

Glotofagia literaria: estrategias representacionales de la lengua “otra” en la narrativa española del siglo XX

Yasmina Romero Morales

Los estudios postcoloniales le han prestado especial atención a la representación de la lengua del “otro” en la narrativa. Estas investigaciones han arrojado luz sobre los distintos tipos de estrategias representacionales que se utilizan para representar esa alteridad lingüística y que van, desde la simple glosa, a la definición de voces dentro del propio cuerpo del texto, la explicación, la traducción directa o, incluso, solo el contexto (Tymocko 1999; Bassnett y Trivedi 1999; Cronin 2006). El presente trabajo se propone enumerar las estrategias representacionales a las que se somete a la lengua “otra”, en este caso a la lengua árabe, en la narrativa española de ficción escrita por mujeres durante el siglo XX. Para ello, se han seleccionado un total de sesenta y dos fuentes coloniales, novelas y relatos, que por tener de telón de fondo Marruecos eran más proclives a representar –o no–, su lengua local. Tras el análisis del conjunto literario se han hallado y sistematizado siete estrategias representacionales en torno a la lengua árabe: *silencio*, *ausencia*, *homogenización*, *marcado acento extranjero*, *invención*, *arabismos* y *mímesis*. Este análisis demuestra que lo que sucede en esta narrativa española de tema marroquí es reflejo, de alguna manera, del lingüicidio frecuente en zonas estrictamente coloniales o de evidente influencia hegemónica, en las que el grupo dominador confunde *colonización* con *civilización*. Así, amparados en prejuicios lingüísticos-culturales de que unas lenguas son superiores a otras, la del grupo dominador se superpone a la del grupo dominado, colocando en el tablero de juego una forma más de etnocidio que pone en riesgo no solo la lengua del territorio subordinado sino el conjunto global de su cultura.

Palabras claves: glotofagia, genocidio lingüístico, alteridad, narrativa española, Marruecos, estudios culturales, estudios postcoloniales.

Literary glotofagy: representational strategies of language “other” in Spanish narrative of the twentieth century. Postcolonial studies

have paid special attention to the representation of the language of the “other” in the narrative. These investigations have shed light on the different types of representational strategies used to represent the linguistic otherness and ranging from simple written comments to the definition of voices within the body of the text, explanation, the direct translation or even just the context (Tymocko 1999; Bassnett and Trivedi 1999; Cronin 2006). This paper intends to list the representational strategies that are submitted to the language “other”, in this case the Arabic, in the Spanish narrative of fiction written by women during the twentieth century. For that reason, it has been selected a total of sixty-two colonial sources, novels and short stories, that by having as backdrop Morocco, were prone to represent –or not– the local language. After analysis of the literary set it has been found and identified seven representational strategies around the Arabic: silence, absence, homogenisation, foreign accent, invention, arabisms and mimesis. This analysis demonstrates that what happens in this Spanish narrative of Moroccan subject is a reflection, in some way, of the frequent linguicide in areas strictly colonial or of obvious influence in which the dominant group confuses *colonization* with *civilization*. Thus, protected by linguistic-cultural prejudices that some languages are superior to others, the dominant group is superimposed on the dominated group, placing on the game board another form of ethnocide that puts at risk not only the language of the territory subordinate but the overall set of their culture.

Keywords: glotofagy, linguistic genocide, otherness, Spanish narrative, Morocco, Cultural Studies, Postcolonial Studies.

1. Introducción

La narrativa española de tema marroquí es abundante, los escritores y las escritoras nacionales sentían interés por ese país vecino que fue Protectorado español desde 1912 a 1956 y que convirtió a aquellas tierras africanas en un particular escenario de coexistencia de distintas culturas. Resultado de esa atención literaria son los más de doscientos títulos publicados en España, solo de ficción, que tienen como eje central Marruecos desde mediados del siglo XIX hasta la actualidad. De ello resulta que deba ser considerado un verdadero género de colonias y aunque, si bien podría argüirse que estos textos no son coloniales *per se*, en la medida que en este amplio arco cronológico Marruecos podía haber dejado de ser colonia o, tan siquiera, Protectorado, nos ampara-

mos en la definición de Carrasco González que define la literatura colonial como: “esa manera de narrar sobre países alejados sin pertenecer al pueblo de ellos y con un sentimiento o mentalidad mayor o menor, de alteridad” (2009: 9). Es de este modo como la literatura colonial no está ceñida a una etapa histórica determinada y sigue teniendo vigencia temática incluso superada la estricta fase colonial. En este sentido, y de la amplia nómina de textos españoles coloniales sobre Marruecos escritos durante el siglo XX, hemos seleccionado únicamente los de firma femenina¹.

