mentira en la medida en que la situación vital y ontológica allende el mar es más una regresión que un avance: es una especie de viaje iniciático hacia una vida llena de sinsabores, trabajo duro y explotación salvaje:

- [...] España es un espejismo, un país de mentira. No hay olores, ni sabores, sólo el ruido de las monedas rodando de mano en mano, para terminar en las de siempre. Nosotros no estamos hechos para eso. Además, allí no nos quieren, no nos respetan. [...]. Allí nos cierran las puertas en las narices, y se apartan a nuestro paso. Sólo nos quieren para hacer trabajos sucios, y cuando se acaba la tarea, nos echan a patadas de su paraíso de mierda. Para ellos, que se lo queden; yo, en cuanto pueda, regreso. Más vale que os quitéis de la cabeza la idea de atravesar el Estrecho, si es que se os ha ocurrido alguna vez. Hacedme caso: aquello no vale la pena ⁷⁴.

España ya nada tiene de prometedor para Jalid en cuanto a riqueza y libertad. Su representación de la misma está sometida a un índice negativo en el sentido de que no puede ser más que una imagen a semejanza de Beni Uriaghel, un supuesto barrio periférico tangerino marginal y de apariencia fantasmal, en que prevalece la oscuridad, la injusticia y la angustia vital. Así es como lo confiesa con desinhibición absoluta:

[...] Europa será un gran Beni Uriaghel para ellos, condenados a vivir como sombras en tierra extraña, hostil, desagradecida. Irán a salvar los campos españoles como ladrones, apestados a los que se les permitirá encorvar sus espaldas sobre las cosechas a condición de pasar desapercibidos, no hablar, no perturbar la paz europea ⁷⁵.

Esta concepción corregida de Europa la adquiere en plena crisis de conciencia por haber participado en la muerte de unos de los suyos, como es su hermano y su antigua novia Samira. Para él, el salto del Estrecho, que quieren hacer los emigrantes, es un verdadero “pasaje hacia el Infierno” ⁷⁶ porque ellos son, en su opinión, “nuevos candidatos al Infierno” ⁷⁷. Al terminar la novela, nuestro protagonista acaba reconciliándose con la cruda realidad y con la verdad, lejos de deseos

románticos de arcadias materiales. Reconoce su miopía inicial y descubre su desengaño así como su iluminación: Europa es únicamente un sueño y un mero *desiderátum* al mismo tiempo que simple basura. La alternativa reside en tener fe en el país natal, allí donde uno tuvo su cuna y tendrá su sepultura:

Me volví hacia el mar mientras hablaba. Cruzando el Atlántico había otro mundo, pero ya no creía en eso. Lo había buscado en Europa, y sólo encontré basura. Solo hay un mundo, cercado por los días de nuestro nacimiento y nuestra muerte⁷⁸.

La trayectoria vital de Jalid en su itinerario narrativo no implica un proceso de mejoramiento, sino de decadencia y regresión negativas. Su vida de traficante de droga se presenta como un peregrinaje hacia la muerte y la caída porque, al fin y al cabo, simboliza una inmersión en el mundo del Infierno. En lugar de una Europa de dinero, libertad y bienestar tanto material como moral, se aboca a un mundo de la nada y la aniquilación infernales, desde el punto de vista moral, espiritual y hasta existencial.

La realidad de Jalid en *Harraga* la viven, de igual forma, aunque con diferencias al final de la novela, los personajes de *Donde mueren los ríos*, como se nota en las figuras de Fatiha, Bubacar y los demás emigrantes subsaharianos. Las distintas razones que estaban detrás de su huida de sus países, en busca de mejores condiciones de vida, se vieron defraudadas en su estancia en Las Islas Canarias donde sucumbieron a la explotación, sufrieron la injusticia y adolecieron otros calvarios. Su huida de la Gran África, sinónimo, por excelencia, de la sequía, de la guerra civil y de la opresión, después de toda una travesía por el desierto africano y marroquí, se acaba en “la pequeña África”, una especie de edificio marginal y un cuchetril en que tuvieron que vivir -diríase malvivir- en condiciones más propias del infierno que del paraíso. Esta pequeña África es dibujada como si fuera otro mundo, tan extraño al que había en el exterior, presentándose como alegoría de la dejadez y la precariedad. Véase cómo describe Amadú la casa donde vivían los emigrantes y cómo la contrasta con la vida que había fuera, caracterizada por aires de libertad, serenidad y bienestar:

[..] A pesar de la cantidad de gente que la transitaba, en la avenida se respiraba bienestar, serenidad. Una eterna vacación. Libertad. La presencia del mar, quizá, pensé. O las terrazas repletas de gente. O que la vida aquí es eso. Desde luego, nada que permitiera imaginar lo que vi después, a escasos

metros de allí, en una bocacalle de ese mismo paraíso: la casa donde vivían mis recién conocidos. Traspasar el portal era como adentrarse en otro mundo. Paredes que llevaban siglos sin saborear una mano de pintura, bombillas fundidas, ascensores fuera de servicio, un paisaje que se repetía en cada planta del edificio. [...]. la mayoría de las puertas de las viviendas, unas diez por planta, estaban abiertas, y dejaban entrever salones minúsculos, con colchonetas en el suelo, muchas de ellas ocupadas. Un fuerte olor a té impregnaba el interior del inmueble, delimitando un territorio habitado por gente ajena a lo que ocurría en el exterior. Otro mundo⁷⁹.

Según la cita, la pequeña África parece constituir un mundo dentro de otro, un infierno injerto en un paraíso grande. Esta dicotomía la subrayan las comparaciones contrastadas entre la vida en el exterior donde domina libertad, serenidad y bienestar y la vida en el interior que es la antítesis: precariedad, malvivir, falta de intimidad. Esta pequeña África no es un lugar habitable por los hombres; se presenta como si fuera una verdadera “ratonera”⁸⁰ donde prevalecen tanto el desamparo como la sensación de “hastío”⁸¹. Además, la poca iluminación (“la luz tenue de los pasillos; el mundo de los olores que desde las puertas abiertas”⁸²) que invadía el edificio irrumpido por olores de té, “contribuía a impregnar aquel lugar de misterio, de locura, de irrealidad”, propio de un ambiente que deja “de perder su enlace con las tinieblas”⁸³. Misma situación de desamparo infernal, mezclado con la explotación esclavista, viven los demás personajes subsaharianos y marroquíes tanto en los invernaderos en que trabajaban de manera ilegal como en los barracones en que vivían. Todos ellos tienen el similar sentimiento de desarrollarse en un mundo aparte que nunca imaginaban que podía existir en la Europa rica y opulenta. A pesar de que la mayoría abrumadora de los emigrantes tenía asumido como evidencia que “no era posible un mundo peor que el suyo”⁸⁴ en África -como pensaba Aida-, su real vida en Las Canarias, tanto en las redes de prostitución como en las de la explotación agrícola, les ofrecía sorpresas que nunca se esperaban: explotación sexual y laboral, injusticia, precariedad de la vivienda, trabajo incesante y sin garantías y en plena ilegalidad, condiciones laborales infrahumanas (sol, azufre, sin parar). Hablando de los barracones que concibe como “tumba (s) de ladrillos y madera”⁸⁵, uno de los personajes africanos describe este “mundo ajeno”⁸⁶ de la siguiente forma:

[...] Cuando finalizaba la jornada sólo tenía ganas de meterme en la cama. Pero si el Invernadero era Guatemala, el barracón era Guatepeor, como decía un guineano, vecino de

litera. Nos hacinábamos unas cincuenta personas en aquel espacio en que apenas cabían las camas, con dos retretes y dos duchas para todo el batallón. Prefiero no recordar el hedor que se concentraba en aquel recinto sin más ventilación que la de unos ventanucos casi siempre cerrados para evitar que la tierra, empujada por los alisios, lo invadiera todo. Las discusiones, las peleas incluso, eran frecuentes. Demasiadas vidas llevadas al límite de lo soportable reunidas en la misma caldera”⁸⁷.

El desenmascaramiento de esta situación, que viven los africanos en los invernaderos de Las Islas Canarias, lo asume Andrés Sorel cuando recrea la vida real de los magrebíes del Ejido, denunciando la explotación y el racismo a los que fueron sometidos por los autóctonos. Hecha abstracción del carácter infernal de la vida de los inmigrantes en los invernaderos, estos últimos son vistos, por una parte, como “una henchida tumba blanca”⁸⁸ y, por otra, como “gigantescas cárceles con muros de plástico, con pasillos y galerías reptantes bajo sus techos”⁸⁹. De igual modo, una mujer emigrante describe el campamento en que espera, en compañía de miles de migrantes, encontrar la oportunidad para saltar el charco, como “un campo de concentración, de los vistos en la tele”⁹⁰ en la que ellos viven como “fieras” y “ratas”. Esta última realidad la expresa la narradora de esta manera: “Al fin, si hemos de ir al infierno, no podemos encontrar mejor antesala que ésta”⁹¹.

La negación desmitificadora del mito de Eldorado europeo (Europa = Paraíso) a través de su inversión (Europa = Infierno) se va a palpar en la trayectoria de los protagonistas tanto de *Harraga* y de *Donde mueren los ríos* como de otras novelas. Los itinerarios vitales de Jalid, Fatiha y Amadú en ambas obras de Antonio Lozano son una encarnación de tal desmitificación, en la medida en que los sueños de los protagonistas de un mundo mejor se vieron truncados abruptamente al encararse con la realidad cotidiana de la misma inmigración, en su situación laboral, social, humana y ética. Su lucha encarnizada para hacer de los deseos realidad y de los sueños vida real es diseñada como un viaje iniciático no hacia el bienestar y las luces, sino una bajada al mundo de las tinieblas, del abismo y de la oscuridad. El régimen diurno se ve sustituido por el régimen nocturno, en virtud del cual la emigración no es una salida adelante como se la contemplaban los mismos emigrantes, sino una regresión negativa, esto es, una caída colosal, de gran trascendencia, en los mundos de la nada y de la negatividad ontológica, social y política; mundos ficcionalizados con pesimismo y desengaño, de gran calado derrotista.

Muy consciente de que el mundo en que se metió era muy arriesgado y en el que “es aun más difícil salir que entrar”⁹², Jalid, el

protagonista de *Harraga*, concibe su carrera por el universo de las drogas y del tráfico de personas “como una peregrinación por el pecado”⁹³, es decir, como una inmersión en las tinieblas y en las cloacas del planeta:

[...] Había caído para siempre en las cloacas del planeta, y no me queda más opción que intentar sobrevivir con la cabeza encima de sus aguas sucias, y esperar que alguien decidiera, con un simple gesto, una única palabra, empujarla hacia abajo hasta quedar sumergido de una vez por todas en la mierda⁹⁴.

Siempre dentro de una narración pletórica de metáforas y de simbolismo, nuestro protagonista considera, al mismo tiempo, que su vida de traficante de hombres le permitió una asunción del papel del Diablo, que conjuga con un sentimiento que se ancla en un arrepentimiento, de profunda resonancia penitencial:

[...] No era mi intención matarlo, pero tras rebotar su cabeza contra el mueble primero y el suelo después, sus ojos de búho se quedaron abiertos, mirando fijamente al techo. No sé cuanto se tarda en llegar al Infierno después de muerto, pero le deseé un viaje rápido.

Instintivamente, me puse a rebuscar por la casa, deshacer cajones, similar un robo. Me encontré en uno de sus armarios varias bolsas de hachís sin prensar. Probablemente fue Satanás el que guiaba mi mano cuando abrí una de ellas y la esparcí sobre el cadáver. Y como el diablo nunca deja su trabajo a medias, busqué un trozo de papel y lo dejé sobre el cuerpo con el nombre de Madani y el de su tienducha⁹⁵.

Las referencias a Satanás son muy frecuentes en la novela. En ellas, confiesa el narrador haber errado, de hecho, “por las trampas que le ha tendido el diablo en el mundo”⁹⁶ y seguir el camino equivocado, el del fuego, propio de los infieles⁹⁷. Acaba reconociendo que su carrera en pro del paraíso europeo lo llevó a la nada y, desde luego, al mundo de la maldición y de la putrefacción, tributario, otra vez, de Satanás:

Repasé mi existencia desde que acudí a la llamada de Hamid, y sentí que había viajado por una carretera de lujo, una autopista cinco estrellas con una sola dirección, la que te lleva al estercolero, al hombre putrefacto, a la fosa común de los malnacidos, al lugar en que Satanás amontona su escoria antes de tirarla al fuego⁹⁸.

La fosa común y el estercolero, que menciona en esta cita, los

subraya a lo largo de la novela, a base de un campo léxico similar que refleja esta bajada a los infiernos, experimentada por el protagonista. A veces, el mundo en que se metió se le antoja un vagabundeo errante por el desierto⁹⁹ y una inmersión en “la mierda, la oscuridad absoluta”¹⁰⁰, pero en otras, lo considera como una caminata por “el túnel”¹⁰¹ y una caída en el agujero. El mismo ambiente de desmitificación se nota, de igual modo, en la presentación que hace de la tierra de origen de los emigrantes. Beni Uriaghel, este barrio periférico de Tánger y desde donde intentaba el narrador hacer pasar emigrantes ilegales hacia la otra orilla, es diseñado con un aire fantasmagórico, tan lleno de connotaciones sombrías e irreales que parece ser un lugar, *in extremis*, insólito y extraño:

[..] La absoluta oscuridad -los barcos siempre salían en noches sin luna- daba una apariencia fantasmal, la de una ciudad habitada únicamente por sombras que aparecían y desaparecían ante los faros del taxi. La tierra que el coche levantaba a su paso aumentaba la sensación de irrealidad. Parecía un lugar fuera del mundo, olvidado por todos, una vergüenza oculta al resto de la ciudad¹⁰².

Igual ambientación encontramos en *Las voces del Estrecho* de Andrés Sorel, sobre todo, al principio de los primeros capítulos en que se pormenoriza el espacio donde malviven los ahogados. Los emigrantes naufragados, que surgen bajo forma de ángeles dolientes y diablos acusadores, son como sombras y fantasmas que aparecen sólo por las noches en un buque fantasma con forma de esqueleto y en un edificio muy abandonado y en ruinas.

En *Donde mueren los ríos* ocurre lo mismo con la descripción de la pequeña África donde viven los africanos ilegales. La oscuridad aparente en que se encontraba el edificio y los olores que irradiaba, además de su aspecto semi-abandonado, “contribuía a impregnar aquel lugar de misterio, de locura, de irrealidad”¹⁰³ y lo enlazaba “con las tinieblas”¹⁰⁴. Esta ambientación nocturna e irreal sirve como pretexto para connotar el destino de los emigrantes, que acaba con la muerte y el cautiverio en un edificio-cárcel. Es la misma suerte que sufre Jalid en *Harraga*. Esta impronta fantasmagórica llega hasta abarcar, de igual proporción, a los mafiosos con quienes trabajaba Jalid como miembro de la red. Muchos de ellos son retratados a base de unas metáforas animalizadoras que hacen alusión a un discurso que se enmarca dentro del régimen nocturno de la imaginación. Si el protagonista no encuentra ningún reparo en autodefinirse como “un

perro apaleado”¹⁰⁵ que lame sus heridas, los demás no se escapan de este procedimiento metafórico de animalización: El español José Manuel es considerado como “una rata de cloaca”¹⁰⁶, mientras que Buce-tta, además de recibir la misma denominación, es visto como “un perro tiñoso, que siempre andaba con la lengua fuera”¹⁰⁷ y “una cucaracha”¹⁰⁸, y también “como un fantasma saliendo de las tinieblas”¹⁰⁹. Lo mismo pasa con Bachir que se compara con el “Búho”¹¹⁰.

El fracaso del sueño europeo hace que la mayoría de los buscadores del oro occidental tenga sentimientos de desengaño total y una sensación de derrota implacable. En *Harraga*, el protagonista Jalid se somete a una dura crítica interior y a un ajuste de cuentas con su pasado de traficante de droga y de personas. Los resquemores de conciencia los sufre con mucho más dramatismo al provocar la muerte, primero, de su hermano, asesinado por las bandas de su organización y, segundo, de su ex-novia, Samira, por haberle facilitado a ella, igual que a los demás emigrantes ilegales desde Beni Uriaghel, la patera para naufragarse en las aguas del *Mare Nostrum*. Desde su celda de Tánger donde está recluso, rememora sus años anteriores de emigrante y traficante de personas con un arrepentimiento, propio de un Artemio Cruz, con claras notas de penitencia y auto-castigo. Se siente como un verdadero “apestado” que se condena a saldar cuentas con su pasado a través de una especie de exilio personal que califica de “exilio voluntario, mediocre, cobarde”¹¹¹. Exilio interior que le permite volver al camino correcto y renegar de sus fechorías. La nostalgia que siente por Tánger, por su infancia y por el pasado de su familia, no obstante la miseria y la penuria de entonces, le ayuda a cuestionar su propia existencia y vida: “ahora me pregunto cómo pude hacer de mi existencia un constante empeño en huir de todo aquello”¹¹². Todavía aún, considera que el camino que siguió le llevó, igual que al ingeniero Slauoi y al integrista, al mismo destino: a la derrota y al fracaso, además de acabar metido en la violencia y en la corrupción, porque en vez de buscar las soluciones en su propio yo y en su país, las buscó fuera:

[...] Elegimos caminos distintos para satisfacer nuestra insumisión al mundo en el que nos había tocado vivir, pero lo buscamos fuera de nosotros mismos. Apostamos de lleno por el paraíso europeo y acabamos derrotados”¹¹³.

El sentimiento de derrota lo albergan, con mucha constancia, los protagonistas de *Donde mueren los ríos*, pero no por arrepentimiento penitencial o resquemor de conciencia, de tipo a veces

religioso y espiritual, como ocurre en *Harraga*, sino por su rebeldía contra la injusticia y la explotación a las que se ven sometidos, ante la indiferencia de todo el mundo. Muchos de los protagonistas se sienten desengañados y atrapados en una trampa en medio de la gran mentira: el paraíso europeo. Así es cómo lo narra la protagonista, Amina, hablando de la suerte de la prostituta senegalesa, Aida, a la que habían prometido vida mejor y trabajo en Senegal, pero al llegar a Canarias la sometieron a la explotación tanto sexual como laboral, hasta el extremo de no permitirle siquiera salir de sus redes una vez que ella lo reivindicó en tono emancipador:

Estarás protegida, tendrás trabajo, y podrás elegir a tus hombres. Mentira. Nunca caí en la trampa. Lo de Aida era diferente, a ella la habían traído hasta aquí sin pagar nada, con la promesa de un trabajo con el que podría saldar poco a poco su deuda. Se había dejado engañar, animada por su propia familia, necesitada de dinero para sobrevivir. Todos engañados, presos de la gran mentira, como tantos otros ¹¹⁴.

La misma sensación de estar en la trampa la resaltan también los demás africanos en una discusión sobre su situación de ilegalidad y precariedad laboral en medio de los barracones insalubres donde trabajan:

- Hemos caído en una trampa- dije durante una de las reuniones que manteníamos cada noche para hablar del tema. Estamos atados de pies y manos. Ellos también son ilegales, tanto como nosotros. O más, porque nosotros sólo queremos vivir, y que nuestras familias vivan. Lo único que buscan ellos es enriquecerse, y nuestra ilegalidad es la situación perfecta para ellos. Nuestra ilegalidad y nuestra miseria, porque saben que no tenemos otro medio para subsistir y que no podemos regresar a nuestros países.

- Cierto. Las pateras solo hacen el camino en una dirección. Estamos en una trampa- comentó alguien ¹¹⁵.

Amadú no sale de esta realidad. Con una nota reveladora de su angustia ante tal situación de destierro, reconoce estar en la misma trampa que sus amigos, porque dicho contexto le convierte en un apesadado y en un apátrida que no posee derecho ninguno. Piensa que se les deja así en la precariedad ilegal atizando el odio y el rechazo de la gente para hacer más explotable su situación y hondo su estado de esclavos:

Me sentía cada vez más atrapado en la trampa de la que yo mismo había hablado a mis compañeros del barracón. No podía volver a mi país, ni podía regresar a Senegal, porque mi

pasaporte ya no tenía validez y las pateras sólo hacen el viaje en una dirección. Si me entregaba a la policía española, mi destino sería Sierra Leona, es decir, la muerte. El único camino era permanecer aquí como ilegal, sin papeles ni posibilidad de tenerlos, y resignarme a seguir siendo la mano de obra barata que tanto necesitan los empresarios europeos. La trampa. Cada vez lo veía con mayor claridad. Nos atraen hasta aquí con sus cantos de sirena y al mismo tiempo atizan contra nosotros la ira de la gente. Para que todo el mundo acepte que no nos den papeles. Nos atan de pies y manos hundiéndonos en el vacío administrativo: no somos nadie. Si no hay papeles no hay identidad, si no hay identidad no hay derechos ¹¹⁶.

El desengaño, que viven de cerca los emigrantes, es un índice de que la migración es solamente un verdadero espejismo, un indiscutible simulacro que pone en tela de juicio la realidad del paraíso europeo y exalta su artificialidad imaginada, propia más de la virtualidad soñadora que de la *praxis* real. A veces, como ocurre en *Harraga*, tal sentimiento de derrota se suele confundir, de igual manera, con la traición, no solo al país, sino a toda la familia y al pueblo. La situación de Jalid de emigrante arrepentido, que no deja de hacer, permanentemente, ascos de su pasado de traficante de personas, lo lleva a lamentar su labor traicionera tanto a sí mismo como a la gente de su clase y de su país:

Hoy comprendo que no se trataba de perder al hermano querido, sino de una inmensa intuición, la que le anunciaba a su corazón de niña que mi partida habría de convertirse para ella en el símbolo de la cobardía, de la traición, no a nuestra patria, sino a nuestra clase, nuestra gente, nuestro pueblo ¹¹⁷.

Tal traición es considerada incluso como una apostasía, esto es, una carrera errónea por un camino desviado religiosamente hablando, propio de Satán que le oscureció los ojos y el alma, y le incitó para matar, odiar y mandar a los emigrantes a la muerte. Contraponiendo su vida con la de su padre, confiesa que

mientras los fieles se dirigían a rezar, mi propio padre entre ellos, cargando sobre sus espaldas doblegadas por el trabajo el peso de una vida digna, honrada, premiada sin duda al final de sus recorridos, yo seguía el camino contrario, el del fuego, llevado de la mano por Satán, que había metido en mí tanto odio que mataba sin pensar, sin siquiera darme cuenta ¹¹⁸.

El mentado sentimiento de auto-culpa le llevaba a contemplarse en un “purgatorio”. Las confesiones de culpabilidad que revela, con tono descarnado, se hacen en plan terapéutico de purificación religiosa

del alma de los males cometidos, de cara a una vuelta al camino correcto, el de Alá y de la virtud:

Pero quiero creer firmemente que Dios me puso sobre la Tierra, que creó la vida para elegir a los suyos, poder rezar para que estas cuatro paredes sean el castigo por todos mis pecados, que las oraciones de mi padre hayan propiciado el perdón divino y el Todopoderoso haya decidido permitirme pagar mi deuda antes de llamarme a su lado. Debo saber que mi padre está allí, en silencio, para hacérmelo entender, que su presencia es la señal de que debo arrepentirme, rezar e implorar para que el perdón que consiguió para mí sea efectivo. Porque de nada me habría servido este purgatorio si en el momento del encuentro con él mi alma no ha sido purificada por el arrepentimiento sincero, todos los males que la habitan barridos por la oración, el odio expulsado por el perdón a los que me hicieron daño¹¹⁹.

El desengaño sufrido y el sentimiento de derrota o de traición, tanto a la gente como a la religión de su tierra, lleva al protagonista a albergar una profunda sensación de desazón, habida cuenta de su situación de encierro anónimo en un antro de Tánger. La culpabilidad que siente hace de su trayectoria de emigrante, metido en traficante de personas, un lastre y una herida que le duele mucho y se filtra aparatosamente en su conciencia atribulada. A pesar de su recurso a la memoria de sus días de infancia y la honradez, tanto de sus padres como de su hermana Amina en su lucha por la vida y las libertades del país, se siente muy solo y tan necesitado de una vida normal, lejos de su situación actual, metida hasta el tuétano en un abismo ontológico, de mucha carga pesimista: “Nunca me había sentido tan solo. Jamás tan necesitado de un amigo, una vida normal, una familia. Me sentí enterrado en la mierda, la osuridad absoluta”¹²⁰. Esta inmersión en el abismo o en las tinieblas le da una sensación de asco y un sentimiento de la nada, muy especial¹²¹. El exilio interior que se impone para expiar su culpabilidad y auto-castigarse, le da sensación de acabamiento, que sólo suavizan los recuerdos que le vienen evocando la vida de su padre y la de su hermana, Amina, así como las luces de la ciudad de Tánger, pero que las voces del almuédano agigantan, porque le rememoran su cruda realidad de hombre impío y desviado del camino recto:

Para huir de él (el coro del almuédano), me metí en la ducha, y estuve más de media hora bajo el agua fría, intentando que se llevara por el sumidero mi dolor, mi angustia, mi locura, y hasta a mí mismo si así tenía que ser¹²².

El pesimismo derrotista de tipo ontológico y hasta religioso

conlleva, en definitiva, una sensación de acabamiento final y de fragilidad corporal, que parecen vaticinar su futura muerte: “me siento como un apestado al que todos han abandonado”¹²³; “Si antes estaba solo, ahora no hay nada, una hoja seca caída de un árbol que alguien, en unos instantes, destrozaré bajo sus pies”¹²⁴.

Esta expresión tan desgarrada de la absurdidad ontológica es muy propia del existencialismo. La encontramos, de igual modo, en *Donde mueren los ríos*, con la diferencia de que en ésta, tal dimensión no se maneja por razones de expiación penitencial o de auto-culpación, sino por imperativos del fracaso de los sueños del bien ser y del encuentro con el absurdo. Resultado: una precariedad tanto social como ontológica que lleva a los protagonistas a proyectar su crítica y repulsión contra la injusticia del mundo que es incapaz de dar una vida mejor a los nuevos damnificados de la tierra: los emigrantes. El existencialismo de los protagonistas de *Donde mueren los ríos*, como es el caso de Fatiha y de otros, se hace en el sentido de luchar contra la injusticia y de expresar su calidad de seres “*révoltés*” a la Albert Camus, al mismo tiempo que contra su marginalidad obligada por mor de su situación de ilegalidad, consagrada por la indiferencia y la mafia de los empresarios. La situación de precariedad laboral en que se encuentra Amadú y que le sucumbe, tanto a la explotación como a la detención policíaca y a la expulsión, le produce hastío:

El hastío se fue apoderando de mí, a pesar de las fuerzas que empleaba en combatirlo. Había perdido incluso las ganas de leer, y hacía semanas que no abría un libro. Me sentía, cada vez más atrapado en la trampa de la que yo mismo había hablado a mis compañeros del barracón¹²⁵.

Un sentimiento propio de un paria sin identidad en el país de acogida y con la amenaza de expulsión y explotación de las mafias. Es esta situación la que le obliga a ponerse al lado de Fatiha para luchar contra la misma injusticia, porque

Participar en su batalla por luchar por la injusticia, además de ser vital para no regresar a la cárcel, reanimaba mi vida con las mismas preguntas que me habían expulsado del país y que se habían adormecido en mi interior..., arrebatándome hasta el placer de la lectura¹²⁶.

Pero la que más resalta la noción camusiana del “*homme révolté*” es la rifeña Fatiha. Desde que se separó de su marido que se

le había impuesto su padre, se dedicó a imponerse primero, viviendo de la prostitución y, más tarde, trabajando como asistente social en un centro de acogida de emigrantes en colaboración con Paco, el director del mismo Centro. Su nihilismo incipiente lo empezó a detentar después de la infidelidad del novio español saliendo con otra mujer y de los malos tratos a los que fue sometida por su padre y, finalmente, por su marido. Estos hechos vividos confirmaron su anti-conformismo, pero también agudizaron su sentimiento de angustia vital, que le hacía ver el mundo de los hombres con cierto rechazo, cuando no, negación absoluta. La explotación a la que se sometían los emigrantes y, sobre todo, su amiga senegalesa, es la que atiza más este sentimiento de la absurdidad nihilista, arraigado fuertemente en la insumisión política y cultural:

Cogí el rostro de Aida entre mis manos. Se inclinó hacia mí y la abracé. Nadie mejor que yo para entender lo que sentía. La puta vida, pensé. Los cabrones rodando en Mercedes comprados con las lágrimas de las Aidas, las Aidas humilladas por todos, y los cabrones respetados, con el culo lamido por todos. No hay justicia en la noche de Las Palmas. No hay justicia en las noches del mundo. No para Aida, no para los perdedores.[...]. La oscuridad de algunos a cambio de la luz para los demás. No creo en nada. En nada de nada ¹²⁷.

En general, el sentimiento de desengaño o de derrota, que alberga gran parte de los personajes migrantes en las novelas de este ciclo narrativo sobre la emigración, no encierra ningún viso de entreguismo catastrofista, ni tampoco nihilismo total y absoluto. Por el contrario, es este mismo desengaño el que les lleva a emprender las posibles luchas contra la misma situación de injusticia y esclavitud en que se hallan, en contra de la indiferencia estatal y ciudadana, y en perfecta realización de sí mismos, haciendo reales sus deseos y sueños hacia una vida digna, enfocada hacia la convivencia y la interculturalidad. En *Donde mueren los ríos*, la batalla de Fatiha y Amadú, como detectives que investigan el asesinato de Aida, aparte de ser una venganza de su amiga injustamente sacrificada por explotación sexual, es una de las formas de subrayar su individualidad y la esperanza de los emigrantes para forjarse una vida nueva en el propio país de acogida, a contracorriente de las visiones catastrofistas de la emigración y de los discursos xenófobos. El dúo de Fatiha y Amadú encarna esta dimensión esperanzadora. Su lucha a favor del descubrimiento del supuesto asesino de Aida es, de manera parabólica, una especie de batalla contra la impunidad de las mafias organizadas que

explotan los emigrantes tanto laboral como sexualmente, y también una crítica de la indiferencia, cuando no connivencia, de los poderes públicos con las mismas mafias. Esta lucha épica se enlaza con una lucha lírica e íntima, propia de una privacidad individual, que tiende a la realización personal en pos de una nueva vida, encaminada hacia la justicia y la interculturalidad. En palabras de Amadú, “no se trataba sólo de hacer justicia por la muerte de nuestra amiga común sino de salvarnos a nosotros mismos de un nuevo naufragio”¹²⁸.

Los mismo impulsos estaban detrás de la actuación de Benassa en *Ramito de hierbabuena*: el amor, la venganza, la impunidad y la indiferencia. Después de legalizar su situación en España y de enterrar a su novia, volvió a Melilla. Con la ayuda de su hermano, asesinó a los que mataron a su novia, a saber, las mafias que circulaban en Melilla, como era El Americano y otros. Paralela labor hizo el policía español de Palma del Río, que tuvo que enfrentarse contra todas las cortapisas que se le hacían para investigar el asesinato de dos supuestas mujeres marroquíes, por parte tanto de sus subalternos como de su propio amigo de profesión. Al final, descubre la identidad del supuesto maníaco sexual. Misma actuación consume Jalid en *Harra-ga*. La venganza de su amigo Hamid y de su hermano, así como de su ex-novia Yasmina, le llevó a exterminar a todos los miembros de la organización con que trabajaba en Marruecos y en España, tomándose la justicia por su propia mano, vista la complicidad de las autoridades que no hicieron nada al respecto, pese a los informes que les había mandado.

MITO DEL PARAÍSO PERDIDO

La relación del emigrante, tanto con su tierra de origen como con su vida de emigración, situada entre dos espacios y culturas, es ambivalente. Bascula indiferentemente entre la negación total o parcial de las raíces y el apego o nostalgia de lo relativo a la tierra natal. En el primer caso, asimila, con sentidos de alienación des-patriótica, su nueva situación en el país de acogida porque razones diversas, como pueden ser el sentimiento de inferioridad o el desengaño de su propia identidad, lo llevan a des-identificarse, rechazando sus propias señas de identidad tanto culturales como emocionales y existenciales, con el correspondiente acomodamiento adaptativo a su mundo nuevo de la inmigración. En contrapartida, en el segundo caso, el emigrante siente todo un impulsivo apego a su tierra de origen y a su infancia que intenta recordar con nostalgia, soñando con su vida anterior,

añorándola como si fuera otro paraíso perdido y actualizando esta ausencia mediante presencias como la comida, la música, las costumbres y demás.

En las obras del ciclo narrativo sobre la inmigración magrebí en España, es muy escasa la presencia de la primera modalidad. Gran parte de los personajes migrantes que encontramos tiene verdaderos sentimientos de vinculación con su vida pasada y son raras las veces en que nos topamos con el tipo de emigrante renegador de su tierra y cultura. Una de las únicas excepciones la encarna, por ejemplo, Fatiha en *Donde mueren los ríos*. Sus tres fracasos en su vida, el sentimental con su novio español en Granada, el familiar con su padre que la obligó a volver a Nador dejando sus estudios para encerrarla en su casa, y el conyugal con el marido marroquí afincado en Canarias, le inyectaron una fuerte dosis de insumisión y rebeldía nihilista y, a veces, anarquista que le impulsó a rechazar no solamente su origen rifeño y olvidarse de su pasado familiar, sino también sus costumbres religiosas y culturales, conformándose con ser tan sólo una ciudadana del mundo, lejos de todo nacionalismo exclusivista. Este rechazo a veces llega hasta el olvido y el odio. Así es como lo confirma hablando de su familia y de su pasado de Nador:

Me sorprendí al caer en la cuenta, por asociación de ideas, de que llevaba mucho tiempo sin siquiera pensar en mi familia. Enterrados en el olvido como si nunca hubieran existido. Y con ellos, de paso, mi infancia, mi adolescencia, las carreras por las calles de Nador, el instituto. Los años felices, sepultados junto a quién me llevó en su vientre, veló mis sueños, apaciguó mis angustias. Junto a mis hermanos, a la complicidad con Wahid, a Naima sobre mis rodillas, adorándome. Y a mi padre, al que quise tanto de niña como odio ahora. Cuanta tristeza para tan pocos años de vida, Dios¹²⁹.

Su viaje a Canarias y su correspondiente divorcio de su marido era un viaje hacia el futuro y otra vida, esto es, “con el pasado sustraído a palos, obligada a reinventarme una vida, partiendo de la nada, sin más recursos que mi cuerpo”¹³⁰. En general, esta decisión de empezar una vida nueva desde cero y el rechazo negativo de su pasado, la mete en otro torbellino: luchar contra la injusticia, en aras de la realización personal y existencial. En ella se encarna, por un lado, la preocupación por el ser humano, lejos de todas las etiquetas de nacionalismo cultural o religioso y, por otro, la tendencia a pregonar la interculturalidad como necesidad y única vía posible para un mundo mejor, sin problemas. Su sentimiento de desesperanza y desconfianza, que tiene por completo de la vida y también del hombre como tal, es

el que la llevó, en plan de complicidad, para luchar por el descubrimiento de la mafia y de los asesinos de su amiga Aida. Esta lucha a contracorriente era un puente para la conjunción y la confianza puesto que, al final de la novela, una esperanza y vida, llenas de amor y felicidad, parecen abrirse paso tanto para Amina como para Amadú, en pos de un futuro de bienestar, de justicia y, también, de fuerte mestizaje:

La marea llevaba hasta nuestros pies descalzos el frescor de un agua llena de buenos presagios. De una vida nueva, en la que todo estaba por construir. Nos sentamos frente al mar, sin separar nuestros cuerpos ¹³¹.

A pesar de esta empedernida negación del pasado, en plan de rebeldía contra la injusticia y la nada del mundo, la propia Fatiha no se escapa a esta presencia arquetípica del origen y de la infancia. Ante imágenes de algunos jóvenes enamorados y de niños jugando, le viene el recuerdo de sus años de la infancia, sinónimo de felicidad y buenos tiempos:

Al ver a los niños correteando alrededor de sus padres pensé en mi infancia y lo feliz que fue. Me detuve en aquella época para retener la sensación de bienestar que me acompañaba esa noche ¹³².

Aparte de esta opción de negación del pasado, pero con la anticipación, por paradoja, de un futuro mejor y de solidaridad ética e intercultural, se nota la presencia constante de la segunda modalidad que arraiga el imaginario del inmigrante dentro de esta nostalgia de los orígenes, enquistada en el mito del Eterno Retorno. Éste se actualiza bajo dos formas: el mito del paraíso perdido y el de la nostalgia de la infancia inocente.

En primer lugar, es preciso hacer constar que, para la mayoría abrumadora de los personajes inmigrantes que intervienen en la ficción, la emigración y el abandono del país natal nunca es un placer, ni un lujo. Es un destino causado por la situación y las coyunturas personales de precariedad y de persecución política y hasta familiar, en el caso de las mujeres. Si se añade a esta realidad, el desengaño y el fracaso de sus sueños en una Europa que no es Eldorado, sino espacio de precariedad, injusticia y esclavitud, ya tenemos todas las motivaciones que contribuyen a hacer del apego a la tierra de origen y su añoranza, una de las constantes más emocionales y características de los emigrantes. Añoranza que proyecta en la narración un fuerte nostalgismo a la hora de rememorar el pasado y las infancias perdidas.

Muchos de los emigrantes africanos, que encontramos en *Donde mueren los ríos*, tienen esta tentación de la morriña, de obligada presencia: la situación de destierro en que viven no es una excusa para saldar cuentas con su pasado y sus orígenes. Más bien, configura un pretexto añadido para sentir más apego a ellos, asumirlos como irradiación de fuerza vital y vitalizante, albergada en sus sueños y rememoraciones africanistas. Este nostalgismo es el que les permite gozar, con sensaciones especiales, de la música y comida de sus países al mismo tiempo que de la literatura negra oral y escrita. La soledad de Amadú en la cárcel y el sentimiento de desasosiego frente a su situación de ilegalidad lo enfrentan con la lectura de la literatura africana de la negritud y, a veces, el recuerdo de su literatura oral¹³³ le sirve como aliciente vital. Igual pasa a Bubacar y a los demás subsaharianos quienes, para salir del marasmo en que se hallan, escuchan la música y recitan la poesía africana y los versos de Noemia de Souza porque, “si hay algo ante lo que un africano se queda fascinado, sea cual sea su nivel cultural, es ante la palabra”¹³⁴. También, el susurro del viento fuerte que sopla en el vecindario, procedente de África, hace creer a Tierno oír “la voz de (sus)mis padres, de (sus) mis hermanos, contándome(le) la vida de Bandiágora. Enviándome(le) mensajes para arrullarme(le)”¹³⁵.

Estos sentimientos de apego a la tierra natal o a la madre patria actualizan el arquetipo mítico de la nostalgia de los orígenes. Nostalgia que hace de la emigración no una separación grata, sino forzada y hecha por obligación como si fuera una condena, pero nunca una decisión voluntaria que se toma con intención de salir fuera y de emprender el mundo de la trashumancia migrante. La emigración es concebida como una caída en el caos, una regresión a la nada y nunca un placer ni un lujo porque, como dice uno de los africanos en *Donde mueren los ríos*, “la casa de uno es la casa de uno”¹³⁶ y “todos dejaban atrás lo que nunca habrían querido abandonar”¹³⁷.

Una historia narrada por una de las emigrantes muertas en *Las voces del Estrecho*, una tal Nadiva Mernissi en el capítulo “una mujer sin cabeza”, no sale de esta dinámica del retorno a la infancia. Su decisión de emigrar se hace en plan de buscar otros horizontes vitales, huyendo de su calvario personal y del integrismo de su marido que la privaba de la libertad y la perseguía con agresiva violencia. No obstante estos sufrimientos, su sentimiento arquetípico y larvario de arraigo a la madre patria, lo mantiene, de manera recalcitrante, por su morriña afectuosa, patética y tierna de su ciudad natal, Chauen:

“¡Qué hermosa era mi ciudad! No existe una ciudad tan bella como Chauen. Ahora recuerdo lo feliz que fui en ella, recorriéndola cuando era pequeña, todavía no fijada la fecha de mi boda. Pensaba que nunca la abandonaría, y que en ella alcanzaría la felicidad. En el mundo no podía encontrarse un lugar tal bello como, aquel lugar donde yo naciera. Por eso venían tantos españoles a visitarnos”¹³⁸.

Es cierto que este nostalgismo es una consecuencia del desencanto, fruto, a su vez, del fracaso del sueño de llegar, a buen puerto, a Eldorado europeo. Sin embargo, constituye, en parte, esta tendencia del hombre a remontarse a su origen para una perfecta regeneración. El gran conocedor de la historia de las religiones, Mircea Eliade, considera la nostalgia de los orígenes como una manifestación del mito del eterno retorno. Mito propiamente religioso, que consiste en la recreación de los tiempos primordiales *in illo tempore*, por razones sagradas tanto teofánicas como teogónicas, porque la mencionada rememoración se considera como una forma de ahuyentar la historia y de buscar la recreación espiritual¹³⁹. Este mito no es solamente característico de las sociedades primitivas ni tampoco de las religiones históricas. Se da, de igual modo, en el mundo moderno bajo forma de utopías mesiánicas, con fe en el paraíso terrestre, propiamente secularizado, en que se quiere renacer otra vez para emprender una nueva vida, en nombre del progreso y del bienestar material. Ello se averigua en la mentalidad de los buscadores de lo *american way of life*, característico de los emigrantes europeos que emigraron a Estados Unidos en los años treinta¹⁴⁰.

Esta secularización del mito del eterno retorno y de la nostalgia de los orígenes es la que domina en la narrativa sobre la emigración. La nostalgia tanto de la tierra natal como del mundo de la infancia, de gran capacidad de regeneración, ya no se hace por razones sagradas, como ocurría en épocas del hombre primitivo, sino por razones de *catarsis* y de compensación purificadora y, a veces, penitencial, de gran calado ontológico y profano. Además, dicho regreso no se hace suspendiendo la historia en aras de la realización de una intemporalidad metafísica supra-individual, ubicada en lo sagrado¹⁴¹. Por lo contrario, la historia es asumida para una futura realización individual y colectiva. El retorno de Usmán a África es un regreso imbuido de historia: contribuir al lado de Hadama a la

lucha por la misma África en la medida en que sólo son los africanos quienes deben ser protagonistas de su vida y sujetos de su historia. Consciente de que su lugar verdadero está en su tierra natal, se entera, reconciliándose con su propio destino, de que no es el trabajo lo que le interesa en esta Europa ni tampoco las ciudades de los blancos con sus grandes edificios y coches preciosos, sino su papel histórico en su pueblo natal, porque

la leche nos ha bastado siempre a los peul para alimentarnos y las calles de Bandiagara son para mí mejores que cualquier ciudad europea¹⁴².

Más aún, su paso por la isla le sirvió como pura plataforma para tomar conciencia de su propia identidad africana, y de la necesidad de luchar por la africanidad, igual que los escritores de la negritud:

Mi paso por esta isla me ha servido al menos para darme cuenta de eso (de que África tiene una cultura y unos valores tan dignos como los de cualquier lugar del mundo). Ya no puedo seguir siendo el pastor peul que sólo piensa en su rebaño. Cuando regrese a nuestra tierra, no olvidaré lo que he vivido aquí. Nuevas obligaciones me esperan allí, y creo a tí también¹⁴³.

El que encarna más este mito del paraíso perdido es la figura de Nabil en *Harraga*, paradigma de emigrante arrepentido que vive, con fuerza, la presencia de su infancia en la fase final de su vida. Su sentimiento de pérdida y de estar condenado a perder su existencia y su propia identidad le obliga a esta labor de reconstrucción de su pasado para conjurar la soledad en que vive, en pos de reconciliarse con sí mismo:

Llevaba tiempo fuera de la medina, pero nunca como en este momento sentí que la estaba perdiendo para siempre, que ya había dejado de formar parte de mi existencia. Mis raíces estaban condenadas al silencio. Tendría que reconstruirme un pasado para no morir de soledad¹⁴⁴.

Esta reconstrucción del pasado y este recuerdo de los mundos felices de su vida, anterior a su calvario de ganadero humano, los hace por razones terapéuticas y de expiación penitencial, de raigambre ontológica y, a veces, religiosa. Se ofrece como una purificación del alma y una confesión de los pecados con la intencionalidad de exorcisar el mismo pasado. Pero al mismo tiempo, es una negación del

presente y hasta del futuro, con propensión a una reconciliación con el yo, a la vez, que con su propia ontología e identidad. El sentimiento de culpabilidad, que tiene muy interiorizado el protagonista a raíz de la muerte tanto de Yasmina como de su hermano, le obliga a renegar su vida anterior y vengarse de ella mediante el delatamiento de sus enemigos, antiguos colaboradores en el tráfico de personas y de drogas:

Ahora que había dado aquel paso, me sentí satisfecho, en parte reconciliado con mi vida. Sabía que había caminado en una dirección que no era la mía. La atracción del dinero, del lujo, de la vida fácil me había deslumbrado y mis ojos se cerraron ante acciones que, realizadas por otros, yo detestaba¹⁴⁵.

La reconstrucción del pasado lo hace el narrador cerrando los ojos. Este cierre de los ojos le permite volver atrás para desandar todo lo andado pero, simultáneamente, es un modo de conjurar el presente atroz y huir del ahora y, en definitiva, de todo el mundo: “Cerré los ojos y volví a perder el conocimiento, como queriendo huir del mundo”¹⁴⁶. En la figura de Jalid, se configura la trayectoria de la emigración: al principio se impone el mito de Eldorado que le hacía pensar que atravesar el Estrecho es, primero, como “cruzar la frontera entre el Infierno y el paraíso” y, segundo, como establecer separación entre dos dualidades antagónicas: un aquí, un presente y un país deslustrados, que no prometen más que miseria y precariedad, y un allá, un futuro y un Occidente, que se vuelven símbolo de la riqueza y de la abundancia. Pero, al final, estos espejismos se hacen realidad, invirtiéndose los términos de modo radical. Ahora todo se concibe al revés: lo que era Infierno se hace Paraíso y fuente de felicidad y sosiego, al que el protagonista intenta volver mediante el recuerdo, en virtud de un sentimiento de nostalgia. A pesar de la precariedad de los días de su pasado, éstos son vistos como focos de felicidad. Es más, parece que este retorno al pasado es, en puridad, añoranza del origen y de la infancia, que trae felicidad y beatitud:

Mis recuerdos más antiguos nacen en esa época cuando, frente a la playa de Tánger, sentado junto a mi padre, no era capaz de imaginar a nadie más feliz que yo, ni un lugar mejor donde vivir¹⁴⁷.

Hoy, sin embargo, creo que algo de razón tenía. Cuando, desde mi camastro, salgo a la búsqueda de algún resquicio de felicidad, siempre me encuentro en aquellos momentos en los que convivía con la penuria. [...], y ahora me pregunto cómo pude hacer de la existencia un constante empeño en huir de todo aquello¹⁴⁸.

En consecuencia, todo lo pasado se le antoja, a despecho de todo, como un espacio-tiempo que suaviza los dolores y calma la angustia, con sus luces apaciblemente iluminadoras y sus aspectos positivos, disonantes con su momento presente de cautiverio infernal en medio de un antro de mala muerte:

Todo lo demás, mi ciudad luminosa, los callejones de mi infancia, la bahía acogedora como brazos de madre, mis padres, mis hermanos, mi primo, la pequeña casa de la medina, la pobreza que tanto añoro, los pechos de Yasmina, el té con hierbabuena, mi pipa del kif, Abderrahman que me pesa como la muerte, absolutamente todo lo demás lo tengo que buscar entre las grietas del techo. Tengo mucho tiempo para rebuscar, para encontrar ahí lo que esta celda me ha robado¹⁴⁹.

Este mundo de la infancia, del que había renegado y del que quiso salir en busca de mejores oportunidades, ya no le parece deslustrado. Se le ofrece como encarnación de la inocencia y de la sencillez, contrarrestando las complicaciones de la vida moderna, impuestas por las exigencias del bienestar material. Su infancia es exaltada a ultranza. Por una parte, le recuerda la simplicidad de la vida por lo lejana que estaba de los avatares materialistas de la modernidad. Por otra, encuentra en ella su yo íntimo y un fuerte reconocimiento de su identidad social, lejos de todo tipo de excomuni3n:

Cierro los ojos. Cuando era ni3o, me parec3a a la inmensa mayor3a de los peque3os de mi pa3s. Al menos de los peque3os pobres. Nuestros juegos eran sencillos: corre3abamos por las callejuelas de la medina; visit3bamos la ciudad sentados en el parachoques trasero de los autobuses; naveg3bamos en calzoncillos sobre un enorme salvavidas negro; baj3bamos vertiginosamente las cuestas acurrucados en una plancha de madera en ruedas. Nuestras obligaciones eran escasas: bes3bamos la mano de nuestro padre al llegar a casa; repet3bamos tras el maestro los suras del Cor3n; hac3bamos los deberes, si pod3bamos, en el barullo de la casa. Nuestras necesidades se limitaban al pan con mantequilla de la ma3ana y lo que cayera el resto del d3a, a un par de pantalones cortos y otro de camisetas y a unas alpargatas eternas y descosidas. Todo ello era suficiente para que nos sint3ramos felices¹⁵⁰.

Por desgracia, tal para3so se presenta como un para3so perdido en tanto que inaccesible y dif3cilmente alcanzable porque s3lo se alcanza a trav3s de la nostalgia y la a3oranza:

Cierro los ojos. La voz de Um Kaltum resuena intemporal en el Manila. Me dejo envolver por ella, como quien se deja llevar por una mano de mujer hasta el cielo. Ahora la

añoro como un paraíso perdido¹⁵¹.

cosa que hace que el sentimiento de desamparo y remordimiento del narrador se hace, cada vez más, aterrador.

EL MITO DE ULISES Y DE LA DIÁSPORA JUDÍA

El tópico del viaje es una constante en la literatura española y universal. Pero en la literatura sobre la emigración adquiere una relevancia de gran calibre en la medida en que constituye uno de los móviles motrices que están detrás de la estructura novelesca tanto en el plano de la invención imaginaria como en el de la plasmación formal. Tanto es así que el mundo de la inmigración se torna un espacio, por antonomasia, del vagabundeo errante, de la trashumancia y de las migraciones continuas que hacen del trasiego y trasvase de los hombres una de sus características más privilegiadas. En el caso de la narrativa sobre la emigración marroquí que estudiamos, tal móvil de viaje configura gran parte de los trayectos narrativos de los personajes en la medida en que estos últimos no conciben mejor vida o futuro fuera del emigrar. Términos usados, con mucha frecuencia, como “ponerse en camino”, “ponerse en marcha”, “caminar”, “navegar”, “peregrinar”, “vagar”, “hacer la travesía”, “hacer el gran salto”, “hacer las mar-chas”, el sentirse “extraviado” y en un eterno “extravío” dan una clara idea de esta realidad. A pesar de que el emigrar, navegando a con-tracorriente mediante travesías por mar o por tierra, implica, en la mayoría de las situaciones, el naufragio y la tragedia, el mero hecho de viajar es una posibilidad de ser, una forma de concebir la mejora ontológica. Más aún, el viaje se concibe como metáfora de la vida en el sentido de una inmersión en la verdadera identidad del hombre, que consiste en buscar el ser y la felicidad. Como comenta uno de los personajes de *Las voces del Estrecho*, hablando del trasiego de los viajeros hacia el norte: “ignoraba que vivir era caminar, cambiar, tener un nombre, ser alguien”¹⁵². En *Les “harragas” ou les barques de la mort* de Mohamed Teriah, el principal protagonista considera la emigración a la otra orilla como una forma de realizarse individualmente, en virtud de una filosofía ontológica que se apoya en la dialéctica del *cogito* cartesiano que separa entre el ser y el no-ser. Para él, arribar a la otra orilla, en que ve su tierra prometida, es como franquear la nada, lo absurdo, la no-existencia y, en una palabra, el no-ser, para llegar a la totalidad plena y al ser, en términos propiamente ontológicos y metafísicos:

“[...] Todos los males de los que sufre la humanidad, concluye, empiezan germinando en una mente metafísica. ¿Deberíamos de preferir una mente que piensa en términos metafísicos, como la de Shakespeare, por ejemplo?. ¿Ser o bien no ser? ¿Ser! Desde luego, ¡ser, es vivir, vivir!”, grita al final¹⁵³.

La importancia de esta dialéctica cartesiana se mantiene al final de la novela porque el protagonista considera que el fracaso de su sueño -que ya se materializa en la inminencia de su naufragio en pleno mar- es como un triunfo a la inversa del verdadero ser (que es la muerte) sobre el no-ser (que es su propio yo): él en tanto que emigrante se vuelve como inútil y a punto de introducirse, para siempre, en las aguas del mar mediterráneo:

[...] Como su propio ser estaba desde ahora en cuestión, eligió naturalmente el famoso cuento de ciencia-ficción. ¿Qué es lo que que faltaba al Ser para ser?” continuó, en un momento muy propicio para la filosofía [...] Cada vez que creía haberse desembarazado de él, su Yo venía, imperturbable, a su encuentro. La angustia se apoderó de él, se hizo real. “¡No!, exclamó, confundiendo las palabras a causa de tanto frío que tenía. Volvamos al doctor Dasein.. ¡Euh! ¡Dasine!.. Para ser objetivo.. ¡me tengo que desaparecer yo!” Pero, apenas pronunció este nombre tan banal, gritó gesticulando a efectos de un esguince: “¡Era yo! ¡Era yo que faltaba... al Ser... para ser!” antes de sumergirse en las aguas juiciosas de “la Gran azul”¹⁵⁴.

Aparte de esta dimensión ontológica, el tópico de viaje, tanto en su versión marítima como terrestre, adquiere otra connotación fundamental en la obra de Andrés Sorel igual que en otras de los demás autores. Tiene que ver con la arquetipología mítica. El ponerse a caminar, navegando en las aguas y atravesando los desiertos con todos los calvarios que ello supone, se emparenta con relatos mítico-religiosos, como puede ser el mito de Ulises cantado en el Canto V de la *Odisea* y el mito del Éxodo, y de la Diáspora judías, descritos en el Antiguo Testamento. Por decirlo de alguna forma, el relato de la emigración se vuelve un recurso para el mantenimiento de la repetición arquetípica de escenarios míticos de tiempos inmemoriales. La travesía penosa, peligrosa y arriesgada de los emigrantes magrebíes y subsaharianos tanto del Atlántico como del Mediterráneo, narrada con hálitos trágicos, es representada en la ficción como un remedo, a imagen y semejanza, de las peripecias marítimas de Ulises y de los sufrimientos de los judíos, huyendo de la muerte y de la represión de los faraones en su búsqueda del nuevo Israel y de la Tierra Prometida.

Este paralelismo reviste gran relevancia. En primer lugar, el tema de la migración se re-dimensiona desde la perspectiva semántica con una re-significación mítica y trascendental. En segundo lugar, la problemática de los emigrantes se dignifica política e ideológicamente, porque el igualar la suerte de los emigrantes y la de los judíos de hace milenios, en una Europa que tiene más a renegar de su pasado islámico y semítico, es muy revelador: los emigrantes son los nuevos parias y víctimas de la nueva represión o holocausto, acarreado por el nuevo Orden Mundial y el desajuste entre Sur y Norte. Los emigrantes se vuelven, en una palabra, los nuevos judíos de la actualidad, porque “la leyenda medieval del Judío Errante es la leyenda universal del inmigrante”¹⁵⁵.

En su reciente libro sobre la emigración, Antonio Zoido afirma, con certeza, que “aunque parezca mentira, el Paraíso homérico (en este caso, el sueño de la Feacia andaluza) sigue estando en la mente de todos los emigrantes pobres”¹⁵⁶. A continuación, agrega que las peripecias de Odiseo en el canto V de *Odisea* pueden ser el relato “del viaje de cualquier de los cientos de inmigrantes que, día a día, llegan exhaustos -cuando llegan- a una costa europea”¹⁵⁷. Este paralelismo entre el periplo marítimo de Ulises y el de los actuales emigrantes se mantiene en la narrativa actual sobre la inmigración. A propósito, se hizo una representación teatral titulada *Mi odisea*¹⁵⁸, en la que se establecen las analogías entre las pateras y la errancia de Ulises, lo cual refleja la actualidad del mito homérico de Odiseo en el imaginario actual sobre las migraciones. Del mismo modo, las dos novelas *Odisea del Norte* del salvadoreño, Mario Bencastro, y *El camino a Ítaca* del uruguayo, Carlos Ciscano, revelan los mismos escenarios míticos tanto griegos como judíos. Fuerza subrayar que este interés por el mito de Ulises no es exclusivo de la narrativa de la emigración. Es universal y se sigue dando hasta la actualidad en toda la literatura occidental¹⁵⁹.

Esta relación de intertextualidad entre la *Odisea* y los relatos de emigración es un hecho muy consagrado por la ficción y mantenido en distintos contextos. Todos los relatos marítimos de la travesía que encontramos en nuestra novelística son un claro ejemplo, porque se articulan sobre la narración de las peripecias por las que atraviesan los emigrantes, enfrentándose con las olas y el mareaje tempestuoso, con todos los sentidos de riesgo y sufrimiento (saturación de la patera, vómitos, vapuleo de las aguas, riesgo de naufragio) que implica viajar en una pequeña embarcación sobrecargada con miles de personas, al so-

caire de las aguas y de los vientos huracanados. Esta narración de la odisea de los emigrantes es un tópico muy frecuente en la literatura de emigración, y en los últimos años, parece tener eco hasta en los medios de comunicación y el discurso periodístico¹⁶⁰.

En el cuento “Cailcedrat” que encabeza *Por la vía de Tarifa* de Nieves García Benito, se hace referencia al mito marinero de Ulises a través de la intercalación de su relato por el intermediario de una hermana religiosa senegalesa que les contaba a los niños, de entre los cuales figuraba el protagonista, el supuesto emigrante ahogado en la costa gaditana, la historia y las aventuras del marinero¹⁶¹. Esta referencia intertextual al mito del marinero no es de ninguna forma fortuita. Actúa como ejemplaridad prototípica en el sentido en que la proeza de Ulises es considerada, en cierta medida, como semejante a la aventura del ahogado senegalés, que recoge la foto tumbado en la costa: “Se ató al mástil de su barco con cuerdas alrededor de la cintura como tú llevas, y, a pesar de oír el canto de las sirenas, logró sobrevivir”¹⁶².

Estas supuestas equivalencias se detallan con pormenores en *Las voces del Estrecho*, en la que la peripecia de los emigrantes marroquíes, sobre todo, en la fase de la travesía del mar, es probablemente muy igual a la odisea de Odiseo en el canto V de la obra homérica. Estas dos descripciones de las peripecias marítimas de los emigrantes son muy significativas por su fuerte analogía con la odisea homérica tanto en las situaciones como en la naturaleza de los riesgos asumidos por los mismos migrantes en su lucha contra las aguas huracanadas:

El mar estaba revuelto. Braceábamos desesperadamente. Pretendíamos dirigirnos hacia la sombra de las rocas divisadas entre la bruma. Pero las olas nos empujaban hacia dentro, nos engullían. Extrañamente, en vez de nadar, yo buscaba protegerme el rostro azotado con furia por los latigazos del agua: la boca, pastosa y atochada; los pulmones, inerciales, sin aliento. Me dolían los pies, los brazos apenas podían moverse, cerraba los ojos, ya había dejado de ver a los otros, yo estaba solo, solo en aquel inmenso lecho de agua, y yo era ella quien entraba en mí, sino yo quien la buscaba para acogerme a su caricia definitiva, para diluirme en ella, para fundirme definitivamente, desaparecer, en ella, pues todo se volvía de pronto dulce, hermoso, una calma suave después de la batalla que te incitaba a dejarte ir, llevar, sin pensamientos, sin dolores, envuelto por aquél manto gélido que te arrastraba, te sumergía, te transportaba en dulce vuelo sin interferencias ajenas a las del propio vertiginoso deslizamiento¹⁶³.

El viento aullaba, roncaba de forma ensordecedora, al tiempo que levantaba la pez de las revueltas olas en aquel agitado mar.

Contemplaba Abraham la barca bamboleándose en el hondón del mar hasta el que sus ojos le llevaban. A su compás, de frenético danzón, bailaban los cuerpos de sus ocupantes, una docena de hombres, cinco mujeres y tres adolescentes. Se les salían los ojos de las órbitas mientras se agarraban con sus manos, convertidas en garfios, a los maderos de la cubierta para salir despedidos hacia la gran tumba que se agitaba con cantos de sirenas hambrientas¹⁶⁴.

El periplo de los emigrantes en el Mediterráneo, cargados en pateras en espera de llegar a la otra orilla, con los correspondientes percances dramáticos en medio del mar (zozobras, naufragios, invasión del agua, mojaduras, vómitos, heridas, hambre y sed, saturación espacial...) es parecido, en sufrimiento y trayectoria, al adolecido por Odiseo o Ulises en el mar adriático, en su intento de incorporarse a la comunidad de los feacios, cuna de sus hijos y de sus padres, huyendo del encerramiento y esclavitud a la que fue sometido por las diosas del mal. La situación de Ulises en medio del mar y su aferramiento a la balsa, para evitar una hipotética muerte por naufragio, es igual a este enganchamiento de los magrebíes a la patera, resistiendo caerse al mar oscuro:

Mas, aunque fatigado, no perdía de vista la balsa, sino que, moviéndose con vigor por entre las olas, la asíó y se sentó en medio de ella para evitar la muerte. El gran oleaje llevaba la balsa de acá para allá, según la corriente¹⁶⁵.

De similar modo, el sufrimiento corporal, casi místico, de los emigrantes marroquíes que pululan en *Las voces del Estrecho*, igual que el de Ibrahim en uno de los cuentos de *Por la vía de Tarifa*, luchando contra las olas (tal como subrayan las dos citas anteriores: piel desgarrada, cuerpos hinchados, heridas sangrientas...), encarna las mismas coyunturas del propio Ulises en su lucha contra tanto las tempestades de *Eurícide* como la bravura de las olas así como de las rocas de la costa :

Lanzóse a la roca, la asíó con ambas manos y, gimiendo, permaneció adherido a ella hasta que la enorme ola hubo pasado. De esta suerte la evitó; más al refluir, dióle tal acometida, que lo echó en el ponto y bien adentro. Así como el pulpo, cuando lo sacan de su escondrijo, lleva pegadas en los tentáculos muchas pedrezuelas, así la piel de las fornidas manos de

Odiseo se degarró y quedó en las rocas, mientras le cubría inmensa ola [...].

[...] Tenía Odiseo todo el cuerpo hinchado, de su boca y de su nariz manaba en abundancia el agua del mar, y falto de aliento y de voz, quedóse tendido y sin fuerzas porque el terrible cansancio le abrumaba [...]¹⁶⁶.

Es de notar que debajo de este paralelismo en las peripecias marítimas y de lucha contra el mar entre Ulises y los nuevos emigrantes, se encuentra una divergencia muy significativa. La suerte de los dos no tiene la misma salida. La de los emigrantes no llega a buen puerto porque es más trágica. En primer lugar, su lucha fue más tensa y tenaz sin ayuda de ninguna parte; la indiferencia del mundo y la peligrosidad de las olas eran sus principales enemigos que los llevaban, inexorablemente, al naufragio obligatorio e inevitable mientras que Ulises tuvo siempre el amparo de los dioses y su orientación para posibles escapatorias de la muerte segura. En segundo lugar, es esta consagración de los dioses la que le permitió a Odiseo soslayar el canto fatídico de las sirenas, puesto que “a pesar de oír el canto de las sirenas, logró sobrevivir” para, luego, volver a los suyos y ser bien atendido como héroe. Ese destino no lo tienen los emigrantes porque ellos se conforman, trágicamente, con ser sacrificio de los “cantos de sirenas hambrientas” y presas de la muerte o del mar embravecido, no pudiendo así, ni volver con dinero a sus familias, ni abrazar su sueño europeo de bienestar y abundancia. Si el mar es, para Ulises, un reencuentro con la vida, la familia y la patria; para los emigrantes, es sinónimo del desencuentro y de separación, esto es, de la muerte anónima ante la indiferencia de todos: hombres y dioses.

Por oposición al viaje marítimo que entronca, de modo intertextual, con la Odisea y el mito de Ulises, el intento migratorio de alcanzar la otra orilla a través del viaje por mar se emparenta con el mito religioso de la diáspora errante judía. La referencia textual al Éxodo y la incorporación de algunos versos del Antiguo Testamento son claras manifestaciones de esta intertextualidad. Intertextualidad consagrada con las resonancias abrahámicas y semitas de los dos principales narradores de la novela: Abraham y Ismael. Este paralelismo se actualiza con la inserción de algunos versos del Canto de Débora dentro de la historia de la emigrante Khadija, cuya historia de vagabundeo errante por el desierto y por todo Marruecos, escapándose de la miseria y del hambre con la intención de cruzar el Estrecho, es equiparada a la suerte de los judíos que huyen de la persecución de los egipcios, extraviándose en el desierto. La historia de Khadija, igual

que la del ciego y del niño, son concebidas, desde el punto de vista narrativo, como reminiscencias nuevas y modernas de la diáspora judía por el desierto de Sinai. La trashumancia errante de los judíos, en pleno desierto, es similar al extravío de los emigrantes marroquíes, considerados como verdaderos “fugitivos”¹⁶⁷ y parias, olvidados completamente por todos, por ser, en definitiva, unos “vagabundos sin casa ni domicilio en tierra alguna”¹⁶⁸. El reconocimiento de los propios emigrantes de que son verdaderos extraviados, condenados al peregrinaje obligatorio, hace lucir su destino bíblico y su descendencia judaica o semítica. Estas siguientes palabras lo refuerzan con mucha pertinencia:

- Somos como los extraviados. Cuarenta años peregrinaron ellos por el desierto, siempre caminando en círculo por idénticos lugares, dando vueltas y vueltas bajo el fuego del sol y sobre el ardiente manto de la arena, y cuarenta años hemos de estar nosotros aquí penando¹⁶⁹.

Otro texto comparativo mantiene esta equivalencia con mucha claridad y sin ambages considerando los emigrantes-atunes como verdaderas huestes de Moisés, en su continuo éxodo o hégira:

Se hablan, se gritan, obedecen como las huestes de Moisés a la nube que por el desierto les guiaba, al conductor. Se jalean como un ejército de elefantes golpeando el tambor de la selva en su devastador avance. Y mientras nadan, mientras hacia el combate se deslizan, lanzan sus ojos, agudizan sus oídos, en busca de las presas que sin detener su carrera engullen para mantener el vigor de su hégira¹⁷⁰.

Hasta la suerte de los mismos niños no se escapa a este destino. Su marginación y precariedad tanto económica como social y familiar en un campo de concentración en las afueras de la ciudad de Ceuta, le recuerda al narrador el estigma de las ciudades bíblicas de Sodoma y Gomorra, otra referencia bíblica más para afianzar el paralelismo entre la diáspora de los actuales emigrantes y la de los antiguos judíos:

Ceuta es tierra de paso, tierra de aprendizaje, frontera no solo geográfica, sino de dos tiempos, dos vidas distintas. Territorio que disputan los ángeles dolientes y los demonios acusadores. Algunos podrán decir que es Sodoma y Gomorra. Y que los niños marroquíes, sin familia, abandonados, son como los mofetas¹⁷¹.

Todas las referencias textuales de resonancia bíblica sirven de indicios textuales para resaltar la analogía entre la suerte de los judíos y la de los emigrantes actuales. Dicha similitud, se mantiene en la

permanente trashumancia errante en que ellos se encuentran, huyendo de la persecución y del hambre, extraviándose en el desierto, sometidos a toda una panoplia de pruebas de sufrimiento y calvario. El huir de su realidad cotidiana ahuyentando la muerte, la precariedad y la persecución e incluso la esclavitud, parece ser el destino de estos emigrantes cuyas intervenciones locutorias en la novela no hacen más que revivir las antiguas historias de la diáspora judía. El conjunto de situaciones que cuentan está plagado de polifonía bíblica, razón por la cual, muchas de las microhistorias relatadas en *Las voces del Estrecho* de Andrés Sorel constituyen verdaderas parábolas de la historia judía. Veamos estas siguientes palabras:

Huimos nosotros. Nadie sabe el tiempo que pudimos caminar, alimentándonos de lo que pillábamos, sintiéndonos acosados, perseguidos. Cruzamos países distintos, escondiéndonos durante el día, caminando en la noche, durante días, semanas. Corríamos, corríamos hasta el límite de nuestras fuerzas, y al fin llegamos a aquella playa, y luego al puerto y escondidos en la caja de un camión esperamos la ocasión de subirnos al barco. Eramos ya cuatro, pero, no se trataba de disputar, sino de ocultarnos¹⁷².

El calvario de los judíos en el desierto de Sinai (sufrir de hambre y sed, calor sofocante, extravío absoluto, agobio físico y desgarramiento corporal) se deja transparentar en la vida de los mismos emigrantes. Gran parte de los autores que insisten en la narración de la odisea emigrante, no rehúsa este tópico. Andrés Sorel es el que hace más hincapié en este sufrimiento de los inmigrantes en su periplo en pos de dignidad y esperanza. La voz de la mujer emigrante rifeña describe, con mucho patetismo y tragedia, su calvario dramático para llegar a Calamocarro y coger la patera para morir en el mar:

Largo el camino hasta acceder al campamento. Camino de exilios, de hambrientos que nada pueden obtener de quienes habitan las chabolas de los montes, acampan en sus llanuras.

[...].

Cuando llegué al campamento, sangrando mis uñas, endurecidos mis pies con callos en sus plantas por la caminata, llovía.

[...].

Me acostumbraría pronto a compartir la angustia de quienes en él convivían o de los llegados tras mis pasos, caminando como yo había caminado a través de las montañas, con ampollas en los pies que terminabas vendando con lo primero que a mano encontrases, un pañuelo de seda era el mayor con que podías obsequiarles, desgarradas las manos, hundidos los

ojos por la fatiga ¹⁷³.

Otro tanto, relatan otros emigrantes, como en los capítulos “ciego en Fés” y “Alí y Loi, Ángeles de Ceuta”:

Y cuando decidí ponerme en camino, doblemente agradecido le estaba, pues durante el día, al andar, era tanto el calor que tenía la sensación de introducirme en la boca de un volcán que abriera sus fauces queriendo devorarme, asfixiarme, y la arena azotaba mis manos y mi rostro quemándolo como si sobre ellos llovieran brasas encendidas, el relente de la noche en que me recogía para dormir llevaba a mis huesos el temblor que y a mis dientes la tiritera: sólo mi cabeza permanecía bien resguardada ¹⁷⁴.

Pero los niños huyen ahora de la casa grande. Por mucho que ésta cierre sus puertas al exterior. En el exterior se han abierto otras puertas llenas de luz, de demonios tentadores que poco a poco van invadiendo los ojos, los cuerpos de los niños. Estos miran a uno y otro lado. Y de pronto saltan, gritan, corren, huyen. Sangran sus pies en los guijarros, arañan sus cuerpos en las raíces, rocas, desafían a los más veloces animales en su huida, hacia el mar, lejos de la casa grande, hacia el mar que los lleva a los brazos de los demonios tentadores que habitan en las tierras allende el Estrecho ¹⁷⁵.

Fuerza repetir que esta comparación de los emigrantes actuales con los judíos bíblicos sirve para subrayar las semejanzas que hay entre ambos tanto en la persecución y vagabundeo errante como en los calvarios sufridos en la misma diáspora. No obstante, insistiendo en una profunda diferencia entre el ayer y el hoy, el pasado y el presente, el extravío de los emigrantes actuales -considerados, a veces, como parias y fugitivos del mundo capitalista y, otras, como exiliados de la injusticia global-, no obedece a imperativos de ética teológica y religiosa: no tiende al reencuentro con el dios o la tierra prometida, como cuenta la tradición hebrea, sino con la consecución de la libertad y la realización de un futuro mejor, desde el punto de vista político, económico y social. Ellos no se consideran como peregrinos de la fe al igual que los judíos, sino del hambre y de la necesidad por encontrar trabajo, en garantía de una vida mejor:

Pero al fin volvió el sol y una vez más se sintió satisfecha al contemplar el poder de Dios en forma de arco iris. Se unió a otras gentes, peregrinas no de fe, sino fugitivas del hambre, que no buscan un santo ajeno al del dinero obtenido por el trabajo, cualquier trabajo [...]. Huían de las autoridades civiles y religiosas, tribu sin caudillo que la condujese, ajena a la conquista de cualquier territorio, o al sentido de la definición

de la propia historia: emigraban hacia otros dioses, buscaban abandonar el hambre en el deseo de la hartura¹⁷⁶.

En general, el trasfondo intertextual del relato de la emigración magrebí, en su entronque con el mito griego de Ulises y de la diáspora judía y bíblica, desempeña una doble función. La primera es comparativa: iguala la suerte de los actuales emigrantes con la trayectoria vital de Odiseo en la Odisea homérica y de los judíos de la diáspora bíblica en cuanto a calvarios, sufrimientos y persecución. Entretanto, la segunda función es propiamente contrastiva: a pesar de estas semejanzas, en estos relatos comparados se nota una diferencia divergente que da a los distintos microrrelatos o historias narradas por los mismísimos emigrantes una connotación humanizante, de gran carga ética y dramática. Si los relatos homéricos y bíblicos de la odisea están anclados, como es obvio, en su trasfondo religioso, los de la emigración están empapados de una pátina patética y humanista que, en son de denuncia de la tragedia que sufren los emigrantes en su travesía del *Mare Nostrum*, describen, con mucha huella trágica, la suerte de miles de emigrantes abandonados a la buena de dios con indiferencia lacerante y, a veces, muy cómplice con la injusticia global de los desajustes entre el Norte y el Sur. Tanto el insistir, con mucha persistencia, en el relato de la odisea en su dimensión dramática como el narrar los sufrimientos de los emigrantes y su calvario inhumano, entronca con la visión catastrofista de la emigración, de gran parte de los autores. Visión que tiende, por añadidura, a dar a esta inmigración una connotación muy trascendental, de auras muy re-significantes, por ser una temática clave de gran envergadura en los tiempos actuales: refleja cuán frágil es el actual Nuevo Orden internacional y los cantos repetidos por los derechos humanos, cantados, a bombo y platillos, por un mundo occidental que deja morir a sus costas a miles de fugitivos y exiliados no del pan, sino de la libertad, en una palabra.

La existencia de este trasfondo mítico en la narrativa española actual escrita sobre la inmigración marroquí y subsahariana es un índice de la trascendencia interculturalista que subyace esta literatura como vamos a ver en el capítulo que sigue.

NOTAS

¹ Schlegel, A., “toda revivificación de la poesía es un reconocimiento del contenido verdadero que se halla en ella (la mitología)”, en Arnaldo, Javier (ed.), *Fragmentos para una teoría romántica del arte*, Madrid, Tecnos, 1987, p. 218. Schelling, F., “la mitología es la condición necesaria y la primera materia del arte [...]. La mitología no es otra cosa que el universo en ropa superior [...] poesía en sí misma y en sí también materia y elemento de la poesía. Ella es el mundo y el único suelo diríamos, en que brotan y pueden subsistir los productos del arte”, *Filosofía del arte*, Buenos Aires, Nova, 1949, p. 54.

² Cf. Mi Tesis Doctoral inédita, *La imagen poética en la teoría literaria moderna. Un intento de aproximación sistemática*, Madrid, Universidad Complutense, 1995, ps. 275-306, 354-339.

³ Breton, André, *El surrealismo : puntos de vista y manifestaciones*, Barcelona, Seix Barral, 1977, ps. 266-267.

⁴ Durand, Gilbert, *Le décor mythique de la Chartreuse de la Parme. Contribution à l'esthétique du romanesque*, París, José Corti, 1961; *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid, Taurus, 1981 (ed. original, 1979); *Figures mythiques et visages de l'oeuvre. De la Mythocritique à la Mythanalyse*, París, Berg International, 1979.

⁵ Durand, Gilbert, *Figures mythiques et visages de l'oeuvre. De la Mythocritique à la Mythanalyse*, op. cit., p. 11. La traducción es nuestra.

⁶ *Ibid.*, p. 11. La traducción es nuestra.

⁷ Kunz, Marco, *Juan Goytisolo : metáforas de la migración*, op., cit., p. 265.

⁸ Hugo N. Santander, “Inmigración y Colonización. Reflexiones sobre “El Norte”, de Gregorio Nava”, *Especulo. Revista de Estudios Literarios*, n° 22, Madrid, Universidad Complutense, ps. 2-3.

(<http://www.ucm.es/info/especulo/numero22/norte.html>).

⁹ *Ibid.*, p. 4.

¹⁰ Sorel, Andrés, *Las voces del Estrecho*, p. 105.

¹¹ *Ibid.*, p. 119.

¹² Mafessoli, Michel, *Du nomadisme. Vagabondage initiatiques*, París, Librairie Générale Française, Le Livre de Poche, 1997.

¹³ López Mozo, Jerónimo, *Ahlán*, op. cit., p. 201.

¹⁴ Said, Edward W., *Orientalismo*, presentación de Juan Goytisolo, Barcelona, Delbolsillo, 2003.

¹⁵ Cano Vera, Juan José, *La patera y otros relatos*, p. 56.

¹⁶ Berenguer, Juan, *Melilla la codiciada. Los buscadores del pan*, Melilla, Ciudad Autónoma de Melilla, Consejería de Cultura, Educación, Juventud y deporte, Archivo Municipal, 1997. (ed. Original de 1930).

¹⁷ Lozano, Antonio, *Harraga*, p. 28.

¹⁸ *Ibid.*, p. 16.

¹⁹ *Ibid.*, p. 16.

²⁰ *Ibid.*, p. 27.

²¹ *Ibid.*, p. 26.

²² *Ibid.*, p. 16.

²³ *Ibid.*, p. 21.

²⁴ Gil Grimau, Rodolfo, *Las puertas de los sueños*, p. 24.

-
- ²⁵ Muñoz Lorente, Gerardo, *Ramito de hierbabuena*, p. 29.
- ²⁶ *Ibid.*, p. 275.
- ²⁷ Cano Vera, José Juan, *La patera y otros relatos*, ps. 48-49.
- ²⁸ Binebine, Mahi, *Cannibales*, p. 19. La traducción es nuestra.
- ²⁹ Cano Vera, José Juan, *La patera y otros relatos*, p. 49.
- ³⁰ Gil Grimau, Rodolfo, *La puerta de los sueños*, p. 24.
- ³¹ Binebine, Mahi, *Cannibales*, p. 95.
- ³² Gran parte de los autores que se enamoraron de Marruecos eran homosexuales, como por ejemplo Paul Bowles, William Burroughs, Jean Genet, Truman Capote, Juan Goytisolo, Ángel Vázquez, etc.
- ³³ López Sarasúa, Concha, *La llamada del almuédano*, p. 111.
- ³⁴ Sorel, Andrés, *Las voces del Estrecho*, p. 34.
- ³⁵ *Ibid.*, p. 98.
- ³⁶ *Ibid.*, p. 185.
- ³⁷ *Ibid.*, ps. 154-155.
- ³⁸ *Ibid.*, p. 182.
- ³⁹ *Ibid.*, ps. 82, 200.
- ⁴⁰ *Ibid.*, p. 124.
- ⁴¹ *Ibid.*, p. 90.
- ⁴² *Ibid.*, p. 30.
- ⁴³ *Ibid.*, ps. 105-106.
- ⁴⁴ *Ibid.*, p. 171.
- ⁴⁵ *Ibid.*, p. 140.
- ⁴⁶ *Ibid.*, p. 85.
- ⁴⁷ *Ibid.*, p. 60.
- ⁴⁸ *Ibid.*, p. 186.
- ⁴⁹ Teriah, Mohamed, *Les "Harragas" ou Les barques de la Mort*, p. 152.
- ⁵⁰ Cf. *Supra*, capítulo.1: Inmigración, choque de civilizaciones e islamofobia, ps. 41-56.
- ⁵¹ Muñoz Lorente, Gerardo, *Ramito de hierbabuena*, p. 299.
- ⁵² Binebine, Mahi, *Cannibales*, p. 23.
- ⁵³ Nini, Rachid, *Diario de un emigrante clandestino*, Casablanca, Edition Okad, segunda edición, 2006, p. 85. La traducción es nuestra.
- ⁵⁴ Lozano, Antonio, *Harraga*, p. 26.
- ⁵⁵ Lozano, Antonio, *Donde mueren los ríos*, p. 69.
- ⁵⁶ Muñoz Lorente, Gerardo, *Ramito de hierbabuena*, p. 145.
- ⁵⁷ Cano Vera, Juan José, *La patera y otros relatos*, p. 78.
- ⁵⁸ *Ibid.*, p. 78.
- ⁵⁹ Lozano, Antonio, *Harraga*, p. 12.
- ⁶⁰ Muñoz Lorente, Gerardo, *Ramito de hierbabuena*, p. 29.
- ⁶¹ Macías Ortiz, Margarita, *Espagnols de Casablanca*, p. 26. La traducción es nuestra.
- ⁶² López Sarasúa, Concha, *La llamada del almuédano*, p. 111.
- ⁶³ *Ibid.*, p. 110.
- ⁶⁴ *Ibid.*, p. 85.
- ⁶⁵ *Ibid.*, p. 163.
- ⁶⁶ Macías Ortiz, Margarita, *Espagnols de Casablanca*, p. 37.

-
- ⁶⁷ Cf. *Supra*, cap. 5: inmigración e interculturalidad, ps. 286-296.
- ⁶⁸ Sorel, Andrés, *Las voces del Estrecho*, p. 79.
- ⁶⁹ *Ibid.*, p. 217.
- ⁷⁰ *Ibid.*, p. 67.
- ⁷¹ *Ibid.*, ps. 66-67.
- ⁷² Marco, Kunz, "La inmigración en la literatura española contemporánea : panorama crítico ", en VV. AA., *La inmigración en la literatura española contemporánea, op. cit.*, p. 115.
- ⁷³ *Ibid.*, p.116.
- ⁷⁴ Lozano, Antonio, *Harraga*, ps. 138-139.
- ⁷⁵ *Ibid.*, p. 110.
- ⁷⁶ *Ibid.*, p. 81.
- ⁷⁷ *Ibid.*, p. 59.
- ⁷⁸ *Ibid.*, p. 132.
- ⁷⁹ Lozano, Antonio, *Donde mueren los ríos*, ps. 67-68.
- ⁸⁰ *Ibid.*, p. 136.
- ⁸¹ *Ibid.*, p. 134.
- ⁸² *Ibid.*, p. 204.
- ⁸³ *Ibid.*, p. 204.
- ⁸⁴ *Ibid.*, p. 98.
- ⁸⁵ *Ibid.*, p. 179.
- ⁸⁶ *Ibid.*, p. 159.
- ⁸⁷ *Ibid.*, p. 101.
- ⁸⁸ Sorel, Andrés, *Las voces del Estrecho*, p. 31.
- ⁸⁹ *Ibid.*, p. 32.
- ⁹⁰ *Ibid.*, p. 34.
- ⁹¹ *Ibid.*, p. 35-36.
- ⁹² Lozano, Antonio, *Harraga*, p. 29.
- ⁹³ *Ibid.*, p. 124.
- ⁹⁴ *Ibid.*, p. 79.
- ⁹⁵ *Ibid.*, p. 96.
- ⁹⁶ *Ibid.*, p. 124.
- ⁹⁷ *Ibid.*, p. 97.
- ⁹⁸ *Ibid.*, p. 98.
- ⁹⁹ *Ibid.*, p. 127.
- ¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 118.
- ¹⁰¹ *Ibid.*, p. 129.
- ¹⁰² *Ibid.*, p. 109.
- ¹⁰³ Lozano, Antonio, *Donde mueren los ríos*, p. 204.
- ¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 204.
- ¹⁰⁵ Lozano, Antonio, *Harraga*, p. 53.
- ¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 90.
- ¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 90.
- ¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 90.
- ¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 95.
- ¹¹⁰ *Ibid.*, p. 96.
- ¹¹¹ *Ibid.*, p. 47.