Este conjunto de sesenta y dos fuentes literarias, novelas y relatos, viene, por una parte, a compensar el olvido sistematizado al que son sometidas las mujeres escritoras –de justicia es admitir que no solo de este género literario de colonias– donde a pesar del éxito que pudieron generar en el momento de su publicación, hoy desafortunadamente de pocas de ellas se recuerda siquiera su nombre². Los catálogos generales las omiten o las nombran tangencialmente, no hay análisis de conjunto, no hay revisiones críticas, no se reeditan sus textos y apenas ocupan la atención de la crítica especializada. Por otro lado, considerar a las mujeres escritoras sujeto de estudio perseguía, también, comprobar si en su capacidad de producir la otredad eran menos duras que los escritores hombres, en la medida que hayan podido equiparar la situación de sometimiento y discriminación por razón de género en su país de origen, con el sometimiento etnia-raza con el país que ficcionaban. Esto es, quizá eran menos racistas o más críticas con la situación colonial por el hecho de sentirse identificadas en el abuso.

El análisis llevado a cabo en este estudio desde la perspectiva de género para atender a la representación de la lengua “otra”³, no solo ha consistido en seleccionar estas casi cinco mil páginas escritas por mujeres. También ha considerado que España ha sido a Marruecos, en lo referente a la práctica literaria y desde un punto de vista representacional, el que ha ocupado la posición central en la visión del mundo, la cultura y la historia. La analogía conceptual de esta relación situaba a España frente a Marruecos, como la visión masculina frente a la femenina siendo la primera considerada como única posible y universal; por el contrario, la segunda, la visión marroquí, sufría la invisibilidad y se le negaba no solo su existencia sino que, además, se ocultaban todas sus aportaciones. De ahí los evidentes paralelismos de los análisis con enfoque de género y de las teorías críticas postcoloniales, en la medida que ambas se han percatado del poder del lenguaje y de su relación con otras formas de poder. Así, partiendo de esta base teórica, son tres las teorías diferentes pero que tienen en común proponerse demostrar que lo que damos “como de sentido común es, de hecho, una construcción histórica” (Culler 2014: 15). Estas son: la perspectiva de género que prefiere una concepción epistemológica

para aproximarse a la realidad desde la construcción diferenciada por motivo de género y sus relaciones de poder; los estudios culturales que optan por una lectura ideológica de la cultura y, sobre todo, los estudios postcoloniales adoptados a través de su triada más representativa: Edward W. Said, Homi K. Bhabha y Gayatri Spivak.

Vistas así las cosas, en este trabajo he querido poner el foco de atención en estrategias representacionales de carácter lingüístico. ¿Cómo se acomoda en las ficciones literarias analizadas la diversidad lingüística de una narrativa de tema marroquí donde la lengua local no es la hegemónica? Tras el análisis de las fuentes he hallado y sistematizado las siete estrategias representacionales más frecuentes en torno a la lengua “otra”—en este caso árabe y dialectal marroquí— a las que he denominado *silencio*, *ausencia*, *homogenización*, *marcado acento extranjero*, *invención*, *arabismos* y *mimesis*. Ciertamente, esta nomenclatura no me es propia de manera disociada, dicho de otro modo, ya otras voces investigadoras han estudiado, por poner un único ejemplo, los arabismos en la literatura⁴, pero sí lo es en su clasificación conjunta, en la medida que no ha habido otro trabajo antes que sistematizara las diferentes aproximaciones a la lengua árabe en la literatura española de ficción escrita por mujeres.

2. Silencio

Esta primera estrategia representacional recurre a un sistema de dominación tradicional que ha utilizado el silencio como arma. Por ello los silencios en estas ficciones pueden ser incluso más importantes que las voces, en la medida que al ser una narrativa del imperio es más significativo aquello que decide silenciar y/o ocultar que lo que muestra y visibiliza. Algunas investigadoras, incluso, han subrayado la importancia de estudiar no solo las configuraciones imaginarias o las redes metafóricas de los discursos, sino también sus silencios⁵.

En muchos de los relatos analizados, aun siendo de tema marroquí, ni siquiera tienen entre el elenco de sus protagonistas a personajes locales. O, cuando sí aparecen en las tramas, no se les permite pronunciar palabra. La verdad es que la literatura occidental ha acostumbrado a representar a la otredad racializada sin voz—al Viernes de Defoe le habían cortado la lengua—, un mecanismo que gusta también al patriarcado que prefiere a las mujeres cuando callan y parecen ausentes. Por todo ello, la otredad femenina en estas ficciones es la depositaria de la muestra más significativa de silenciamiento por poseedora de las dos dimensiones: mujer y ser una “otra” racializada.

En efecto, en dieciséis de los sesenta y dos textos estudiados no se les da palabra a sus personajes femeninos marroquíes, reprimen su voz y se

prefiere su silencio: “Me gustas así, callada, obediente como un perrito y sensual como una hetaira” (Aranda 1945: 201), “silenciosa se acomodó donde le indicaron” (Martel, 1956: 85), “se sentaba silenciosa a escuchar” (Villardefrancos 1953: 103) o “silenciosa, como una sombra” (Martel 1956: 87). En *¿Qué buscabais en Marrakech?* incluso se narra como un terrateniente le cortó la lengua a su esclava “por tenerla demasiado larga” (López Sarasúa 2002: 166). En definitiva, la mujer está acostumbrada desde la antigua Grecia a que la conminen a guardar silencio: “las damas que se estimen no deben pronunciar vocablos en las calles” (Aramburu 1937: 10) o “la mujer prudente tiene que pensar las palabras que sus labios pronuncian” (Martín de la Escalera 1945: 174). Un silencio, asociado al pudor y a la modestia, presentado como una cualidad femenina que adorna a la mujer perfecta y respetable y que la relega a un segundo plano donde no se la ve y, además, tampoco se la oye.