-
- ¹¹² *Ibid.*, p. 34.
¹¹³ *Ibid.*, p. 66.
¹¹⁴ Lozano, Antonio, *Donde mueren los ríos*, p. 84.
¹¹⁵ *Ibid.*, p. 102.
¹¹⁶ *Ibid.*, ps. 134-135.
¹¹⁷ Lozano, Antonio, *Harraga*, ps. 46-47.
¹¹⁸ *Ibid.*, p. 97.
¹¹⁹ *Ibid.*, p. 126.
¹²⁰ *Ibid.*, ps. 117-118.
¹²¹ *Ibid.*, ps. 123, 137.
¹²² *Ibid.*, p. 97.
¹²³ *Ibid.*, p. 162.
¹²⁴ *Ibid.*, p. 151.
¹²⁵ Lozano, Antonio, *Donde mueren los ríos*, p. 134.
¹²⁶ *Ibid.*, p. 135.
¹²⁷ *Ibid.*, ps. 84-85.
¹²⁸ *Ibid.*, ps. 188.
¹²⁹ *Ibid.*, ps. 115-116.
¹³⁰ *Ibid.*, p. 29.
¹³¹ *Ibid.*, p. 227.
¹³² *Ibid.*, p. 192.
¹³³ *Ibid.*, p. 103.
¹³⁴ *Ibid.*, p. 71.
¹³⁵ *Ibid.*, p. 120.
¹³⁶ *Ibid.*, p. 69.
¹³⁷ *Ibid.*, p. 125.
¹³⁸ Sorel, Andrés, *Las voces del Estrecho*, p. 116.
¹³⁹ Mircea, Eliade, *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.
¹⁴⁰ Mircea, Eliade, *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des origines*, cap. : "Paradis et utopie: géographie mythique et eschatologique", París, Gallimard, 1971, ps. 185-206.
¹⁴¹ Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno, op. cit.*, ps. 39-52, 89-146.
¹⁴² Lozano, Antonio, *Donde mueren los ríos*, p. 195.
¹⁴³ *Ibid.*, p. 195.
¹⁴⁴ Lozano, Antonio, *Harraga*, p. 143.
¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 142.
¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 66.
¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 32.
¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 34.
¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 9.
¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 82.
¹⁵¹ *Ibid.*, p. 18.
¹⁵² Sorel, Andrés, *Las voces del Estrecho*, p. 183.
¹⁵³ Teriah, Mohamed, *Les "Harragas" ou les barques de la mort*, p. 102. La traducción es nuestra.
¹⁵⁴ *Ibid.*, ps. 155-156. La traducción es nuestra.

¹⁵⁵ Hugo N. Santander, “Inmigración y colonización. Reflexiones sobre “El Norte”, de Gregorio Nava”, *op. cit.*, p. 3.

¹⁵⁶ Zoido, Antonio, *Los pobres de Zeus. Cuentos y ensayos de inmigrantes, emigrantes e indígenas*, *op. cit.*, p. 16.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p.15.

¹⁵⁸ Cf. VV. AA., *La inmigración en la literatura española contemporánea*, *op. cit.*, p. 16, nota n^o 2.

¹⁵⁹ Cf. García Gual, Carlos, “Odisea : ecos actuales en verso y prosa”, *El País, Babelia*, sábado 28 de enero de 2005, p. 12.

¹⁶⁰ Lmrabet, Alí, “Así crucé el Estrecho”, *El País*, 2 de octubre de 2000. Mellah, Fawzi, *Clandestins en Méditerranée*, París, le cherche midi éditeur, col. Documents, 2000. Deniau, Grégorie y Jobard, Olivier, “Yo llegué en patera”, *El País Semanal*, n^o 1470, domingo 28 de noviembre de 2004, ps. 42-54.

¹⁶¹ García Benito, Nieves, *Por la vía de Tarifa*, p. 18-19.

¹⁶² *Ibid.*, p. 19.

¹⁶³ Sorel, Andrés, *Las voces del Estrecho*, p. 47-48.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 61.

¹⁶⁵ Homero, *La odisea*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989, p. 143.

¹⁶⁶ *Ibid.*, ps. 146-147.

¹⁶⁷ *Ibid.*, ps. 156, 170.

¹⁶⁸ Sorel, Andrés, *Las voces del Estrecho*, p. 83.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 56.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 85.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 200.

¹⁷² *Ibid.*, p. 195.

¹⁷³ *Ibid.*, ps. 33-34.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 159-160.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 200.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 154.

CAPÍTULO QUINTO
INMIGRACIÓN E INTERCULTURALIDAD

INMIGRACIÓN Y MESTIZAJE

Hablar de la emigración conlleva intrínsecamente hacer un discurso sobre el otro, con una específica concentración de la atención sobre las distintas posibilidades de concebir la diferencia/la diversidad y de repensar la identidad/la mismidad. Esta doble reflexión sobre la alteridad ha dado y está dando, con visos a intensificarse en el futuro, tanto próximo como lejano, una fuerte polémica entre los que niegan el multiculturalismo, con vocación a rechazar, cuando no proscribir, el extranjero-inmigrante, y otros que creen en su integración en la cultura de los países de acogida, con fe inequívoca en el diálogo intercultural en tanto que única y saludable posibilidad de convivencia pacífica, respetuosa con la tolerancia y la pluralidad.

La primera corriente de opinión ha sido analizada en el primer capítulo con más detalles. Su característica fundamental es la de hablar de la emigración con aires apocalípticos, arrojando una generalizada estigma sobre los inmigrantes: los considera, unas veces, “como mensajeros del Diablo. (Y una especie de) barbarie asaltando a la civilización”¹ y, otras, como encarnación del infierno. El inmigrante no solamente es “como disputador de nuestra precariedad profesional, es su presunta condición de agresor de nuestra identidad, individual y colectiva, es su vocación de ladrón de nuestro futuro”². Esta filosofía de la exclusión del otro es una de las constantes del pensamiento hegemónico occidental porque la diversidad fue leída, desde milenios, “como un estigma: o es una consecuencia del pecado o es un reflejo

del salvajismo, de ‘subhumanidad’³. Si bien es cierto que esta corriente tiene cierta correspondencia en la opinión pública, en los nacionalismos de extrema derecha y en ciertos medios de comunicación así como en limitados cenáculos académicos, no tiene posibilidades de supervivencia a largo plazo. El avance histórico y los imperativos de la modernidad tienden a favorecer la tendencia de la apertura, representada por la segunda corriente de opinión que lleva la antorcha del mestizaje como lema primordial. Ésta hace una rotunda apología de la diversidad, apostando por una alianza de culturas, lejos de todo ensimismamiento en las esencias patrias, de claro signo conservador. Llega a pregonar la necesidad de la hibridez ecléctica, imaginada como la única garantía del futuro y de la convivencia entre pueblos, puesto que el mestizaje se convierte, casi, en una necesidad de la época de la globalización. A pesar de los desajustes e injusticias provocadas en el campo económico y social, dicha mundialización está volviendo volátiles todas las fronteras imaginarias y mentales que puedan erigirse entre las diferentes civilizaciones y culturas del planeta.

Para Claudio Magris, “debemos de estar siempre abiertos a la inmigración, porque el encuentro de culturas es siempre enriquecedor”⁴. Según Miguel León-Portilla, “el mestizaje es como un canto a la unión entre los pueblos”⁵. En definitiva, “en vez de fomentar el choque de las culturas, debemos buscar el diálogo de las culturas, el encuentro, la alianza de las civilizaciones”⁶. El mestizaje es promesa de futuro⁷, es signo de esperanza y de utopías posibles a la vez que un antídoto inmutable que lucha contra el racismo, con la correlativa negación de todos los imperialismos guerreros así como de los racismos étnicos y etnocéntricos, propios de pensamientos que detentan identidades asesinas y nacionalismos cerrados, máxime si se está en la convicción de que “las naciones puras, las razas puras no producen más que aburrimiento o crímenes”⁸.

Todavía más, el mestizaje se conjuga de manera inherente con la vitalidad, la energía y la fantasía creativas, configurando, así, un signo más que positivo que refleja salubridad y buen ser. En opinión de Vicente Verdú, en uno de los artículos más panegíricos de lo múltiple y multirracial, la inmigración extranjera en España constituye “una de las revoluciones más interesantes de la historia social” y del proceso humano de la relación entre los individuos en la medida en que permite a uno abandonar el orgullo de ser “solo uno” para convertirse en “ser muchos, intercambiables, tendencialmente iguales”⁹. En perfecta armonía con esta idea, considera que la nueva fisonomía que

están adquiriendo las ciudades, en términos de nuevas costumbres en distintos ámbitos de la vida, a efectos de la mezcla múltiple, es una verdadera riqueza de gran relevancia:

Entretanto, nunca este país fue más saludable que ahora que se inauguran restaurantes de numerosos sabores, rezos contrapuestos o paralelos, artesanías, arte y música trenzándose en un panorama que anuncia lo que es la máxima condición del mundo: un reino compuesto por el mayor número de luces y sombras, oraciones y silencios¹⁰.

La diferencia o la diversidad encierra una energía muy vitalizante y vitalizadora, poliniza más que esteriliza, enriquece más que empobrece y, en definitiva, constituye una exigencia que auspicia y garantiza la feracidad de la civilización. La diferencia siempre es fuerza motriz del avance saludable de la historia y de la humanidad:

La diferencia es información, es proceso y así el pueblo que somos o hemos sido accede a la modernidad: se actualiza gracias al metabolismo de los otros pueblos: se hace, como fueron los verdaderos imperios, una civilización feraz. Porque ¿quién duda de que el profundo reto de la inmigración, en España y otras naciones, no viene a ser la piedra de toque de su civismo y su vitalidad real?¹¹

Nuestro escritor remata su artículo con una aserción muy trascendente. Considera el mestizaje como sinónimo de vida y salud en la medida en que es belleza *strictu sensus*, y desde luego, manantial de creatividad: aparte de ser fuente impulsadora de la historia, es cuna de la estética; favorece la novedad y la creación de la belleza:

La salud se halla hoy en el mestizaje: la mezcla de yerbas, el cine de múltiple coproducción mestiza, las teorías eclécticas, los conciertos musicales de amplio espectro, los cócteles de fármacos, las religiones o la comida fusión. La belleza es mestizaje. Y también la ética, la erótica, el empleo, los sueños, la realidad virtual, las soluciones son mixtificación¹².

En un mundo como el actual tan fervorosamente globalizado y globalizante, y fuertemente propenso, por necesidades de pragmatismo fáctico, hacia el multilateralismo en todos los ámbitos, la interculturalidad se ofrece como única alternativa saludable para mantener la diversidad dentro de la unidad, la convivencia pacífica y la coexistencia, a pesar de los monoculturalismos radicales que se levantan, acá y acullá, en nombre de nacionalismos políticos y de fundamentalismos étnico-religiosos. El mestizaje, en tanto que fuerza generadora de

diálogo múltiple, se averigua inexorablemente incontrovertible porque, tal como subraya Antonio Zoido, la interculturalidad es “verdadamente, la que escribe la Historia del Progreso de los pueblos”¹³ y los mantiene en “la modernidad”¹⁴. Al fin y al cabo, cualquier negación del mestizaje es un retroceso hacia la barbarie y el oscurantismo.

Este discurso apologético del mestizaje está mucho más acusado en la literatura escrita sobre la emigración, por no decir que, compone una de las notas fundamentales que le dan especificidad y también trascendencia filosófica, política y hasta humana. La narrativa de emigrantes, que se está dando tanto en Europa como en Estados Unidos, por magrebíes, asiáticos e hispanos respectivamente, está atravesada por una fuerte bi-culturalidad, porque el mundo novelesca de la ficción está situado a mitad de camino entre dos espacios mentales y cosmovisionarios distintos, lo que da lugar a una literatura mestiza y de fusión en la que dominan dos lenguajes y dos culturas. Esta misma característica está muy presente en la narrativa actual sobre la inmigración, en general, y la magrebí, en especial. La narración de la tragedia actual de los emigrantes marroquíes en el Estrecho implica una narración del otro en la medida en que la descripción realista así como la representación imaginaria de la misma presupone, por razones de veracidad y verosimilitud narrativas, tener un conocimiento de causa no sólo de la situación económico-material y sociopolítica de los inmigrantes, sino de su mentalidad étnica, cultural y religiosa, y de las profundidades de su alma y corazón.

Este conocimiento de la otredad emigrante, unido a la poética de la solidaridad, pregonada con humanidad por necesidades de ética cosmopolita y compromiso ideológico, constituyen dos fuertes ingredientes que hacen de esta narrativa sobre la emigración un fuerte canto por el multiculturalismo en su sentido dialógico y abierto, que tiende a defender la necesidad de la tolerancia recíproca en vez de choque y también la convivencia pacífica en vez de belicismo, en nombre de guerras preventivas o de civilizaciones.

Visto el discurso anti-inmigración, actualmente en boga, tanto en la calle como, por desgracia, en el ámbito académico y hasta literario, la narrativa actual española sobre la emigración se ofrece como un discurso alternativo, y hasta cierto punto, de resistencia. Al mismo tiempo que deconstruye los tópicos nacionalistas y xenófobos, construye un verdadero discurso en pro del mestizaje y del diálogo intercultural o intercivilizacional, en contra de todo tipo de solipsismo nacionalista. Como diría Amos Oz, la imaginación o la narración del otro no es pura estética, forma un potente antídoto contra el racismo y

las fuerzas del mal excluyentes, y desde luego, un acto de profunda fe en la moral de la ética humana:

En mi opinión, imaginar al otro es un antídoto potente contra el fanatismo y el odio. Creo que los libros que nos hacen imaginar al otro pueden hacernos más inmunes contra las estratagemas del mal, el Mefisto del corazón. [...].

Imaginar al otro no es una mera herramienta estética. Es además, a mi juicio, un imperativo moral fundamental. Y, sobre todo, imaginar al otro es un placer humano profundo y muy sutil¹⁵.

Esta literatura sobre la emigración se ofrece como literatura-fusión. Su carácter simbiótico se materializa en el texto, en primer lugar, en el plano de la invención mediante la defensa del mestizaje por medio de la predicación de la metáfora del puente contraria al tópico de la frontera, y de la necesidad de la poética de la solidaridad ética y humanitaria y, en segundo lugar, en el plano de la plasmación formal y estructural que desemboca en una considerable multitextualidad que se palpa en la dualidad fronteriza de los personajes y en la polifonía tanto lingüística como genérica.

HACIA UN MESTIZAJE INTERCULTURAL

1- Utopía del puente y diálogo intercultural

Igual que en otros discursos como el cinematográfico, el sociológico y el antropológico, la literatura española sobre la emigración no escatima esfuerzos en pregonar la necesidad de la interculturalidad. La inmigración, como tal, supone la existencia de una situación de desgarramiento entre dos mitades y universos y, desde luego, el inmigrante se convierte en símbolo de pérdida de identidades fijas y monolíticas en la medida en que su vida se ubica entre dos mundos, dos lenguas, dos culturas, dos mentalidades de las que se siente, a la vez, excluido e incluido.

La narrativa sobre la emigración marroquí es una escritura sobre la dialéctica de las “dos orillas”, lo cual hace que haya en la ficción una fuerte reflexión sobre la alteridad norteafricana e islámica, habida cuenta de que los narratarios emigrantes son portadores de universos propiamente semíticos y mahometanos. Gran parte de las novelas, por no decir todas, enfocan el fenómeno migratorio como plataforma ideológica y, a veces, humanitaria, para abogar por la necesidad de tender lazos de cooperación entre el Sur y el Norte,

poniendo fin a los desajustes económicos y sociales que están entre ellos, con la finalidad de la convivencia pacífica y mutua entre las culturas y civilizaciones, lejos de todo radicalismo de identidad o de nación. La narración de la emigración magrebí se apropia de la cultura de los emigrantes, dando lugar una especie de islamofilia de nuevo cuño.

En capítulos anteriores, se ha insistido en que la emigración no se ofrece por contingencias históricas, exclusivamente económicas y materiales. Más bien, obedece a verdaderas estructuras míticas que sirven de argumento hermenéutico para subrayar la atemporalidad de las migraciones. El *homo sapiens* fue, es y será siempre un *homo migrans*. Juan Goytisolo afirma pertinentemente que “la vida del hombre, aunque no se mueva, es una continua rotación. Todos somos potencialmente hombres-cigüeña o hijos y nietos de ellos”¹⁶. Por consecuencia, la identidad del hombre es fundamentalmente una identidad en devenir, fruto de un complejo y largo proceso que, por exigencias de dialéctica de la vida, se somete a cambios, acomodaciones y transformaciones permanentes, lejos de todo ensimismamiento esencialista. Tanto es así que la vida humana resiste, por naturaleza, al monolitismo y tiende a ser más híbrida y mestiza, puesto que “las culturas no son bloques de hormigón; funcionan mediante flujos, lugares y espacios de tránsito. Se enriquecen recíprocamente sin que seamos plenamente conscientes de ello”¹⁷.

Por cierto, la temática del mestizaje está presente en la literatura universal. En este sentido, hay autores que son verdaderos paradigmas. En las letras contemporáneas francesas, los ejemplos de Jean Marie Le Clezio y Amin Maalouf son los más representativos por haber hecho de su novelística una herramienta para el descubrimiento del otro y el canto de la diferencia, así como del carácter ecléctico de las culturas y civilizaciones. En las letras hispanas, Carlos Fuentes y Juan Goytisolo son padres pioneros a este propósito: nunca cejaron en exaltar la marginalidad y la urgencia del nomadismo. Santos Sanz Villanueva¹⁸ subraya que el motivo del mestizaje y del encuentro enriquecedor de las culturas está muy presente en la saga novelesca de Salvador de Madariaga y en las obras ambientadas en América de José María Merino, en su interpretación plural o sincrética de la cultura y la identidad hispánicas, y de las relaciones entre España y América Latina. Otro tanto se puede detectar en más de una novela de la llamada literatura de tema marroquí¹⁹. La literatura sobre la emigración magrebí, que tratamos, no sale de este marco en la medida en que la exaltación de la interculturalidad se hace para insistir en los lazos

comunes entre las dos riberas del Mediterráneo, y la posibilidad de un intercambio entre el Islam y la cultura española, a base del trasfondo de la emigración.

La colección de microrrelatos *Lavapiés* nos ofrece el ejemplo representativo que percibe el mestizaje como una de las manifestaciones resultantes de la emigración en España, por constituir una de las condiciones básicas de la cultura contemporánea, en general. Este libro colectivo de relatos cortos encarna, textualmente, hasta qué punto la inmigración transforma profundamente la geografía tanto cultural y humana como urbana de Lavapiés. Este barrio marginal de Madrid se convierte en emblema de la nueva España multicultural de la inmigración, procedente de distintos continentes. A pesar de que varios de estos microrrelatos tratan la temática de la marginalidad emigrante, los demás insisten considerablemente en la naturaleza mestiza, multirracial y multiétnica del barrio. El mundo imaginado de *Lavapiés* es sinónimo de la diferencia en tanto que espacio de la diversidad, en grado de excelencia. No extraña este planteamiento si nos damos cuenta de que la obra entera se enmarca dentro de lo que se ha llamado “literatura-fusión”. La geografía narrada e inventada en la obra -aunque se alude, tal como se indica en la introducción, a que Lavapiés no existe y que es tan sólo una idea e, incluso, una sensación- encarna un mundo real, caracterizado por el choque de identidades y la fusión de las culturas con sus poliédricas repercusiones. Si bien se alude al carácter marginal y conflictivo de la zona, se tiende a exaltar las bondades y beneficios de la mezcla que se respira por los cuatro costados en la zona. Esta mezcla de aires y de diferentes orígenes hace del barrio de Lavapiés un mundo donde todo cabe: se junta el altiplano con el Sáhara, lo indú con lo peruano y lo marroquí con lo chino.

El microrrelato de Gonzalo Bartomeu titulado “Estación-Mestizaje” refleja, como tantos otros, este universo de contrastes y choque de identidades, que convierte la estación del metro en una geografía de lo distinto donde se mecen voces variopintas, se escuchan lenguajes multiculturales y pululan olores, ritmos y cosas de distinta procedencia, étnica, cultural, religiosa y social. El espacio narrado se presenta como un ámbito de la confusión en que se amalgaman simultáneamente muchas variedades y contrastes que producen en el narrador una fuerte fascinación que le induce a preguntarse sobre el origen de tanta diversidad:

Te paras y te preguntas: ¿de dónde ha salido esta gente tan distinta? Me atrae. Algo extraño pasa por aquí y no sé bien qué es. ¿Lo sabes tú?²⁰

No otra cosa hace Javier Puebla en “Mamá”. Como si fueran varias escenas separadas entre sí y divididas por un espacio y hueco tipográficos, el narrador nos presenta, de golpe, y a base de una yuxtaposición simultánea, a varios personajes, de distintas nacionalidades: el viejo cantante, el mafioso marroquí, la vendedora coreana de cerveza, el punki cuarentón, el policía antidisturbios, la estudiante de bellas artes, el escritor de guiones y la mujer espía que está esperando amor. Esta presentación telegráfica es indicación de la diferencia que domina en el lugar, pero una diferencia que se basa en la unidad, porque todas estas figuras distintas concuerdan por la noche cuando, a pesar del cierre de las voces de los motores y televisores, confluyen todas en pronunciar una misma palabra, con tonos distintos, como es la palabra: “mamá”, que da título al cuento. En “El hombre que escuchaba”, Benjamín Pardo mantiene este tópico de un Lavapiés hecho interculturalidad en la medida en que, en el barrio conviven varios estados y capitales porque, cuando el protagonista va de bar a bar o sale de sitio a otro, llega a tener una impresión doble: por un lado, siente que entra en capitales distintas como Argel o Marrakech y, por otro, le parece, por confusión, que está en una mezquita como la de Al Hakam de Córdoba o en Tubkal, situado en el Atlas marroquí:

Cada noche, al salir de su casa, ponía el pie en un lugar distinto. Entraba en un bar y ese bar estaba en Argel o en El Cairo, estaba al principio en Marrakech y luego en Ankara. A veces para regresar a su casa debía pasar al pie de Tubkal o cerca de la laguna de Hodna, junto a la mezquita de al-Hakam o sobre el río Cubut²¹.

Salvo algunas excepciones, los personajes se sienten atraídos por esta mezcla y mestizaje que se respiran en Lavapiés. Los que van, a contracorriente, son sólo, o racistas con prejuicios arraigados anti-inmigración y anti-*moros*, en general, o xenófobos, por razones de clase social o de ideología. Constituyen una excepción y son sometidos a la caricaturización y sorna irónicas. En “Los herederos de Václav”, se pone en ridículo la paradoja flagrante de la propia protagonista, Elzpieta, que vino a establecerse en Lavapiés en busca de la tranquilidad y silencio, necesarios para escribir la historia centroeuropea:

Estaba buscando la serenidad en el espacio caótico y grosero donde las personas se retuercen y se mezclan, en el que

las razas se confunden, las lenguas se alteran de modo agónico hasta quedar desnaturalizadas, trastornadas²².

La historia que intenta escribir es una historia lejana y sin tensiones reales, con propensión a rehuir la verdadera historia que es la que se vive, de modo cotidiano, en el propio Lavapiés. En contraposición a la historia oficial y lejana que quiere escribir la centroeuropea, la interculturalidad es, para el protagonista, la que hace la verdadera historia porque esta última es, sin duda alguna, una continua superación de los conflictos a base de la convivencia entre las diferencias y la proyección de la unidad dentro de la diversidad. La interculturalidad hace la vida y, desde luego, la propia historia, razón por la cual, él, le contesta a la historiadora de los espacios serenos:

- Lo que estás viviendo en este instante es la auténtica creación de la historia. Como tu padre, junto a Havel. Formando parte de un proceso esencial. ¿Algo así no te parece lo suficientemente útil?²³

Si la mezcla multirracial y la confusión entre contrastes y diversas identidades repelen a la centroeuropea, la mayoría de los demás protagonistas de los restantes relatos parece fascinada por ella. La afirmación de la interculturalidad es su nota característica. Ya citamos algunos ejemplos con anterioridad, pero en “Lavar y marcar” de Paula Izquierdo, el despertar del protagonista a la diversidad y al sincretismo mestizos reviste de mucha trascendencia. Éste es un escritor fracasado que tiene que trabajar para ganar dinero en una oficina, recabando información sobre clientes desconocidos. En tiempos de duda y cansancio, intenta asomarse por la ventana de su casa, situada en la Calle Ave María. Ello le da ánimo y le reconforta, de sobra, porque la vida que está fuera, tan animada por estas gentes de “diferentes lugares y razas, atuendos y credos”²⁴ le ayuda en su tarea de reactualización de los datos de los clientes, pero, al mismo tiempo, le produce una embriaguez igual al ensueño:

El día que decidí abrir la ventana, comprendí enseguida que no había sido una buena idea. Pero los variados idiomas, los gritos, los olores exóticos de comidas especiadas, de perfumes orientales, el sol clavándose directamente en mi piel resultaban tan embriagadores que me hacían divagar, vivir en un ensueño²⁵.

Más aún, tal embriaguez le produce creatividad en la medida en que hace resucitar en él su antigua vocación de escritor, haciendo añicos, por consecuencia, sus ganas de trabajar en la oficina, porque

“ya no llegaba a la oficina con el ánimo de batir ningún récord, más bien, esperaba inquieto la reproducción diaria de los avatares de todos aquellos personajes que ocupaban, algunos durante fragmentos de segundos, otros largos ratos, mi espacio de la calle”²⁶, especulando sobre sus vidas, conociendo retazos breves de su biografía hasta llegar a adueñarse de “sus rasgos, de sus formas de expresión, de lo que en muchas ocasiones eran simples ademanes, saludos o gestos de reconocimiento”²⁷. La fisonomía cultural y geográfica de Lavapiés, con sus contrastes e identidades sincréticas, se vuelve espacio de la escritura e inspirador de la misma: permite al protagonista escritor, al final, reconciliarse consigo mismo y con la belleza; se incorpora totalmente al barrio, apropiándose de su realidad y sintiéndose como un miembro más de él:

Las horas pasaron rápido, dejé transcurrir el día sentado en aquel escenario del que ahora formaba parte, era uno más, haciendo gestos de saludo a cada uno de aquellos seres que creía conocer. Al caer la tarde la camarera me hizo un leve gesto para que le hiciera un sitio en el sofá de cuero desvencijado y reconfortante, y fue cuando me dí cuenta de que todo cabe en un punto y aparte²⁸.

Esta apropiación de Lavapiés es una apología de la interculturalidad y un verdadero reconocimiento de la necesidad del multiculturalismo, que hace de la emigración un elemento de enriquecimiento de la realidad y de la ampliación de los horizontes vitales de la existencia, tanto para los mismos inmigrantes como para los propios autóctonos. En “El sabor a una gota de miel”, el carnicero marroquí, Amer, produce en la sanitaria española un fuerte embrujo a través de su forma de aliñar la carne picada y hasta de chapurrear el español:

Todos sus movimientos se convierten en ritual ante la mirada de la sanitaria. La preparación de halal la realiza estrictamente como marcan los preceptos del Corán. La hoja afilada sigue el sentido estricto que marca el escultor de solomillos de vaca. Ningún filete rozará con otro. Entre ellos mediará la basta textura del papel para mantener intacto el resultado del cuchillo. “¡La siguiente!”

De un sobresalto, el reclamo rescata del abismo a Ana. Ahora se deja mecer por ese penetrante acento francés cassé del Magreb norteño con que Amer se dirige a ella para simular una trivial conversación de cortesía²⁹.

Pero, simultáneamente, le recuerda sus orígenes y su pasado al mismo tiempo que la nostalgia de su patria natal, Almería, en tanto

que cuna del mestizaje de culturas y costumbres. El emigrante marroquí se convierte en una especie de espejo en que se proyecta la española y se reconoce a sí misma:

Sus palabras despiertan en ella una irremisible herencia genética. Hay algo de sus antepasados suspendido en el ambiente. No en vano este barrio en el que habita Ana desde hace ocho años fue fundado por moriscos hace ya diez siglos. Muy cerca de donde ella nació. Lo que fue la cuna islámica Al-Mariya ahora constriñe el resurgir de comerciantes inmigrantes que desean hacer florecer en estas ya carcomidas paredes cristianas un nuevo comercio musulmán. Vestimentas de raso, aromas de hierbabuena y condimentos como el jengibre, la albahaca y la canela están volviendo a convivir entre estas casas de planta baja y patios interiores de Almería, en un alarde de mestizaje de culturas y costumbres³⁰.

El conjunto de los ejemplos, que hemos venido rastreando, desemboca en cantar panegíricamente un multiculturalismo humano e intercultural, muy alejado de todo ensimismamiento chovinista que se hace en nombre de esencias eternas o de especificidades espirituales o culturales. Frente a la metáfora de la frontera³¹ se esgrime la utopía del puente: la inmigración no es una amenaza, ni mucho menos, una invasión como suele creer el imaginario popular y hasta político actual, sino una oportunidad más para la apertura hacia otros horizontes, en pos de una cultura mestiza y abierta a todas las expectativas posibles. En vez de ser una muralla que separa, el fenómeno migratorio se vuelve una posibilidad de ser y de vivir en la concordia y convivialidad, compartiendo las desgracias y las alegrías que produce la diversidad, sin egoísmos de ningún tipo.

En *Las puertas de los sueños* se usan los términos de *patera* y *puerta* para hacer referencia a esta doble metáfora del puente y de la frontera. En una discusión de los personajes sobre la problemática de la emigración y del diálogo de las culturas, hablando de la simbología de las puertas, Ángela piensa que las pateras que están cruzando el Estrecho ya no son puertas de los sueños, como suponen los mismos emigrantes, sino una indicación de los abismos de la muerte, que remite a la cruda realidad de la emigración. Por esta razón, se sorprende, sobremanera, de que, a pesar de que *patera* y *puerta* son palabras semejantes y parecidas, parecen, por contrapartida, remitir respectivamente a realidades distintas y antagónicas: la apertura de horizontes hacia el mundo de los sueños y de la aniquilación que provocan los naufragios:

– La patera de los sueños es el caballo de mar, que lleva hacia el mundo de los deseos o a la aniquilación. Patera y puerta, dos palabras tan parecidas, dos objetos hechos para abrir confines separados por su estrecha superficie– dijo Ángela con su voz acariciante y sus bellos rasgos pensativos³².

La asociación de la emigración con la puerta o el puente es una fórmula literaria de defender una sociedad multicultural. Al mismo tiempo que tiende hacia una comprensión muy objetiva y humana de la inmigración en su manifestación cultural y espiritual, y hasta psicológica, contempla la inversión de los espíritus migratorios: los propios europeos son unos seres que también emigran, en sentido contrario, hacia el sur, por ser foco de fascinación y atracción.

Eloy Martín Corrales afirma que, a partir de la democracia, la percepción española de los magrebies oscila entre una corriente de opinión “políticamente correcta” que defiende la necesidad de atender al emigrante en tanto que ciudadano, rehusando toda discriminación religiosa, jurídica y cultural, y una corriente negativa, detentada, al principio, por los sectores sociales más reaccionarios y populares, que ve en la emigración, primero, una fuente de la delincuencia, de la inseguridad ciudadana y del paro laboral, y últimamente, un enemigo cultural, incompatible con la cultura occidental al que se debe preferir respecto a los polacos y los sudamericanos³³ que son afines desde el punto de vista cultural.

Casi todas las novelas escritas sobre la emigración entran, como es obvio, dentro de la primera sensibilidad. Sin embargo, el espíritu crítico de esta narrativa respecto a la izquierda y, básicamente, a la ley de Extranjería, hecha por los socialistas en su último mandato, la convierte en una tercera opinión que parece ser la tercera vía por su profundidad humanitaria, su ética desinteresada y su compromiso político y moral. Esta tercera vía supera los posicionamientos ideológicos tradicionales de la derecha o de la izquierda y apuesta, indiscutiblemente, por la poética intercultural del mestizaje: éste es considerado como el único camino posible para la realización de una verdadera democracia planetaria y la corrección de los desajustes entre el Sur y el Norte, mediante esta atención humana a los emigrantes, en armonía con la misma economía liberal y globalizante que defiende la libertad del movimiento.

Es de notar que la apología del mestizaje en esta narración de la emigración magrebí se convierte, al fin de cuentas, en una especie de neo-islamofilia. Ésta se caracteriza por la fascinación por la cultura marroquí, lejos de todo exotismo y prejuicio de valor. Al mismo

tiempo, tiende a la apropiación de la misma emigración, como vamos a ver en *La cazadora* Encarna Cabello, *Fátima de los naufragios* de Lourdez Ortiz y *Tarifa* de Eduardo Iglesias, novelas que remiten a sensibilidades distintas de ver la otredad africana con implicaciones culturales, mitológicas y personales o familiares, pero todas convergen en la exaltación panegírica de la metáfora del puente³⁴.

Encarna Cabello es una arabista, gran conocedora del mundo árabe, en general, y de Marruecos, en particular. Es actualmente profesora de estudios árabes en la Universidad Autónoma de Madrid, tiene una especial pasión por Marruecos en el que vivió un largo tiempo igual que en Melilla en los años ochenta. Además, es una investigadora académica en temas árabes y de emigración, y traductora de varios libros sobre el Rif³⁵. Esta breve biografía justifica la vocación africana de la escritura de nuestra autora que, además de *La Cazadora*, su primera novela, escribió, siempre con ambientación norteafricana, otras obras como *El Cenicero*³⁶ y *Alizmur*³⁷, en las que demuestra, con creces, una comprensión altamente des-prejuiciosa, objetiva y natural de la vida marroquí, en general, y de la de las mujeres y los emigrantes, en particular. Tiene asimismo, una facilidad innata y familiar tan espontánea para crear ficciones sobre el mundo en cuestión porque asume, desde dentro y como si fueran suyos, los resortes más íntimos de la cultura marroquí. Su apropiación de esta cultura arranca con la publicación de su primera novela *La Cazadora* que trata el tema de la emigración, pero, al mismo tiempo, la relación que tiene con el sur y con Marruecos, en especial. Su atracción por la vida de los emigrantes marroquíes en un barrio de chabolas de Dehesa de la Villa la lleva, por lógica natural, a hacer suya su cultura, siguiendo, en este caso, al ejemplo de Juan Goytisolo. La atracción erótica del cuerpo físico del emigrante marroquí por su primitivismo y su fuerza de carácter, amaestrado por los avatares de la lucha por la existencia la lleva, por una parte, a rechazar su propia gente y, por otra, a sentir una fascinación por el sur y una pasión inigual por los aspectos culturales de la vida de Noureddine, en tanto que inmigrante. El ejemplo de puente intercultural, que nos ofrece Encarna Cabello tanto en *La Cazadora* como en el resto de su producción novelística, adquiere, en la actualidad, una trascendencia relevante en un tiempo en que se rechaza lo marroquí y lo musulmán, en nombre de la incompatibilidad espiritual y cultural de sus valores con los de los nativos europeos.

El interés por lo marginal y por el primitivismo, tanto existencial como físico (que hereda de su entorno familiar por ser un universo de la emigración y de la pobreza), sumado a su dudosa

sexualidad lesbiana, son los factores que le ayudan a descubrir el modelo físico y cultural del inmigrante Nur. Este encuentro con la otredad africana es celebrado por la narradora con mucho triunfalismo, pasión y éxtasis porque es considerado como un hallazgo del amor y de la felicidad. La narradora describe su primera relación con Nouredine con un lenguaje, preñado de entusiasmo y celebración, como se nota en las siguientes palabras:

Hacíamos una vida aislada, en la que me movía a gusto, demasiado a gusto. Parecía que no echábamos nada ni a nadie de menos. No es de extrañar: éramos unos recién conocidos, o sea desconocidos, en plena luna de miel, viviendo en este perpetuo éxtasis que procura el descubrimiento del otro con sus agradables -muchas- y desagradables -pocas aún- sorpresas³⁸.

Este descubrimiento de la emigración y de su otredad física, con todas sus resonancias eróticas es, para ella, una feliz salida del tedio y de la monotonía que le provoca su entorno social y nacional. Los españoles y sus costumbres, así como sus realidades, le inspiran familiaridades domésticas en las que no encontraba ni su ser, ni su realización personal:

Me di cuenta de que nuestras vidas no eran tan evidentes: la intriga nos había sido deparada y las recorría. El misterio, con sus riesgos, permanecía apostado detrás de cada amanecer. Era tan poco lo que me unía a los españoles: sus asuntos quedaban ya tan lejos de mis preocupaciones³⁹.

Además, este destino lo asume con riesgo pero con perseverante convicción en la pertinencia de la elección adoptada, pese al estigma que se atrae estando con un marroquí a la manera de una mujer árabe, en contra de las miradas de los españoles que la ven como una intrusa en un mundo lejano y ajeno:

Me descubrí enharinada de su estigma, enharinada de ser una mísera marroquí a las miradas retraídas, ausentes de calor, de aquellos españoles con que me tropezaba en las cafeterías, calles y tiendas del pueblo; como si no perteneciendo ya a su apacible mundo, en mí reconocieran a una intrusa sujeta a las ventiscas del endemoniado carácter de aquéllos árabes muertos de hambre, y a sus imprevisibles y azarosas vidas, a su errar huérfano por las aceras del ordenado y codicioso pueblo⁴⁰.

Para la narradora, la atracción por la otredad magrebí y su modelo físico y cultural, como confiesa en otro contexto, lo hereda del pasado, en vísperas de su intimación con un árabe a los 18 años,

encuentro que la inicia en el Eros y cultura árabes ⁴¹. Desde aquel entonces, tal islamofilia no la deja de abandonar. Más aún, llega a constituir su identidad, o mejor dicho, su nueva identidad. Las palabras de la cita anterior aluden a este cambio de piel de la autora, convirtiéndose a “otro mundo”, sujetándose “a otra ley” y sintiéndose, por consecuencia, “como (una) buena occidental desplazada en su propia cultura” ⁴². Este divorcio con lo hispánico lo compensa con su apropiación del canon cultural, social y físico del emigrante Nur. Es el único que es capaz de despertar en ella la felicidad y la alegría de vivir, desde el punto de vista existencial y ontológico. La fascinación la lleva, por un lado, a apreciar todos los aspectos culturales de lo marroquí y, por otro, a sentir la tentación del sur, prefiriendo vivir allí en realización de un sueño edénico, propio de una “esclava en el paraíso”.

Esta atracción del otro no se hace sólo desde el Eros, sino que la lleva a una asimilación comprensiva y des-prejuiciosa de la cultura y de las costumbres marroquíes. La erótica sirve como aliciente para configurar un verdadero puente cultural entre la narradora, en tanto que española y Nourredine, en tanto que emigrante y marroquí. La inmigración o el físico del emigrante ya no es un espacio sólo y exclusivamente de placer hedónico y sexual; tiene una verdadera proyección intercultural a cuyo través siente una verdadera simpatía por todo lo marroquí. En este caso, la tonalidad gutural y sobria de la música rifeña no le produce hastío ni monotonía, tópico con que se suele calificar o concebir la música del Rif, sino placer y hasta ensueño, natural en una narradora que no deja nunca de sublimar, hasta el máximo, todo lo que tenga entronque con el entorno cultural de su amante:

Qué dulzura llegándome la música de cabilia desde la radio en mi duermevela, meciéndome la garganta gutural, sobria, recogida, del beréber de ellos, en este estado que ya no es vigilia, ni sueño profundo, sino sueño ligero, caliente entre la ropa, en el destello de silencio del campo que entraba por el cuadrante de la puerta abierta ⁴³.

Otro tanto ocurre con su percepción del paisaje marroquí del Rif. Sin alejarse del espíritu festivo y de celebración, su descripción de la geografía norteafricana se lleva a cabo, con tonalidad exultante, porque la asume como si fuera una proyección del amor a su amante:

Más y más iba siendo el paso de los hombres por el camino. Su ir y venir por los largos senderos coloreaba el campo [...], recomponiendo ese alegre paisaje del campo mar-

roquí coloreado por niños y niñas que van y vienen de la escuela, mujeres escarbando la tierra o en vistosas chilabas ondulantes las más jóvenes yendo a la fábrica: vivacidad de una naturaleza pateada a cualquier hora de cualquier día de la semana⁴⁴.

En su estancia en Skikda, la voz del almuédano la hechiza tan fuertemente que no llega a imaginar una voz tan bella como ésta, voz que, a su vez entronca, en perspectiva intercultural, con el flamenco puro, en razón de la sublimidad que inspira su canto:

Hubo un atardecer en Skikda. Andábamos por las calles de vuelta al autobús que nos devolvía a su aldea, y Allahu-l-akkbar, Allahu-l-akbar, ashadu anna la ilala illa Allah, ua ashadu anna Muhammadan rasul Allah caía extiéndose sobre la multitud de paseantes, el canto más estremecedor del almuédano que jamás haya oído, sublimemente sentido -modulado por la voz que lo cantaba, extraño pariente del flamenco puro, cante de la mina o saeta, el más desnudo canto rasgando el crepúsculo. Andábamos por las calles y mi voz -a medio tono- tuvo que acompañarlo en su lamento desgarrado, olvidando por unos momentos su pudor a ser oída, tuvo que perderse en el imán de esta voz. Seguramente nunca más un canto de almuédano será tan bello a mis oídos, a no ser que vuelva a Skikda un atardecer⁴⁵.

La pasión de Encarna Cabello por el modelo cultural árabe no encierra ningún exotismo pintoresco, orientalizante o estético; tampoco es una pura elucubración mental. Sin lugar a dudas, es modo de vivir, una compenetración existencial y hasta ontológica con la cultura en cuestión, sin clisés enquistados en la tradición cultural anti-musulmana española. La propia autora confiesa esta realidad al revelar que ella se desplaza para vivir al lado de su amante expulsado definitivamente de España, porque no quiere “ser solo espectadora complaciente de la comparsa, del arte gratuito y subyugante de sus miserias”⁴⁶. Ese carácter no exótico, humanizante y amoroso de la relación existente entre ambos es la que explica y justifica la intención de la autora de seguir a Nur hasta su país de origen para compartir con él la vida en “el norte de un país de arena”, esto es, en “otro país, otro continente”⁴⁷, “país donde no nací, pero donde me gusta vivir”⁴⁸, a pesar de las dificultades de todo tipo. Esta declaración de intenciones es una ostentación de su voluntad, cada vez más fuerte, de apropiarse el sur y la cultura marroquí y rifeña de la que no se arredra hasta el último aliento. Este cambio de morada emocional, geográfica y hasta cultural, lo concibe como una alteración cualitativa en su vida, lejos de los

tiempos nauseabundos del pasado, en un Madrid, lleno de burgueses que poco le interesan:

Había elegido vivir modestamente, pero a su lado. [...] El tiempo nauseabundo -habitado en una pesadilla- de vejaciones por parte de unos señoritos diplomáticos en una oficina: del amargo trato cotidiano y promiscuo con unas burguesas ociosas que en nada me interesaban, había quedado muy lejos, evaporándose entre el horizonte brumoso del pasado. Este cambio brusco a mi vida lo di a partir de un determinado momento en que tuve muy claro que, en efecto, no se vive eternamente.

Es un lugar en el norte de África, junto al mar, aunque a él no llega la luminosidad salvaje que se le supone. Una casa sin palmeras, sin olas ni vista al cabo, lejos del sol [...], sin patio de naranjos donde rezuma el azahar y sus azotes sensuales, pero como gozo del sublime olvido⁴⁹.

No obstante la precariedad marginal donde viven ella y su amante, la narradora contempla su cambio de morada como un avance muy sustancial en su vida; le separa de su pasado en España, invitándola a la realización personal al lado de Nur. La inmigración es, en este caso, espacio de amor y convivencia, lejos de todo nacionalismo patriótico y cultural.

En este sentido, el abandono de Tánger y de Marruecos no lo hace voluntariamente, sino de manera forzada por decisión de las autoridades competentes que la expulsan del país con la finalidad de impedir la unión amorosa y el diálogo cultural resultante entre la narradora y el emigrante. La pasión por Nur y por su cultura, al mismo tiempo que por la geografía física de Marruecos, es tan abismal: la asume con perseverancia hasta tal extremo que concibe su expulsión de Tánger como un desarraigo, esto es, como una pérdida de identidad que la hace volver al punto de partida, al hastío infeliz y a la soledad emocional y ontológica de su vida anterior. Aunque su expulsión de Marruecos es definitiva, ella sigue tercamente apegada a este país de arena y a su casa zaguán de Tánger, que añora desde Madrid con mucha nostalgia: dicha casa es, para ella, “su entorno mágico”⁵⁰, “un entorno del que me hubiera alejado, que no hubiera abandonado por mi propia voluntad”⁵¹, razón por la cual cualquier cosa o ser árabe le evoca directamente tal entorno, lleno de calor y magia. Este sentimiento la asalta cuando se fija en la foto de un niño árabe palestino de una película israelí en Madrid. Esta foto la lleva a pensar en Nur y en la magia del entorno tangerino:

Mi alma veía a Nur dejado en soledad a la vera de un mar inquietante, otra ciudad sacudida de genuinas quimeras, entre adultos que ya olvidaron su inocencia, y tal vez avivados por la suya capaces de herirle. Mientras yo, alejada de su aura, no era más que debilidad vagando por el frío desolado, expuesta a cualquier artificio que me devolviera al calor que había huido junto a él⁵².

Si, en *La Cazadora*, la atracción del modelo físico-erótico del emigrante marroquí lleva a una asunción, por no decir, apropiación profunda y sin prejuicios de su cultura, en la novela de Eduardo Iglesias, *Tarifa. La venta del Alemán*, el tratamiento intercultural de la emigración se hace desde una poética de la solidaridad y de la comprensión convivial del otro, por factores de ética humanitaria, en razón de un acusado cosmopolitismo que cree en el nomadismo innato del ser humano y descrea de todo particularismo ideológico o nacionalista.

Tarifa. La venta del Alemán es la novela de la frontera, por antonomasia. La geografía imaginaria que ficcionaliza se presenta como un espacio humano y cultural que va hacia el encuentro y el desencuentro y donde existe, de modo simultáneo, la muerte y la vida, la diversión y la tragedia, el surfismo y el naufragio de las pateras, la problemática de emigrantes legales y clandestinos. En la obra, los sentimientos de la afirmación universalista, de dimensión humanitaria, de cara a los emigrantes ilegales se contraponen a las minoritarias voces de la negación esencialista que, en nombre de los ideales neonazis, emprenden una lucha de caza de los negros, en busca de las purzas nacionales y la no contaminación racial. Estos últimos sentimientos son muy caricaturizados por su radicalismo insensato y su inhumanidad. La misma ciudad Tarifa donde se ubica la Venta del Alemán refleja indirectamente el fracaso práctico de cualquier discurso xenófobo, porque la mencionada ciudad reviste un valor paradigmático: constituye la metáfora de la diversidad y del mestizaje por ser un lugar fronterizo donde el contacto y el encuentro es el lenguaje convencional, tanto a nivel de lo físico como de lo humano. Desde Tarifa o desde la Venta del Alemán, los dos continentes se miran y llegan hasta tocarse por ser confluencia de dos mares:

El Estrecho se manifiesta limpio entre las dos columnas de Hércules. El Peñón de Gibraltar, a un lado, y el monte de Jbel Musa, al otro, custodiaban el paso de los barcos. La sutil y a la vez manifiesta comunicación entre dos continentes. La confluencia, en un solo punto, de dos mares⁵³.

Las dos riberas llegan hasta rozarse de modo íntimo porque cada una mira a la otra. El presentimiento de Norma, que le hace vacilar la existencia de otra mujer en la vida de su novio-marido, Winston, allende el Estrecho, la lleva a dejar constancia de la cercanía de los dos continentes:

África, enfrente, parecía hoy estar al alcance de cualquier intrépido. Sin duda debían de ver igualmente nítidas las costas europeas quienes con arrojo se lanzaban desde allí en pateras para alcanzar nuestras playas⁵⁴.

Además, el espacio narrativo fronterizo está habitado por personajes, de procedencia extranjera, española, europea y norteafricana, que luchan por la vida o la dignidad humana y en contra del hastío y de la infelicidad. Es el caso del marroquí Rachid, llegado en patera y abandonado por su padre, del inglés Winston, del francés Michel y del propio Max, un hijo de emigrantes cuya madre todavía vive con la esperanza de encontrarse otra vez con su marido que murió en Alemania. Además, se agrega el ejemplo de los emigrantes clandestinos negros contra los cuales está luchando un grupo de neonazis españoles. La variedad de los mismos apodos o sobrenombres de los personajes indica la diversidad multinacional del mundo humano de Tarifa y de la Venta del Alemán. La xenofobia, de fuerte esencialismo españolista y exclusivista, que detentan tanto el policía como el grupo radical neonazi, combatiendo contra la invasión de los negros y marroquíes, es contrapesada por la filosofía inclusiva, integradora y solidariamente humanitaria del protagonista Max. Siendo hijo de emigrantes en Alemania y habiendo vivido la tragedia de la emigración, -encarnada en la vida de su madre que sigue aferrándose a su pasado migratorio pensando en su marido muerto en Alemania-, no escatima ningún esfuerzo en proteger a los emigrantes clandestinos. Esta acción de acogida la hace “por humanidad”⁵⁵, porque “deseaba con todas sus fuerzas que el “mojadito” que llegaba a las costas de Tarifa tuviese la oportunidad de realizar su sueño. Un sueño que por lo demás consistía únicamente en poder trabajar”⁵⁶. Este posicionamiento convencido lo lleva a asumir, con placer y responsabilidad, su papel de ayudante de emigrantes: cuando veía a éstos escapándose, por miedo, de los policías, sentía cierto bienestar moral en la medida en que tal fuga la percibe como una huida de “la miseria y de la barbarie”⁵⁷ hacia la libertad:

Era la imagen más bonita de una escapada: alguien perdiéndose en un bosque mientras la luz de la luna se filtra

entre las copas de los árboles. Max se permitía en pocas ocasiones verlos correr hacia la libertad; no podía correr ese riesgo que tanto le satisfacía⁵⁸.

La ética de la solidaridad, que detenta Max, no sólo se hace por humanismo libertario y por el paralelismo que esta situación tiene con su vida pasada de emigrante, sino que conlleva un acusado cosmopolitismo que cree en el multiculturalismo y en la naturaleza nómada de las identidades humanas, así como en su carácter mestizo y múltiple, en detrimento de cualquier ensimismamiento egoísta. Él “siempre decía que el mundo pertenecía a todos”⁵⁹, además de que, la condición de extranjero “es casi la única condición posible en este siglo XXI en que las raíces de tantos hombres se alargan por toda la tierra”⁶⁰. Este elogio del nomadismo hace añicos el creer en identidades fijas y constantemente sedentarias. Esta actitud de Max la encarna la vida de Winston. Él no se conforma nunca con tener residencias fijas, ni tampoco cree en las nacionalidades: para él, nomadismo y desplazarse de lugar a otro, como un trotamundos ambulante igual un Ulises marino, es sinónimo de vitalidad:

Toda su vida escapando de lugares y personas para después retomar otra vez a ellos y en el momento más inesperado volver a huir respondiendo a una llamada inexcusable. Todo lo achacaba al influjo del mar. Era un nómada que vivía en el Estrecho, entre varios mundos, lo cual le confería una gran vitalidad⁶¹.

Por consecuencia, las nacionalidades no le satisfacen porque seguir encerrado en un sentimiento de pertenencia a un solo sitio, como puede ser Gibraltar en su caso, es un verdadero anacronismo que le estimula para ser más extranjero de lo normal, habida cuenta de que la diferencia es el ideal de sus ideales:

Para él, Gibraltar, donde había nacido, era un peñón inquietante, que fuera inglés o español poco le importaba. Más que un anacronismo le resultaba muy estimulante pertenecer a una colonia de extranjeros dentro de un país de autóctonos. El se sentía diferente y así quería que lo entendiese Norma⁶².

La labor benévola y de defensa de los emigrantes que lleva a cabo Max es comparada a la postura del actor Marlon Brando a favor de los indios al rechazar la estatuilla del Oscar. Otra vez, una decidida inclinación a admitir la diferencia y el respeto a la otredad:

Por alguna razón, recordó en aquel momento la postura de Marlon Brando a favor de los indios cuando decidió no recoger la estatuilla de los óscars que le había sido concedida.

La imagen de la ceremonia que le vino entonces a la mente era la de una mujer vestida de india reivindicando sus derechos ante un foro de gente que aplaudía hipócritamente. Por no desentonar⁶³.

En general, la apología de la diversidad, del nomadismo y del multiculturalismo hace que, en la novela de Eduardo Iglesias, la emigración no sea concebida con catastrofismo ni tampoco a base de un discurso mitificador de las esencias patrias, que se inclina hacia el rechazo de la otredad africana o emigrante. Ésta es vista desde una óptica intercultural que cree en la necesidad del enriquecimiento mutuo, personal, emocional y, desde luego, cultural e idiosincrásico. En este sentido, notamos en *Tarifa. La venta del alemán* que el emigrante que representa el niño marroquí, Rachid, no tiene ninguna naturaleza subsidiaria o marginal en el universo ficticio de la novela. Aparte del paralelismo que hay entre la vida de Rachid y la de Max, analogía considerada como expresión de un pasado personal, íntimo y nostálgico, la emigración marroquí se ofrece como un puente que une a los protagonistas, Max y Norma, y les permite luchar con éxito contra el hastío y la infelicidad. Los discursos que estigmatizan la emigración, asociándola con la invasión, la amenaza demográfica, la inseguridad ciudadana y el terrorismo son sustituidos por la metáfora del puente. El niño emigrante marroquí, Rachid, no actúa como elemento de alteración del orden, sino como factor de transformación renovadora y vitalizante en la vida de los dos protagonistas. Su presencia en la vida de la pareja, Norma y Max, tiene una dimensión positiva por haber podido ampliar el horizonte vital de estos últimos. Por una parte, le permite a Max continuar en su lucha por la vida, con un tono de purificación esperanzador, orientado hacia el futuro después de una temporada de hastío depresivo y de duda ontológica:

Mientras se incorporaba al bar, Max sintió que la idea de cuidar del morito con Norma le animaba lo suficiente como para continuar con la venta que había puesto en entredicho. Esto denotaba cambiar la mirada hacia otro significado. Una mirada que había llegado al hastío. Estaría ya la sola idea del contacto infantil actuando como un viento favorable, un viento de poniente, claro y diáfano⁶⁴.

Por otra parte, transmite o proyecta, tanto en la inquietud, malestar y desasosiego continuos de Norma respecto a su vida como en su relación amorosa con Winston, aires favorables de pacificación interior, calma y esperanza optimistas:

Directamente, con el ánimo algo confuso, ella entró en el bar, se dirigió al cuarto innombrable, se tumbó al lado del muchacho inmigrante y acarició su mano. Así, suavemente, rozando su alma, él le transmitió la paz que ella estaba necesitando⁶⁵.

[..] Y el malestar cubrió su alma al igual que las nubes cubrían su mar.

[..]

Al volver se acordó del morito que estaba en su casa y esto le alegró lo suficiente como para irse a dormir contenta. El niño la miró y cerró los ojos pacíficamente al sentir su presencia⁶⁶.

Con el tiempo, una relación de cariño se crea entre Norma, Max y el emigrante Raschid; llega hasta convertirse en verdadero amor convivial y familiar, ejemplar de una pareja hecha padre y madre en doble sentido: en primer lugar, Raschid permite a Norma olvidarse del tormentoso amor no correspondido de Winston que tiene otra mujer allende el mar. Del mismo modo, contribuye a sanar sus heridas, sustituyéndolas por los cariños compartidos y correspondidos, propios de los que proporciona una madre a su hijo:

Mientras leía, Norma apoyaba su mano en el escualido hombro de Raschid; de este modo él iba sanando su pena. Un tipo de cariño empezaba a surgir entre ambos. Norma sintió que nunca dejaría que a él le ocurriera nada. Sus amores se convertían en obsesiones y pensó que Raschid podría incluso alejar a Winston de su corazón⁶⁷.

En segundo lugar, ha podido hacer realidad una relación amorosa entre Norma y Max. En este caso, la emigración obra como bisagra de enlace emocional entre los dos protagonistas que antes vivían en la nada y el absurdo. Esta intimación se comprueba vitalmente fuerte e inevitable para Max porque, después del rapto de Norma y Raschid, se siente vacío y no encuentra un sentido a la vida, en razón del amor compartido que siente por los dos:

La preocupación mantuvo insomne a Max hasta mucho después de que desapareciera el último cliente del local. Sin ella y el niño, de pronto, nada tenía sentido. Hacia la madrugada, cayó por fin, dormido⁶⁸.

Al final de la novela, el narrador que es el propio Raschid, hecho ya hombre, pone de relieve el amor de Norma y Max, hablando de ellos en tanto que padres. Este desenlace feliz del texto confirma que, en *Tarifa, la venta del alemán*, la emigración es una plataforma

para la apología del nomadismo y de la diferencia; ella ya no inspira rechazo o exclusión, sino, más bien, comprensión, tolerancia y diálogo de mentalidades. En tanto que emigrante, Raschid obra como puente para el enlace sentimental entre Norma y Max. Su presencia en la vida de la pareja no produce alteración o inseguridad ninguna; constituye, en contrapartida, un factor de tranquilidad y de paz: es un plus que purifica las almas y también un conducto que fortalece el amor y apoya la convivencia, haciendo posible la apropiación o la adopción de la otredad en su diferencia y diversidad.

Otra vez más, igual que en *La cazadora* de Encarna Cabello, la emigración no se somete al rechazo o a la negación. Por el contrario, inspira actitudes de simpatía y de convergencia humanitaria, en razón de los posibles puentes que permite y establece. En la figura simbólica del inmigrante, que es Raschid, Eduardo Iglesias contempla la emigración en términos positivos porque esparce esperanzas y amores, en menoscabo de cualquier racismo. La emigración constituye una posibilidad para “ser más”, desde el punto de vista existencial y ontológico, una más que separa, afirma más que niega, integra más que desintegra. Es una continua metáfora de los vasos comunicantes y de los puentes de enlace, que tiende a la apropiación positiva de lo otro y a su integración en el cañamazo emocional, existencial y, desde luego, cultural de la mismidad.

La apropiación multicultural de la emigración, en tanto que diferencia y otredad, dando al traste con los clichés convencionales sobre los marroquíes y los subsaharianos, se mantiene, de igual modo, en el cuento de Lourdes Ortiz *Fátima de los naufragios*, pero con la diferencia de que, en esta última, se hace desde la leyenda y la mitificación.

En *Tarifa*, Eduardo Iglesias habla de una mujer emigrante magrebí a la que recoge el protagonista de la carretera hospedándola en su casa. Tal mujer tan perdida “en su solipsismo y en su peso muerto”⁶⁹ desaparece, de una vez, de la casa para siempre y sin previo aviso. Pero de ella, “después se contó, se fue alimentando la leyenda de que una joven de ojos bonitos, grandes y oscuros, anduvo errática por Punta Paloma; se la vio introducirse entre los verdes árboles nana, luz del amanecer, andar por la duna y meterse mar adentro hacia la costa africana”⁷⁰. Es este mismo mito o leyenda el que trata Lourdes Ortiz en su cuento *Fátima de los naufragios*, en que habla de un complejo proceso de mitificación legendaria, por parte de la gente del pueblo, de una mujer emigrante, una supuesta madre africana que pierde su hijo en su travesía en patera, razón por la cual se mantiene

silenciosa y recogida en la playa esperando que algún día el mar escuche su plegaria y le devuelva su hijo. A pesar de las diferencias existentes entre ambas leyendas, parecen corresponder al mismo espíritu mitificador en que la imaginación popular juega un papel primordial en la sublimación de la realidad y de la misma situación de la emigración clandestina.

Fátima de los naufragios es uno de los mejores cuentos escritos sobre la emigración. El lirismo palpitante, que caracteriza la escritura así como la cuidada estructura narrativa, constituyen unos de sus logros estéticos más singulares. Pero lo que más realza la maestría literaria del relato es este juego sagaz entre la realidad y la imaginación sublimadora de la vida de los personajes y también esta superposición entre el uso de un trasfondo realista y el recurso a un proceso de mitificación legendario de la realidad de la emigración. Superposición que hace imposible detectar las líneas divisorias que separan lo real-histórico de lo mítico-legendario, de base religiosa. Esta dificultad de captar las fronteras entre estos dos órdenes, se dificulta con mucha perspicacia narrativa a través del uso polifónico de voces o instancias narrativas que aparecen con cierta simultaneidad, haciendo imposible fijar los lindes donde empieza lo real y se acaba lo mítico. Pero, ¿cómo se concibe la emigración, vista desde este ángulo mitificador y legendario?, y ¿qué es lo que aporta a la perspectiva intercultural que estudiamos?

En primer lugar, es justo hacer constar que Lourdes Ortiz hace una pertinente y sutil sublimación de la realidad vivida por los emigrantes protagonistas del relato: la mujer africana, el marroquí llamado Mohamed y el ahogado de color. Aparte de la descripción breve y desordenada de su odisea en la travesía por patera, no hay ninguna referencia catastrofista a su situación, como hace Andrés Sorel y otros escritores en las novelas mencionadas en apartados anteriores. Parece que lo trágico se relega a papel secundario, optando por un aura de exaltación sublimadora, de gran calado desdramatizador de la realidad migratoria. Por cierto, esta sublimación no es, de ningún modo, negativa o xenófoba. Al mismo tiempo que se envuelve la inmigración en un ambiente de mitificación trascendental, con connotaciones llenas de religiosidad y solemnidad cristianas, se enfoca como un hecho banal que, si bien provoca la mitificación, no sirve para exaltar los ánimos racistas y exclusivistas. La emigración no es ni amenaza ni invasión. Los tres marroquíes, que vienen en patera, son acogidos con simpatía y sin rencor o prejuicio ninguno por todo o parte del pueblo. El caso de Mohamed es muy ejemplar en este aspecto. Lejos de la

exclusión hostil, es atendido por una pareja mayor con una atención muy humana y generosa: le busca trabajo y le consigue también una comida precida al *cuscús*:

Vieja generosa y hombre bueno que le proporcionaron cama y comida aquella noche y que dos semanas después más tarde le conectaron con el capataz que le dio buen trabajo en el invernadero. Gente de bien, humilde, con la que pudo compartir el pescado salado y las sabrosas migas, migas semejantes al cuscús, con sardinas y olivas y uvas. Migas que le devolvieron las fuerzas y le permitieron volver a ser aquel Mohamed que durante tanto tiempo se había entrenado en su tierra por la travesía⁷¹.

Esta buena acogida justifica el optimismo con que habla Mohamed del mar mediterráneo. Si el mar es sinónimo de cementerio en novelas de Andrés Sorel, Nieves García Benito y otros, aquí es concebido como mar hermano y benigno que tiene playas bonitas y olas suaves:

Alá fue bueno con él -contaba- porque él buen nadador, él preparado durante meses, durante años, nadando como un pez allá, cerca de Alhozaima, en un mar hermano, muy parecido, mar como éste azul, con olas suaves, bonitas playas también allá⁷².

Igual destino corre la protagonista principal que da título al relato. A pesar de que procede de la patera y de la emigración clandestina, se le admite en el pueblo en tanto que madre encogida y silenciosa en espera de su hijo. No se somete a ningún rechazo por parte de los autóctonos, excepción hecha de los turistas que desconfían de ella, considerándola como mendiga africana o loca:

Tres inviernos habían pasado desde su llegada y sólo a los turistas o a los veraneantes parecía turbarlos la presencia de aquella estatua hecha de arena y sufrimiento que de algún modo perturbaba el paisaje y ponía una nota oscura en el horizonte⁷³.

La mayoría abrumadora de las gentes del pueblo, tanto niños y hombres como mujeres, la trata con simpatía. En vez de provocar desconfianza, inspira familiaridad porque “se habían acostumbrado a su presencia y a su silencio”⁷⁴, habituándose, por añadidura, “a la presencia callada y sepulcral de la mora, allí quieta día y noche sobre la playa”⁷⁵. Se convierte asimismo en objeto de solidaridad humanitaria puesto que “los ‘maderos’ pasaban a su lado sin pedirle papeles, como si, viéndola a ella, de pie, inmóvil sobre la playa, transformada

en estatua de dolor, ellos pudieran pagar su culpa”⁷⁶. Los mismos concejales del pueblo hablan de la posibilidad de darle asilo y proposición de asistencia social a los que contesta con gestos de humildad y de indiferencia, imbuida de solemnidad. Este respeto generoso y convivial es un gesto a la diferencia y una banalización positiva de la otredad al mismo tiempo que una anatémización de todo tipo de estigma.

La apología de la diferencia tiene su acusada expresión en la obstinación de los autóctonos a respetar la cultura y la religión de la emigrante, sobre todo, cuando insisten en darle de comer carne de cerdo en vez de la del cerdo: “Sin cerdo; no; le pongas cerdo, que su dios no aprueba el cerdo. Si le pones costillas, no las aprueba”⁷⁷. Esta fascinación trascendente y solemne que se siente hacia la emigrante es un verdadero resultado del aura mítica en que se envuelve la figura de la estatua africana por parte de la gente del pueblo. Dicha impronta legendaria es confirmada con la versión del marroquí Mohamed, por la historia de Constantino que ve en la emigrante la encarnación del mito del marinero errante y también por la duda narrativa en que nos envuelve el narrador en la presentación caótica de distintas versiones de la santa, haciendo arribar el discurso narrativo hacia el campo de la vacilación, de la duda y de la confusión entre lo real y lo sobrenatural.

A nuestro entender, esta mitificación legendaria de la inmigración en *Fátima de los naufragios* es, en general, una especie de apropiación de la protagonista, esto es, una forma de incorporarla al canon cultural del pueblo, sometiéndola a una transformación por medio de la cual, por una parte, el pueblo se proyecta a sí mismo viéndose reflejar su realidad cotidiana marina y, por otra, la sublima dándole una connotación trascendental, acorde con los imperativos religiosos propiamente cristianos o europeos. Todo ello se hace en el marco de una poética de interculturalidad que potencia la metáfora del puente entre la emigración africana y los autóctonos del pueblo.

En el primer caso, notamos el uso de la metáfora del espejo que posibilita a la mismidad verse en la otredad. Esta metáfora establece un paralelismo entre la figura africana y la vida de la gente del pueblo en la medida en que ellos se ven a sí mismos, se autodescubren a través de la mirada del otro que presenta Fátima de los naufragios. Con cierto realismo y lejos de la fabricación del mito, los pueblerinos consideran la presencia de la africana como una anticipación, bajo forma de advertencia, de un futuro incierto que prevé muertes próximas de marineros:

Virgen o santa, salida de las aguas como premonición, como una advertencia. “Demasiados muertos, muchos muertos; el mar se los traga, pero el mar nos la ha devuelto a ella, para que sepamos que las cosas no están bien, que no es bueno que...”, rezongaba el Antonio, y los demás asentían⁷⁸.

Las mujeres llegan a ver en la mirada de la africana el reflejo de sus vidas en tanto que mujeres de marineros muertos en el pasado o por morir en el futuro, estableciéndose así una semejanza, por no decir una correspondencia, entre sus realidades y la de la inmigrante, una proyección recíproca de influjos y reflujos. El respeto hacia la emigrante se convierte, aquí, en una perfecta asimilación, por la analogía de destinos que hay entre las dos partes:

Pasaba un ángel sobre el grupo y entonces todas comprendían a la mora y se ponían en su lugar y la mora era como una proyección de sus miedos y una especie de garantía de pacto con las aguas⁷⁹.

Más aún, La Fátima de los naufragios se transforma en un verdadero espejo donde se ven a sí mismas estas mujeres, recordando, con nostalgia, sus pasados, caracterizados por la muerte de sus familiares por naufragio en las aguas traicioneras del mar:

Fantasma, aparición o santa o virgen, contagiaba su añoranza, y los muertos familiares, los naufragos, presas no devueltas de las aguas tantas veces inclementes, revoloteaban con sus murmullos, asentándose en la cabeza de las mujeres que creían oír, como tal vez escuchaba la mora, los lamentos de todos los desaparecidos en esa aldea que desde siempre vivía del mar y para el mar⁸⁰.

En este caso, la mujer africana y la emigración, por extensión, actúan como una especie de presencia que reactualiza o remite a ausencias rememoradoras del pasado, insistiendo así, en la comunidad de destinos de las dos partes, lejos de toda diferencia geográfica, social o cultural. Por consecuencia, la inmigración obra en tanto que otredad lejana, como un verdadero espejo en que los autóctonos se descubren a sí mismos. Tenemos en este caso estos puentes de interculturalidad constantes que convierten el espacio de la inmigración en una plataforma en que se encarna la pluralidad y la inter-comunicación entre las vidas y destinos de los hombres.

Este reconocimiento del yo y de la mismidad en la emigración nos lleva a hablar de la segunda impronta intercultural que puede suponer la misma emigración, tal como se confirma en el relato de Lourdez Ortiz. Esta segunda connotación implica una apropiación de

la emigración a base del mito o de la leyenda, que contribuye a dar a la misma figura de Fátima de los naufragios una impronta trascendental, propia de los dioses y de lo sagrado. La descripción de la postura de la protagonista rezando sus plegarias en espera de la llegada de su hijo se hace desde un toque lleno de misterio y de lo desconocido. El silencio en que se mantiene y el ensimismamiento sepulcral y enigmático del que se empapa le dan un carácter grave que inspira respeto y reverencia, peculiares de lo sagrado:

Creyeron percibir un gorgoteo, un sollozo que no parecía humano, y entendieron el silencio, tan impasible y quieto, como una negativa, que imponía respeto⁸¹.

Esto explica la tendencia de los rumores a ver en ella la encarnación de elementos legendarios, sobrenaturales y fantásticos que se contrasta con el realismo anterior. Si, para unos, es “fantasma, aparición o sueño”⁸², con dotes terapéuticas y milagreras que trae suerte al pueblo, para otros, es expresión del más allá, de gran capacidad iluminadora. Este aspecto sobrenatural y milagrero desemboca, al final, en una especie de divinización de la emigrante, desde una óptica cristiana. Este es el colmo de la apropiación intercultural de la emigrante dado que ésta se presenta, religiosamente hablando, como si fuera una santa patrona local que oficia misa en una catedral:

“Nuestra señora de los naufragios, virgen de las pateras, madre amantísima, ruega por nosotros”, comenzó a murmurar la mujer de Antonio, cayendo de rodillas en la arena, y una a una todas las mujeres fueron postrándose, mientras los hombres se inclinaban la cabeza. Y se hizo la misa del domingo, y la mora cubría el cuerpo del hijo con el manto de franjas rojas y moradas, y sólo se escuchaba el sonido del mar, un aleteo rítmico del ir y venir de las olas que convertía a la playa en una catedral, encendida por los rayos del sol cada vez más poderosos⁸³.

En resumidas cuentas, la inmigración es un espacio de tránsito y de diálogo intercultural que permite establecer puentes de enlace y de comunicación tanto culturales, emocionales como ontológicos entre la otredad y la mismidad, los autóctonos y los emigrantes, en detrimento de todo pensamiento de frontera. Esta misma realidad se va a sostener a base de la metáfora del espejo que vamos a ver a continuación.

2- La inmigración como espejo

La inmigración es una posibilidad de encuentro y un diálogo con la otredad en la medida en que es una reconciliación con la diferencia y una apropiación de la misma, de cara a una sociedad multicultural pacífica y tolerante. Pero, al mismo tiempo, constituye una posibilidad para ver la mismidad y el propio yo y, en cierta medida, un cuestionamiento o re-descubrimiento de la propia identidad. Se convierte en un espejo en que los españoles se ven reflejados tanto positiva como negativamente: a la vez que es la proyección de todo cuanto rechazamos y censuramos en nuestro fuero interno por ser recordatorio de pasados traumáticos y problemáticos, es la recreación romántica e ideal de lo que quisiéramos que fuésemos y no somos, es decir, una posibilidad de ser un “nosotros” en que nos veamos.

Esta doble perspectiva la adolecen las sociedades que fueron países emisores y luego receptores de la emigración e inmigración a la vez. Es el caso de España que fue en los años sesenta y setenta un país de emigración por antonomasia por haber mandado a millones de sus ciudadanos a cruzar los Pirineos y también el Atlántico y hasta el Estrecho en busca de vida mejor y de libertad. Pero, el despegue económico y social de la España de las últimas décadas, la convirtieron, inopinadamente, en un país de inmigración que fue tratada en la última década a base del rechazo y de la xenofobia. Este desconocimiento por amnesia histórica impidió a los españoles recordar la vida de emigrantes que tuvieron y ser más humanos con los que todavía la tienen. Esta inversión encierra una verdadera ironía histórica: los emigrantes de ayer, que sufrieron los avatares de la explotación, del rechazo y de la anatémización, aplican los mismos parámetros sobre los inmigrantes de hoy, sin revulsivos de conciencia.

El discurso español actual sobre la inmigración insiste, con mucha brillantez, en esta contradicción hispánica, criticando esta amnesia histórica de los propios españoles respecto a su pasado de emigrantes y su indiferencia, cuando no rechazo, hacia la suerte de los inmigrantes que viven en su país. Alfredo Conde denuncia esta amnesia afirmando que los españoles se transforman en una especie de hijos de humo por negar a reconocerse en los actuales inmigrantes a quienes desean que lo sean porque les toca el turno:

Fuimos un país de emigrantes. En gran medida aún lo somos. Pero ya no queremos saber nada de ello y la memoria que teníamos al respecto se nos está volatilizand, se nos está convirtiendo en humo [...]. Mejor no recordar que nosotros

también fuimos proxenetas y mozos de cuerda, criados y prostitutas, y que fuimos exiliados políticos y que pedimos limosna, que pasamos miserias, que supimos del hambre y padecemos dictadura. Preferible olvidar que ellos son los mismos que fuimos nosotros. Mejor no transmitir recuerdos y optar por la desmemoria [...]. Ellos son nosotros [...]. Mejor olvidar. No hacer memoria alguna. Acaso no convenga. Que recuerden ellos, los recién llegados. Nosotros ya vivimos donde debemos hacerlo, nosotros los hijos de humo⁸⁴.

Esta abnegada negación del pasado migratorio, por parte de los españoles, es una forma de revanchismo respecto a la época de Franco, en aras de un europeísmo asumido a ultranza. A propósito, Tahar Ben Jelloun afirma con lucidez :

España tiene desde que se ha unido al grupo de la Comunidad Europea, una memoria selectiva. Ha olvidado la época en que cientos de miles de españoles atravesaban la frontera francesa para ir a trabajar o para exiliarse. Al nuevo rico no le gusta que le recuerden los tiempos en que era pobre [...]. España se ha subido al tren europeo, un tren que va deprisa y que se dirige al Norte”⁸⁵.

Tanto es así porque la emigración nunca es motivo de gloria y de orgullo personal o colectivo, sino siempre de vergüenza porque evoca los tiempos difíciles de la penuria y de la miseria. Es, además, la encarnación de un fracaso histórico:

Si los españoles olvidan que también ellos fueron inmigrantes en el extranjero, es porque la emigración no constituye motivo de gloria para nadie. Incluso en ocasiones es motivo de vergüenza. Evoca la miseria, el hambre, la dureza de las relaciones entre españoles, en su propia tierra [...]. Una especie de fracaso histórico⁸⁶.

Juan Goytisolo fue una de las voces contundentes que analizaron esta amnesia histórica de los españoles, con mucho conocimiento de causa, en varios de sus artículos y con mucha crítica acerba. Esta postura hispánica no es, para él, cuestión esporádica, sino una constante cultural que caracteriza a los españoles en su forma de encarar su propia historia, razón por la cual hace suya la filosofía y el análisis Américo Castro citando una de sus frases memorables cuando afirma lo siguiente: “Cuando los españoles se den cuenta de quiénes y cómo han sido, sus circunstancias mejorarán considerablemente. Porque la verdad es que hoy día no están habitando su propia historia; es decir, no saben en realidad quiénes son, pues ignoran quiénes fueron”.

En su opinión, la actitud de rechazo hacia los inmigrantes magrebíes es fruto de la nueva cultura de la riqueza, que hizo de la sociedad española “una sociedad de nuevos ricos, nuevos libres y nuevos europeos”⁸⁷, erigiendo al dinero y a Europa en nuevos ídolos y parámetros de desenvolvimiento social y cultural, en claro y exagerado mimetismo de los valores europeos en boga. Los acontecimientos de El Ejido y la situación de explotación, incluso de *apartheid*, que padecen los inmigrantes, de origen marroquí, indican que el floreciente desarrollo económico conocido por la zona no fue acompañado de manera correlativa por una educación democrática y una preparación ético-cultural necesarias que hicieran rechazables cualquier situación de explotación o manifestación xenófoba/racista hacia los magrebíes. Esta ausencia de cultura democrática, sumada a la inmemorial amnesia histórica de los españoles a verse a sí mismos y a ignorar el pasado, son más que justificables razones que explican el régimen de esclavitud actual al que se sojuzgan los magrebíes en los campos de Almería y de El Ejido, avivando, para colmo, la superioridad social de los mismos ejidenses que saborean, en plan de venganza de su propio pasado:

Aunque Almería ha sido tradicionalmente un país de emigrantes no adquirió nunca una cultura de emigración. Los contactos con otras poblaciones se efectuaron fuera de sus límites. Por dicha razón, la memoria de un pasado cifrado en su anhelo de huir de la pobreza no plasmó en una comprensión de la miseria ajena ni en una ética solidaria. La llegada en los últimos quince años de magrebíes y subsaharianos indocumentados para llenar unos puestos de trabajo que ningún español quiere ocupar, y en unas condiciones indignas de nuestra flamante personalidad europea, no despiertan un recuerdo compasivo del pasado ni una simpatía activa hacia víctimas de situaciones vividas. Al contrario: los moros y negros esclavizados en los invernaderos [...] avivan los sentimientos egoístas de superioridad y permiten a los ex-emigrantes e hijos de emigrantes saborear la escenificación actual del drama de sus propias vidas, representado hoy por hoy por actores distintos, como una venganza ejemplar⁸⁸.

Contrariamente a esta actitud amnésica e insolidaria de los almerienses respecto a los inmigrantes magrebíes, aquí, tan criticada por Juan Goytisolo, las pone en solfa, aunque indirectamente Antonio Muñoz Molina en varios de sus artículos, reconociendo en ellos su pasado y también la de sus abuelos que tuvieron que emigrar por las mismas razones que los propios magrebíes. En su opinión, los emigrantes actuales procedentes del Magreb:

se parecen a los emigrantes de la generación de mis padres y de mis abuelos, a los campesinos que escapaban del hambre y de la esclavitud de la tierra con sus trajes oscuros y sus maletas de cartón, que miran en las fotos con los mismos ojos profundos de expectativa y desamparo que ahora se quedan mirándome cuando paso junto a la cola de la Comisaría⁸⁹.

Lo mismo vuelve a repetir en su descripción de los aceituneros emigrantes actuales en que ve una proyección del presente en el pasado, ya que ellos se parecen demasiado a sus abuelos de Jaén:

Cuesta hacerse a la idea de que el pasado lejano de uno puede ser ahora mismo un presente en el que viven otros [...]. El país de mi pasado no se quedó desierto, sino que está ahora más habitado que nunca: Con el comienzo de la temporada de la aceituna llegan a las tierras de Jaén cuadrillas de hombres tan empujados por la desesperación de la pobreza como los jornaleros de hace un siglo, y lo mismo que ellos, se agrupan en las plazas esperando que alguien venga a ofrecerles un jornal. Vienen del otro lado del mar, de Argelia y Marruecos, pero sus caras quemadas, sus chaquetas oscuras y sus manos ásperas se parecen mucho más a las de nuestros abuelos⁹⁰.

Este reconocimiento del yo, que hace suyo el pasado, termina con una postura solidaria y de gran ética histórica, que se remata con una apología del mestizaje y de la interculturalidad, habida cuenta de que el hombre puede siempre convertirse, en cualquier momento, en extranjero:

Cuando paso junto a ellos mis ojos se cruzan con otros ojos mucho más claros o mucho más oscuros que los míos [...]. Les doy la bienvenida en silencio, les deseo que se queden, que su presencia haga más plural y más abierto el mundo en el que vivo. Cualquiera de ellos, íntimamente, es mi compatriota. Cualquier día también yo puedo verme convertido en un extranjero⁹¹.

Este discurso crítico de la amnesia española en temas de emigración y la actitud xenófoba y hostil hacia la nueva inmigración los encontramos muy presentes en la narrativa escrita sobre la emigración, que hemos venido tratando en este libro. La conjunción de la actitud crítica con la postura solidaria, expresadas de modo respectivo por Juan Goytisolo y Muñoz Molina, son asumidas sin reservas por muchos de los escritores que han abordado el tema de la emigración magrebí en España. Este tratamiento acude a la metáfora del espejo que considera la inmigración como manifestación de la mismidad, por ser recordatorio del pasado inmediato, pero con una agria crítica de las

actitudes amnésicas y xenófobas de los que se olvidaron de que, hace poco, España fue un país de emigrantes, en grado de excelencia.

Es Andrés Sorel quien trata, con mucho espíritu crítico, esta indiferencia in-solidaria de los españoles respecto al naufragio de las pateras⁹². En el capítulo titulado “tiempo de Abraham”, establece un paralelismo muy significativo entre dos tiempos diferentes e in-comunicados: el tiempo del ocio, de la riqueza y de la diversión, y el de la tragedia aterradora de las pateras. Este drama lo padecen los emigrantes marroquíes que están naufragándose permanentemente en el Estrecho, a la vista de todos y ante la insensibilidad criminal de los propios autóctonos. La dimensión del ocio la viven los españoles que se solazan disfrutando de la playa, de la música y de la vida marchosa de las discotecas. Vistos en su conjunto, estos autóctonos se convierten en una alegoría de la sociedad española entera ya que están representados todos sus sectores fundamentales, como es el caso de Felipe González (gobierno), Aitana, la duquesa de Medina Sidonia (nobleza), El Buitre (fútbol), Juan José Benítez (prensa), Aute, Sabina, Lolita (arte), Alejandro Sanz (deporte), Imanol(cine) y Margarita de Borbón (monarquía). El desencuentro entre ambos tiempos o mundos está profundamente arraigado en el egoísmo y la indiferencia porque, pese a la tragedia que sufren las voces ahogadas del Estrecho, los españoles no se enteran de la existencia de las mismas pateras y voces. Éstas son consideradas como meros *ovnis* fantasmales que provocan miedo por su carácter extraterrestre, pese a que son, de verdad, propias voces de los emigrantes que mueren por naufragio:

En la azotea, Juan José dirige los ojos al cielo: ha sorprendido la estela que dejan entre las nubes las vagabundas almas; trazan remolinos en torno al hotel, descienden en picado hasta las aguas, vuelven a elevarse, gimientes hacia su refugio.

Y aquí Ismael torció la boca con grandes carcajadas:

-Ovnis, ovnis: se necesita ser ignorante; ni ve ni escucha, no sabe, sólo yo, yo sé: son las almas de los ahogados que vuelan por el cielo⁹³.

Lo único que une las dos dualidades es el silencio y la in-comunicación. La presencia de Abraham en el sur, donde las pateras, viene para llenar este hueco, o al menos, romper este olvido en que se mantiene el destino de los emigrantes. Para ello, describe sus historias sacándolas a la luz en contra de la misma sociedad española que es unánime en su silencio por haber tapiado el corazón y cegado los ojos, pese a su larga historia de vivencia de la emigración. Así es como lo declara Abraham en su última misiva a su amigo marroquí Abdelhak:

Me dijiste: tienes que ir allí, pintar aquello. Tal vez pronto sea también tarde. Pintar las voces que ya nadie escucha, a las que no se da importancia. Porque hace tiempo que hemos cegado los ojos y tapiado el corazón. Es el gran silencio, el no declarado: el que cae sobre las víctimas sin nombre, el de las voces del Estrecho⁹⁴.

La alegoría en que envuelve el autor la indiferencia de los españoles respecto al naufragio de las pateras se desenmascara con el tiempo cuando, al final del mismo capítulo, enfatiza que la separación, que se había mantenido entre autóctonos e inmigrantes, es real y fruto del rechazo hostil, cuando no de venganza, con que se actúa contra los inmigrantes sin considerar la propia historia personal de antiguos emigrantes. En opinión de Abraham e Ismael, pese a que el expatriarse es desarraigo y desintegración en la medida que “es como abrir el cuerpo de uno en dos mitades”, se atiza más el trauma cuando los emigrantes son sometidos a la persecución y la hostilidad. Este rechazo es aún más doloroso por ser asumido por unos autóctonos que habían sufrido, en su pasado, la misma emigración:

Todos se han convertido en ángeles de Sodoma que vienen a destruir. Rastrean en los caminos, vigilan los mares, golpean las puertas de los barracones donde acampan, buscan a los inmigrantes para matarlos. No hace falta que los hieran de ceguera: ellos, que fueron un día emigrantes en tierra ajena, se han vuelto vengadores en tierra propia⁹⁵.

Esta amnesia histórica la resiste el protagonista narrador y la destruye mediante una maniobra de inversión. En oposición a sus paisanos, se conforma con asumir su compromiso ideológico solidario, fundiéndose con las voces del Estrecho, en contra de su tiempo y de la cultura dominante de la amnesia; primero, estampando para la posteridad las historias olvidadas de los mismos emigrantes y, segundo, naufragándose en las propias aguas en que zozobran las pateras. El rechazo xenófobo se sustituye por un fuerte sentimiento de solidaridad a través de la apropiación de las vidas truncadas de los inmigrantes, lejos igual del silencio aquiescente que de la indiferencia complaciente, y en realización personal, histórica e inclusive, ontológica del ser:

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

propia realidad. Habitar con y en ellos, con sus vidas truncadas, fantasmales, situadas en un reino que no se contabiliza. Ningún reloj lo marca, tal vez ninguna historia encuentre un ámbito en el que ubicarse. Y con sus palabras, sus propios escritos⁹⁶.