Racucha en cuanto hubo regresado su hermano había vuelto a sumirse en un discreto silencio de mujer educada que escucha a los hombres sin formular su opinión mientras no es invitada a hacerlo. (Martín de la Escalera 1945: 204)

Fátima se había encargado de aleccionarla convenientemente, y la muchacha sabía que su obligación era tener los ojos fijos en las puntas de sus babuchas, y no permitir que de su boca saliese ningún vocablo. (Aramburu 1937: 100-1)

El silencio es, sin duda, uno de los aliados de la empresa colonial dado que es un modo básico usado por los modelos identitarios occidentales para imponer su alteridad. Sin embargo, se podría hacer del silencio una lectura más benevolente. Hablar de resistencias, de un no integrarse en el sistema, de un “otro” ausente pero lleno de significados potenciales. O, incluso, podría considerarse como una de las mejores formas de dar voz al “otro”, porque si no se le puede aprehender, quizá el silencio sea la manera más adecuada de hablar de él o por él como consideran algunas investigadoras tal que Almarcegui (2013: 21). Pero no es el caso de la otredad marroquí enmudecida en estas ficciones, esta por su situación de alteridad no tiene voz en el sentido metafórico dado por Spivak y, entonces, su condena al silencio supone solo violencia.

Una de las mayores violencias hacia los grupos oprimidos, no solo en la literatura, ha sido silenciar las injusticias que han padecido pero, también, negarles la palabra, hablar por ellos y no permitirles que se representen a sí mismos. Esto tiene su eco literario en estas ficciones, muchos personajes marroquíes son representados, silenciados y hablados. Las escritoras del *corpus*, por occidentales, se arrojan el uso del len-

guaje como patrimonio exclusivo. Su idioma, el español, se presenta entonces como un elemento de poder de primera magnitud, ellas hablan por la otredad y, aun siendo conscientes o no de ello, despliegan un ejercicio de dominación simbólica. Y si la otredad no habla, o no puede hablar, entonces es necesario que la ley, la ciencia, la ética, la filosofía o, lo que es lo mismo, el discurso de la racionalidad vigente, lo haga por ella.

3. Ausencia

Tan habitual como la estrategia del silencio, es aquella marcada por la ausencia total en las fuentes de cualquier rastro lingüístico de origen árabe o dialectal marroquí e, incluso, mención alguna de la existencia de otra variedad lingüística distinta a la que utilizan las autoras para transmitir al público lector la trama. Hay un posicionamiento etnocéntrico, que solo quiere oírse a sí mismo, que aniquila en sus ficciones la cultura del “otro”, que no da pie a ningún tipo de conocimiento mutuo y que impone los valores de la metrópoli. Difiere de la estrategia anterior en que aquí los personajes locales sí toman la palabra, pero todos ellos hablan castellano. Por tanto, no se hace hincapié, o tan siquiera se nombran, dificultades lingüísticas derivadas de la interacción de la sociedad marroquí con la extranjera. Los personajes locales hablan español sin dificultad y no se registran en los textos obstáculos lingüísticos de ningún tipo.

Si se considera que el idioma es una manera de mirar, de pensar el mundo; las autoras que optan por esta estrategia representacional prefieren pensar y mirar desde sus propios parámetros. De ahí que la lengua suela ser en muchas ocasiones y, sobre todo, en escenarios de alteridad, el primer objeto de alienación y mimetismo. Son muchas las ficciones analizadas que reflejan la inclinación hacia el mimetismo del “otro” y la “otra” marroquí, también, en lo relativo a la lengua. Para un español, un marroquí suponía un “otro” en toda su dimensión por el hecho de que era diferente en todos los elementos identitarios considerados importantes como la etnia-raza, la religión o la lengua. Pero, mediante esta estrategia, se busca hacer ver al público lector que los personajes autóctonos han rechazado todo aquello que les es propio –su idiosincrasia–, y que intentan des-racializarse. Tal y como ha sostenido Fanon, el “negro antillano será más blanco, es decir, se aproximará más al verdadero hombre, cuanto más suya haga su lengua francesa” (2009: 44) y, para ello, opta por los modos culturales del grupo dominante.