La apropiación que hace Andrés Sorel de la emigración en boca del protagonista Abraham la mantiene, de semejante forma, Eduardo Iglesias en *Tarifa. La venta del Alemán*, con la diferencia de que el paralelismo entre los autóctonos y los inmigrantes tiene un carácter positivo: propende a entablar encuentros y posturas de solidaridad por razones de las similitudes entre el desamparo de los actuales inmigrantes y el de los antiguos emigrantes.

El recuerdo de la emigración en esta novela no es signo de trauma; tampoco se somete a la proscripción y al olvido. Es fuente de orgullo que ilumina el futuro a la vez que resalta la diferencia y la pluralidad. Esta significación de la emigración la asume, con mucho empeño, la madre de Max. Además de seguir esperando el retorno de su marido muerto en Alemania, ella se siente orgullosa de su hijo y de su vida que transcurrió en tierra de emigración, en lares germánicos:

A ella le gustaba que la vieran acompañada de su hijo. Le hacía sentirse orgullosa que lo apodaran “el alemán” pues eso ponía en evidencia su historia familiar, el legado de su marido y el suyo; y además resaltaba su diferencia. Siempre contaba que tenía el mejor bar de la comarca. Su esfuerzo había servido para algo. Y alguna vez le recordaba la frase de Marx que su padre solía repetir: “Ser radical es tomar las cosas por la raíz. Y la raíz, para el hombre, es el hombre mismo”⁹⁷.

Este mismo pasado marca, por herencia, la vida de Max. Tanto su madre como el joven emigrante marroquí, abandonado por su padre, son figuras que le incitan a recordar con obsesión su vida anterior en Alemania y su infancia al lado de su padre ya muerto y de su madre que sigue todavía aferrada a la espera de su marido. Es este pasado, que asume con mucha responsabilidad ética, que le obliga, por fidelidad a sí mismo y a su propia identidad de hijo de emigrantes, a luchar a favor de los inmigrantes clandestinos que pasan por su venta, acogiendo con hospitalidad al niño marroquí y ayudando a los demás clandestinos subsaharianos:

La imagen del niño solo, arrebujado en su manta, no podía quitársele de encima. Le producía un desgarramiento emocional. Mientras conducía no pudo evitar alguna lágrima al recordar en su infancia a su padre: un emigrante en Alemania. La familia tardó un año en poder reunirse. La tristeza de su madre y la ausencia de su padre, que él sintió con tanta fuerza,

lo acompañaba vívidamente en el avance por aquella carretera nocturna. La vida en Alemania como un niño emigrante lo había marcado también para siempre. Fue una dura experiencia y su recuerdo contribuía en gran medida a la misión que él había asumido⁹⁸.

La lucha pro-inmigrante, que lleva a cabo Max, tiene dos dimensiones: la primera es de orden ético y humanitario por el apoyo que da al niño, y la segunda es de compromiso familiar e íntimo por efecto de la compañía que hace a su madre. En ambos casos, el pasado y el presente se imbrican con reciprocidad fructífera, porque cada uno evoca al otro. La inmigración es, otra vez, una especie de espejo donde se ve a sí mismo recordando su pasado, hecho asimismo presente en la figura de su madre. Son estos dos compromisos: el colectivo-individual y el público-privado, los que le llevan a enfrentarse contra los neonazis y el policía, por ser éstos detentadores del discurso de la xenofobia y de la exclusión. Como contrapunto del pensamiento de Max, las ideas del policía reflejan el tópico de la amnesia porque intenta luchar contra la emigración no en cumplimiento de su deber, sino en defensa del mito de la invasión y en lucha contra la supuesta repercusión negativa que tiene la misma emigración en la vida de los ciudadanos. Este diálogo entre los dos refleja que ambos pertenecen a dos visiones contrapuestas, a pesar de que son hijos de la emigración:

-Mira los dos hemos sido emigrantes, hijos de emigrantes. Eso nos emparenta de alguna forma. Y tú sabes que se pasa mal.

-Yo no tengo mal recuerdo.

-Pues yo sí. Y por eso no quiero que vengan. Es mejor comer tierra de tu pueblo que vivir de prestado. Te voy a decir una cosa, además estás jugando con la ley. ¡No se puede dar cobijo a inmigrantes!⁹⁹

Igual que el policía, el grupo de neonazis encarna este mito de la invasión. Su secuestro tanto de Norma como Raschid tiene como objetivo castigar la actitud favorable de Max a la emigración y también frenar su voluntad inquebrantable de acoger, a toda costa, a los inmigrantes clandestinos. Ya le habían avisado en una ocasión que “si vuelves a ayudar a moros y negros iremos directamente por ti”¹⁰⁰. La actitud tolerante y solidaria es la que acaba dominando al final. La fe de Max en la causa que defiende, fortalecida por el recuerdo de la época de emigración en Alemania y la ayuda colectiva que le prestan sus colaboradores y los demás ciudadanos de Tarifa, le permiten triunfar en su lucha contra el fanatismo: recupera del secuestro y de la

muerte a Norma y a Rachid. La novela acaba con optimismo, porque Rachid se integra dentro del país y, consecuentemente, el desarraigo y la monotonía vital de la pareja Max/Norma se tornan vitalidad e intensidad en el amor.

En general, La emigración en *Tarifa (La venta del Alemán)* es un verdadero espejo en que Max halla su propia identidad y se reconcilia con su pasado íntimo: se presenta como si fuera un amuleto recordatorio que le da fuerza para luchar contra los fanáticos del mito de la invasión, que ven, con hostilidad, la afluencia de inmigrantes clandestinos. El hecho del recordar es tan importante en la vida de Max, porque constituye su propia identidad ontológica y, desde luego, una especie de crítica mordaz de la amnesia histórica tanto de los neozis como del policía comisario. Así es como lo confiesa Max:

-Lo único importante es lo que recordamos. La vida se reduce a eso. Quizá hasta vuelvas a intentarlo... Yo por eso nado. El recuerdo de mi cuerpo entre las aguas me aviva el deseo. Y no puedo dejarlo. El recuerdo en un colegio de Alemania, como emigrante, no me permite dejarlo. ¿Comprendes?

101

En el cuento titulado: “Al-mir-at”, Nieves García Benito trata, con casi la misma lógica, el tema de la amnesia y la necesidad de no olvidar el pasado emigrante de España a la hora de enfrentarse con el problema nuevo y antiguo de la inmigración magrebí. El título árabe, que significa espejo, es una alusión directa a la metáfora del espejo a la que hemos venido aludiendo en este capítulo. En unas declaraciones, la autora afirma haber escrito su obra con la finalidad de luchar “contra el olvido del pueblo español, que hace tan sólo unas décadas también tuvo que emigrar”¹⁰². Este texto da una imagen muy positiva y humana de la Guardia Civil, raramente existente en la literatura española. El protagonista es un tal Eusebio Fuentes Salmerón que se incorporó a La Benemérita porque, desde el principio, quería ser guardia civil por haber tenido la convicción de no emigrar nunca, como lo había hecho su padre que le dejó huérfano al morir en Alemania, donde trabajaba como emigrante económico. A la edad de los 44 años, le tocó ejercer su profesión en el Estrecho de Gibraltar, lugar donde podía ocurrir todo como cambios de tiempo sorprendentes, tráfico de drogas, naufragio de “windsurfistas”, contaminación ecológica; pero lo que más temía de todo esto era “la recogida de emigrantes”¹⁰³, a pesar de que era un veterano de las situaciones difíciles.

Para él, la emigración tiene resabios amargos. Siempre le evoca su pasado, caracterizado por la presencia, en su mente, de la imagen

obsesiva de su padre que murió en Alemania sin poder ni verle, ni recibir los marcos prometidos y tampoco gozar de los regalos de pantalones largos que le traía. Esta separación causó una verdadera angustia en el niño de la que nunca se separó. La insistencia de la narración en esta experiencia de la infancia de Eusebio, paralelamente a la historia del inmigrante Abdelkrim, es una demostración de la trascendencia personal que tiene en la vida e identidad de Eusebio, pero al mismo tiempo, comprueba la convergencia entre las dos emigraciones, su correspondencia, y desde luego, su dramatismo trágico, dado que el huir del país, en búsqueda de paraísos que nunca existen, no tiene nada de gratificante.

La figura de Abdelkerim, igual lo había sido la figura de Rachid en *Tarifa* de Eduardo Iglesias, actúa aquí como un espejo donde Eusebio se ve a sí mismo, siendo una especie de recordatorio de la tragedia traumática que es la emigración antigua de su padre. Este sentimiento de angustia lo expresa de manera tan patética cuando sorprende, en compañía de su colega, a los emigrantes bajando de las pateras. Así es como lo confiesa:

“¿Por qué este castigo, Señor, qué he hecho yo para tener que recoger emigrantes y a veces encañonarlos? ¿por qué?”

Su padre Antonio iba y venía a la mente de Eusebio. Cada noche en que aparecían, cada zapato encontrado en la playa, cada muerto comido por los peces.

“Seguramente, padre también murió de noche, ¿por qué madre no me lo dijo nunca a la hora en que murió?”¹⁰⁴

De igual modo, Eusebio pide, con cierta rabia, tanto a sus colegas como a su propia familia, que den manzanilla al niño emigrante para evitar posibles vomitonas, porque ve en esta situación una escenificación de la misma realidad traumática que había sufrido en su infancia cuando le informaron de que se murió su padre en Alemania, haciéndole tomar una manzanilla para ahuyentar la desazón de la separación y la tristeza del luto:

-¿Nadie le puede hacer una manzanilla a este niño? ¡Se le va a salir el alma por la boca!

Y la tía Atanasia le trajo una manzanilla ardiendo, que le quemó la boca pero le tranquilizó el alma.

-Tu padre está en el cielo; Eusebio, mi niño, no te preocupes, él te seguirá cuidando desde allí; que no te vea madre ni vomitar ni llorar¹⁰⁵.

Esta proyección del pasado en el presente y del presente en el pasado corrobora el paralelismo entre la tragedia que supone tanto la emigración antigua como la inmigración reciente y, desde luego, la convergencia de las situaciones que deben ser objeto de orgullo y de recuerdo y no de silencio complaciente, de pura tónica amnésica. Es asimismo una confirmación de una actitud respetuosa y acogedora respecto a los inmigrantes ilegales. Lejos de todo sentimiento xenófobo, de tradición anti-magrebí, Eusebio se compadece de la situación de los emigrantes marroquíes, albergando un fuerte sentimiento de pena por su suerte:

Eusebio salió despacio. Estaba cansado y triste. Echó una mirada larga sobre los jóvenes marroquíes somnolientos. Sintió pena. Un malestar tibio le sacudió el estómago. Pensó que le vendría bien una manzanilla ¹⁰⁶.

Y acaba, al final, apropiándose del destino de Abdelkrim, por- que reconoce en él un antecedente de parentesco en tanto que buen yerno:

Eusebio paró en la carretera de vuelta a Tarifa. Pidió una manzanilla, se acordó del marroquí de la fregona, se le fue templando el estómago y pensó con parsimonia: “quizás hubiera sido un buen yerno” ¹⁰⁷.

La metáfora del espejo, que hemos venido analizando, se some- te a un desdoblamiento inverso. Ya no es solamente característica de los españoles, sino que yace en la relación que mantienen los propios inmigrantes marroquíes con la tierra de acogida y de la emigración, como es España. En el cuento titulado “Perros de playa” de Nieves García Benito, el protagonista, Salih Al-Salih, emigra a la Península para poder reconciliarse con un pasado familiar. Se encuentra de nue- vo con sus propias raíces domésticas porque es en la misma Algeciras donde se había establecido su descendencia y, en particular, su propio padre, Gunter Huitfeld, del que hereda los ojos azules y también las huellas de la cultura oriental, que se materializan en las ruinas y fortificaciones árabes que hay en la ciudad. En este sentido, su llegada a la península en patera no le provoca ningún miedo, porque “tenía referencias” ¹⁰⁸. Por esta razón, cuando encuentra las supuestas ruinas árabes, se siente orgulloso de este hallazgo y llega a sentirse en su casa:

“Esto lo hicieron los míos”, pensaba junto al castillo califal.

Por las callejuelas Al-jaranda, Al-madina parecía estar en casa, “aunque todo está muy cambiado”¹⁰⁹.

Mismo contexto, lo encontramos en el microrrelato titulado “Camal” de Federico García Fernández. El inmigrante ilegal llamado, Camal, resucita el sueño del Al-andalus, muy presente en el imaginario cultural árabe o musulmán: “Le gusta contemplar el barrio árabe (porque) le trae buenos recuerdos”¹¹⁰. Esta contemplación le introduce en una absoluta abstracción, propia de las ensoñaciones poéticas, que le aleja del tiempo presente y lo traslada, cual un Sindibad volando por el aire en su alfombra mágica, a los tiempos felices, sensuales y poéticos de las zambras y fiestas de los emires de hace antaño:

Tendido, olvidado del tiempo, no presta atención a las conversaciones de los turistas que se acercan a aquel lado del recinto. Tampoco a los relojes que huyen. En su soñar, le llegan las notas de un laúd, los sonidos sensuales del rabel y la flauta, y adivina los velos de las mujeres que danzaban en la penumbra de los palacios, escucha el tintineo de las joyas en sus brazos femeninos y aspira el perfume de sus cabellos¹¹¹.

Se sentía tan fuera del tiempo que se olvidaba de su dura situación de emigrante ilegal, en pleno desamparo. Ante las ensoñaciones arriba mencionadas, se desengacha de su vivir cotidiano creyéndose un califa en medio de su hueste y harén:

Y le parece que no está vestido con los pantalones rotos y la sucia camisa que ahora lleva, sino con larga aljuba de seda. Le gusta imaginar que no es el que está ahora tendido sobre el muro, solo, afligido, sino un dignatario del emir o, por qué no, el mismo príncipe, admirando su reino de Al-Andalus en el bello amanecer¹¹².

Otra vez más, la inmigración es un espacio de frontera positiva donde se encarna, por hipóstasis, la interculturalidad; permite tanto a los autóctonos como a los emigrantes auto-descubrirse, estableciéndose así una relación de complementariedad recíproca e híbrida entre la otredad y la mismidad, lejos de toda retórica de exclusión y de ensimismamiento esencialista y en indicación de que la vida igual que la migración es, por esencia, mestizaje. Este mestizaje se materializa en el aspecto formal del relato, dando lugar a una especie de texto dominado por lo múltiple en varios aspectos.

EL TEXTO NARRATIVO Y LA MULTITEXTUALIDAD

El mestizaje defendido en el plano de la invención imaginaria se materializa en la plasmación estructural y formal del relato arribando a una especie de texto que se rige por la hibridez y la pluralidad, en distintas manifestaciones como pueden ser la enunciación narrativa, la ambientación espacial, la naturaleza actancial de los personajes y el lenguaje. Este relato se presenta, por consecuencia, como un palimpsesto o *melting pot* formal, plagado de ecos de diferentes discursos y de mescolanza creativa de eclécticas multitextualidades que hacen diluir las fronteras entre lenguajes, estilos, voces narrativas y géneros.

Desde muchas décadas, Mikael Bajtín vino subrayando de que la modernidad de la novela es esencialmente tributaria de la carnavalesización y la polifonía dialógicas. Para él, “la novela no es sólo diálogo de personajes, de fuerzas sociales, sino diálogo de géneros literarios y de tiempos históricos”¹¹³. El texto narrativo es una caja de resonancias donde concurren voces y registros, y se alimenta un diálogo de textos, de géneros y también de culturas, ideologías y clases sociales, habida cuenta de que la modernidad narrativa es refractaria al monologuismo tanto formal-lingüístico como cultural.

Partiendo de la premisa de que a cada época le corresponde su propio sistema de valores, Irene Andrés-Suárez considera que este mestizaje formal es una característica de nuestra época postmoderna en la medida en que refleja la ideología actual dominante, después de la caída del muro de Berlín, del desmoronamiento de las ideologías, de la supresión de las aduanas, y de la globalización de la economía y de la información:

En mi opinión, esta disolución de las fronteras geográficas, económicas, ideológicas, culturales, raciales, etc. encuentran su correlato en el mundo de la ficción donde las formas y los perfiles se han difuminado aparatosamente¹¹⁴.

La narrativa española actual sobre la emigración magrebí no sale de este contexto. Tiene una acusada tendencia a mantener el multiculturalismo defendido a través de una narración mestiza e híbrida. Se encarna en la naturaleza fronteriza de los personajes que se desenvuelven entre diferentes espacios y culturas, en el bilingüismo léxico y en la mezcla de géneros.

1- Personajes fronterizos

La literatura española de tema marroquí es una literatura muy fronteriza igual en aspectos formales que en contenido imaginario, porque la acción narrativa transcurre entre dos geografías, dos culturas e incluso dos mentalidades e idiosincrasias: pululación de personajes fronterizos e híbridos que están a mitad de camino, desde el punto de vista imaginario y espacial, entre España y Marruecos, la Península Ibérica y el Norte de África, el oriente y el occidente; dualidad espacial muy acusada: España/Marruecos, Melilla/Nador, Ceuta/Tetuán, Tánger, Tetuán, Alhucemas y Rabat/Península o España; uso de un lenguaje que mezcla beréber, árabe, francés y español; temática de las imágenes cruzadas de convivencia intercultural entre pueblos, etcétera. En cierta medida, esta literatura puede considerarse como una continuación de la literatura morisca y de los romances fronterizos de la Edad Media y del Renacimiento, porque vuelve a tratar supuestas luchas/convivencias entre moros y cristianos, en alarde de una cultura mestiza y multicultural.

La migración, en tanto que *perpetuum mobile* en busca de mejores espacios o geografías para vivir, supera las fronteras y las pone en evidencia volatilizándolas insistentemente. Los inmigrantes son, en este sentido, unos nómadas que no tienen puntos fijos de referencia desde la perspectiva cultural, espiritual y geográfica. Están situados ante una constante escisión, propia de una traumática dualidad que les da una identidad bastarda, peculiar de una personalidad apátrida, escindida entre diferentes culturas y mentalidades.

Los numerosos personajes, que se mueven en la ficción narrativa de las novelas de emigración que tratamos, son figuras inestables y movedizas desde el punto de vista del espacio. Al ser así, los perfilamos como personajes fronterizos en el sentido de que no tienen ninguna estabilidad sedentaria en la ficción, porque suelen estar a mitad de camino entre dobles y múltiples espacios sin tener ubicación fija ninguna. Su recorrido narrativo lo caracteriza la trashumancia, la movilidad, el viaje y la constante búsqueda de realidades virtuales, propias de la utopía viajera. Los emigrantes clandestinos, que vienen del sur, tiran rumbo al allá y al norte, mientras que los personajes autóctonos, que están en la tierra de acogida, aspiran inversamente a ver el sur por exotismo o por razones de ontología y hasta de amor. En ambos casos, la migración se presenta como un puente para unir las dos riberas del Mediterráneo, volviendo insignificantes las fronteras existentes entre ellas y entre sus culturas respectivas.

En gran parte de las novelas que tratamos, hay personajes en que se encarna lo que llamamos, en otras páginas, las metáforas de la inversión. Éstas se hacen también a través de los personajes fronterizos. Es el caso de las figuras actanciales que viven la tentación del sur soñando, no con las riquezas doradas de Occidente y del norte, como la mayoría de los emigrantes magrebíes, sino con los paraísos situados en espacios sudistas, por realización amorosa, ontológica y hasta denuncia ideológica.

En *La cazadora*, la narradora, trasunto evidente de Encarna Cabello, vive muy claramente esta atracción del sur que se compara con “el paraíso”. El norte y el sur son vistos como una antinomia. Para ella, su país es “un maldito país”¹¹⁵ en que se siente apátrida y extranjera, abrigando soledad y desarraigo. “Sujeta a otra ley”¹¹⁶, el ambiente de los españoles le parece extraño y escaso en calor humano. Le acarrea esa sensación de ser una especie de intrusa en su propia casa:

Me descubrí enharinada de su estigma, enharinada de ser una misera marroquí a las miradas retraídas, ausentes de calor, de aquellos españoles con que tropezaba en las cafeterías, calles y tiendas del pueblo; como si no perteneciendo ya a su apacible mundo, en mí reconocieran a una intrusa sujeta a las ventiscas del endemoniado de aquellos árabes muertos de hambre¹¹⁷.

El carácter burgués del ambiente en que trabaja, no le interesa porque le suena muy nauseabundo. Cuando está en el norte de “un país de arena” y “escalva en el paraíso” al lado de su amante Nur en Tánger, recuerda su pasado como si fuera una pesadilla por estar diametralmente desprovisto de cualquier significado para ella:

El tiempo nauseabundo -habitado en una pesadilla- de vejaciones por parte de unos señoritos diplomáticos en una oficina: del amargo trato cotidiano y promiscuo con unas burguesas ociosas que en nada me interesaban, había quedado muy lejos, evaporándose entre el horizonte brumoso del pasado¹¹⁸.

Esta aversión al norte se torna fascinación atractiva por el sur. Su establecimiento en un cuchitril tangerino la llena de felicidad rebotante porque allí siente, *de facto*, realizarse personalmente. Este norte del país de la arena en el que no nació, se le antoja muy familiar ya que es en él donde le gusta vivir, con preferencia. La descripción del mismo cuchitril, en que vive con Nur, refleja este hechizo que ejerce sobre ella lo marroquí:

Es un lugar en el norte de África, junto al mar, aunque a él no llega la luminosidad salvaje que se le supone. Una casa sin palmeras, sin olas ni vista al cabo, lejos del sol -excluidos de la voluptuosa tibieza del crepúsculo, el crepúsculo nos era robado-, sin patio de naranjos donde rezuma el azahar y sus azotes sensuales, pero cómo gozo del sublime olvido (de mi país)¹¹⁹.

Esta sensación de alivio, que la invade estando al lado de Nur, tiene su explicación en el amor que siente hacia él y en el atractivo sensual de impronta erótica que ejerce sobre ella el primitivismo físico y también cultural de su amante; atracción pasional que se convierte, otra vez más, en una fascinación por la cultura norteafricana:

Como buena occidental desplazada en su propia cultura, yo también me embelesé y sigo embelesándome con “lo extraño” y su paraíso¹²⁰.

Similar sentimiento de extrañamiento y de ir a contracorriente de su propia cultura es experimentado por Abraham, el narrador-protagonista de *Las voces del Estrecho*, en razón de la indiferencia de sus paisanos respecto a los miles de naufragados emigrantes en las costas españolas. Con una voz que denuncia la injusticia humana, el personaje en cuestión subraya esta metáfora de la inversión con estas palabras:

Pero yo ahora, Ismael, soy lo contrario del niño que abre los ojos al limitado paisaje: yo los cierro, camino a la inversa. Y pienso que no soy yo solamente quien decrece: es mi tiempo, mi propia cultura. Por eso me encuentro bien aquí, en este ayer sin mañana en que he venido a enterrarme¹²¹.

Este canto desencantado contra la injusticia, que se opera en el Estrecho, es el que le obliga, en son de solidaridad, a tirarse al mar en patera en imitación de la odisea de los emigrantes y en busca de los paraísos en que ni siquiera cree, pero con la convicción tan humana y solidaria de compartir sus penas¹²². Es de notar que la culminación dramática de este viaje final remite, en el pasado, a otro viaje que había efectuado, cuando estaba casado, a Chauen para sumergirse en las calles estrechas de la ciudad, en aras del paraíso y huyendo de su pasado-infierno sentimental, compartido con una mujer que le atormentaba:

Huyó a Chauen intentando poner tierra por medio con su pasado, para que al otro lado del Estrecho pudiera olvidar cuánto sufrimiento le produjeron las infidelidades de aquella mujer veinte años menor que él, de la que se enamoró hasta la

locura, tardando en comprender que las razones y los gritos del cuerpo acaban imponiéndose a las del espíritu, y éste, cuando por aquél se deja arrastrar, navega hacia la estulticia y el anquilosamiento si es incapaz de reponerse a los estragos producidos¹²³.

Es cierto que el paisaje de Chauen, con sus calles estrechas, su puesta del sol y la lujuria de sus tonos plásticos, tiene efectos terapéuticos en la vida del narrador. Actúa asimismo como un contexto que inspira su arte en la medida en que se le presenta como un espacio muy embrujador cual un paraíso prometido, esto es, una encarnación efectiva y real del paraíso terrenal, ante su mirada creativa y plástica de artista:

Gustaba sobre todo de ver la puesta del sol. Apuntes para sus cuadros: la noche trepando entre las rocas, lujuria de los tonos del arco-iris prometido a Dios a Noé, pereza de los pastores dormidos bajo las chilabas, el violeta sucediendo al rojo intenso para alumbrar el reino de las sombras, el destello del oro y del bronce de las cúpulas de las mezquitas, el estilete lanzando hacia el azul del cielo de los minaretes, la extensa mancha desnuda y desértica del horizonte ávido del mar¹²⁴.

Esta larga cita refleja y recrea el antiguo tópico literario del *locus amoenus*. Hay una clara referencia a la tierra prometida a Noé, al bucolismo de los pastores, y al mosaico plástico y barroco cargado de sensoriedad que emanaba de las luces y de las cúpulas de las mezquitas. Todo ello produce en el narrador sosiego y tranquilidad espirituales. La búsqueda de Eldorado europeo, al que aspiran llegar, con ansia y obsesión, los emigrantes, se sustituye aquí, en boca de Abraham, por una arcadia literaria, propia de la novela pastoril pero buscadora de paraísos terrenales inspiradores de la paz interior y de la claridad de las luces así como de la sensoriedad sensual de los colores.

En *La llamada del almuédano*, Gilbert está obsesionado por la tentación del sur y el embrujo fascinador de Marruecos. Su estancia en Marrakech por asunto de negocios, ciudad que ejerce sobre él “un poder mágico y extraño”¹²⁵, lo lleva a embarcarse en una serie de ensoñaciones que le permiten tener “vision(es) edénica(s)”¹²⁶, recreadoras de los tiempos nostálgicos del pasado en que se sentía feliz en compañía de Zohra. Esta última simboliza el amor eterno del propio Gilbert, pero también es la causa principal que le hace enamorar de Marruecos. El amor de Zohra se vuelve pasión por Marruecos y constituye un mecanismo desgastador del tiempo y de la soledad en que vive. Zohra es, otra vez más, esa especie de paraíso perdido que le recuerda su infancia vital siempre cuando está a su lado. Lo mismo

pasa a Fermín Gironés que no deja de recordar su novia, del tiempo de la guerra, llamada: Nora. La presencia de ésta en su imaginación sirve de revulsivo contra la angustia del presente y la desesperanza del futuro, y se erige en su único refugio acogedor en que se siente, de veras, existiendo: lo lleva a tiempos felices, apacibles y serenos:

De repente Nora aparecía y sus pesadillas se transforman en sueños apacibles, serenos, impregnados de una felicidad que nunca había conocido anteriormente; ¡qué dulce su boca! Ella era el oasis al que finalmente había llegado. Su piel, el olor y la tibieza de su piel le embriagaban. Eran jóvenes y creían en el amor; algún día el mundo les pertenecía...¹²⁷

Este situarse entre las dos orillas, con sueños proyectados en el sur y en el continente africano, es un rasgo peculiar de muchos personajes autóctonos secundarios de las novelas que tratamos. La historia de Manolo en *Harraga* es un ejemplo de esta atracción del sur. El nació en Tánger pero, justo cuando terminaba sus estudios secundarios, tuvo que salir de la ciudad, poco después de la Marcha Verde, para instalarse en Granada. En oposición a las tesis colonialistas, como las de su padre que no tiene nostalgia alguna por la ciudad bajo el pretexto de que es otra ciudad tan cambiada y mora como sucia, él es muy sensible y recuerda, con manía que roza la religión, el Tánger de la época Internacional al igual que miles de nostálgicos. El narrador marroquí lo confirma con estas palabras:

Supe que, Manolo, había otros muchos tangerinos extranjeros que hicieron de la ciudad en la que nacieron y vivieron una especie de religión. Había incluso varias asociaciones de tangerinos, algunas de ellas para españoles, otras internacionales [...], cuyos nostálgicos miembros se reunían una vez al año para comer y pasarse el día dándole vueltas a sus recuerdos¹²⁸.

Esta evocación de Tánger es el tema favorito de sus conversaciones. Pero este Tánger, que recuerda Manolo, es una ciudad de la época colonial cuando era paso forzoso de espías, intelectuales y artistas de todo el mundo, propio de un entorno muy cosmopolita y abierto, pero una ciudad poco real y más bien libresca, forjada por la lectura y la búsqueda de información, azuzada por el amor a la tierra de la infancia:

Pregunté a Manolo si había visto en una sola ocasión a alguno de los personajes que nombraba y renombraba cada vez que hablaba de Tánger, como si los conociera de toda la vida.

- No, no los he conocido personalmente, a ninguno de ellos he tenido la dicha de saludar [...]. Pero los he leído, me he

informado, he visto sus cuadros, y en cada ocasión he sentido algo en común con ellos, algo difícil de explicar, pero que tiene que ver con el lugar en el que vivieron, crearon, el lugar en el que yo nací¹²⁹.

Esta lógica de la nostalgia de África por recuerdo de la época de la infancia y, a veces, por razones de sentimiento afectivo, la encontramos, de igual modo, en otros personajes de *Donde mueren los ríos*. El francés Dufour sale de su país, herido del mal de amores. Desembarca en el Alto Volta para crear un orfanato con el objetivo de ayudar a cuantos niños huérfanos dándoles comida, afecto y estudios, en un acto de solidaridad con el continente africano. Ernesto, el dueño del bar Trud'ys, habla siempre de Melilla en que había hecho el servicio militar, recordándola en sus conversaciones con Amina. Otro tanto pasa con la madre de Jonay. Ella nació en el Norte de Marruecos donde aprendió a hablar francés. Por ello, su diálogo con el africano, Usmán, se le antoja como si fuera un descubrimiento de una parte de su identidad, esto es, de su propio yo:

Me hablaba como si estuviera descubriendo a sí misma. Como si se contara cosas que llevaba guardadas desde siempre, preguntas esperando turno para salir¹³⁰.

Ante la invitación de Usmán a visitar África, ella le contesta confirmando su apego al continente y su nostalgia de volver algún día: "Estoy segura de que me encantaría. No sabes cuánto echo de menos África"¹³¹. En perfecta sintonía con este pasado africanista, adopta una actitud abierta hacia el problema de los emigrantes. En contraposición a la opinión xenófoba y egoísta de su marido, siempre recalcitrante a recibir emigrantes, su cosmopolitismo considera que el emigrar, en busca de condiciones dignas del vivir, es una constante universal que está por encima de las ideologías y de las nacionalidades:

-La discusión que tuve con mi marido la tiene toda la sociedad occidental actualmente, Usmán. En realidad, son maneras diferentes de ver el mundo. Unos pensamos que la tierra es un lugar en el que hay cabida para todos, y que los seres humanos deben vivir en ella con dignidad. Eso está por encima de todo: de las religiones, de las nacionalidades, de las razas. Nada es más importante que el derecho de una persona a vivir dignamente. A ser libre, a tener un trabajo, a la educación, a la sanidad. A que se respeten sus costumbres, su forma de vida y de pensar¹³².

Igual que su madre, el encuentro de Jonay con el africano es un estímulo para despertar en él el interés por la lengua y la cultura africanas, y todo lo que tenga que ver con el continente, en una muestra de convivencia sin problemas, típica de una interculturalidad convivial, un contra-ejemplo al de su padre que rechaza al negro en su casa:

Jonay, en su cama, leía un libro sobre África. El encuentro con el huérfano de Uagadugú le había despertado un enorme interés por todo lo que tuviera que ver con su continente. Cada día le daba una hora de clase de español y le hablaba todo el tiempo en su idioma, como si lo pudiera comprender todo. Continuamente le preguntaba cosas sobre su país, a las que Usmán no sabía contestar. Sus conversaciones siempre terminaban en carcajadas, el único lenguaje que compartían del todo. Pero gracias a su empeño algo fue aprendiendo y sin duda a él le debe defenderse hoy en este idioma¹³³.

En *Tarifa. La venta del alemán* de Eduardo Iglesias, Winston es un ejemplo prototípico de personaje fronterizo. Él se conforma permanentemente con tener una vida mutable trasegando de lugar a otro y desplazándose de sitio a otro, dado que su filosofía de la vida considera que el nomadismo es una dimensión vital y vitalizante:

Era un nómada que vivía en el Estrecho, entre varios mundos, lo cual le confería una gran vitalidad¹³⁴.

Menos aún, tal nomadismo no le parece anacrónico, sino una forma estimulante de vivir como extranjero sin pertenencia a ninguna nación, a efectos de mantener y consagrar la diferencia y la diversidad:

Más que anacronismo le resultaba muy estimulante pertenecer a una colonia de extranjeros dentro de un país de autóctonos. Él se sentía diferente y así quería que lo entendiese Norma¹³⁵.

Esta diferencia le fortatece, por lo visto, manteniendo una relación sentimental allende el Estrecho y, precisamente, en Tánger en que es muy conocido por su amor, a escondidas, con una mujer musulmana que quiere también, a la inversa, volver a Europa para vivir. Por ello, la ciudad de Tánger se transforma en su segunda morada en que se siente a gusto disfrutando de las nuevas condiciones que le depara el nuevo espacio africano:

Hacia años que, para Winston, Tánger era un segundo hogar. Cada vez que llegaba en su barco, lo primero que hacía era sentarse en un bar del zoco a beber té mientras miraba pasar a los marroquíes por la calleja arriba y abajo, de un sitio a otro, comprando, o simplemente desplazándose. Solía hablar con la gente. Muchos le conocían. Vivía en un cuarto en la zona del puerto, le llamaban “el inglés”¹³⁶.

En general, las ensoñaciones de los personajes, que hemos analizado, constituyen ejemplos claros de las metáforas de la inversión, desmitificadoras del fenómeno emigratorio. Son, por añadidura, claros paradigmas del mito del paraíso perdido. Estos sueños del sur convierte a los autóctonos de los países de acogida en unos migrantes *sui generis*, porque, en opinión de los novelistas, la migración es una constante del ser humano ya que sirve para tender puentes y lazos comunes de interculturalidad entre los humanos, independientemente de las diferencias económicas, políticas y culturales.

Los emigrantes clandestinos son también fronterizos, obedecen, aunque inversamente, a la misma lógica que domina en el pensamiento de los personajes autóctonos, arriba mencionados. En vez de la atracción del sur, se ven hechizados, como es normal en los emigrantes del Tercer Mundo, por el norte y Eldorado europeo. Su voluntad de desplazarse, cruzando los desiertos y el Estrecho de Gibraltar, configura una parábola del hombre nómada y paria de este tiempo. Por esto, los emigrantes son considerados como los nuevos desamparados de la tierra. Tanto su vida como su pensamiento están enquistados en esta “fronteridad”, en tanto que forma de ser y de actuar en el espacio y en el tiempo. Su vida se reparte entre dos extremos: un aquí real del que quieren huir y un allá lejano, de difícil acceso en la práctica pero asequible virtualmente. Como a lo largo de este libro se ha venido hablando, aunque indirectamente, de esta naturaleza fronteriza e intercultural de los personajes emigrantes, nos conformamos con analizar solamente un ejemplo de personaje prototípico para ilustrar lo que estamos estudiando. Es el caso del Said de *Europa se hunde*¹³⁷ de Miguel Ángel de Rus y también del Eterno Navegante de *Las voces del Estrecho* de Andrés Sorel.

El protagonista picaresco, Said, tiene una identidad bicéfala e híbrida. Siente ser un hombre en que se juntan, en perspectiva recíproca, tanto Occidente como Oriente, porque tal como él afirma: “vivía en un mundo en el que había tomado lo que yo consideraba lo mejor de occidente y lo mejor de mi cultura, disfrutando del arte, del vino, de los paisajes”¹³⁸. El ser hijo bastardo de marroquíes y españoles lo ve como un privilegio, de gran trascendencia desde el punto de vista

intercultural, porque le permite hacer la síntesis sincrética entre las dos dualidades, dando lugar a una identidad nueva y triple. No solamente esto, se auto-define como emblema de la mezcla y como un nómada que está convencido de pertenecer al mundo, en mayúscula, lejos de cualquier chauvinismo. Así es como lo confiesa:

Me sentía exactamente tan español como marroquí, porque se habían fundido en mí las dos formas de pensar y no era capaz de imaginar qué tipo de vida podría llevar de nuevo en Marruecos. Me hubiera sentido un extranjero. Quizá tan extranjero como en España. Había leído en un libro que el alma árabe es mágica, el alma antigua es apolínea y el alma occidental es fáustica. No me reconocía en ninguno de los tres grupos, pero me sentía una mezcla de todos. No tenía un país, sentía que tenía el mundo¹³⁹.

En *Las voces del Estrecho*, El Eterno Navegante es el antídoto del Viejo de la Montaña, desde el punto de vista del pensamiento multicultural. Este último encarna una visión fanática y esencialista de la cultura y de la alteridad en la medida en que interpreta el calvario de sus paisanos emigrantes, en clave religiosa y étnica, considerándolo como resultado de la omnipotencia del cristianismo y de la decadencia del Islam de sus correligionarios. Por ello, niega cualquier posibilidad de diálogo intercultural entre Islam y Cristianismo, Oriente y Occidente:

Ellos sí, tú eres quien no puede entenderme, ni a mí ni a ellos. No te esfuerces en penetrar en nuestra realidad, cuando desde siempre los vuestros los persiguen, acosan, buscan destruirlos. Vosotros erigís ciudades que crecen intentando ocultar el sol para así no ver el poder del Dios único, y desarrolláis tiempos que anegan la memoria¹⁴⁰.

Contra esta farsa, se rebela con fuerza Abraham igual que Said El Harras con la intención de defender la universalidad de la diáspora del emigrante y su dimensión cosmopolita, negando así cualquier interpretación fanática y religiosa del fenómeno puesto que la tragedia del Estrecho es una lucha entre dominadores y dominados, abstracción hecha de cualquier consideración de índole religiosa:

Quien muere, muere. Y punto. Cristianos, islamitas, fanáticos todos; mierda, mierda; no olvidemos. Y de todos ellos, budistas, sufíes, mahometanos, confucianos, llámense como quiera, unos siempre son los dominadores.¹⁴¹

La negación del fanatismo y la consecuente apuesta por la

interculturalidad constituyen dos características fundamentales del Eterno Navegante. Hace suyo, sin complejos y egoísmos, el pensamiento y rebeldía de Abraham. En primer lugar, reconoce que sus raíces fueron desde el principio mestizas, o al menos, abiertas al contacto con los otros, porque confiesa ser hijo de un tal Muley Abdellah “que fue el primero en comprender la necesidad de unir bajo un único cetro a árabes y beréberes si se quería mantener la paz”¹⁴². En segundo lugar, ampliando esta antecedencia hacia el cosmopolitismo, reconoce, sin reservas, ser un hombre universal que hace de su arte su propia patria, en menoscabo de toda pertenencia confesional y en son de crítica de todas las teologías sagradas. Para él, la belleza es anticipación de utopías en la medida en que crea su propio universo: un mundo tanto autónomo y autosuficiente como detentador de su propia verdad: la verdad poética:

No me siento ni árabe ni bereber, ni cristiano ni hereje. No me siento nada. Mi única patria es la música, pero no encontraréis en las palabras de mi relato ofensas ni críticas a Mahoma [...]. Tampoco [...] os cuestionaré la verdad o la existencia de los otros profetas, de Jesucristo el cristiano o de Adán, Moisés, David, José, Noé, Jacob, todos los que en sus oraciones tienen en cuenta los judíos. El reino de Dios es tal vez de este mundo y de aquél, pero la música tiene su reino propio¹⁴³.

En su opinión, la voz del almuédano no es una llamada religiosa a los adeptos de Alá a cumplir con la oración. En términos metafóricos, es una plegaria mundana o profana que se hace, desde la lejanía de los tiempos, salmodiando “la piedad para el hambre, la miseria, la vida de los humildes abandonados por el Poderoso, sufrientes que imploran su gracia”¹⁴⁴. Por consecuencia, constituye un canto universal que intenta unir, sin segregación ninguna, “a todos los exiliados del mundo, a los peregrinos sin tierra, a sus hermanos, tuvieran el color que tuvieran y hablasen la lengua que hablasen. A quienes nada poseen, en suma, y que al escuchar esa voz solidaria se sienten reconfortados”¹⁴⁵. La música, que él hace, cumple igual cometido. Inspirándose en las sinfonías de Beethoven y hasta de Schubert, que partían, a su vez, de las poesías de Goethe y de Schiller, vence su tiempo y lucha contra la amnesia del mundo, entreteniéndolo, con su angustia, a los nuevos ahogados:

Goethe y Schiller, otros, impulsaron con sus poemas las ansias creadoras de Beethoven y yo me los apropiaba provocándome una vida nueva, algo que ni la muerte podría destruir. En mi barca nos reuníamos todos en estas noches mágicas,

sublimes, [...]. Ellos, las víctimas, eran nuestros únicos destinatarios, sumergidos por la miseria del mundo¹⁴⁶.

Esta música es la única que es capaz de salvar estas voces, porque garantiza “la inmortalidad”, instala “el Paraíso en la conciencia”. Constituye un lenguaje universal *sui generis*: “es tentación, (y) viene de la oscuridad y conduce al abismo de la luz”¹⁴⁷. Esta inmortalidad no la pueden conseguir los propios poderes espirituales consagrados especialmente a eso, ya que los que provocan la tragedia colectiva del Estrecho son los mismísimos corazones que “llenan las iglesias y las mezquitas a ambos lados del Estrecho”¹⁴⁸.

2- Bilingüismo: hacia un lenguaje híbrido

La interculturalidad, anotada con anterioridad, le corresponde, en el plano lingüístico, el uso de un bi-lenguaje que se puede llamar, con razón, inter-lengua¹⁴⁹. La apropiación positiva por parte de los autores y narradores de la cultura vehiculada por los emigrantes, como es la cultura árabe y marroquí, supone implícitamente la apropiación de su lengua, aunque parcialmente. El uso de este lenguaje, que podemos llamar mestizo, no es solamente patrimonio exclusivo de la narrativa de emigración que tratamos en este ensayo, sino una característica sobresaliente de la obra de Juan Goytisolo y de toda la novelística española hispano-africana tanto en su versión marroquí como africana. Este rasgo es, sin lugar a dudas, muy singular, porque convierte el conjunto de esta narrativa sobre la emigración en un espacio lingüístico muy híbrido por la procedencia léxica diversa de sus vocablos y palabras pertenecientes a las lenguas: francesa, árabe y beréber. Esta realidad polifónica del lenguaje utilizado en la ficción es, en puridad, una respuesta o consecuencia de la apología de la diversidad y la diferencia.

Es de notar que este uso peculiar del inter-lenguaje hace, por un lado, de esta narrativa una ficción de gran singularidad formal y, por otro, da lugar a una nueva aljamía lingüística, con profundas reminiscencias del pasado medieval español, puesto que nos recuerda la literatura hispánica medieval morisca y aljamiado-morisca. Esta impronta multilingüística, de la que hacemos constancia en esta novelística, es una realidad comprensible y muy justificada porque, en general, la narración del otro en todas sus manifestaciones presupone, aparte del conocimiento de la cultura de los narratarios en cuestión, el uso de su lengua y de su correspondiente asimilación apropiadora. Esta realidad multilingüística es, desafortunadamente, poco tratada

por los estudios críticos, por no decir omitida, excepto alguna que otra excepción en el caso de la novelística de Juan Goytisolo¹⁵⁰. Esta desatención parece ser una nota característica en la recepción crítica, no solamente de esta literatura sobre la emigración, sino de toda la literatura escrita sobre Marruecos, en particular, a pesar de la existencia de toda una tradición literaria que se remonta al siglo XX y hasta al XV.

Este uso de un lenguaje mestizo, mezclando términos, procedentes del léxico árabe, francés y beréber, caracteriza a varias novelas de nuestro ciclo como es el caso de *La puerta de los sueños* de Rodolfo Gil Grimau, *La llamada del almuédano* de Concha López Sarasúa y *Ramito de Hierbabuena* de Gerardo Muñoz Lorente.

Sin lugar a dudas, la inclusión de términos no castellanos en la lengua española de la ficción es muy incompatible con el castellanismo del lector español. Puede incluso dar lugar a equívocos y hasta incompreensión lectora, habida cuenta de la poca familiaridad del español con las lenguas y, sobre todo, si éstas son idiomas tan desconocidos y desinteresadamente hablados, como puede ser el caso del árabe y del beréber. Para subsanar este inconveniente, los autores recurren a dos operaciones. La primera consiste en la introducción, al principio o al final de cada novela, de un glosario, explicativo de los términos extraños usados en la ficción, como se ha nota en *Ramito de Hierbabuena* y en *Harraga* y *Donde mueren los ríos*. Esta inserción se hace asimismo en medio de la novela como es el caso de *Por la vía de Tarifa*. La segunda se basa en la paráfrasis semántica de las palabras incluidas. Esta traducción explicativa de los vocablos es una nota muy recurrente en *Ramito de Hierbabuena* de Gerardo Muñoz Lorente y en *Las puertas de los sueños* de Gil Grimau que suelen dar el significado de las palabras beréberes o árabes utilizadas, como por ejemplo en estos casos:

Tiggaz = “tatuajes con los que sus antepasados se pintaban la cara, los pechos, los brazos y las piernas”¹⁵¹.

El *remarch* = “el patio interior de la vivienda, el lugar donde más tiempo pasaba, trabajando, jugando y hablando con sus padres y hermanos”¹⁵².

La *funara* = “el pañuelo con el que se tapan su pelo”¹⁵³.

El *maq'ad* = “la parte destinada a sentarse”¹⁵⁴.

Un *taifur* = “mesa redonda baja con bandeja y una gran alfombra”¹⁵⁵.

La *yahilia* = “la ‘ignorancia’ anterior al Islam”¹⁵⁶.

Las palabras o conjunto de palabras que no se someten a la paráfrasis, se entienden por el contexto en que aparecen. A veces, esta explicación se torna un pretexto para hacer disquisiciones etnológicas, de puro folklore, que no agregan nada a la narración y a la comprensión del tema en cuestión y, a veces, sirven tan sólo para hacer un exotismo, de poca monta. Es el ejemplo de Muñoz Lorente cuando intenta explicar las palabras siguientes: *amazigue* o *tamazight*, *tifinag*, *hanna* y *zullum*, *irumien*. Véase cómo el autor se enrolla en estas lucubraciones étnicas y culturales a la hora de explicar uno de estos términos, pongamos el caso de *tamazight*:

En el Rif no se habla apenas el dhariyá, el dialecto árabe marroquí, sino el tamazight, una lengua desconocida a la sazón para él (el Bacha).

El tamazight es en efecto tan dominante en la zona norte de Marruecos, que muchos amaziges no hablan una palabra de árabe, a excepción de los rezos que aprendieron de niños y que hacen en dhariyá. Por otra parte, la lengua amazigue cuenta con multitud de dialectos, siendo el tarifit el que se habla en el Rif¹⁵⁷.

Hay un conjunto de términos que no se define; se cita en el texto pero sin puntualizaciones, de índole explicativa, como es el caso de palabras ya convencionales en el diccionario español, como *chilaba*, *babuchas*, *el faqí* y expresiones de saludo, como *salam alikum*, *walikulm asalm*, *inchaallah* y *allah akbar*, porque se supone que son conocidas por el lector español por su uso familiar, diríase frecuente y cotidiano, en referencia al mundo musulmán.

La escritora López Sarasúa constituye una excepción en este aspecto. En su novela *La llamada del almuédano* igual que en sus demás obras, las palabras y expresiones árabes o francesas se plasman en el texto directamente sin ninguna intromisión del narrador para la explicación de sus significados. Esta característica se nota en el lenguaje usado por los personajes que no tienen problemas en utilizar varios idiomas como el francés, el árabe y el español. En este caso, la autora quiere reflejar el ambiente cosmopolita colonial que había en Marruecos. Véamos estos dos ejemplos:

– Una cosa no tiene nada que ver con otra, ¡pues no te digo la mademusel! Nosotros somos cristianos, nesranías como ellos nos llaman, y todavía hay diferencias. Pero, ¡claro!, tú no ves más que la cara que te gusta: el hotel de la Turasán o un vasito de té en los Udaya, una fiesta para despedir a cual-

quier mandamás o porque viene algún ministro al Rabat-Hilton... Très joli, ma fille!, très joli todo!, y al final te encontrarás cargada de hijos y metida en una jaima con las demás [...] ¹⁵⁸.

[...] Envueltas en las más heterogéneas vestiduras, ojos nimbados de Khol, permanecían a la espera; madame savon, madame savon ... atini jidma, baraka Allāh fik... como un cántico repetían ese estribillo mil veces. [...] ¹⁵⁹.

Pese a los problemas que plantea la utilización de varios idiomas en la ficción desde el punto de vista de la recepción, este hecho, en general, no existe de balde, sobre todo, en el caso de nuestra narrativa de emigración: obedece a una acusada intencionalidad estética y lingüística que se puede explicar con la voluntad de significar las cosas con su correspondiente lenguaje, esto es, la voluntad de nombrar África y significarla, lingüísticamente, haciendo añicos la pureza de la lengua y, desde luego, tendiendo puentes entre las lenguas, sin recelo ninguno.

Lo que caracteriza a este lenguaje utilizado, desde el punto de vista formal, es el hacer vincular la polifonía lingüística al plano estricta y exclusivamente léxico-morfológico, excluyendo los restantes niveles como el sintáctico. En términos de cantidad, el vocabulario usado, salvo alguna limitada excepción, es muy limitado, a pesar de que, en términos cualitativos, es muy significativo por las razones ya aducidas con anterioridad. Uno de los rasgos característicos del uso de las palabras, tanto beréberes como árabes, es su mala transcripción fonética, lo que refleja probablemente la dificultad hispánica para pronunciar el árabe o el beréber, poco emparentadas con el castellano, a pesar del pasado común medieval y el trasvase de sonidos en la misma época. Pero, al mismo tiempo, indica la poca comprensión y maestría de las lenguas en cuestión por los propios narradores y, en definitiva, los mismísimos autores. La única excepción la hace Concha López Sarasúa que transcribe o al menos, habla muy bien el árabe dialectal porque residió durante veinte años en Marruecos y en Rabat, particularmente. Llega hasta transcribir trozos de textos en árabe, como por ejemplo al principio de la novela.

En general, en las distintas novelas en que se detecta el uso del inter-lenguaje se observan diferencias, en función del tipo de idioma utilizado y del conocimiento que se tiene de la lengua en cuestión, y también, en virtud de las intenciones estético-literarias que están detrás de tal manipulación de palabras extrañas. Pero, en cualquier caso, se descarta, de plano, cualquier exotismo lingüístico en

este aspecto porque, en última instancia, la inclusión de idiomas distintos es una forma de afianzar más la hibridez del lenguaje y de exaltar la diferencia y la diversidad, manteniendo, así, cierta compatibilidad con la naturaleza bi-cultural del mundo narrado, desde el punto de vista de la invención.

Si, en *Lavapiés*, el multilingüismo lo reflejan los distintos americanismos, de distinta procedencia (peruana, mexicana y argentina) que demuestra la diversidad racial y cultural del barrio madrileño, en *La puerta de los sueños* de Gil Grimau, se manifiesta a través del uso del francés mezclado, ora con el español, ora con el árabe dialectal, y muy raras veces, con el árabe clásico. Esta perseverancia del narrador en hacer constar esta realidad multilingüística marroquí alude a la facilidad marroquí en manejar idiomas y describir el *maremágnum* lingüístico que hay en Marruecos, caracterizado por el uso de distintos idiomas. Simultáneamente, refleja los diferentes sustratos lingüísticos que suelen subyacer al lenguaje hablado en Marruecos, típico de un país donde el crisol de culturas está muy arraigado:

Charlaban en dariya y en español indiferentemente; quizás más en español en atención a Bermejo, que se expresaba mal en árabe; los jóvenes casablanquinos de afuera hacían lo mismo mezclando el francés y el árabe coloquial, el dariya, igual que en el Rif y en otras partes de las sierras ocurría con el tamazight bereber y el español, el francés y el árabe, y en los demás campos de la nación con el chelja, una mezcla de variado y casi todo. La sociedad marroquí es, de por sí, una realidad hojaldrada con muchas capas superpuestas que se interpenetran. Un crisol de culturas ¹⁶⁰.

El personaje Amina es el personaje-tipo que encarna esta peculiaridad multilingüística marroquí. A pesar de que es de origen fasí, chapurrea el castellano con el cual se entiende con los españoles, pero es propensa a utilizar frecuentemente francés y algunas palabras de árabe clásico y, también, muletillas del árabe dialectal (*fhamt*, *lahmaq...*). En todas sus intervenciones, suele usar, de modo indiferente y, a veces, con exageración, las tres variedades: el francés, el árabe dialectal y el árabe clásico, pero privilegiando el francés. Las citas siguientes que podemos enumerar *ad infinitum* son muy ilustrativas al respecto:

- Lo habría metido en mi vivienda oficial, pero es muy pequeña, moi même je ne suis pas à l'aise y en el museo no hay sitio. Quiero espacio... espacio vacío pour le remplir, pour pouvoir bouger...? fhimt? ¹⁶¹.

- Claro. Mi padre pertenece a una cofradía muy importante, très ancienne, que está en Marruecos, en Argelia, en Senegal, en Estados Unidos...mais oui, en Turquía, y que es muy rica. Tiene mucha fuerza. Pero el Islam no es eso, los musulmanes debemos limpiar nuestras costumbres de las cosas des époques recullées. Son al-yahilía, ¿comprendes?¹⁶².

Igual que el conjunto de los personajes locales tetuaníes, Amina constituye el anverso de los españoles que se caracterizan por su monolingüismo exagerado. A pesar de que están viviendo en Marruecos, no hablan árabe, y a veces, ni francés. Lo único que consiguen pronunciar con dificultad son las palabras de saludo. El caso de Bermejo es muy sintomático ya que en todas las discusiones que entabla con los demás, siempre se interpela la traducción, a pesar de que el mismísimo Bermejo tiene antepasados que habían vivido en el Marruecos colonial y con muchos años en su haber en su convivencia con los árabes y marroquíes. El narrador, presunto trasfondo del autor, es parco en el uso del árabe; aparte de los casos anteriores mencionados (saludos, muletillas y algunas frases muy limitadas) se conforma con recurrir a algunos vocablos, como por ejemplo: *el maq'ad, taifur, lah-maq, yahilía, dariya, haram, haité*, términos que tienen específicas significaciones y no tienen correspondencias en el español. En este caso, su uso parece obedecer a imperativos de la no correspondencia entre los dos idiomas.

3- Polifonía y diálogo de géneros

El texto en tanto que palimpsesto abarca, entre otros, el aspecto del género porque los soportes formales por medio de los cuales se trata el fenómeno de la emigración se presentan heterogéneos. Da lugar a una importante constelación de perspectivas, configuradora de la variedad en la ficcionalización de la emigración, en contestación a condicionamientos estético-literarios de diferente procedencia.

En primer lugar, el género testimonial y documental, de tipo sociológico, histórico y ensayístico, con tendencia a la protesta social, es la base genérica más dominante en toda esta narrativa. La envergadura naturalmente comprometida de ella la arraiga en la crítica irónica de la indiferencia occidental hacia la realidad trágica de la emigración, con una empedernida lucha contra la amnesia y el olvido de la misma, que para colmo, ya sufre de la banalización romantizadora, pese a sus auras dramáticas, desde la óptica humanitaria. Esta literatura compro-

metida tiene entronque, tanto política como ideológicamente, con el pensamiento de la izquierda; se apoya asimismo en el memorialismo que predica la necesidad urgente, ante tanta indiferencia amnésica, de estampar testimonios para la actualidad, en son de recordar pasados semejantes y granjear simpatías, en aras de servir de escarmiento y de pedagogía para las generaciones venideras. Se arguye que la diáspora migratoria es una característica inherentemente humana que refleja el nomadismo del ser humano. Esta tónica memorialística la reconocen, de manera tácita, los autores en boca de sus personajes de la ficción. En *Donde mueren los ríos*, Amadú, supuesto narrador de las historias de sus cuatro compañeros, confiesa al final de la novela:

– [...] Escribiré su historia, y la de Usmán. Y la nuestra. Porque no pueden seguir cayendo vidas en el pozo sin fondo del olvido. Para darle nombre y apellido a cada una de nuestras vidas ¹⁶³.

Otro tanto, le pasa a Abraham en *Las voces del Estrecho* al final de su vida y también de la misma novela:

Me dijiste: tienes que ir allí, pintar aquello. Tal vez sea también tarde. Pintar las voces que ya nadie escucha, a las que no se da importancia. Porque hace tiempo que hemos cegado los ojos y tapiado el corazón. Es el gran silencio, el no declarado: el que cae sobre las víctimas sin nombre, el de las voces del Estrecho ¹⁶⁴.

Muchos de los personajes de las novelas de este ciclo, abrigan este sentimiento vehemente de nombrar sus historias y expresan la necesidad de luchar contra la injusticia de su situación y la indiferencia general en que se les quiere encerrar. Lucha que es, al fin y al cabo, un carrera contra reloj contra las mafias que les explotan y la complacencia de los poderes públicos que les dejan vulnerables a la explotación y sujetos a la persecución. Es en esta confrontación con el poder, que emprenden los protagonistas, como Nabil en *Harraga*, Benassa en *Ramito de Hierbabuena* y Fatiha y Amadú en *Donde mueren los ríos*, donde se plasma el compromiso crítico y social de esta literatura de emigración. Es en ellos donde se individualiza esta crítica y lucha contra la impunidad de las mafias y la explotación social o sexual de los emigrantes. Ello es narrado con un ingrediente fuerte de protesta política e ideológica, que desvela la situación de precariedad económica y política que están detrás de la génesis de la emigración y de los correspondientes desajustes entre el Norte y el

Sur. Ante la impunidad en que se hallan los jefes de la mafia del tráfico de personas tanto en España como en Marruecos, Jalid toma la decisión de conseguir la justicia por sus manos matando a todos los culpables de la red mafiosa para acabar en una cárcel, donde muere a efectos de la tortura en el anonimato y ante la indiferencia de todos. Lo mismo, le ocurre a Benassa que asesina, al final de la obra, al responsable de la muerte de su novia. Fatiha y Amadú se enzarzan en la misma lógica: la desarticulación de la organización que explota a los emigrantes, cosa que consiguen, al final, después de una larga investigación detectivesca, llevada a cabo con un gran espíritu batallador.

Por razones de polifonía, se superponen a los distintos ingredientes genéricos, que hemos mencionados, otros para atender a motivos estético-literarios variopintos: tienden a conseguir, ora la amenidad narrativa (caso del género de la novela sentimental), ora la complicación de la trama novelesca y sofisticación de la intriga (caso del género policíaco) y, por último, el carácter trascendental del argumento y de la *inventio* temática (caso del género fantástico, con trasfondo místico y teológico).

El registro sentimental, que es muy consustancial a cualquier literatura, se maneja en este ciclo narrativo sobre la inmigración. Se halla como base en distintas historias de personajes y forma un pilar fundamental en la intriga estructural de distintas novelas, tal como se nota en *Ramito de Hierbabuena* y en *Donde mueren los ríos* para citar tan sólo dos modelos ejemplares en este aspecto. Esta impronta sentimental sirve, en los dos casos, en primer lugar, para amenizar la lectura de la novela, desdramatizando el ambiente trágico de la emigración, y en segundo lugar, para complicar la estructura narrativa y el cañamazo novelesco de la intriga de la obra, coincidiendo, en este contexto, con el género policíaco y de espionaje. En *Ramito de Hierbabuena*, el argumento amoroso constituye el núcleo más dominante. Es tratado con acertado éxito novelístico y explotado con eficacia utilitaria desde el punto de vista pragmático, hasta tal punto que el fenómeno de la emigración parece ser relegado a papel secundario. Paralelamente a la problemática de la inmigración y al mundo de las mafias de la prostitución, la historia de amor entre la pareja rifeña, Habib y Maimuna, acapara la atención del narrador considerablemente y llega hasta notarse en el estilo. El romanticismo temático se manifiesta estilísticamente a través de un registro muy poético que se llena de mucha efusión sentimentalista y, a veces, llega a rozar la sensiblería, propia de la novela rosa y romántica, sobre todo,

en la fase en que el gitano español se cae enamorado de la marroquí, aunque sin tener correspondencia por parte de ella, lo cual puede considerarse como una especie de resonancia de la novela morisca tardicional. Del mismo modo, la intensidad sentimentalista del enamoramiento de los dos novios rifeños que arredra todo tipo de cortapisas tanto sociales como religiosas para encontrarse y amarse en un ambiente tan tradicional como la sociedad rifeña de una aislada aldea, los convierte en una especie de Romeo y Julieta africanos. Misma historia de amor ocurre entre Fatiha, la marroquí de Nador y Amadú, el profesor africano de Sierra Leona. Amor o enamoramiento que sirve aquí como un fuerte aliciente para luchar contra la situación de injusticia e ilegalidad en que se encuentran ellos y los demás emigrantes, considerada como única afirmación de sí mismos con la esperanza de forjarse una nueva vida juntos. Tal como lo subraya Amadú: “ No se trataba sólo de hacer justicia por la muerte de nuestra amiga común, sino de salvarnos a nosotros mismos de un nuevo naufragio”¹⁶⁵. Esta historia de amor es un canto a la diferencia y la interculturalidad, razón por la cual se rehuye todo sentimentalismo y sensiblería románticas en la narración. En esta historia de amor de Fatiha y de Amadú, se imbrica con facilidad un registro sentimental con otro relacionado con la lucha crítica e histórica contra la complacencia y la sociedad. Privacidad e historia se dan la mano sin complejos.

La estructura genérica de *Ramito de Hierbabuena* se complica aún más, porque se halla una impronta policíaca. Lo mismo se nota en *Harraga* y *Donde mueren los ríos* en las que domina el registro negro pero con ciertas diferencias entre ambas. En *Harraga* impera el género negro de espionaje y de lucha de bandas entre organizaciones con un cúmulo de violencia y asesinatos y una ambientación que está muy acorde con el ambiente negro: uso de pistolas, raptos y apaleamientos, espionajes, persecución, disimulación de asesinatos, etcétera. Entretanto, en *Donde mueren los ríos* se avanza en este aspecto dándole un toque policíaco porque, tanto Fatiha como Amadú actúan como detectives en su investigación del culpable del asesinato de Aida, investigación que acaba con la detención, primero, de la red de las mafias, y, luego, del culpable del crimen. Esto demuestra que Antonio Lozano tiene mucha maestría en cambiar de registros dentro del mismo género negro, género que tiene, además, un rasgo muy peculiar: consiste en tener, contrariamente a lo convencional, una importante base política e ideológica, de crítica social y de protesta humanitaria, rasgo que es una verdadera innovación en este campo.

Ninguna sorpresa: las dos novelas del escritor canario constituyeron una revelación en el cultivo del género policíaco porque su segunda obra, por ejemplo, fue finalista del Premio Novelpol y del Premio Memorial Silverio Cañada, convocado por la Semana Negra de Gijón.

Si la manipulación policíaca de la emigración sirve para complicar la estructura formal de la intriga al mismo tiempo que la creación del *suspense*, otra perspectiva genérica, que se hace desde una base fantástica con un tinte anclado en la mística y la teología, cede el sitio a una focalización, de clara impronta trascendental que quiere dar un toque solemne y grave a la problemática de la emigración. *Las voces del Estrecho* da buena fe de ello. El ingrediente fantástico se comprueba en los primeros capítulos de la novela, porque no se habla de emigrantes reales, sino sólo de fantasmas que viven y aparecen cerca del hotel llamado también fantasma solamente por la noche, fantasmas que tienen contacto exclusivo con el sepulturero del pueblo Ismael que es el único que conoce sus historias, porque es el que se encargó de darles sepultura cuando naufragaron. Además, su aparición exclusiva por la noche refleja su naturaleza fantástica. Estas voces son sombras y almas que están en plena búsqueda de sus cuerpos que habían perdido en el mar a raíz de su naufragio en su intento de travesía hacia la otra ribera. Es esta naturaleza fantástica que, a excepción de Ismael, da tanto miedo a los habitantes y visitantes de la zona hasta que llegaban a considerarles en una aparición suya, como *ovnis*. La ambientación fantasmagórica la crea el autor en su descripción del *hábitat* de las voces-fantasmas que es el hotel abandonado por los alemanes en tiempos de Franco considerado como espacio terrible inspirador de cierto misterio y miedo, lo cual lo comprueba con el uso de una terminología típica (esqueletos, calaveras, ojo terrible, tierra abandonada, hierros oxidados):

El ojo terrible, semejante al buey de un barco, desafiante en su abandono y desnudez, de aquellas ventanas, es lo que más destacaba en aque edificio, atravesado por oxidados hierros verticales en cada una de las habitaciones [...].

Delante del hotel de la tierra abandonada, la piedra caliza, revestida con colores y formas de calavera. Las columnas dispuestas para conformar el frontispicio de la fachada principal retorcián sus esqueletos de hierro¹⁶⁶.

Este hálito fantástico envuelve la emigración en un ropaje religioso, propio de la experiencia mística. Apropiándose de la tradición religiosa y sufí que contempla que, después de morir, el hombre deja su alma en vilo extraviándose durante cuarenta días antes de

llegar al día de su juicio final. Así, por metáfora alegórica, Andrés Sorel nos describe a los emigrantes naufragados como cuerpos sin alma que están obligados a llevar a cabo una peregrinación en plena noche, aguantando las penas y los calvarios de la diáspora espiritual por este mundo del infierno, en espera de su culminación espiritual y bienaventuranza que nunca llegan a conseguir, porque la peregrinación tiene que durar cuarenta años. Este carácter trascendental de la emigración se hace con un gran espíritu crítico de la misma teología, tratada aquí en clave irónica y con considerable dosificación paródica.

Los poliédricos registros genéricos que hemos venido detectando en esta narrativa de emigración coexisten con otros de menor tamaño como la biografía, la literatura de cuativerio. Lo que comprueba, otra vez más, el profundo e inagotable hibridismo de esta narrativa, su carácter polifónico y su calidad de verdadero palimpsesto narrativo.

A modo de conclusión, la inmigración es un espacio de tránsito y de diálogo intercultural que permite establecer puentes de enlace y de comunicación tanto culturales, emocionales como ontológicos entre la otredad y la mismidad, en detrimento de todo pensamiento de frontera. Esta misma realidad se sostiene a base de la metáfora del espejo que permite auto-descubrirse tanto a los autóctonos como a los emigrantes, estableciéndose así una relación de complementariedad recíproca e híbrida entre ellos, lejos de toda retórica de exclusión y de ensimismamiento esencialista y en indicación de que la vida igual que la migración es, por esencia, mestizaje. Este mestizaje se materializa en el aspecto formal del relato en virtud de una textualidad múltiple: el relato se rige por la hibridez y la pluralidad que se ponen de realce a través de la naturaleza fronteriza de los personajes, de la polifonía genérica y del uso de un bi-lenguaje que mezcla diversos idiomas. Resultado: un tipo de palimpsesto o *melting pot* formal, plagado de ecos de diferentes discursos y de mescolanza creativa de eclécticas multi-textualidades que hacen diluir las fronteras entre lenguajes, estilos, voces narrativas y géneros. Este interculturalismo es una nota característica de toda literatura de inmigración, como vamos a ver en el epílogo de este libro, analizando la novela *La llamada del almudano* de Concha López Sarasúa en que trata la realidad de los emigrantes españoles en el Norte de África y, especialmente, en Marruecos.

NOTAS

¹ Galeano, Eduardo, “Les diables du Diable”, *Le Monde Diplomatique*, nº617, agosto de 2005, p.10.

² Vidal-Beneyto, José, “El infierno son los otros”, *El País*, sábado, 25 de mayo de 2002, p. 8.

³ Rodríguez Campos, Joaquín S. (coord.), *Las identidades y las tensiones culturales de la modernidad. Homenaje a la Xeración Nós*, Santiago de Compostela, Asociación Galega de Antropología y Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español, 1999, p. 128.

⁴ Citado en *El mundo*, 12 de junio de 2004 y recogido en *Boletín Cultural*, nº 250, junio de 2004, AECl, p. 37.

⁵ Citado en F. S., “La exposición ‘Iberoamérica mestiza’ celebra la fusión de pueblos y culturas”, *El País*, jueves 23 de octubre de 2003, p. 43.

⁶ Naïr, Samir, “Alianza de civilizaciones y diálogo para la modernidad”, *El País*, sábado 12 de marzo de 2005, p. 14.

⁷ “No olvidemos, por favor, que el mestizaje es una conciencia de futuro, benéficamente contaminadora, que lucha contra la primaria llamada de la tribu que tantos desastres racistas ha provocado en el mundo”, Arlas Marcelo, J. J., “Inmigrantes, *Abc*”, lunes, 16 de mayo de 2005.

(<http://www.abc.es/abc/pg050516/prensa/noticias/opinion/colab.../NAC-OPI-002.as>).

⁸ Savater, Fernando citado en *El Mundo*, 12 de junio de 2004 y recogido en *Boletín Cultural*, nº250, junio 2004, p. 37.

⁹ Verdú, Vicente, “La vida es mestizaje”, *El País*, viernes 10 de octubre de 2003, p. 40.

¹⁰ *Ibid.*, p. 40.

¹¹ *Ibid.*, p. 40.

¹² *Ibid.*, p. 40.

¹³ Zoido, Antonio, *Los pobres de Zeus*, op. cit., p. 126.

¹⁴ *Ibid.*, p. 170.

¹⁵ Os, Amoz “El mal tiene un olor inconfundible”, *El País*, *Babelia*, nº732, sábado 1 de octubre de 2005, p. 24.

¹⁶ Goytisoló, Juan, “Metáforas de la migración”, *El País*, 24 de septiembre de 2004, p. 14.

¹⁷ Ben Jelloun, Tahar, “La maleta invisible”, *La Mañana*, 8-4 de septiembre, 2004, p. 7.

¹⁸ Sanz de Villanueva, Santos, “Narradores españoles sobre América”, en Valles Calatrava, José R. (ed.), *Escritores españoles exiliados en Francia. Agustín Gómez-Arcos*. Actas del Coloquio celebrado en Almería, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, Diputación de Almería, Col. Actas, nº12, 1992, ps. 43-63.

¹⁹ Cabello, Encarna, *Alizmur*, Barcelona, Meteora, 2000. Gil Ruiz, Severiano, *Jádir*, Ciudad de Melilla, Consejería de Cultura, Educación, Juventud y Deportes, Col. Textos Mediterráneos, 1995. Antonio de Miranda, Juan, *Ulad Mlilia*, Ciudad de Melilla, Consejería de Cultura, Educación, Juventud y Deportes, Col. Textos Mediterráneos, 1998.

²⁰ VV. AA., *Lavapiés. Microrrelatos*, op. cit., p. 123.

²¹ *Ibid.*, p. 11.

²² *Ibid.*, p. 32.

²³ *Ibid.*, p. 33.

²⁴ *Ibid.*, p. 66.

²⁵ *Ibid.*, p. 66.

²⁶ *Ibid.*, p. 67.

²⁷ *Ibid.*, p. 67.

²⁸ *Ibid.*, p. 67.

²⁹ *Ibid.*, p. 120.

³⁰ *Ibid.*, ps. 120-121.

³¹ Cf. *Supra*, cap. 3: metáforas de la inmigración, ps. 141-159.

³² Gil Grimau, Rodolfo, *La puerta de los sueños*, p. 37.

³³ Martín Corrales, Eloy, *La imagen del magrebí en España. Una perspectiva histórica (Siglos XVI-XX)*, cap. IX: De las pateras al multiculturalismo, Barcelona, Bellaterra, 2002, ps. 227-246.

³⁴ La excepción la hace por ejemplo Jorge M. Reverte en *Gálvez de la frontera* (Madrid, Alfaguara, 2001) y Alicia Giménez Bartlett en su cuento "Un gran jardín" (en *Nuevos Episodios Nacionales. 25 historias de la democracia (1975-2000)*, Madrid, EDAF, 2000, ps. 437-453). En estas dos obras, la visión que se da de la inmigración es negativa, porque la ficcionalización de la misma se hace a través del prejuicio y los estereotipos tan popularizados en el imaginario ibérico o europeo sobre los emigrantes magrebíes, como por ejemplo los tópicos de la marginalidad, la delincuencia, la ingratitud, el tráfico de drogas, la pereza, la abulia, etc. Para más detalles véase Kunz, Marco, *Juan Goytisolo: metáforas de la migración*, op. cit., ps. 157-161, 243-248; VV. AA., *La inmigración en la literatura española contemporánea*, op. cit., ps. 110-112, 323-326.

³⁵ *Tras las puertas del patio: la vida cotidiana de la mujeres rifeñas* de Úrsula Kingsmill Hart, Melilla, Biblioteca de la Ciudad de Melilla/UNED-Centro Asociado de Melilla, 1998. *La Guerra del Rif: Abdelkrim el-Jattabi y su estado rifeño*, de C. R. Pennell, Ceuta/Melilla, UNED, 2001.

³⁶ Granada, Universidad de Granada, 1999.

³⁷ Barcelona, Meteora, 2000.

³⁸ Cabello, Encarna, *La cazadora*, p. 50.

³⁹ *Ibid.*, p. 51.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 103.

⁴¹ *Ibid.*, p. 59.

⁴² *Ibid.*, p. 73.

⁴³ *Ibid.*, p. 33.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 53.

⁴⁵ *Ibid.*, ps. 65-66.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 80.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 73.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 76.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 80.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 92.

⁵¹ *Ibid.*, ps. 82-83.

⁵² *Ibid.*, p. 76.

⁵³ Iglesias, Eduardo, *Tarifa. La Venta del Alemán*, ps. 133-134.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 18.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 102.

-
- ⁵⁶ *Ibid.*, p. 26.
- ⁵⁷ *Ibid.*, p. 42.
- ⁵⁸ *Ibid.*, p. 42.
- ⁵⁹ *Ibid.*, p. 14.
- ⁶⁰ *Ibid.*, p. 15.
- ⁶¹ *Ibid.*, p. 41.
- ⁶² *Ibid.*, p. 41.
- ⁶³ *Ibid.*, p. 51.
- ⁶⁴ *Ibid.*, p. 35.
- ⁶⁵ *Ibid.*, p. 33.
- ⁶⁶ *Ibid.*, p. 43.
- ⁶⁷ *Ibid.*, ps. 55-56.
- ⁶⁸ *Ibid.*, p. 104.
- ⁶⁹ *Ibid.*, p. 9.
- ⁷⁰ *Ibid.*, p. 14.
- ⁷¹ Ortiz, Lourdes, *Fátima de los naufragios*, p. 13.
- ⁷² *Ibid.*, p. 12.
- ⁷³ *Ibid.*, p. 10.
- ⁷⁴ *Ibid.*, p. 7.
- ⁷⁵ *Ibid.*, p. 8.
- ⁷⁶ *Ibid.*, p. 7.
- ⁷⁷ *Ibid.*, p. 9.
- ⁷⁸ *Ibid.*, p. 14.
- ⁷⁹ *Ibid.*, p. 18.
- ⁸⁰ *Ibid.*, p. 18.
- ⁸¹ *Ibid.*, p. 8.
- ⁸² *Ibid.*, p. 9.
- ⁸³ *Ibid.*, p. 20.
- ⁸⁴ Conde, Alfredo, “Hijos del humo”, en *Leer*, n° 123, junio, 2001, p. 32-33.
- ⁸⁵ *El País*, 16 de septiembre de 1992, citado en *Literatura y pateras*, p. 92-93.
- ⁸⁶ Naïr, Samir, *La inmigración explicada a mi hija*, Barcelona, Plaza y Janés, 2001, p. 57.
- ⁸⁷ Goytisolo, Juan, *El bosque de las letras*, Barcelona, Alfaguara, 1995, p. 244.
- ⁸⁸ Goytisolo, Juan, “¿Quién te ha visto quién te ve!”, *El País*, 19 de febrero de 1998; fue incluido en *El peaje de la vida*, *op. cit.*, ps. 183-184.
- ⁸⁹ Muñoz Molina, Antonio, “Extranjeros”, *El País Dominical*, 15 de septiembre de 1999.
- ⁹⁰ Muñoz Molina, Antonia, “Aceituneros”, *El País Dominical*, 17 de diciembre de 2000. *Literatura y pateras*, p. 36.
- ⁹¹ *El País Dominical*, mayo de 1998 citado en *Literatura y pateras*, p. 44.
- ⁹² El tema de la amnesia lo trató, con mucha sutileza, Julio Llamazares en *El techo del mundo* (Zaragoza, Las Tres Soteras, 1998) y en *Escenas de cine mudo* (Barcelona, Seix Barral, 1994). Para más detalles, véase Andrés-Suárez, Irene, “Inmigración en obra de Julio Llamazares: *El techo del mundo* y *Escenas de cine mudo*”, en VV. AA., *La inmigración en la literatura española contemporánea*, *op. cit.*, ps. 279-300.
- ⁹³ Sorel, Andrés, *Las voces del Estrecho*, p. 75.
- ⁹⁴ *Ibid.*, p. 216.

-
- ⁹⁵ *Ibid.*, p. 82.
⁹⁶ *Ibid.*, p. 79.
⁹⁷ Iglesias, Eduardo, *Tarifa. La venta del alemán*, p. 45.
⁹⁸ *Ibid.*, p. 25-26.
⁹⁹ *Ibid.*, p. 102.
¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 119.
¹⁰¹ *Ibid.*, p. 141.
¹⁰² *El País*, 25 de junio de 1999 recogido en *La inmigración en la literatura española contemporánea*, *op.cit.*, p. 313.
¹⁰³ Nieves García, Benito, *Por la vía de Tarifa*, p. 73.
¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 74.
¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 77.
¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 86.
¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 87.
¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 93.
¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 94.
¹¹⁰ VV. AA., *Lavapiés. Microrrelatos*, p. 53.
¹¹¹ *Ibid.*, ps. 53-54.
¹¹² *Ibid.*, p. 54.
¹¹³ Citado en Jesús García Gabaldón, “El escritor frente al lenguaje: excursión poética”, en *Escritos sobre Juan Goytisolo*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1988, p. 19.
¹¹⁴ Andrés-Suárez, Irene, *Mestizaje y disolución de géneros en la literatura hispánica contemporánea*, Madrid, Verbum, 2002, p. 11.
¹¹⁵ Cabello, Encarna, *La cazadora*, p. 64.
¹¹⁶ *Ibid.*, p. 103.
¹¹⁷ *Ibid.*, p. 103.
¹¹⁸ *Ibid.*, p. 80.
¹¹⁹ *Ibid.*, p. 80.
¹²⁰ *Ibid.*, p. 73.
¹²¹ Sorel, Andrés, *Las voces del Estrecho*, p. 79.
¹²² *Ibid.*, p. 207.
¹²³ *Ibid.*, p. 67.
¹²⁴ *Ibid.*, ps. 66-67.
¹²⁵ López Sarasúa, Concha, *La llamada del almuédano*, p. 51.
¹²⁶ *Ibid.*, p. 55.
¹²⁷ *Ibid.*, p. 182.
¹²⁸ Lozano, Antonio, *Harraga*, p. 107.
¹²⁹ *Ibid.*, p. 106.
¹³⁰ Lozano, Antonio, *Donde mueren los ríos*, p. 107.
¹³¹ *Ibid.*, p. 109.
¹³² *Ibid.*, p. 106.
¹³³ *Ibid.*, p. 105.
¹³⁴ Iglesias, Eduardo, *Tarifa. La venta del alemán*, p. 41.
¹³⁵ *Ibid.*, p. 41.
¹³⁶ *Ibid.*, p. 65.
¹³⁷ Rus, Miguel Ángel de, *Europa se hunde*, *op. cit.*

¹³⁸ *Ibid.*, p. 66.

¹³⁹ *Ibid.*, ps. 70-71.

¹⁴⁰ Sorel, Andrés, *Las voces del Estrecho*, p. 104-105.

¹⁴¹ *Ibid.*, ps. 108-109.

¹⁴² *Ibid.*, p. 173.

¹⁴³ *Ibid.*, ps. 173-174.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 181.

¹⁴⁵ *Ibid.*, ps. 181-182.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 183.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 185.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 182.

¹⁴⁹ Boukous, Ahmed, "L'interculturalité et enjeux symboliques aux mutants de l'interculturalité conviviale", en *Revue de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Marrakech*, Actas del Coloquio Internacional : L'interculturel : problématique et espace de création, n° 14, 1996, p. 6.

¹⁵⁰ Loupias, Bernard, "Importance et signification du lexique d'origine arabe dans le "Don Juan" de Juan Goytisolo", en *Bulletin Hispanique*, números 3-4, tomo LXXX, 1978, ps. 230- 259. Benramdane, Ahmed, "El dialecto marroquí empleado en la obra de Juan Goytisolo : función y significación", en *Escritos sobre Juan Goytisolo*, Coloquio en torno a la obra de Juan Goytisolo, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1988, ps. 91-98.

¹⁵¹ Muñoz Lorente, Gerardo, *Ramito de hierbabuena*, p. 23.

¹⁵² *Ibid.*, ps. 21-22.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 24.

¹⁵⁴ Gil Grimau, Rodolfo, *Las puertas de los sueños*, p. 28.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 29.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 30.

¹⁵⁷ Sorel, Andrés, *Ramito de hierbabuena*, ps. 76-77.

¹⁵⁸ López Sarasúa, Concha, *La llamada del almuédano*, p. 46.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 25.

¹⁶⁰ Gil Grimau, Rodolfo, *La puerta de los sueños*, p.126.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 28.

¹⁶² *Ibid.*, p. 30.

¹⁶³ Lozano, Antonio, *Donde mueren los ríos*, p. 227.

¹⁶⁴ Sorel, Andrés, *Las voces del Estrecho*, p. 216.

¹⁶⁵ Lozano, Antonio, *Donde mueren los ríos*, p. 188.

¹⁶⁶ Sorel, Andrés, *Las voces del Estrecho*, p. 20.

EPÍLOGO
**LA EMIGRACIÓN A LA INVERSA:
ESPAÑOLES EN ÁFRICA DEL NORTE**

HACIA UNA RADIOGRAFÍA DE LA EMIGRACIÓN ESPAÑOLA EN MARRUECOS

El exilio español a Europa y América después de la Guerra Civil dio lugar a una rica literatura de destierro, actualmente muy considerada por los estudiosos y en permanente recuperación por la historia y la crítica literarias. Otro tanto, pasa, aunque con cierta timidez y escepticismo, a la narrativa escrita sobre la emigración a distintos países europeos, como Francia y Alemania, de miles de españoles a partir de los años sesenta hasta los setenta. No obstante, la dimensión norteafricana de este mismo exilio y emigración fue poco atendida en razón, primero, de su poca relevancia tanto cualitativa como cuantitativa y, segundo, de la atávica perseverancia ibérica de renegar, por ocultación, el pasado islámico y la arraigada vocación africana de la cultura e historia hispánicas. Ello justifica la poca existencia de referencias bibliográficas al respecto, habida cuenta de que la emigración española al Norte de África empezó en el siglo XIX y se extendió hasta mediados del XX¹.

La excepción la hace la escritora Concha López Sarasúa con la publicación de su novela: *La llamada del almuédano*, en la que descubre, por primera vez, desconocidas facetas de la emigración española a Argelia y, sobre todo, a Marruecos, desde los años treinta hasta los cincuenta². Cosa que no puede extrañar en una autora que hizo y hace de su narrativa un medio más que idóneo para acercar a las dos orillas del Mediterráneo, cantando la necesidad imperativa del

mestizaje y la urgencia de reforzar los lazos comunes que existen entre España y Marruecos, Península Ibérica e Islam³. Similar tentativa la llevó a cabo Margarita Macías Ortiz en su libro, más autobiográfico y familiar que literario, titulado: *Espagnols de Casablanca*⁴, en que nos ofrece la historia de los españoles de Casablanca a través de la trayectoria vital de su familia, desde principios del siglo XX hasta la independencia de Marruecos, con referencias históricas a la participación de su padre y de otros españoles en la descolonización de éste, en perfecta consonancia con los ideales republicanos⁵ que detentaban.