Dicho en otras palabras, no hay nada bajo el amparo de esta estrategia representacional que evidencie y reconozca la diversidad lingüística

de unas ficciones de tema marroquí donde el español se impone literariamente. Una amputación lingüística –que algunos consideran una “especie de violación” (Spivak 2010: 166)– y que no debe sorprender desde la axiomática del discurso orientalista, que decide tanto añadir como eliminar de su representación de la cultura “otra” aquellos elementos que más o menos le convienen o interesan. Y que tampoco se aleja de la tónica general de las acciones coloniales que, de manera habitual, imponían a los territorios colonizados la lengua de la metrópoli, en tanto medio de poder y vehículo de la administración o de la cultura.

En las ficciones publicadas después de la independencia se pueden hallar algunas resistencias culturales a esta ausencia, los gobiernos locales devuelven el nombre originario a sus lugares, al igual que se restituyeron otros elementos de la realidad cotidiana⁶. Por ejemplo, el cementerio de Port-Lyautey es ahora Kenitra, “es lógico que pongan los suyos” (López Sarasúa 2000: 17) sostiene uno de los personajes españoles, pero con tristeza, “tienen derecho a llamarlo como quieran...” (López Sarasúa 2000: 19).

De ahí que, en algún momento y, sobre todo, en la narrativa que ve cerca el cambio de siglo, aparezcan personajes marroquíes que, a pesar de dominar otros idiomas, ven en el uso de su lengua natal una necesidad de defender su identidad cultural marroquí.

Desde niña había mostrado gran sensibilidad; amaba las artes y en particular las que concernían a su mundo árabe. Obstinada como una chiquilla, mostraba cierto desapego por el idioma francés y raramente lo utilizaba; la alejaba aún más de Tetuán. En cambio con el castellano le sucedía todo lo contrario; poseía un dominio absoluto de la gramática y adornaba las frases con giros andaluces que le conferían un encanto especial; pero por encima de todo prevalecía el árabe su más genuina forma de comunicarse. (López Sarasúa 2000: 126)

Hay algunos ejemplos más. En *¿Qué buscabais en Marrakech?* se dice de Ainalma que “[a]parte de su trabajo como docente no le conozco otra inquietud que este empeño por familiarizarse con la lengua árabe, con las costumbres del pueblo que la vio nacer y que nos ha unido” (López Sarasúa 2002: 13-14). Estas voces reivindican la voluntad de muchos personajes marroquíes por recuperar los valores tradicionales perdidos durante las épocas de colonización fáctica en el que el lenguaje de la metrópoli se impuso y su lengua materna no tenía valor, con ella no se podía ir a la ventanilla de ninguna administración ni llevar a cabo ningún tipo de burocracia. Tal y como sostiene Memmi, el colonizado “armado con su propia lengua, es un extranjero en su propio país” (1971: 170). Por ello, algunos de estos personajes, subrayan también su

disconformidad a que las nuevas generaciones sorteen su lengua materna por sentimiento de inferioridad:

Kader no acompaña. Habla castellano perfectamente, aunque el camarero se dirige en francés y presiento que Ainalma le disgusta que no empleen el árabe. Es curioso lo que sucede en Marruecos. Los jóvenes han adoptado el hábito de expresarse en francés si observan que algún europeo los escucha. Aida, que también se ha percatado, está indignada y cree que es debido a que se menosprecian. (López Sarasúa 2002: 72)

En este caso concreto estaríamos ante un proceso de de-racialización, en la que la otredad colonizada hace suyo los valores de la metrópoli en un afán asimilador. No olvidemos que el “otro” ha sido educado en el mismo imaginario de alteridad que lo inferioriza, así que ha apprehendido que todo en él, su cultura, sus costumbres y hasta su lengua es inferior. Tanto es así, que en más de una ocasión el uso de la lengua autóctona ha sido considerado en las ficciones analizadas una resistencia a los valores metropolitanos. Valga el ejemplo de *En la guerra*, donde se dice de unos kabileños que hablaban en “xellha, un dialecto mezcla de árabe y fenicio, desdeñando expresarse en español” (Burgos 1989: 174). No conocer el español o no querer usarlo se considera un signo de barbarie, no así al revés, dado que es el español la lengua que goza de prestigio y dignidad en las ficciones analizadas.

4. Homogenización

Esta práctica lingüística tiene a bien nombrar la existencia de la lengua local pero a través de un mecanismo formal de homogenización que la diluye en el castellano.

Se asegura que este o aquel personaje ha verbalizado “unas cuantas palabras intraducibles” (Jadraque 1954: 51), o que lo ha hecho en lengua árabe o algún tipo de dialectal sin que ello suponga ningún correlato textual: “murmuraban en dialecto mogrebino, mezcla de castellano y árabe, palabras que bien podían encerrar una maldición” (Burgos 1989: 174); “breves frases en árabe” (Nonell 1956: 125); “El hombre me hablaba muy en su idioma. Después mezcló algunas palabras en francés” (Jadraque 1954: 87); “No quiero irme de aquí..., no quiero irme... –repetía en su lengua natal, que el médico comprendía muy bien” (Villardefrancos 1953: 16); un chofer de autobús se dirige a la pareja protagonista y les llama “la atención en árabe” (Cabello 1995: 63) o, por poner un ejemplo más, un personaje se aleja de un grupo de interlocutores locales diciendo un “gracias” en el propio idioma de ellos (Cabello 1999: 28).

Así que con decir que se expresaban en su lengua natal y que su interlocutor lo entendía todo a la perfección, se salva el obstáculo del idioma y el texto aparece sin más en castellano. Esta traducción de lenguas –que no es tal– posibilita la producción del significante “otro” en la cultura propia, logra tener acceso al espacio lingüístico de la otredad de un modo reconfortante, pero pone en juego toda una serie de tensiones entre las que sobresale un orientalismo científico que, juzgándose superior culturalmente, siente un interés nulo hacia la lengua “otra”; y, un orientalismo político, que la llega a imaginar un ataque o una amenaza⁷. Por ello, se la aniquila literariamente a través de mecanismos de defensa como esta práctica de homogenización que puede considerarse situada bajo el paraguas de una manifiesta xenofobia lingüística. Esta estrategia de eliminación de todo término extranjero busca, principalmente, proteger la identidad lingüística hegemónica y reacciona con una postura hermética ante las importaciones extranjeras.

Sólo en casos puntuales se pone en evidencia que, quizá, esto pudiera ser debido a que los y las españolas eran en su mayoría incapaces de hablar más que su idioma⁸: “Nunca, ni después de aquel tiempo he entendido ni una sílaba de lo que aquella buena gente hablaba” (Jadraque 1954: 57); “¡Qué difícil le resultaba! Nunca lograría adquirir una buena pronunciación” (López Sarasúa 2000: 34); “le estoy tomando gusto al árabe aunque a decir verdad no me entero de nada” (López Sarasúa 2002: 39); “frente a él viajan dos moros que no cesan de hablar en un idioma para él indescifrable” (Aranda 1945: 15); “dos indígenas comienzan un interminable rosario de bendiciones en árabe, que ni entiende ni le importan” (Aranda 1945: 218-9); “belleza de las palabras que no comprendía” (Nonell 1956: 148) o “si hubiera entendido el árabe, al pasar ante ellos les hubiera oído decir: muy bonita” (Abellanosa 1944: 88). En definitiva, según reflejan las fuentes, el aprendizaje de la lengua árabe era un obstáculo para los españoles por lo que el encuentro con la otredad, para el que sería inevitable conocer su lengua, fue siempre diferido. A causa de ello, fue difícil la integración, admite en una de las novelas una española casada con un marroquí que una de las cosas que peor llevaba era coincidir con las mujeres de su familia política: “Ella no las entendía y le daba mucha rabia porque no era imposible adivinar cuando se reían de ella o la criticaban” (Nonell 1956: 211).

Por tanto, muchos españoles no entienden la lengua local, la consideraron un “extraño idioma” (Jadraque 1954: 16), un “raro idioma” (Flavio 1938?: 31), compuesto de “vocablos agrios” (Aramburu 1937: 41), “gutural y oscura” (Flavio 1938?: 44), con muchas “haches aspiradas [que] brotaban como una ola gutural de ásperos gruñidos” (Villardefrancos 1953: 11), de “entonación gutural” (López Sarasúa 2002: 84) o “difícil de imitar” (López Sarasúa 2002: 84)⁹. En cuanto a su

escritura, en ocasiones se afirma que está reproducida por una “complicadísima caligrafía” (Aramburu 1937: 49) y que en vez de escribirse con caracteres –que sería lo propio– lo hace con “signos árabes” (Abellanosa 1944: 159). El árabe pierde así la apariencia de un idioma estándar y se acerca a la representación de un jeroglífico¹⁰. Dicho de otra manera, Marruecos pasa a ser considerado como un pueblo iletrado.

En cambio, a los habitantes marroquíes se les faculta de lo contrario, son “¡sabios políglotas!” (López Sarasúa 2000: 246) que aprenden el castellano a veces solo con ver la televisión española (Cabello 2000: 167). Claro está que de muchos de ellos se dice que el “español le suena a chino” (López Sarasúa 2002: 83), pero a la mayoría se les dota de un poliglotismo desde la infancia. Por ejemplo, cuando se habla de los niños inmigrantes marroquíes que vuelven a Marruecos por vacaciones dominando la lengua extranjera de sus países de residencia (López Sarasúa 1988: 57). Y esto se justifica porque “los árabes tienen más facilidad para las lenguas a causa de los sonidos guturales de la suya” (López Sarasúa 2000: 34).