La llamada del almuédano nos presenta, mediante un narrador muy atento al ambiente marroquí que describe con fruición y pasión, las historias de varios tipos de residentes españoles en la capital marroquí, Rabat, en vísperas de la independencia del país, con alusiones al monarca, Mohamed V, y a los primeros cambios que iba produciendo la lucha nacionalista por la libertad. La mayoría de los emigrantes era republicana que, en espera del cambio del régimen franquista, iba rememorando sus hazañas bélicas de la guerra civil con humor y nostalgia. La historia de Natalia y su inminente retorno a la Península constituyen el hilo conductor que cohesionan las historias anteriores dentro de una intriga novelesca muy trabada, hecha a base de un estilo muy poético. La importancia de la novela reside en proporcionarnos una radiografía inédita de la emigración española al Norte de África: nos revela aspectos poco conocidos de los emigrantes y exiliados españoles que estaban en Rabat hasta la independencia del país, como por ejemplo, su vida cotidiana y sus diferentes profesiones, sus actividades en los diferentes centros de ocio y culturales en que se juntaban, como el Club del Monte d'Or, el Club Ibérico y El Bar le Paix, las distintas diferencias de *estatus* social e ideológico entre ellos, etcétera. El conocimiento de la autora de la ciudad de Rabat en que vivió casi 20 años y la documentación que debió de tener, en razón de su frecuentación por largo tiempo de la colonia española residente en Marruecos, por exigencias de profesión y residencia, le permitieron ficcionalizar aspectos muy desconocidos de la vida de los refugiados españoles en el Norte de África. En este caso, su obra coincide perfectamente con *Espagnoles de Casablanca* de Margarita Macías Ortiz.

La peculiaridad que tiene *La llamada del almuédano* respecto a las novelas anteriores sobre la inmigración magrebí en España es su descontaminación ideológica y emocional. Se aleja, sobremanera, de toda manipulación trágica y ética de la emigración, no habla ni de

desgarros emocionales ni de naufragios. Por cierto, la emigración española hacia el sur no fue tan trágica como lo está teniendo el caso de los flujos magrebíes hacia la Península. En la novela de la escritora alicantina nos topamos con una tendencia a desdramatizar el fenómeno migratorio, tratándolo con amenidad y, a veces, con humor. *La llamada del almuédano* hace perder a la emigración este aura en que se le ha solido envolver en los últimos años tanto en Europa como en América, asociándola con la amenaza y el peligro. Desmitifica este mito anatemizador de la emigración porque ésta es considerada como una lógica normal del eterno nomadismo humano: el hombre va siempre en busca de mejores condiciones vitales, haciendo abstracción de países y de patrias. Esta impronta desmitificadora emparenta la obra con la narrativa de emigración, tratada en apartados anteriores de este libro ⁶. Las palabras siguientes en boca de algunos emigrantes valencianos, que habían acompañado a Natalia en su travesía hacia Argel, lo confirman, con rotundidad, en la medida en que asocian la patria, no con vínculos esenciales y culturales idiosincrásicos, sino con la realización individual, en términos de estabilidad tanto material como moral :

[..]; de todas formas la patria la encuentra uno donde menos se lo imagina; la patria es el sitio que te acoge y donde te realizas como hombre; donde haya trabajo y el esfuerzo no resulte inútil ⁷.

LA rememoración de este diálogo y de las mismas palabras de los dos emigrantes es muy significativa: lo asume la protagonista con convicción porque refuerza su fe en el cosmopolitismo, en menoscabo de todo tipo de nacionalismo patriotero. A su parecer, lo que es fundamental y prioritario en la vida lo constituye el lugar donde uno se siente bien, independientemente de toda contingencia cultural, política y hasta ideológica. Esta idea es muy clave en el pensamiento de Natalia; insiste en ella con obsesión en la novela:

- [...] si quiere que le diga la verdad, igual me da estar en un sitio que en otro. Además todo el mundo va... ¡No sé por qué a usted le preocupa tanto! Piense que vuelve a la patria; aunque se vaya a Madrid es la patria, mon amie, en cualquier parte de ella que uno se encuentre...

- No, si a mí en cuestión de patria... de todas formas tendré que pensarlo; no crea que me han convencido [...] ⁸.

Se trata de la patria, en cualquier parte de ella que te encuentres, como dice madame Ferrer. La verdad es que yo nunca fui muy patriota; pienso que allí donde uno esté bien y tenga amigos, esa es su tierra ⁹.

En general, *La llamada del almuédano* es una búsqueda de las raíces comunes que existen entre España y el Norte de África, en razón de la interculturalidad más que profunda que comparten en común. Este énfasis en los lazos cruzados entre ambas riberas del Mediterráneo lo hace la narradora mediante el trasfondo temático de la emigración, lo cual no debe tener trazas de extrañar, habida cuenta de que el mestizaje forma el eje temático motriz de toda novela sobre la emigración¹⁰. El discurso sobre la alteridad parece dominar en toda la obra porque, aparte de revelarnos aspectos no conocidos de la emigración española en Marruecos, Concha López Sarasúa da mucha importancia al tipo de relación que mantenían estos españoles con los otros, a saber, los franceses, los marroquíes y también España, y los españoles.

LOS EMIGRANTES ESPAÑOLES Y LA FRANCOFONÍA

En la novela, los emigrantes españoles parecen no tener contactos continuos y diarios con los franceses tanto en Argelia como en Marruecos, a excepción de casos muy raros. Empero, el influjo y la atracción que ejerce sobre ellos lo francés, desde el punto de vista cultural y lingüístico, domina en su psicología y vida cotidiana. Se les nota tener un permanente sentimiento de inferioridad respecto a lo galo y una perseverante voluntad de su asimilación cultural con la intención de aparentar un considerable afrancesamiento. La superioridad cultural francesa se da como una realidad *a priori* evidente. Esta propensión al auto-desprecio, que se une al esfuerzo de rechazar las propias raíces, es un motivo frecuente en la literatura de emigración.

En *La llamada del almuédano*, el sentimiento de inferioridad domina a la mayoría de los personajes tanto republicanos y anarquistas como conservadores. Se transparenta en su tendencia a hablar a menudo francés y a cambiar apellidos españoles por otros franceses, en un intento de “des-identificación” cultural. Este hecho lo subraya la narradora reiteradamente y lo corrobora, en especial, cuando habla de Rosette que se llamaba, María Rosa. Esta sustitución onomástica no es una historia esporádica, propia de escrúpulos de algunos casos excepcionales. Al contrario, es una tónica muy general en el pensar material de los españoles, residentes en el Norte de África:

Rosette, la chica de los Fernández, se acercaba. En realidad se llamaba María Rosa pero había acostumbrado a los amigos a que dijeran Rosette, suena más dulce, más francés, opinaba. El apellido lo habían adaptado también, como otros

muchos españoles, a la pronunciación francesa: Rodriguez, Fernandez, Lopez... La zeta, precedida por la vocal bien acentuada, los acercaba al mundo francófono al que casi habrían querido pertenecer; en algunos medios se les denominaba, no carente de cierto asomo de guasa, "material zeta"¹¹.

Otro tanto puede decirse de Sempere de origen catalán, quién suele conocerse por este mismo apellido en vez de su nombre original: Rosario. Ella prefiere *Sempere* por razones profesionales y de trato con los franceses; incluso, se siente orgullosa de tenerlo porque, primero, suena a francés y, segundo, oculta su descendencia hispana de la que reniega rechazando su nombre de bautismo. Aunque *Sempere* no es típicamente francés, suena como si lo fuera por su capacidad fonética para provocar confusión en el oyente. Esta sustitución del nombre por el apellido es una negación de las raíces y un afrancesamiento cultural, voluntariamente, asumido:

Había nacido en Orán ya iba para cincuenta y tres años; su nombre de pila era Rosario pero, por el trabajo que ejercía y el trato habitual con los residentes francófonos, la conocían solamente por el apellido. De cualquier manera lo prefería; no encontraba razón alguna para que sus padres la hubiesen bautizado con el nombre de Rosario¹².

Más aún, este sentimiento español de inferioridad hacía de esta transformación de nombres, una metáfora de cambio de identidad. Era también una necesidad al mismo tiempo que una obligación hasta para los residentes españoles que estaban muy apegados a su cultura y lengua, como es el caso de Gilbert Ferrer¹³ y de Antoine López:

En Bir-Touta fue diferente. Antoine López no escondía su procedencia española, aunque su nombre hubiese sufrido la casi obligada transformación¹⁴.

La pérdida de las raíces culturales no consiste tan sólo en cambiarse de nombres y bautizarse con apellidos franceses; alcanza también el uso de la lengua. El republicano llamado, Castellano, habla solamente francés, a pesar de su apellido. Por cierto, este hecho puede constituir una ironía histórica, pero es una característica de la mayoría abrumadora de los emigrantes españoles en la Argelia francesa, no obstante la existencia de varias pero limitadísimas salvedades, como por ejemplo Gilbert y, sobre todo, el marido de Natalia, que obligaba a sus hijos a hablar español o valenciano en casa. Así es como lo resalta

la narradora omnisciente en boca de Fermín:

Uno de los que apreciaba el arte y valía de Fermín Gironés era monsieur Ferrer, Gilbert, como él mismo había pedido que le llamara. Desde el primer día en que comenzó a trabajar en la S.A.F.T., Fermín intuyó que podría contar con el apoyo de aquel hombre que, a diferencia de Monsieur Maire, le trataba con toda clase de delicadezas, además de expresarse en castellano con tal soltura que Fermín estaba sorprendido. Sí sabía que tenía ascendencia española, pero qué diferente resultaba de muchos compatriotas que no hablaban sino en francés, vanagloriándose, menospreciando su propia lengua. El caso de monsieur Ferrer era insólito; no sólo dominaba su idioma, lo amaba, como le había dicho aquella mañana en que ambos viajaban hacia Ifrane, acomodados dentro del Cadillac negro y escoltados por dos motoristas¹⁵.

La apropiación de nombres y lengua franceses por la colonia española se destaca en sus intervenciones en la novela y en su lenguaje, siempre plagado de expresiones francófonas, siendo raras, las de origen árabe. Este hecho refleja uno de los mitos frecuentes en la vida de los emigrantes; constituye un tópico de la literatura de la emigración. Los emigrantes asentados en países ajenos optan, por necesidad de diversa índole, por una de las dos vías: la asimilación natural y espontánea de la cultura del país de acogida, aunque, a veces, se hace forzosamente o a regañadiente, por razones de acomodamiento profesional. La otra vía consiste en negar, cuando no rechazar, todo lo que se relacionara con la mentalidad e idiosincrasia autóctonas para luego encerrarse, de modo ensimismado, en la cultura de origen. Concha López Sarasúa insiste en la segunda modalidad. Al respecto, la protagonista recuerda, con disgusto, el desprecio con que fue acogida, ella y su familia, por los afrancesados españoles en Argelia, al incorporarse a su marido que se había establecido allí para tener una vida mejor. Afrancesados que negaban su destino pobre y renegaban de sus costumbres hasta el extremo de ensañarse con sus propios coterráneos, tratándolos como *moros*:

El pueblecito se llamaba Bir-Touta; sonaba como un canto árabe. Los primeros meses los había pasado en Regaia; lugar triste, preñado de amargas vivencias que deseaba borrar de la mente aunque en ocasiones, sin pretenderlo, regresaban los recuerdos; como a los moros, ¡hay que tratarlos igual que a los moros! No se resignaba a creer que aquellas palabras surgiesen de labios de otros españoles llegados allí en mejor

época¹⁶.

El calificativo *moro* que los españoles atribuyen tradicionalmente a los marroquíes o norteafricanos se vuelve sobre los españoles ya que los afrancesados vinculan lo *moro* con lo español, sin complejos, en inversión del orden y del estereotipo cultural, asaz mantenido en la cultura española desde mucho tiempo. En armonía con su rechazo de los propios orígenes, los mismos afrancesados llegan, en términos de paranoia cultural, a ser agresivos con sus paisanos: los animalizan, asociándolos con la suciedad y la marginalidad:

Y la mañana blanca de nuevo, con sus cuatro kilómetros de distancia atravesando zonas desérticas y aduanares; miradas infantiles alertas a las feroces miradas de los perros. Sale espagnol, retourne chez toi; ce ne sont que des sales espagnols... Pronto aprendieron a defenderse de los ruines compañeros de la escuela, de los Rodríguez, Fernández y Martínez de la comarca. Fueron los primeros contactos con el material zeta de la región, con unos individuos que renegaban de sus orígenes hasta el extremo de ensañarse con sus propios coterráneos. Era la esclavitud implantada en el Norte de África; un absurdo guerrear por una tierra que no pertenecía ni a los unos ni a los otros. Le travail, l'argent!¹⁷

Esta rememoración de su experiencia en la Argelia francesa le sirve a Natalia, por un lado, como pretexto para destacar la absurdidad de las actitudes racistas de los mismos españoles respecto a los marroquíes en Rabat y, por otro, como un aliciente para reforzar más su fe en la interculturalidad y en la necesidad del mestizaje, en tanto que única alternativa para una vida mejor, de concordia con lo otro y lo mismo, como vamos a ver en el apartado que sigue.

LOS EMIGRANTES ESPAÑOLES ENTRE MAUROFOBIA Y MAUROFILIA

En *Espagnols de Casablanca* se destaca la implicación de una parte de los republicanos en la historia política de nuestro país, defendiendo su libertad e independencia, en asunción de los ideales por los que luchaban y a causa de los cuales estaban en el exilio forzoso fuera de la madre patria. Por lo contrario, en *La llamada del almuédano*, Concha López Sarasúa insiste en la resistencia de los mismos republicanos a integrarse en el ambiente del país tanto desde el punto de vista cultural como mental y político, y su terquedad,

consciente o inconsciente, a no deshacerse del conjunto de los atávicos prejuicios anti-moros -característicos de todo el imaginario español desde la Edad Media hasta recientes épocas-, atizado por la polémica anti-musulmana en tiempos de guerra o de contenciosos político-económicos con Marruecos. Es cierto que, desde la Guerra de África hasta la Guerra Civil e independientemente de ideologías, maurofilias y maurofobias declaradas, los españoles tenían una imagen terrible del moro¹⁸. El rechazo de lo musulmán constituye una situación *sui generis* en -como diría la madre de Rachid- “unos emigrantes venidos de la nada a un país que supo acogerlos y devolverles el gusto por la vida”¹⁹, como es el caso de los residentes españoles en Marruecos. Todavía más, tal actitud de animadversión encierra una incongruencia flagrante, habida cuenta de que, en primer lugar, ellos estaban en un país que no era suyo desde la óptica histórica y cultural y, en segundo lugar, habían sufrido de los mismos prejuicios por parte tanto de los franceses como de los propios españoles afrancesados que los trataban como *moros*, en términos peyorativos. Esta hostilidad hacia el otro es un acto de flamante amnesia histórica y, desde luego, una perseverancia forzada e hipócrita en negar su propia identidad de emigrantes, ocultando parte de su historia personal.

Esta desmemoria es puesta en burla por nuestra novelista, coincidiendo, en este aspecto, con la labor de Goytisolo que nunca cesó de poner en solfa esta indiferencia histórica en los españoles de la democracia, que aplican los mismos parámetros discriminatorios de que habían sufrido en Europa, a los propios magrebíes, venidos a España en pateras. Lo que es muy candente en esta presentación de la emigración española es que Concha López Sarasúa está poniendo en tela de juicio todo el discurso actual anti-inmigración que exalta la no-integrabilidad de los musulmanes en Europa, por factores de cultura y religión. A este pensamiento antepone otro, basado en el mestizaje y en la necesidad de tender puentes entre las dos riberas del Mediterráneo. La negación de la otredad parece concebirse, en la novela, como una pérdida de identidad al mismo tiempo que como una clara amnesia histórica, propia de unos españoles que habían vivido la misma suerte en épocas anteriores. Entonces, ¿en qué consiste este discurso de la negación de la alteridad? ¿cómo se manifiesta y a qué imperativos obedece?

La actitud hispánica xenófoba y hasta racista respecto a los marroquíes la detentan en la ficción narrativa los personajes que pertenecen, políticamente hablando, al grupo de los republicanos,

adheridos “al ala radical de la izquierda”²⁰. Son comunistas y anarquistas que nunca dejan de rememorar su participación heroica en la lucha anti-franquista en la guerra Civil, ostentando, con desparpajo y sin convicción clara, su oposición al régimen de Franco y su decisión de no volver mientras éste siga en el poder. Fernández y su mujer, Remedios, son ejemplos muy ilustrativos por sus comentarios inequívocadamente racistas, típicos de una mentalidad profundamente paternalista y colonialista. Hacen alarde de una xenofobia *sui generis*, esto es, una xenofobia inversa que se propugna por parte de unos refugiados forasteros, aplicándola indiscriminadamente a/sobre los autóctonos.

En primer lugar, la independencia del país no es vista con corrección política; se les presenta como si fuera un cataclismo eminente, a pesar de que reconocen, a regañadientes, de que es algo ineludible y casi consumado, a la vista de los cursos que estaban tomando los acontecimientos. En esto coinciden con la conservadora Sempere. Ella no deja de arremeter contra las nuevas transformaciones que se estaban produciendo en vísperas de la independencia de Marruecos, como el cambio de los nombres de las calles, la sustitución de Iglesias por mezquitas y del francés por el árabe en los programas televisivos:

No sabía qué tipo de edificación la reemplazaría y a decir verdad ni le importaba; podían levantar una mezquita si lo deseaban porque para los católicos de Agdal, para las familias creyentes y practicantes de Agdal equivalía a decir podéis irlos. Sí quedaban otras iglesias, incluso la catedral Saint Pierre, adonde tendrían que desplazarse en adelante, ¡Dios sólo sabía hasta cuándo! Pero ya no sería igual; ¡qué pena de barrio!; ¡tan bonito y se está convirtiendo en un zoco! Hasta pinchitos hacen ahora en la misma calle, junto a la poste. Y para qué hablar de la avenida, donde ya ni puedes pasearte sin que te empujen ni sentarte en un café. Pero, ¿de dónde habrá salido tanto moro? Antes ni los veías pasear. No, no merece la pena quedarse más, porque ni en tu propia casa te dejan en paz... Pues ¡no hablemos de la televisión!, ¡qué lástima! Un año hace que la compré y cada día hay más programas de árabe. Se cuentan con los dedos de la mano las películas francesas que pasan...²¹

La retórica colonialista de Sempere justifica, en parte, su odio visceral a De Gaulle a quien considera como traidor y al que no siente ninguna vergüenza en dar un corte de manga, poco coherente con sus modales conservadores y religiosamente católicos²². Sempere y Remedios son muy tenaces en su crítica de las costumbres marroquíes que tildan de viciosas y salvajes. Acaban expresando su desconfianza hacia todo lo que suena a *moro*, con un tono radical que anticipa al

discurso actual de Le Pen y de la Extrema Derecha nacionalista, propio del paradigma del choque de las civilizaciones:

- [...] Esta semana le diré a Fátima que las lave y que las meta en una poca de javel... ¿sabes que ya no va a casa de madán Ben Suda? Dice que no le pagan y que la matan de hambre; una taza de harira dice que le dan. [...] ¡Fíjate, una taza de harira, sin nada de consistente!; ni que esta desgraciada estuviera haciendo Ramadán todo el año. [...] En casa de madán Benís sí que estaba bien, pero ya viste... ¡y es que no se le ocurre a nadie coger la maquinilla de afeitar del mesié y servirse de ella para afeitarse en salva sea la parte! ¡Qué costumbres, Señor! De todas formas, para lavar las cortinas sí la llamaré [...] Hay que tener cuidado y no perderla de vista, no vaya a encerrarse en el cabiné y se afeite con la de tu padre porque la que tiene costumbre... Menos mal que una es como es y le da pena. ¡Qué vicios tiene esta gente, Señor !²³

El pensamiento colonialista, que exponen con gracero las dos mujeres, resucita, sin revulsivo de conciencia ninguno, las tesis etnocéntricas que se hacen de moda a partir del siglo XIX, manteniendo la superioridad de la cultura europea y la necesidad de civilizar a los salvajes no europeos que se ven arrojados al limbo de la barbarie. Natalia no confirma otra cosa cuando reconoce, basándose en su propia experiencia, que dicho racismo se debe a la ignorancia y a la falta de contactos con los marroquíes:

Lo que ocurre a tus padres es que no conocen Marruecos ni a las gentes de esta tierra. Hay quien piensa que en este país están por civilizar, los creen incapaces de sentir. Pero si me ocurrió a mí también antes de venirme, ¡hace ya muchos años!²⁴

Otro tanto, afirma la misma Sempere cuando da fe a uno de los dichos que suelen utilizar los malévolos hablando de Marruecos (buena tierra pero mala gente) y que es el siguiente: “Con lo bonito que sería Marruecos si no hubiera moros”²⁵. Detrás de esta aserción yace uno de los tópicos literarios sobre Marruecos, a saber, la exaltación estética y pintoresca, característico de todo el orientalismo español del XIX como el de Alarcón y otros²⁶. Sempere no sale de esta dinámica porque, a pesar de su rechazo de la cultura y de las costumbres de los marroquíes, se siente fascinada tanto por los paisajes geográficos marroquíes como por los distintos cuadros plásticos de algunos pintores, como el Garbaoui.

Lo que es más contradictorio es la compatibilidad del pensamiento tradicionalista de Sempere con el de Fernández y otros

republicanos que nunca dejan de recordar los avatares de la Guerra Civil. Los estereotipos tradicionales hispánicos de la derecha, de clave anti-islámica, son asumidos de la misma manera y sin ningún escrúpulo por la propia izquierda en boca de Fernández. Lo que refleja, una vez más, el arraigo de los prejuicios anti-moros en todo el pensamiento español, independientemente de partidos y banderas. Lo que vinieron subrayando varios estudiosos en sus ensayos²⁷, lo expone aquí la autora a través de la ficción con la finalidad de subrayar, con espíritu crítico, la incoherencia de la ideología izquierdista: a la vez que se defiende la libertad y la democracia, se mantienen respecto a los marroquíes, en clave etnocéntrica y hasta racista, tópicos radicalmente tradicionales, propios de las corrientes más retrógradas y conservadoras. Esta hipocresía intelectual la notamos, con mucha evidencia, en la concepción que tiene Fernández de los *moros*, mediante la cual pone al descubierto con mucho realce sus ideas reaccionarias, tan enraizadas en clisés atávicos. Esta actitud negativa la pone de manifiesto en su oposición terminante a cualquier eventual matrimonio entre su hija, Rosette y el marroquí, Rachid. En primer lugar, niega rotundamente tal enlace porque desconfía de todo lo marroquí y lo rechaza instintivamente:

- Una familia mu importante, ¿eh? Pa mí son toz iguale. Por mu fino y musho ezudio que tengan, en cuanto se juntan a lo d'ello y ezta gente lo cuece to en la familia; eso pensando que ezte Mohamé tenga idea de casarse con ella. Pero esta zagala no se a cuenta de lo que supone pa nosotros?²⁸

El consentimiento de tal parentesco amoroso supone, para él, poner en entredicho el honor de la familia en razón de la incompatibilidad de las dos culturas que son irreconciliables por factores de religión:

[...] tendrá musha cultura y to lo que tú quiera, pero seguro que cuando ezta con su familia como con loz deo y no dejará seguramente de rotá como un coshino, y luego dir'a ¡al-hamdulillah! P'agradecerle a Allah la buena digeztión. Pero tú q'ha vizto, ¿shiquilla?, ¿qu'a vizto? ¿No te da cuenta de la vergüenza pa tu padre?²⁹

El etnocentrismo de Fernández lo lleva también a poner fin, en tanto que presidente del Fútbol Club Océan, a la incorporación de los autóctonos, confiriendo al centro deportivo una nueva imagen y otro nombre: Club Cultural y Artístico, al darse cuenta "de que en los últimos tiempos sólo árabes componían el equipo; ningún español

figuraba en sus filas y eso mermaba aliciente”³⁰. El eurocentrismo, que había analizado Edward Said en su famoso libro³¹, se presenta aquí como una exageración de las divergencias y una apología de un esencialismo diferencialista que separa *per se* entre marroquíes y españoles, teniendo apoyatura argumentativa en pretextos religiosos y culturales, a pesar de que, tanto el islam como el cristianismo son religiones monoteístas y convergen en incitar a la concordia por ser ambas de estirpe abrahámica. Remedios, la mujer de Fernández, subraya esta diferencia esencialista con estos términos:

- Una cosa no tiene que ver con otra, ¡pues no te digo madmuasel! Nosotros somos cristianos, nesranías como ellos nos llaman, y todavía hay diferencias³².

Otro tanto, manifiesta Sempere contra los matrimonios mixtos que condena al fracaso porque las mezclas raciales le parecen inaceptables:

Es que hay gente que no tiene ni pizca de amor propio; porque, vamos a ver, ¿no le valdría más separarse de su marido de una vez por todas? Pues no, por ahí anda con jovencitos y hasta se comenta que con algún moro. ¿Qué vergüenza, Señor? Se conoce que el pobre monsieur Dufour ya no debe de estar para muchas bromas; ella sin embargo puede con todo lo que le echen, ¡valiente descarada!... Pues ¡no dejemos atrás a Consuelito, la de Ben Omar! Aquí pasa todo lo contrario; ¿qué quería? Si se casó con un marroquí ya sabía a lo que se exponía; ellos no se conforman con una sola... ¡Dios nos libre de estos enredos raciales!, ¡todos terminan mal tarde o temprano!³³

La exposición, que hace Concha López Sarasúa de la mentalidad republicana e izquierdista de los residentes emigrantes españoles en Marruecos, se hace desde la ironía y la crítica. Se empapa de humor sarcástico puesto que, a pesar de que la guerra civil había sido para todos un trauma familiar, patriótico y sentimental, se apegan, en términos de orgullo superficial y, a veces, mentiroso y falaz, a los avatares de la misma guerra que fue, de verdad, “una cruel guerra”. Hasta su propio lenguaje incide en esta presentación caricaturesca que roza la irrisión. La crítica humorística se hace más trascendental desde el punto de vista de la ética humanitaria y de la ideología política cuando la autora desenmascara, con tónica fuertemente desmitificadora, la incoherencia y la hipocresía del pensamiento de los republicanos, que mantiene incompatibles teoría y práctica, ideales y comportamientos reales, ideología y ética. Esta revisión cuestionadora

implica, desde luego, un reconocimiento de una realidad que nadie puede ignorar ya que se puso de manifiesto en otras latitudes, como demostraron tanto María Rosa de Madariaga como Juan Goytisolo. Pero la novedad del planteamiento de nuestra autora es que lo aplica a una parte de la izquierda, como es la exiliada en el Norte de África, que, en teoría, debería ser una antorcha de cara a la comprensión de los pueblos, habida cuenta de que tuvo una buena y beneficiosa acogida en tierra norteafricana.

Esta es la aportación de Concha López Sarasúa a la radiografía desenmascaradora de las contradicciones de la emigración española al Norte de África. Si la primera de estas incoherencias es la disociación entre ideología y ética, doctrinas ideales y comportamientos reales, la segunda hipocresía se relaciona con la paradójica visión de la izquierda de la *morería*; visión que, además de su etnocentrismo, de raigambre colonialista y hasta racista, se destaca por su fascinación moral, romántica y estética hacia Marruecos. Fernández es el primero que vive este conflicto a la hora de enfrentarse con el problema de su hija. Su oposición a cualquier enlace matrimonial de su hija con el universitario marroquí, Rachid, cuestiona su propia identidad porque denuncia tanto sus ideas retrógradas como su pasado pro-africano o filo-marroquí ya que, en época de la guerra, pensaba llamar “África” a una de sus hijas:

Sin querer, sus pensamientos retrocedían hacia la cruel guerra que lo había demorado todo; primero su matrimonio y más tarde el nacimiento de sus dos hijas... no era el momento indicado para rememorar tristezas; África, así iban a llamar a la segunda que solamente vivió una semana... Y ahora rechazaba la idea; se negaba a creer que fuese cierta toda aquella historia entre Rosette y el marroquí³⁴.

Fermín Gironés, otro republicano coterráneo de Fernández, recuerda el mismo pasado, pero con nostalgia: la guerra había supuesto, para él, la separación traumática de su amante Amina, una supuesta guerrillera musulmana en las filas republicanas. La presencia de esta figura islámica es una personificación de la participación de los marroquíes en el bando republicano, desmitificando así el ideal del *moro* fascista que fue el lema de los republicanos en plena guerra civil y también después³⁵. En la figura de Fermín, se plasma esta contradicción republicana: simultáneamente a su rechazo del *moro* real, siente una fuerte atracción por el *moro* erótico y sexual. Siempre refleja, con más claridad, esta dualidad. Ella había sido una recalcitante denigradora de las costumbres marroquíes así como de cualquier

promiscuidad racial. No obstante, en su vida privada e íntima y, sobre todo, en su alcoba, tenía guardados, como una verdadera reliquia, varios cuadros de pintores marroquíes, que le servían de contexto para recordar las oasis saharianas del sur y las callejuelas norteñas de la ciudad de Chauen. Esta pintura daba armonía y sosiego a su vida íntima, invadida por la soledad y la desazón sentimentales:

Mademoiselle Sempere se incorporó en el lecho para contemplar más cómodamente los dos cuadros que sobre la pared, frente a ella, conferían a la alcoba armonía y sosiego; un par de acuarelas que representaban, la una, un oasis esmeralda y ocre de los que abundan en el sur de Marruecos, y la otra invitaba a perderse en cualquiera de las tortuosas callejuelas de un poblado rifeño. Chaouen, juraría que aquel puñado de casas imbricadas era rincón de Chaouen; a lomos de la montaña parecía formar parte de un belén árabe, ¡qué curioso! [...] No sabía por qué los pueblecillos marroquíes tenían mucho más encanto que las ciudades, y eso que ella era de ciudad; [...] ¡Con lo bonito que sería Marruecos si no hubiera moros! Volvió a mirar las acuarelas; Amiel y Gharbaoui eran sus firmas, sobradamente conocidas y cotizadas. Cada día los encuentra más bonitos. ¡Lástima que dentro de poco se los lleven a España!³⁶.

Tal como se nota en esta cita, Sempere, igual que los demás personajes, se sitúa entre dos extremos, indicadores de una dualidad contradictoria. A la vez que se rechaza el Marruecos real, se exalta el Marruecos ideal, obedeciendo a imperativos fundamentalmente románticos y estéticos. Esta dicotomía realza la concepción general de los europeos de lo otro, visión que, tal como observa Sophie Bessis, se basa en la dominación que se apoya, de modo paradójico, en la negación y en la apropiación del otro³⁷. En este contexto, la representación de la alteridad norteafricana que tienen los emigrantes republicanos españoles no sale de esta línea porque se mantiene en sintonía con la tradición intelectual de la filosofía occidental. Desde una óptica política y cultural, esta corriente de opinión es muy incorrecta en la medida en que encierra, por una parte, una incompatibilidad ideológica que hace incoherente *praxis* y teoría y, por otra, una amnesia histórica a la vez que una falta de responsabilidad moral porque no reconoce, con gratitud, la acogida, sin problemas, que tuvieron los peninsulares en tierra de magrebíes. La permanencia de esta concepción negativa de lo *moro* consagra la arraigada tradición anti-musulmana, muy de moda también en la actualidad en el discurso sobre la inmigración. En términos comparatistas en el campo de emigración, el antisemitismo respecto a lo árabe pone en

tela de juicio el mito de la resistencia de los musulmanes a integrarse en Europa: los mismos europeos tenían el mismo defecto cuando emigraron a tierras norteafricanas. La tendencia al comunitarismo no es propio de los musulmanes o exclusivamente de ellos ya que se puede dar en otras sociedades. Como cuenta Margarita Macías Ortiz, los residentes españoles en Marruecos no se integraron en la cultura marroquí. Para ello, da el modelo de sus abuelos que nunca aprendieron a hablar francés, ni árabe, a pesar de haber vivido sesenta años en el país en que tuvieron, para colmo, su sepultura:

Durante su vida, Adela cocinaba como lo hacía su madre, su abuela en la Línea. Ninguna innovación; ni cocina francesa, ni cocina marroquí. La suya era suficiente para todos los suyos. Mis abuelos murieron sin saber hablar francés que entendían muy bien.

En cuanto el árabe, ni una palabra. Vivieron más de sesenta años en Marruecos.

Entonces, ¡la no- integración, no es nada nueva!³⁸.

El pensamiento comunitarista así como la retórica colonialista, detentados por los personajes-republicanos, arriba mencionados, son sometidos a una fuerte destrucción por parte de Natalia, la protagonista de *La llamada del almuédano*. Ella actúa como contra-ejemplo en la medida en que, en ella, se materializa la metáfora del puente, ya analizada en capítulos anteriores³⁹.

Natalia es una verdadera antítesis de los 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 del diálogo y del multiculturalismo cosmopolita, que hace ascos a todo encerramiento en las esencias patrias. Rosette confirma esta oposición que existe entre sus padres y Natalia de esta forma :

No comprendía sus prejuicios raciales y, cuando los analizaba, llegaba a la conclusión de que desgraciadamente sus padres no habían evolucionado. Era normal en su entorno, salvo raras excepciones como doña Natalia. Cargada de humanidad, defendía a ultranza su postura acerca de los árabes; para ella no existían las diferencias⁴⁰.

Dentro de su dialéctica interculturalista, las diferencias son, para Natalia, inherentes al ser humano dado que los marroquíes “tendrían sus defectos, pero también sus virtudes como el resto de

los mortales”⁴¹. No obstante, la obstinación por mantenerlas a toda costa, como hacen los republicanos emigrantes, le suena inviable, habida cuenta de que existen muchos rasgos comunes entre las dos riberas. La actuación de Belkacem cantando flamenco apoya firmemente su pensamiento: ve en este último un verdadero andaluz y, en él, reconoce la encarnación hipostática de los lazos cruzados existentes entre Marruecos y Andalucía :

¡Qué voz tenía Belkacem, el médico!; ¡y qué sale-ro!, ¡parecía un andaluz !... No he querido volver allí desde que se fueron los chicos, pero Fernández dice que ya no es igual... Para mí que Belkacem tenía sangre andaluza... bueno, y los andaluces, ¿de quién tienen la sangre ? Bien mirado hay que reconocer que tenemos mucho en común, así que no me extraña que cantara tan bien los fandanguillos..⁴²

En su opinión, la actitud prejuiciosa y hasta hostil hacia los *moros* no tiene ninguna justificación material en la realidad; es fruto del paternalismo colonialista, y, sobre todo, de la ignorancia. Ella misma tuvo los mismos sentimientos anti-magrebíes a la hora de embarcar a Argelia :

Lo que les ocurre a tus padres es que no conocen Marruecos ni a las gentes de esta tierra. Hay quien piensa que en este país están por civilizar, los creen incapaces de sentir. ¡Pero si me ocurrió a mí también antes de venirme, hace ya muchos años!⁴³

La denuncia que hace Natalia de los prejuicios hispánicos anti-musulmanes lo asume a base de la apropiación de la cultura y costumbres marroquíes a los que siente una verdadera atracción, cuando no, fascinación. Esta admiración la lleva a albergar un fuerte amor al país, que le permite tener una profunda penetración con lo marroquí en todas sus manifestaciones tanto humanas y paisajísticas como culturales. En esto insiste con frecuencia :

No tenía queja de los marroquíes; los encontraba hospitalarios y dadivosos. Eran muchos años los que llevaba allí para no conocerles⁴⁴.

¡Ah, la dadivosidad de esta gente que sin remedio debía dejar ![...]. No podría encontrar en ninguna parte ese desinterés. Empezaba a envidiar a los que se quedaban; ella ya pertenecía a los que se iban. Deseaba gritar a los cuatro vientos cuánto amaba a ese pueblo⁴⁵.

Esta actitud de simpatía por Marruecos es muy compatible con el espíritu cosmopolita y universal que ella misma elogia. Para Natalia, todo patriotismo, de pacotilla, es insignificante dado que ella considera que, “allí donde uno esté bien y tenga amigos, esa es su tierra”⁴⁶. De igual modo, en el aspecto religioso, se muestra muy tolerante e, implícitamente, exorciza toda ortodoxia malsana. El cariño que tenía a su sirvienta, Halima, que se cuidaba de ella en tiempos de estrecheces físicas, era un aliciente que le obligaba a acompañarla en las plegarias porque, al fin de cuentas, se rezaba a un mismo dios :

Ella y sólo ella; pero lo hacía con cariño, y a la vez por cariño había aprendido sus plegarias para acompañarla pues, según doña Natalia, Dios era el mismo para todos y rezar no le sentaba mal a nadie⁴⁷.

Doña Natalia representa un ejemplo típico de integración en el cañamazo de la cultura y de la mentalidad del país de acogida que era Marruecos. Esta integración 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 preparaba para volver, Natalia era refractaria a esta vuelta. Tenía muchas razones para quedarse. En primer lugar, se había comprometido por amor a tener sepultura al lado de su marido en la *maqbara* de Kenitra. En segundo lugar, todo el país la estaba solicitando para quedarse y, muy particularmente, la voz del almuédano y el misterioso Madani, pese a que, al final de la novela, no sabemos claramente si Natalia regresó o no. Este hecho crucial en la obra lo envuelve la narradora en la ambigüedad. Pero, en general, varios indicios indican la tendencia “integracionista” del quedarse. La narradora insiste varias veces en ello, comprometiéndose a no dejarse vencer. El sentimiento del arraigo en el país lo subraya, así, sin ambages:

Soy como uno de estos cipreses, estoy dentro de la tierra de Marruecos, y les va a costar trabajo desarraigarme⁴⁸.

El dejarse llevar sería para ella un nuevo exilio : “Seré una extranjera en mi propia tierra y todos estos años habrán sido una quimera”⁴⁹, un “exilio inhumano”⁵⁰ 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.

LOS EMIGRANTES ESPAÑOLES Y SU VISIÓN DE ESPAÑA

Pese a su tendencia a la apropiación cultural de componentes francófonos (la lengua, los nombres, la celebración de festividades galas como el 14 de julio, etcétera), los españoles emigrantes, residentes en Rabat, guardan el orgullo patriótico de ser españoles. Dicho patriotismo lo mantienen a base de su apego a las fiestas, verbenas, gastronomía, bailes y música hispánicas que llevaban a la práctica en sus actividades, celebradas en las representaciones diplomáticas y en los centros culturales o deportivos españoles. Hasta en las fiestas francesas se aprovechaba la oportunidad para sentir lo español en todas sus connotaciones. Natalia recuerda estas festividades de 14 de julio, con mucha nostalgia, con estos términos:

La verdad es que la fecha sólo tenía significado para los franceses, pero nosotros también lo pasábamos estupendamente... El café Mont d'Or, el Ile de Beauté... todos con orquesta, ¡qué ambiente! ¿Y las verbenas en el Club Cultural? Esas tenían toda la gracia española, con pasodobles y cante flamenco, las nuestras. ¡Qué voz tenía Belkacem, el médico!, y ¡qué sale-ro! ¡Parecía un andaluz!..³¹

A pesar de ser catalana, Sempere siente lo español en la misma festividad francesa, con propensión a exaltar todo lo que tenga relación con lo mediterráneo y el sur:

[..] Por haber nacido en Orán mademoiselle Sempere podía considerarse francesa y, de la mano de sus amigos catalanes del otro lado de los Pirineos, formaba un corro al ritmo de la sardana, pero en el fondo su danza y su pensamiento eran españoles. En medio de vascuences, provenzales y corsos, durante tres días y tres noches reinaba el folklore galo mitigando morriñas.

- ¿te das cuenta, Carmina? Los bailes franceses son mucho más bonitos y alegres cuanto más cerca de España están las regiones; por ejemplo los vascos o nosotros, pero según te vas alejando hacia el norte, ¡qué cosa más triste, hija! ¡Hay que ver qué gracia tienen los pobres!..³²

El nostálgismo parece dominar a todos los personajes que tenían fe en la necesidad de volver a España. La única excepción la mantienen los convencidos republicanos que creían imposible ningún retorno porque, en primer lugar, les estaba vedado y, en segundo lugar, su convicción política hacía inviable toda vuelta mientras siguiese el Caudillo Francisco Franco en el poder :

[..] Recordaba que Rosette, al hablarle de su familia, descartaba toda posibilidad de regresar a España; su padre continuaba afirmando que no retornaría en tanto su país se hallara privado de libertades, y de momento nada presagiaba un cambio en la nación vecina que ocasionara la marcha de Rosette y de los suyos⁵³.

El único refugio, que podía alimentar sus nostalgias, lo encontraban en su pasado que se resume exclusivamente en su participación en la Guerra Civil. Todos pasan su tiempo de ocio recordando sus avatares bélicos para mantener su orgullo. Estas peripecias las relatan con un sentido de humor y con exageración, dando lugar más a invenciones imaginarias que a verdaderas realidades:

A Fermín las anécdotas de sus amigos ya no le producen el efecto de antaño; las escuchaba sin interés y sospechaba que eran historias nunca acaecidas, inventadas con el único propósito de distraer la mente⁵⁴.

Tales recuerdos daban, a veces, lugar a discusiones acaloradas que reflejaban lo poco común que los unía, o por lo menos, como afirma, con sarcasmo la narradora, de que nunca podían ponerse de acuerdo una vez en su vida:

La discusión tocaba a su fin en el momento en que alguno de los presentes les advertía de lo anormal de la querrela; resultaba ilógico que después de tanto tiempo no hubiesen encontrado todavía la manera de ponerse de acuerdo⁵⁵.

Es de notar que la convicción, que tenían estos republicanos de no volver, tiene que ver solamente con el “parecer” y lo virtual ideológico ya que, en su fondo, anida una más que profunda voluntad de regresar para conocer a la España que tuvieron que dejar, concluida la guerra. Otra vez, la paradoja se mantiene, pero ahora respecto al retorno a España, lo que implica el deterioro ideológico y el fracaso del dogmatismo en política:

En ocasiones, ¡claro que sentía deseos de retornar!, pero ese secreto lo guardaba celosamente; de otra forma su orgullo se vería menospreciado. Nadie, ni su mujer lo sabía. Luchaba por salvaguardar la imagen, aunque, a veces, aguzaba el oído cuando se trataba de escuchar comentarios sobre su patria; decían que España se estaba transformando, que la costa mediterránea atraía a los turistas extranjeros ávidos del sol... ¡Si al menos el destino le hubiese deparado la suerte de su amigo Giner! En circunstancias análogas tendría que recapacitar; pero a él nadie le había legado nada; no había recibido herencia ninguna como el afortunado Giner que, hastiado de

luchar durante muchos años, finalmente había conseguido la estabilidad⁵⁶.

En *La llamada del Almuédano* domina una notable impronta de descontaminación ideológica. La radiografía literaria, que Concha López Sarasúa hace de la vida de los emigrantes republicanos en el Norte de África, hace primar el ser, en tanto que persona, sobre la ideología, en tanto que política. Lejos de todo dogmatismo filosófico o político, la autora considera que es más interesante la ficcionalización de la vida de los mismos republicanos en su faceta humana, imaginándoles como hombres de carne y hueso en su forma de llevar la vida en todas sus contradicciones. Esta ortodoxia dogmática queda muy denostada por nuestra novelista, aunque no con mucha rimbombancia. En este sentido, el mito de la lucha de las dos Españas no tiene cabida ni aparece por asomo en la novela: los emigrantes españoles residentes en Marruecos conviven con naturalidad sin complicaciones ideológicas como es de suponer, sobre todo, si se toma en consideración de que la obra transcurre a mediados de los años cincuenta, caracterizados por la oposición feroz de la izquierda al franquismo. La única permanencia atávica de conflicto ideológico se mantiene tan sólo entre los propios republicanos, lo cual afianza, otra vez más, su dogmatismo mental y político:

Al margen de los concursos de petanca que solían organizar conjuntamente, los dos clubes no guardaban conexión alguna; a los comunistas no les agradaba la compañía de sus compatriotas subversivos, y evitaban en lo posible relaciones con ellos⁵⁷.