El personaje de Fermín, español, asegura que su amigo marroquí Ýilali posee una enorme facilidad para cambiar de registro lingüístico:

Se entendían mitad en árabe, mitad en francés y en castellano. Ýilali poseía el don innato en los marroquíes de meldar idiomas con suma habilidad [...] ¡Cuántas veces le animaba a él para que tomara clases de árabe literal! ¡con lo mal que se le daban las lenguas!. (López Sarasúa 2000: 166)

Justo igual que el personaje Rachid de la misma novela, que “habla con tanta fluidez [el inglés] como si hubiera nacido en cualquier lugar de la geografía británica” (López Sarasúa 2000: 33-34). Algunos ejemplos más brinda ¿*Qué buscabais en Marrakech?*, Kensa que “habla inglés perfectamente, y no te digo el castellano...” (López Sarasúa 2002: 214); Rachid que se “precia de hablar francés e inglés, y no descarta aprender ruso” (López Sarasúa 2002: 81) o Tahar, un guía que habla español por estar en permanente contacto con los excursionistas que lleva hasta el Atlas (López Sarasúa 2002: 247).

Sea como fuere, por incapacidad por el aprendizaje o no, esta tercera estrategia representacional tiene a bien omitir en sus relatos cualquier representación de la lengua “otra”.

5. Marcado acento extranjero

Esta práctica representacional, casi convertida en tópico de reiterada, ha sido denominada por algunas voces investigadoras como “codificación

racial de los acentos” (Giroux 2001: 113). Devuelve a los personajes locales hablando en “precario español” (López Sarasúa 2000: 22-3) o a través de un “castellano convencional no muy fácil de entender” (Charles 1993: 68). Es un español con un marcado acento, esto es, pequeños errores gramaticales –principalmente de concordancia o género del tipo *mujera* o *fusila*–, sustitución de unas vocales por otras como *tilifun* o mediante el uso reiterado de infinitivos.

El protagonista de *La cazadora* elide algunos sonidos finales: “De currá. Curro d’albañil” (Cabello 1995: 21) o “Pa’ defenderme” (Cabello 1995: 22). *La mora* de *Noches de Tánger* dice *mujera* al igual que el *moro* de *La llamada del almuédano* y un marroquí al que van a fusilar en la novela de Carmen de Burgos asegura: “Yo ser amigo... yo amar España... los míos tres mil ir a Madrid a besar pies del rey y entregarle fusilas... yo ser amigo... yo ser amigo” (1989: 194).

Unos errores de gramática, sintaxis y hasta de vocabulario que no solo se aprecian en la lengua hablada, sino hasta en la escrita, dado que el “otro” es siempre “analfabeto en cualquier idioma del mundo” (Cabello 2000: 13). En una de las novelas que cierran el arco cronológico de estudio se relata como en una pancarta del zoco de Marrakech se anuncia en varios idiomas qué día de la semana se podía asistir a una subasta de objetos bereberes: “[...] cuando llego al español me pongo a reír de forma desatada: LA SABASTA. SIMPRI. MA, MAS. QUE EL VERNEES” (López Sarasúa 2002: 103).

Un pasaje más en este sentido lo protagoniza el *moro* Musa que reconoce frente a un capitán español que él es homosexual:

- Sí, capitán Romero. – Los suspiros ahogaban sus palabras-. Yo pegar a mi mujera porque mala suirte, sabe usted, porque yo ser maricón.
- ¿Cómo tú maricón, con la cantidad de críos que tienes?
- [...]
- Sí, mi capitán Romero, mujera diali dormir cama con otro hombre.
- [...]
- ¡Hombre, Musa, eso no es ser maricón! ¡En toda tierra de garbanzos a eso se le llama ser cabrón...! (López Sarasúa 2002: 193-4)

Esta estrategia que ve comicidad en la supuesta incompetencia lingüística del “otro” marroquí, consiguió además de ridiculizarlo¹¹ una cierta rentabilidad colonial¹². La mofa aparece, sobre todo, cuando se insiste en que los personajes nativos entienden cualquier lengua extranjera si se les habla a través de infinitivos o que ellos mismos hablan a través de infinitivos: “Dice monsieur que te espera abajo. Tú bajar rápida...” (Rivas, 1949: 57) o “mi correr mucho a la sotea” (López Sarasúa 2000: 155).

Sin embargo, lo más flagrante no es que se le hable al “otro” marroquí sin conjugar los verbos, sino que se recoja que algunos personajes llegan a creer que hablar así es dominar la lengua árabe. Recordemos que, según la tesis de Said, Oriente es un lugar imaginario forjado por la ideología y por la suma de valores y normas culturales de Occidente, por tanto, lo oriental es representado tal y como se considera que debería ser, en vez de cómo realmente es. Las representaciones occidentales del discurso orientalista, también en lo relativo a la lengua local, no son más que eso, invenciones de la mente occidental atribuidas al “otro”. Así, el árabe orientalizado y, desde esta cuarta estrategia, consistiría únicamente en hablar utilizando infinitivos.

El personaje de la criada española en *Alma de Marruecos* le habla de la siguiente manera a Fátima, la lavandera rifeña: “¡Tú venir muy tarde! ¡Tú deber venir antes estos días!” (Flavio 1938?: 39); “Tú dejarnos plantadas cuando tú hacer más falta. La señorita estar muy enferma y necesitarte” (Flavio 1938?: 39-40). A esto añade la voz de la narradora:

Le hablaba muy alto, y a su juicio, como al de la mayoría de los españoles de bajo nivel cultural que residen en aquellos [sic] tierras, en árabe, ya que para ello [sic] todo el secreto de este idioma consiste en poner en infinitivo cualquier tiempo verbal. (Flavio 1938?: 39)

En este caso concreto, la ficción no señala que la aludida entendiera a la criada española pero sí que su rostro reflejaba una gran atención a las palabras que pronunciaba “para poder entenderlas en parte, ya que el idioma en que eran expresadas a pesar de cuanto creyera Felipa, distaba mucho de ser comprensible para ella” (Flavio 1938?: 40). La autora de *Alma de Marruecos*, de esta manera, consiguió representar el argumento clave de Said en el personaje de Felipa, que hablando en infinitivos lograba “orientalizar lo oriental” (Said 2003: 81), hecho a simple vista intrascendental pero que tiene unas implicaciones profundas y de gran alcance.

En efecto, ese es el árabe de buena parte de las novelas del *corpus*, una lengua oculta en los errores gramaticales del castellano y que no tiene, en realidad, ningún tipo de correlato lingüístico en los textos.

6. Invención

La quinta estrategia representacional de carácter lingüístico que he hallado en las fuentes analizadas es aún más flagrante que la anterior pero que continua en la misma línea propuesta por Said de “orientalizar lo oriental”. Esta estrategia ha consistido en inventarse un idioma y decir de él que es la genuina lengua árabe. No debe sonar tan descabe-

llado, como afirmara Spivak, la literatura “no concatena argumentos” como si hiciera, por ejemplo, la filosofía, la literatura es la que “imagina lo imposible” (Spivak 2010: 119). De ahí que se pueda llegar a afirmar, incluso, que esta práctica es habitual en la narrativa de ficción¹³. Ahora bien, en el caso de los textos analizados en este trabajo de investigación hay un ligero matiz que la singulariza. No se inventa un nuevo idioma, sino que se inventa uno que ya existe: el árabe.

El ejemplo más incendiario se encuentra en la novela *Halima* donde las protagonistas españolas se están haciendo pasar por una princesa y su esclava. Así que se las supone conocedoras de la lengua árabe a pesar de que ellas no tengan conocimiento alguno: “Victoria, tú sabes de sobra que yo no conozco una palabra de árabe” (Jadraque 1954: 77); “Claro que quizá tuviera ciencia infusa, y me saliera algo en árabe...” (Jadraque 1954: 50) admite una de las aludidas cuando ve el momento inminente de demostrar su dominio en la lengua. La coyuntura llega, se le pregunta a una de las jóvenes algo y esta presionada por la situación decide armarse de frescura y responder:

- ¡Ulula, alhadala!

El viejo me miraba extrañadísimo, después repitió su pregunta y yo que sudaba a mares me acerqué dos pasos y murmuré, con la mayor dulzura posible, y el acento convincente que pude encontrar.

- ¡Ulula, alhadala!

Pero el hombre parecía no entender una palabra y pensé, que por aquel camino no llegaría a ninguna parte, así es que, decidí hacer un último esfuerzo a ver qué salía. Y con los ojos cerrados y todos los ademanes de un Padre de la Patria repetí mi frasecita, ya que me había acostumbrado a ella, seguida de un chaparrón de palabras, nuevecitas, recién inventadas y dichas con un acento tan árabe que hubiera dado el pego a cualquiera que no hubiera sido un árabe. (Jadraque 1954: 51)

Pese a la gracia de lo picaresco, no debe hacerse la vista gorda a la imagen simplificadora que se presenta de la lengua que se imita. María Teresa de Jadraque, autora de *Halima*, logra hacer ver al lectorado a la perfección la idea que tenía la protagonista de la lengua árabe. Un árabe que no es tal, pero que desde el discurso orientalista como práctica discursiva y mediante su capacidad performativa es capaz de hacer que en las ficciones sea árabe porque, como ha sostenido Said, lo oriental no es tal, porque lo sea, sino porque se le puede “obligar a serlo” (2003: 25). Y es que, el colmo de la osadía lingüística es tal, que el interlocutor de la joven le responde “mascullando no sé qué” (Jadraque 1954: 52) y española vuelve a enhebrar otro discurso en el que intercalaba:

[...] algunas palabras que pude sacar en limpio de toda la retahíla que había ladrado él antes. A lo que contestó con gestos afirmativos, y haciendo zalemas y reverencias, que yo imité, corregidas y aumentadas. (Jadraque 1954: 52)

Minutos después le comunican –ahora ya en español– que fiel a sus deseos esperaba que descansaran bien y que se irían al rayar el alba. Dicho de otro modo, la comunicación había sido exitosa, se habían comprendido a la perfección, el “otro” acababa de ser traducido de forma reconfortante. La muchacha confesó para sí quedarse de piedra, “¿Pero era posible que yo hubiera dicho todo aquello?” (1954: 52); “¿Cómo iba yo a hablar árabe sin saberlo?” (Jadraque 1954: 76). Efectivamente, se había comunicado y aquello hizo que la vanidad se apoderara de ella y llegara a afirmar páginas adelante que no tenía ganas de hablar con nadie porque no quería gastar sus conocimientos de árabe en algo que no fuera importante (Jadraque 1954: 58). Y siguió diciendo palabras que se le ocurrían en las distintas conversaciones, una detrás de otra: “Mebahana tahuli, ibka...” (Jadraque 1954: 75) y a admitir, ya sin ambages, que ella hablaba árabe (Jadraque 1954: 79).