NOTAS

¹ Muñoz Congost, José, *Por tierra de moros. El exilio español en el Magreb*, Madrid, Madre Tierra, 1989. Vilar, Juan Bautista, *Emigración española a Argelia (1830-1900)*, Madrid, CSIC, 1975. Vilar, Juan Bautista y Vilar, María José, *La emigración española al Norte de África (1830-1999)*, Madrid, Arco Libros, 1999.

² Este tema de la emigración española en Marruecos lo trató en los relatos titulados “El adiós” y “Misterios de la vida”, en *A vuelo de pájaro sobre Marruecos*, Alicante, Cálamo, 1988.

³ *Meriem y la ruta fantástica*, Alicante, Cálamo, 1991; *La daga turca y otros relatos mediterráneos*, Alicante, Cálamo, 1996; *En el país de Meriem*, Alicante, Cálamo, 1998; *¿Qué buscábais en Marrakech?* Alicante, Cálamo, 2000; *Los mil y un cuentos de Meriem*, Alicante, Cálamo, 2003.

⁴ Macías Ortiz, Margarita, *Espagnols de Casablanca*, op. cit.

⁵ Cf. Mohamed Abrighach, “Literatura y emigración”, en *Anales. Revista de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos*, n^o 2, 2004, ps. 165-177.

⁶ Cf. *Supra*, capítulo 4: La inmigración entre mitificación y desmitificación, ps. 183-242.

⁷ López Sarasúa, Concha, *La llamada del almuédano*, p. 110.

⁸ *Ibid.*, ps. 72-73.

⁹ *Ibid.*, p. 85.

¹⁰ Cf. *Supra*, capítulo 5 : Inmigración e interculturalidad, ps. 243-311.

¹¹ López Sarasúa, Concha, *La llamada del almuédano*, ps. 20-21.

¹² *Ibid.*, p. 207.

¹³ Cf. *Supra*, capítulo 5 : Inmigración e interculturalidad, p. 289-290.

¹⁴ López Sarasúa, Concha, *La llamada del almuédano*, p. 113.

¹⁵ *Ibid.*, p. 173.

¹⁶ *Ibid.*, p. 112.

¹⁷ *Ibid.*, ps. 112-113.

¹⁸ Cf. Balfour, Sebastian, *Abrazo Mortal. De la guerra colonial a la Guerra Civil en España y Marruecos (1909-1939)*, cap.: “El moro como otro”, Barcelona, Península, 2002, ps. 348-380. De Madariaga, María Rosa, “La imagen del moro en la memoria colectiva del pueblo español y retorno del moro en la guerra civil de 1936”, *Revista Internacional de Sociología*, vol. 46, fascículo 4, ps. 575-599. Eloy Corrales, Martín, *La imagen del moro. Una perspectiva histórica*, op. cit.. Goytisolo, Juan, *Crónicas sarracinas*, cap.1 : cara y cruz del moro en nuestra literatura, Barcelona, Seix Barral, 1989, ps. 7-25.

¹⁹ López Sarasúa, Concha, *La llamada del almuédano*, p. 134.

²⁰ *Ibid.*, p. 9.

²¹ *Ibid.*, p. 219.

²² *Ibid.*, ps. 212-213.

²³ *Ibid.*, ps. 44-45.

²⁴ *Ibid.*, p. 156.

²⁵ *Ibid.*, p. 224.

²⁶ Cf. Goytisolo, Juan, *Crónicas sarracinas*, op. cit.; Mohamed Abrighach, “El africanismo de José Antonio de Alarcón en *Diario de un testigo de la Guerra de África*”, en Mohamed Salhi (coord.), *Marruecos, España y Portugal. Hacia nuevos espacios de diálogo*, Rabat, Universidad Mohamed V, 1999, ps. 157-172.

²⁷ De Madariaga, María Rosa, *Los moros que trajo Franco...La intervención de tropas colonialistas en la guerra civil*, cap. VIII : La cruz y la media luna : de la cruzada contra el "infidel" a la cruzada contra el "rojo", Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 2002, ps. 345-380. Juan Goytisolo, *crónicas sarracinas*, op. cit.; Balfour, Sebastian, *Abrazo mortal*, op. cit.

²⁸ López Sarasúa, Concha, *La llamada del almuédano*, p. 98.

²⁹ *Ibid.*, p. 99.

³⁰ *Ibid.*, p. 92.

³¹ Said, Edward W., *El orientalismo. El oriente visto por los europeos*, Barcelona, Delbolsillo, 2003.

³² López Sarasúa, Concha, *La llamada del almuédano*, p. 46.

³³ *Ibid.*, ps. 211-212.

³⁴ *Ibid.*, p. 100.

³⁵ La intervención de las tropas marroquíes en la Guerra Civil española ha sido tratada recientemente en varias obras. De Madariaga, María Rosa, *Los moros que trajo Franco*, op. cit.; González Alcantud, J., Raha, Rachid y El Merroun Mustapha (eds.), *Campos equívocos. Marroquíes en la guerra civil española*, Barcelona, Anthropos, col. Viento Plural, 2004; Sánchez Ruano, Francisco, *Islam y la guerra civil española*, Madrid, La Esfera, 2004.

³⁶ *Ibid.*, ps. 223-224.

³⁷ Bessis, Sophie, *L'Occident et les autres. Histoire d'une suprématie*, op. cit.

³⁸ Macías Ortiz, Margarita, *Españols de Casablanca*, op. cit., p. 37. La traducción es nuestra.

³⁹ Cf. *Supra*, capítulo 5 : Inmigración e interculturalidad, ps. 243-312.

⁴⁰ López Sarasúa, Concha, *La llamada del almuédano*, p. 43.

⁴¹ *Ibid.*, p. 25.

⁴² *Ibid.*, p. 29.

⁴³ *Ibid.*, p. 156.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 25.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 235.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 85.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 200.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 82.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 71.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 254.

⁵¹ *Ibid.*, p. 28.

⁵² *Ibid.*, p. 208.

⁵³ *Ibid.*, p. 135.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 181.

⁵⁵ *Ibid.*, ps. 94-95.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 102.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 92.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE FICCIÓN LITERARIA

I- Obras sobre inmigración magrebí

- AA.VV., *Estrecho : una poética de la solidaridad*, Cádiz, Diputación de Cádiz, Servicio de Publicaciones, 1999.
- AA.VV., *Lavapiés. Microrrelatos*, Madrid, Opera Prima, 2001.
- BINEBINE, Mahi, *Cannibales*, París, Fayard, 1999 (Versión esp. *La patera*, Madrid, Akal, 2000).
- CABELLO, Encarna, *La cazadora*, Melilla, Ciudad de Melilla, 1995.
- CANO VERA, José Juan, *La patera y otros relatos*, Alicante, Epígonos, 1998.
- CARLOS, Mabel « Noches de luna llena », en *Acoge. Revista de la Asociación Granada Acoge*, nº 18, diciembre 2000, ps. 8-9.
- CONCHA LÓPEZ, Sarasúa, *La llamada del almuédano*, Alicante, Cálamo, 1989.
- DAOUDI, Ahmed, *El diablo de Yudis*, Madrid, Vosa, 1994.
- ELALAMY, Youssouf Amine, *Clandestins*, Casablanca, Edif, 2001.
- GARCÍA BENITO, Nieves, *Por la vía de Tarifa*, Madrid, Calambur, 1999.
- GIL GRIMAU, Rodolfo, *La puerta de los sueños*, Barcelona, El Clavell, 1999.
- GIMÉNEZ BARTLETT, Alicia, « Un gran jardín », en *Nuevos Episodios Nacionales. 25 historias de la democracia (1975-2000)*, Madrid, EDAF, 2000, ps. 437-453.
- HERNÁNDEZ GUARCH, Gonzalo, *Los espejismos*, Almería, Ayuntamiento de Roquetas del Mar, 1998.
- HERNÁNDEZ LAFUENTE, Adolfo, *Aguas de cristal, costas de ébano*, Alicante, Cálamo, 1999.
- IGLESIAS, Eduardo, *Tarifa. La venta del Alemán*, Madrid, El Tercer Hombre, 2004.
- LÓPEZ MOZO, Jerónimo, *Ahlán*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1997.
- LOZANO, Antonio, *Harraga*, Granada, Ediciones Zoela, 2002.
- *Donde mueren los ríos*, Granada, Ediciones Zoela, 2003.
- MUÑOZ LORENTE, Gerardo, *Ramito de hierbabuena*, Barcelona, Plaza&Janés, 2001.
- MORAL, Ignacio del, *La mirada del hombre oscuro*, Madrid, Sociedad General de Autores de España, 1992.
- NAVEROS, Miguel, *Al calor del día*, Madrid, Alfaguara, 2001.

- NINI, Rachid, *Diario de un emigrante clandestino*, Casablanca, Okab, 2005 (Versión esp.: *Diario de un ilegal*, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2002).
- ORTIZ, Lourdes, *Fátima de los naufragios*, Barcelona, Planeta, 1998.
- PÁEZ, Enrique, *Abdel*, Madrid, SM, Col. Barco del Vapor, 1994.
- PIMENTEL, Manuel, *Monteluz*, Barcelona, Planeta, 2001.
- REVERTE, Jorge M., *Gálvez en la frontera*, Madrid, Alfaguara, 2001.
- RIVAS TORRES, Mercedes, *Vidas*, Barcelona, La Galera, 2005.
- ROSA, Regás, « El molino del viento », en *Cuentos de las dos orillas*, Granada, El Legado Andalúsí, 2000.
- RUS, Miguel Ángel de, *Europa se hunde*, Madrid, Ediciones Irrelevantes, 1999.
- SOREL, Andrés, *Las voces del Estrecho*, Barcelona, Muchnik, 2000.
- VAL, Luis del, *Cuentos del mediodía*, Sevilla, Algaida, 2000.
- VILLANUEVA, David, GARCÍA, Graciela y CAMACHO, Silvia, *Namba y el viaje de la miel*, Madrid, tite page, 2005.

2- Obras sobre emigración española

- CANICIO, Víctor, *¡Contamos contigo !*, Barcelona, Laia, 1972.
- *Pronto sabré emigrar*, Barcelona, Laia, 1974.
- *Vida de un emigrante español : el testimonio de un obrero que emigró a Alemania*, Barcelona, Gedisa, 1979.
- CERVANTES, María Teresa, *A orillas del Rhin*, Bonn, 1985.
- CHAMIZO, Patricio, *En un lugar de Alemania*, Madrid, Zyx, Col. Se hace camino al andar, 1967.
- JOSÉ ANA San Blas Lorenzo, *Diario de un emigrante clandestino*, Santa Cruz de Tenerife, Aula de Cultura del Cabildo Insular, 1986.
- JULIO BODELÓN, *Vida azarosa de un emigrante*, Lugo, Alvarellos, 1995.
- LERA, Ángel María de, *Hemos perdido el sol*, Madrid, Aguilar, 1964.
- *Tierra para morir*, Madrid, Aguilar, 1964.
- *Con la maleta al hombro*, Madrid, Editorial Nacional, 1965.
- LUIS del Val, *Con la maleta al hombro. Cuando la España rural emigró a las ciudades*, Madrid, Temas de Hoy, 2000.
- LIAMAZARES, Julio, *La lluvia amarilla*, Barcelona, Seix Barral, 1988.
- *El río del olvido*, Barcelona, Seix Barral, 1990.
- *Escenas de cine mudo*, Barcelona, Seix Barral, 1994.
- *En mitad de ninguna parte*, Madrid, Ollero & Ramos, 1995.
- *Trás-os Montes (Un viaje portugués)*, Madrid, Alfaguara, 1998.

- MANUEL Rivas, *El lápiz del carpintero*, Madrid, Santillana, 2000.
— *La mano del emigrante*, Madrid, Alfaguara, 2001.
- MARTÍN ARTAJÓ, José, *La desaparición de Porfiria Santillana*, México, 1970.
- MIGUEL Messina, *La odisea de un emigrante y otros cuentos*, Santiago de Compostela, Meixónfrío, 1986.
- MIGUEL, Delibes, *Diario de un emigrante*, Barcelona, Destino, 1958.
- MIGUEL, Torcuato, *El cuarto reich*, Barcelona, Marte, 1972.
- OLMO, Lauro, *La camisa : drama popular en tres actos*, Madrid, Escelicer, 1970.
- PASO, Alfonso, *Prefiero España*, Ávila, 1965.
- RUBIO, Rodrigo, *Equipaje de amor para la tierra*, Barcelona, Planeta, 1975.
- SANA, Heleno, *Viajero en la tierra*, Madrid, Oriens, 1985.
- SUEIRO, Daniel, *Los conspiradores: (cuentos)*, Madrid, Taurus: Condor, 1964.
- VILLALTA, Ángeles, *Asturias: cumbre, valle, mar*, Madrid, Edit. Nacional, 1957.
— *Cosa verde*, Madrid, Ángeles Villalta (Fareso, 1959).

3- Otras

- CEREZALES, Agustín, *Perros verdes*, Barcelona, Lumen, 1989.
- CARLOS BLAKE, Jaime, *Tierras fronterizas*, Barcelona, Ediciones B, 2001.
- DÍAZ, Jesús, *Dime algo sobre Cuba*, Madrid, Espasa Calpe, 1998.
- FUENTES, Carlos, *La frontera de cristal*, Madrid, Alfaguara, 1995.
- JAIME CARLOS BLAKE, *Tierras fronterizas*, Barcelona, Ediciones B, 2001.
- LISCANO, Carlos, *El camino de Ítaca*, Barcelona, Montesinos, 2000.
- MENDICUTTI, Eduardo, *Los novios búlgaros*, Barcelona, Tusquets, 1993.
- SADA, Daniel, « La frontera alevosa », en *Letras Libres*, 17, 2000, ps. 34-38.
- SALABERT, Juana, « América Colón », en Sabas Martín, *Páginas amarillas*, Madrid, Ediciones Lengua del Trapo, 1997, ps. 399-404.
- SOLÍS, Ramón, *Ajena crece la hierba*, Madrid, Bullón, 1962.
- SPOTA, Luis, *Murieron a mitad del río*, México, Grijalbo, 1987.
- VALLVEY, Ángela, *Vías de extinción*, Barcelona, Emecé, 2000.
- SILVA, Lorenzo, *Algún día, cuando pueda llevarte a Varsovia*, Madrid, Anaya, 2000.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE INMIGRACIÓN Y LITERATURA DE INMIGRACIÓN

- AA.VV., « Lengua, cultura e inmigración », *ABC Cultural*, n° 492, 30-06-2001, ps. 5-11.
- AA.VV., *Leer*, n° 123, junio 2000.
- ABELLA VÁZQUEZ, Carlos M., « La construcción de la inmigración como problema en la prensa escrita », *Sociedad y Utopía. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 19, 2002, ps. 61-80.
- A. BUSTAMANTE, Jorge, *Cruzar la línea. La migración de México a Estados Unidos*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1997.
- ABRIGHACH, Mohamed, « Literatura y emigración », *Anales. Revista de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos*, n° 2, 2004, Agadir (Marruecos), ps. 165-177.
- ARANZADI, Juan, « Maketos y moros », *El País*, 5 de agosto 2001.
- ARLAS MARCELO, J.J., « Inmigrantes », *Abc*, lunes 16 de mayo de 2005.
- AZURMENDI, Mikel, *Estampas del Ejido. Un reportaje sobre la integración del inmigrante*, Madrid, Taurus, 2001.
- *Todos somos uno*, Madrid, Taurus, 2003.
- BEN JALLOUN, Tahar, « La maleta invisible », *La Mañana*, año XVI, n° 148, 8-14 de septiembre, Casablanca, 2004.
- CANDEL, Francisco/ CUENCA, Josep María, *Los otros catalanes del siglo XXI*, Barcelona, Planeta, 2001.
- CALVO BUEZAS, Tomás, *Inmigración y racismo : así sienten los jóvenes del siglo XXI*, Madrid, Cauce, 2000.
- *Inmigración y universidad: prejuicios racistas y valores solidarios*, Madrid, Editorial Complutense, 2001.
- COLECTIVO ALGARABÍA, *Mirando desde fuera. Historias de migración*, Madrid, Cáritas Española, 1998.
- CONDE, Alfredo, « Hijos del humo », *Leer*, 123, junio 2001, ps. 32-33.
- DENIAU, Grégoire y JOBARD, Olivier, « Yo llegué en patera », *El País Semanal*, n° 1470, domingo 28 de noviembre de 2004, ps. 42-54.
- GARCÍA ARENAL, Mercedes, « la diáspora morisca », *Atlas de la inmigración magrebí en España*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1996.
- GARCÍA LÓPEZ, Bernabé, *La emigración magrebí en España. El retorno de los nuevos moriscos*, Madrid, Mapfre, 1993.

- *Atlas de la inmigración en España*, Madrid, TEIM, Universidad Autónoma de Madrid, 1996.
- GIER, Daniel, « Caras nuevas : reflexiones sobre la representación de norteafricanos y otros colectivos marginados en la novela policíaca española después de 1975 », *Alharaca*, VII, invierno, 2000.
(<http://www.uam.es/departamentos/filoyletras/earabes/alharaca/invierno2000/norteafricano.html>).
- GISCARD DESTAING, Valery, « Immigration ou invasion », *Figaro-Magazine*, 21 de septiembre de 1991.
- GOYTISOLO, Juan, *El bosque de las letras*, Barcelona, Alfaguara, 1995.
- « Metáforas de la migración », *El País*, 24 de septiembre de 2004.
- y NAÏR, Samir, *El peaje de la vida. Integración o rechazo de la emigración en España*, Madrid, Aguilar, 2000.
- HARO TECGLE N, Eduardo, « Esclavos », *El País*, 6 de enero de 2001.
- HOMERO, *La odisea*, Madrid, Espasa-Calpe, Col. Austral, 1989.
- HUMBERTO GROSTHAITE, Luis, « Instrucciones para cruzar », *Letras Libres*, 17 (mayo 2000), ps. 52-53.
- IZQUIERDO, Antonio, *La emigración inesperada. La población extranjera en España (1991-1995)*, Madrid, Trotta, 1996.
- KHACHANI, Mohamed, « La question migratoire dans les relations entre le Maroc et l'Espagne », *Paix & Sécurité Internationales*, monográfico : Les relations maroco-espagnoles, n° 1, juin 2003, ps. 57-77.
- KUNZ, Marco/ ANDRES- SUÁREZ, Irene (et al), *La inmigración en la literatura española contemporánea*, Madrid, Verbum, 2002.
- KUNZ, Marco, *Juan Goytisolo : metáforas de la migración*, Madrid, Verbum, 2003.
- LAMRABET, Alí, « Así crucé el Estrecho », *El País*, 2 de octubre 2000.
- L. GREEN, Nancy, *Repenser les migrations*, París, P.U.F., 2002.
- LUCA DE TENA, Torcuato, « La invasión tercermundista », *ABC*, 28 de diciembre de 1996.
- JOAQUÍN, Arango, « ¿de qué hablamos cuando hablamos de multiculturalismo ? », *El País*, sábado 2 de marzo de 2002.
- MARTÍN CORRALES, Eloy, « De las galeotas corsarias a las pateras del Estrecho : la influencia del pasado en la imagen de los musulmanes y magrebíes en España », *Scripta Nova. Revista Electrónica de geografía y Ciencias Sociales*, Universidad

- Autónoma de Barcelona, monográfico titulado : Migración y cambio social, 2001.
- MELLAH, Fawzi, *Clandestins en Méditerranée*, París, Le cherche midi éditeur, col. Documents, 2000.
- MORENO TORREGROSA, Pasqual, EL GHERYB, Mohamed, *Dormir al raso*, Madrid, Vosa, 1994.
- MORALES LEZCANO, Víctor, *El desafío de la inmigración Africana en España*, Madrid UNED, 1994.
- MUÑOZ CONGOST, José, *Por tierra de moros. El exilio español en el Magreb*, Madrid, Madre Tierra, 1989.
- MUÑOZ MARTÍN, Gema, « Multiculturalismo e islamofobia », *El País*, 3 de marzo de 2002.
- MUÑOZ MOLINA, Antonio, « Los extranjeros », *El País Dominical*, 15 de septiembre de 1999.
- « Aceituneros », *El País Dominical*, 17 de diciembre de 2000.
- NAÏR, Samir, *La emigración explicada a mi hija*, Barcelona, Plaza y Janés, 2001.
- NAVALES, Carles, « La Europa del siglo XXI », *La factoría*, n° 21, Julio-septiembre, 2003.
(<http://lafactoriaweb.com/articulo/Navales21.html>).
- ORTIZ MACÍAS, Margarita, *Espagnoles de Casablanca. Récit de vie*, Casablanca, Editions Ainï Bennaï, 2003.
- PARDO, Benjamín, « Malditos extranjeros », *El País*, 25 de septiembre de 2003.
- RODRÍGUEZ RICHART, José, *Emigración española y creación literaria. Estudio introductorio*, Madrid, Fundación 1° de Mayo, 1999.
- SARTORI, Giovanni, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus, 2001.
- « la emigración sin límites es una amenaza », *El País*, 8 de abril de 2001. (<http://elpais.es/suplemento/domingo20010408/entrevista.html>).
- SOLER-ESPIAUBA, Dolores (coord.), *Literatura y pateras*, Madrid, Universidad Internacional de Andalucía/Akal, 2004.
- SOREL, Andrés, *4° Mundo. Emigración española en Europa*, Bilbao, Zero, 1974.
- TAGIEFF, Pierre-André (ed.), *Face au racisme, vol I : les moyens d'agir, Vol II : analyses, hyphothèses, perspectives*, París, La Découverte, 1991.
- TÉLLEZ, Juan José, *Moros en la costa*, Madrid, Debate, 2001.

- TELLO, Antonio, *Extraños en el paraíso. Inmigrantes, desterrados y otras gentes de extranjera condición*, Barcelona, Flor del Viento, 1997.
- TORRES, Rafael, *Yo, Mohamed. Historias de inmigrantes en un país de emigrantes*, Madrid, Temas de hoy, 1995.
- VARGAS LLOSA, Mario, « los inmigrantes », *El País*, 25 de agosto de 1996.
- « Los pies de Fataumata », *El País*, 27 de julio de 1999.
- « La patria sin alimañas », *El País*, 2 de septiembre de 2000.
- VÁZQUEZ MONTALBÁN, Manuel, « Globalización y xenofobia », *La Jornada*, 34 de enero de 1999.
- VERDÚ, Vicente, « La vida es mestizaje », *El País*, 10 de octubre de 2003.
- VILAR, Juan Bautista, *Emigración española a Argelia (1830-1900)*, Madrid, CSIC, 1975.
- VILAR, Juan Bautista y VILAR, María José, *La emigración española al Norte de África (1830-1999)*, Madrid, Arco Libros, 1999.
- ZAPATA-BARBERO, Ricard, « Discurso político sobre la inmigración », *El País*, sábado 23 de octubre de 2004.

BIBLIOGRAFIA SODRE LA RELACIÓN ISLAM/OCCIDENTE Y MARRUECOS/ESPAÑA

- AA.VV, « Israelés por la convivencia », *El País, Babelia*, nº651, 1 de mayo de 2004, ps. 2-6.
- ABITOL, Michel (dir.), *Relations judéo-musulmanes au Maroc : perceptions et réalités*, París, Stavit, 1997.
- ABITOL, Michel y ASSARAF, Robert, *Monothéisme et tolérance*, París, Albin Michel, 1998.
- ABRIGHACH, Mohamed, « Marruecos en España. Ensayo de bibliografía (1980-2002) », *Anales. Revista de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos*, nº 2, 2004, Agadir (Marruecos), ps. 117-159.
- AFFAYA Noureddine y GUERRAOUI Driss, *L'image de l'Espagne au Maroc*, Rabat, CIDOB/ARCI, 2005 (Versión esp: *La imagen de España en Marruecos*, Barcelona, Bellaterra, 2006).
- ASOCIACIÓN DAREK-NYUMBA, « Mahoma en los manuales oficiales del bachillerato español », *Encuentro Islamo-Cristiano*, 76, 1978.
- « La enseñanza del islam en la escuela pública », *Encuentro Islamo-Cristiano*, 1996.

- ALONSO, E., « El islam y los musulmanes en los diccionarios y enciclopedias », *Encuentro Islamo-Cristiano*, 211, Asociación Darek-Nyumba, 1998.
- BALFOUR, Sebastian, *Abrazo mortal. De la guerra colonial a la Guerra Civil en España y Marruecos (1909-1939)*, Barcelona, Península, 2002.
- BASTENIER, Miguel Ángel, « Una historia para no olvidar », *El País, Babelia*, n°474, 1 de mayo de 2000.
- BECK, Ulrich, « El nuevo antisemitismo europeo », *El País*, 23 de noviembre de 2003, p. 13.
- BERNARD, Lewis, *Los judíos en el islam*, Madrid, 2002.
- BESSIS, Sophie, *L'Occident et les autres. Histoire d'une suprématie*, París, la Découverte, 2001.
- BOUARFA, Mohamed, *Marruecos y España. El eterno problema*, Málaga, Algazara, 2002.
- CARLOS FAJARDO, Antonio, *Marrakech, una huida*, Barcelona, Anthropos, 2000.
- CANDINI, Franco, *Europe et Islam. Histoire d'un malentendu*, París, Seuil, 2002.
- CEMBRERO, Ignacio, *Vecinos alejados. Los secretos de la crisis entre España y Marruecos*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, Círculos de Lectores, 2006.
- CEMBRERO, Ignacio y CANALES, Pedro, « Vecinos distantes », *El País*, Suplemento, domingo 1 de abril de 2001.
- DEL TOMBE, Tomas, *L'islam imaginaire. La construction médiatique de l'islamophobie (1975-2005)*, París, La Découverte, 2005.
- DE MADARIAGA, María Rosa, « La imagen del moro en la memoria colectiva del pueblo español y retorno del moro en la guerra civil de 1936 », *Revista Internacional de Sociología*, vol. 46, fascículo 4, ps. 575-599.
- *Los moros que trajo Franco ... La intervención de tropas coloniales en la guerra civil*, Barcelona, Martínez Roca, 2002.
- DE LA SERNA, Alfonso, *Al sur de Tarifa : España y Marruecos, un malentendido histórico*, Madrid, Marcial Pons, 2001.
- FALLACI, Oriana, *La rabia y el orgullo*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2001.
- *La fuerza de la razón*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2004.
- FANJUL, Serafín, *Al-Andalus contra España. La forja de un mito*, Madrid, Siglo XXI, 2004.
- *La quimera de Al-Andalus*, Madrid, Siglo XXI, 2005.

- FLORI, Jean, *Guerre sainte, jihad, croisade. Violence et religion dans le christianisme et l'islam*, París, Seuil, 2002.
- GALEANO, Eduardo, « Les diables du diable », *Le Monde Diplomatique*, n° 617, agosto de 2005.
- GARCÍA LÓPEZ, Bernabé, « El retorno del Rif », *Revista de Libros*, n° 43-44, Madrid, 2000.
- GEISSER, Vincent, *La Nouvelle islamophobie*, París, La Découverte, 2003.
- GOYTISOLO, Juan, *Pájaro que ensucia su propio nido*, Barcelona, Delbolsillo, 2003.
- *Crónicas sarracinas*, Barcelona, Seix Barral, 1989.
- « Nuevos libres, nuevos ricos, nuevos europeos », *El País*, 1 de febrero de 1990.
- « Quién te ha visto y quién te ve », *El País*, 19 de febrero de 1998.
- « Españolitas en París, moritas en Madrid », *El País*, 2 de septiembre de 1999.
- « España y sus ejidos », *El País*, 19 de marzo de 2000.
- GRESH, Alain, « A l'origine d'un concept », *Le Monde Diplomatique*, dossier : le piège du « choc des civilisations », n° 606, septiembre 2004.
- « La guerre de mille ans », *Le Monde Diplomatique*, dossier : le piège du « choc des civilisations », n° 606, septiembre 2004.
- HOUELLBEQ, Michel, *Plataforma*, Barcelona, Anagrama, 2002.
- HUNTINGTON, Samuel, *Le Choc des civilisations*, París, Odile Jacob, 2000.
- *¿Quiénes somos? Los desafíos de la identidad estadounidense*, Barcelona, Paidós, 2004.
- LAMO DE ESPINOSA, Emilio, *Bajo las puertas del fuego. El nuevo desorden internacional*, Madrid, Taurus, 2004.
- LUIS CEBRIÁN, Juan, « El ombligo del mundo », *El País*, 11 de septiembre de 2004.
- KENBIB, Mohamed, *Juifs et musulmans au Maroc (1859-1948)*, Rabat, Universidad Mohamed V, 1994.
- MAALOUF, Amine, *Les identités meurtrières*, París, Grasset & Fasquelle, Col. Livre de Poche, 1998.
- MARTÍN CORRALES, Eloy, *La imagen del magrebí en España. Una perspectiva histórica (siglos XVI-XX)*, Barcelona, Bellaterra, 2002.
- MARTÍN MUÑOZ, Gema, « Marruecos en España », *El País*, 1 de mayo de 2000.

- MASEGOSA, Alberto y VALENZUELA, Javier, *Marruecos, ese vecino inquietante*, Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 1996.
- MOUHIEDDINE, Abdessamad, *Islam / Occident. Deux mondes de l'adversité*, Toulouse, IREA, Col. « Racines & modernité », 1995.
- NAIPUL, V. S., *Al límite de la fe. Entre los pueblos conversos al islam*, Madrid, Debate, 2002.
- NAÏR, Samir, « Alianza de civilizaciones y diálogo para la modernidad », *El País*, sábado 12 de mayo de 2005.
- NAVARRO, J.M.(ed.), *El Islam en las aulas. Contenidos, silencios, enseñanzas*, Barcelona, Icaria, 1997.
- ORTEGA, Andrés, « Musulmanes democráticos », *El País*, 7 de diciembre de 2001.
- OZ, Amos, « El mal tiene un olor inconfundible », *El País, Babelia*, n° 732, sábado, 1 de octubre de 2005.
- PECES-BARBA, Gregorio, « La memoria y el olvido », *El País*, 22 de mayo de 2004.
- RODINSON, Maxime, *La fascination de l'islam*, París, La Découverte/Pocket, 1980.
- RODRÍGUEZ CAMPOS, Joaquín S., (coord.), *Las identidades y las tensiones culturales de la modernidad. Homenaje a la Xeración Nós*, Santiago de Compostela, Asociación Galega de Antropología y Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español, 1999.
- ROY, Olivier, « ¿Quiénes son “los otros” para Europa ? », *El País*, 2 de enero de 2002.
- RUSCIO, Alain, « Des sarrasins aux Beurs, une vieille méfiance », *Le Monde Diplomatique*, febrero 2004.
- RUSCHDIE, Salman, *Los versos satánicos*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1989.
- SAID, Edwards W., *Orientalismo. El oriente visto por los europeos*, Barcelona, Delbolsillo, 2003.
- SILVA, Lorenzo, *Del Rif al Yebala. Viaje al sueño y pesadilla de Marruecos*, Barcelona, Destino, 2001.
- TEUN A. Van Dijk, *Racismo y discurso de élites. Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*, Barcelona, Gedisa, 2003.
- TODOROV, Tzvetan, *El nuevo desorden mundial*, trad. De Zoraida de Torres Burgos, Barcelona, Península, 2003.
- VALENZUELA, Javier, « Hitler con turbante », *El País*, 18 de noviembre de 2003.

- « Occidente y el islam », *El país*, 2 de enero de 2001.
- *España en el punto de mira. La amenaza del integrismo islámico*, Madrid, Temas de Hoy, 2002.
- VIDAL-BENEYTO, José, « El infierno son los otros », *El País*, sábado 25 de mayo de 2002.
- « No nos callarán », *El País*, 27 de mayo de 2004.
- « Integrismo político en EEUU 1 : los 'neocons' », *El País*, 15 de mayo de 2004.
- « Integrismo político en EEUU 2 : los 'neocons' », *El País*, 22 de mayo de 2004.
- SADA, Daniel, « La frontera alevosa », *Letras Libres*, 17, 2000, ps. 34-38.
- VIDAL, César, *España frente al islam. De Mahoma a Ben Laden*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2004.
- ZAFRANI, Haïm, *Ethique et mystique. Judaïsme en terre d'Islam. Traité des Pères de J. Bu'Ifegan*, Maisonneuve et La Rose, 1991.
- ZOIDO Antonio, *Los pobres de Zeus. Cuentos y ensayos de inmigrantes, emigrantes e indígenas*, Sevilla, Ediciones Signatura, 2003.

GENERALIDADES

- ABRIGHACH, Mohamed, *La imagen poética en la teoría literaria moderna. Un intento de aproximación sistemática*, Madrid, Tesis Doctoral inédita, Universidad Complutense, 1995.
- ALBÉNIZ RUIZ, Víctor, *¡Kel Rumí ! (La novela de un español cautivo por los rifeños en 1921)*, Madrid, Librería Editorial Rivadeneyra, 1922.
- ALCALÁ VENCESLADA, Antonio, *Vocabulario andaluz*, Madrid, Real Academia Española, 1951.
- ALVAR EZQUERRA, Manuel, *Tesoro léxico de las hablas andaluzas*, Madrid, Arco/Libros, 2000.
- ANDRES-SUÁREZ, Irene, *Mestizaje y disolución de los géneros en la literatura hispánica contemporánea*, Madrid, Verbum, 1999.
- ANTONIO DE MIRANDA, Juan, *Ulad Mlilia*, Melilla, Ciudad de Melilla, Consejería de Cultura, Educación, Juventud y Deporte, Col. Textos Mediterráneos, 1998.
- ARNALDO Javier (ed.), *Fragments para una teoría romántica del arte*, Madrid, Tecnos, 1987.

- BAJTÍN, Mikael, *Estética de la creación verbal*, Madrid, Siglo XXI, 1982.
- *Problemas de la poética de Dostoievski*, México, FCE, 1988.
- BAREA, Arturo, *La forja de un rebelde (La ruta)*, Buenos Aires, Losada, 1938.
- BARTHES, Rolands, *Le degré zero de l'écriture*, París, Seuil, 1972.
- BASALLO, Francisco, *Memorias del cautiverio*, Madrid, Mundo Latino, (sin fecha).
- BENRAMDANE, Ahmed, *Marruecos en la narrativa española (1912-1956)*, Tesis Doctoral inédita, Fés, Universidad Sidi Mohamed ben Abdellah, 2001.
- « El dialecto marroquí en la obra de Juan Goytisolo : función y significación », *Escritos sobre Juan Goytisolo*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1988.
- BERENGUER, Juan, *Melilla la codiciada. Los buscadores del pan*, Melilla, Ciudad Autónoma de Melilla, Consejería de Cultura, Educación, Juventud y Deporte, Col. Biblioteca de Melilla, 1997.
- BRETON, André, *El surrealismo : puntos de vista y manifestaciones*, Barcelona, Seix Barral, 1977.
- BOUKOUS, Ahmed, « l'interculturalité et enjeux symboliques aux mutans de l'interculturalité conviviale », *Revue de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Marrakech*, Actas del Coloquio Internacional (L'interculturel : problématique et espace de création), n° 14, 1996, ps. 5-19.
- CABELLO, Encarna, *Alizmur*, Barcelona, Meteora, 2000.
- CAMAMIS, George, *Estudios sobre la literatura del cautiverio en el Siglo de Oro*, Madrid, Gredos, 1977.
- CARLOS RODRÍGUEZ, Juan, *Dichos y escritos (sobre la « nueva sentimentalidad ») y otros textos fechados de poéticos*, Madrid, Hiperión, 1999.
- Diccionario de neologismos de la lengua española*, Barcelona, Larrousse, 1998.
- Diccionario de Salamanca de la lengua española*, Madrid, Santillana, 1996.
- DURAND, Gilbert, *Le décor mythique de la Chartreuse de la Parme. Contribution à l'esthétique du romanesque*, París, José Corti, 1961.
- *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid, Taurus, 1981.

- *Figures mythiques et visages de l'œuvre. De la Mythocritique à la mythanalyse*, París, Berg International, 1979.
- FRADEJAS, José, *La huella del cautiverio en el pensamiento y obra de Miguel de Cervantes*, Actas de las « Jornadas Cervantinas » (Madrid-Alcalá de Henares, diciembre de 1993), Madrid, Fundación Cultural Banesto, 1994.
- FREEDMAN, Ralph, *La novela lírica*, Barcelona, Barral Editores, Breve Biblioteca de Respuesta, 1972.
- FUSIMANA, Francisco, *Chumberas y babuchas*, Roda de Ter, Rodenca, 1934.
- GARCÍA GABARDÓN, Juan, « El escritor frente al lenguaje : excursión poética », en *Escritos sobre Juan Goytisolo*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1988.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, Fernando y GONZÁLEZ VESGA, José Manuel, *Breve historia de España*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.
- GIL RUIZ, Severiano, *Jádir*, Melilla, Ciudad de Melilla, Consejería de Cultura, Educación, Juventud y Deporte, Col. Textos Mediterráneos, 1995.
- GNISCI, Armando, *Introducción a la literatura comparada*, Barcelona, Crítica, 2002.
- GONZÁLEZ RUANO, César, *Viaje a África. Por las rutas posibles de los prisioneros de Abdelkerim*, Madrid, Mapfre, 1996.
- GROSSCHMID, Pablo y ECHEGOYEN, Cristina, *Diccionario de regionalismos de la lengua española*, Barcelona, Juventud, 1998.
- LAKOFF, George y JOHNSON, Mark, *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra, Col. Teorema, 1986.
- LOUPIAS, Bernard, « Importance et signification du lexique arabe dans le « Don Juan » de Juan Goytisolo », *Bulletin Hispanique*, números 3-4, tomo LXXX, 1978, ps. 230-259.
- OLEZA, Juan, « La disyuntiva estética de la posmodernidad y el realismo posmoderno », *Compás de Letras*, n° 3, 1993, ps. 113-126.
- « Al filo del milenio : las posibilidades de un nuevo realismo », *Diablotexto*, n° 1, 1994, ps. 79-104.
- « *Beatus Ille* o la complicidad de historia y novela », *Bulletin Hispanique*, tomo 98, n° 2, 1996, ps. 363-383.
- MAFESOLI, Michel, *Du nomadisme. Vagabondage iniciatique*, París, Librairie Générale, Livre de Poche, 1997.
- MIRCEA, Eliade, *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.

- *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, París, Ga-llimard, 1971.
- MOLINER, María, *Diccionario de uso del español*, Madrid, Gredos, 1998.
- PÉREZ, Ortiz, *De Annual a Monte Arruit (diez y ocho meses de cautiverio. Crónicas de un testigo)*, Melilla, Ed. Artes Gráficas, 1929.
- PÉREZ, Joseph, *Breve historia de la Inquisición en España*, Barcelona, Crítica, 2003.
- SANMARTÍN SÁEZ, Julia, *Diccionario del argot*, Madrid, Espasa Calpe, 1998.
- SAINZ VILLANUEVA, Carlos, « Narradores españoles sobre América », en VALLES CALATRAVA, José (ed.), *Escritores españoles exiliados en Francia. Agustín Gómez-Arcos*, Actas del Coloquio, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, Diputación de Almería, Col. Actas, n° 12, 1992, ps. 43-63.
- SECO, Manuel, ANDRÉS, Olimpia y RAMOS, Gabino, *Diccionario del español actual*, Madrid, Aguilar, 1999.
- SCHELLING, F., *Filosofía del arte*, Buenos Aires, Nova, 1949.
- WHEELWIGHT, Philip, *Metáfora y verdad*, Madrid, Espasa-Calpe, Col. Boreal, 1970.

ÍNDICE

	<i>Págs</i>
AGRADECIMIENTOS	7
PRESENTACIÓN	9
INTRODUCCIÓN	13
CAPÍTULO PRIMERO	
LA INMIGRACIÓN EN EL DISCURSO OCCIDENTAL ACTUAL	
El antisemitismo : historia de una paradoja	39
Inmigración, islamofobia y choque de civilizaciones	41
España y Marruecos a la luz de la inmigración	56
Notas	73
CAPÍTULO SEGUNDO	
INMIGRACIÓN Y FICCIONALIZACIÓN LITERARIA	
Crítica literaria y literatura de inmigración	83
Inmigración y poética realista	86
La inmigración entre compasión ética y sublimación estética ...	100
Inmigración y polifonía textual	113
Notas	127
CAPÍTULO TERCERO	
METÁFORAS DE LA INMIGRACIÓN	
La metáfora como resignificación	133
Metáfora de <i>patera/pátera</i>	135
Metáfora de la frontera	141
1- El Estrecho como frontera	142
2- El Estrecho como cementerio	153
Metáfora marítima de los atunes	159
Metáforas desmitificadoras	165
1- Metáfora de la esclavitud	165
2- Metáfora de la cárcel	168
Notas	177

CAPÍTULO CUARTO
LA INMIGRACIÓN ENTRE MITIFICACIÓN Y
DESMITIFICACIÓN

Mito y dignificación de la inmigración	185
Mito de Eldorado	188
1- Europa como sueño	188
2- Europa como infierno	207
Mito del Paraíso Perdido	220
Mito de Ulises y de la diáspora judía	228
Notas	238

CAPÍTULO QUINTO
INMIGRACIÓN E INTERCULTURALIDAD

Inmigración y mestizaje	245
Hacia un mestizaje intercultural	249
1- Metáfora del puente y diálogo intercultural ...	249
2- La inmigración como espejo	273
El texto narrativo y la Multitextualidad	285
1- Personajes fronterizos	286
2- Bilingüismo : hacia un lenguaje híbrido	296
3- Diálogo de géneros	301
Notas	307

EPÍLOGO
LA EMIGRACIÓN A LA INVERSA :
ESPAÑOLES EN EL NORTE DE ÁFRICA

Hacia una radiografía de la emigración española en Marruecos ...	315
Los emigrantes españoles y la francofonía	318
Los emigrantes españoles entre maurofobia y maurofilia	321
Los emigrantes españoles y España	332
Notas	335
BIBLIOGRAFÍA.....	337