Esta falsa traducción en un árabe ficcional que conduce al éxito la situación comunicativa, salva la advertencia de Homi K. Bhabha que situaba al “otro” en “el espacio de lo intraducible” (2011: 271). La protagonista española ha hecho que el acceso al espacio de la otredad lingüística no sea infranqueable, ha logrado poder hablar el lenguaje del “otro” y, por tanto, respalda la existencia de la equivalencia perfecta entre lenguas¹⁴. Justo lo contrario que defiende Bhabha en su ensayo “El compromiso con la teoría” –incluido en *El lugar de la cultura*– que rechaza cualquier apreciación de las culturas como dispositivos unitarios y autónomos, encasillados en dicotomías dualistas y polarizantes que solo consiguen ratificar un ideal de pureza excluyente.

Esta estrategia basada en la invención defiende, por tanto, la división binaria rechazada por Bhabha. Se considera la lengua “otra” como una lengua previsible y –también pre-decible–, susceptible a ser captada con facilidad. La identidad del “otro” que se expresa en árabe se muestra así estable, categorizable y aprehensible, habida cuenta de que se adapta a la perfección a las expectativas del personaje español que la observa: lo “oriental” aparece como “oriental” y lo “árabe” es como se espera que sea lo “árabe”. Nada es inesperado, todo es como debe ser y, por ello, desaparece la diferencia entre el aquí y el allí, entre el “nosotros” y el “ellos” y el campo queda lo suficientemente abonado para que la supremacía occidental pueda continuar sentando las bases de su ideología.

Afortunadamente, casi al final de la trama se descubre que todo había sido parte de una farsa y que la joven no solo no hablaba árabe, sino que

tampoco lo hacían sus interlocutores. Se hizo realidad aquello que advertiera Quevedo, “[s]i quieres saber todas las lenguas, háblalas entre los que no las entienden” (1858: 232).

7. Arabismos

Esta estrategia consiste en emplear palabras y expresiones procedentes de la lengua árabe y que están incluidas en el castellano. Sin embargo, hay que admitir que tanto esta estrategia como la próxima y última, son las menos frecuentes en la narrativa analizada y, además, aparecen sobre todo en las ficciones que cierran el arco cronológico. Una narrativa más cercana al realismo que recoge las excusas de los personajes españoles por no poder hablar con el “otro” en su lengua. Lo vemos en *Alizmur*, una joven española sonríe “como pidiendo disculpas por su torpeza de no poder hablarle en su idioma” (Cabello 2000: 18); y, también, en *¿Qué buscabais en Marrakech?* donde otros españoles que estuvieron afincados en Marruecos se arrepienten de no haber aprovechado su estancia para aprender el idioma local: “Una lengua tan rica y se nos escapó de las manos” (López Sarasúa 2002: 11).

Los personajes españoles, sienten “un placer inmensurable en el arrullo de las conversaciones o simples voces de los autóctonos, ya hablaran bereber o en árabe” (Cabello 2000: 100); “¡Y qué dulces sus palabras cuando se expresaba en shelja!” (López Sarasúa 2000: 223) y es que, ahora, la gente ante el árabe se siente “atraída simplemente por su originalidad” (López Sarasúa 2002: 10). Se insiste, así, en la inseparabilidad de lengua y cultura y su relevancia en el discurso como medio de conocimiento y de interpretación de la realidad. Se considera que solo conociendo el árabe, la lengua materna de aquellas tierras y parte intrínseca de su identidad, es posible aprehender y captar en papel lo que la vista observa. Juicio en la línea del postulado por filósofos del lenguaje y lingüistas como Edward Sapir o Benjamin L. Whorf que defienden que el lenguaje crea la percepción del mundo y, por tanto, los mundos cambian en la medida en que cambian las lenguas que se usan para describirlos.

No hay manera de demostrar que haya pensamientos de un idioma que no puedan expresarse en otro, sí, quizá, mayor esfuerzo de traducción en según qué casos por la ausencia de términos equivalentes. Sea como fuere, esto es lo que pensó Gilbert, personaje de *La llamada del almuédano*, cuando decide ponerse a escribir sus memorias. Se aflige por no saber la lengua árabe ya que la supone el vehículo más capacitado para una mimesis plausible del auténtico Marruecos:

Aquellos pliegos los había redactado en español; no podía ser de otra forma. Lamentaba no dominar el árabe; un sentimiento de culpabilidad le atenazaba cuando deseaba expresar lo bello de los lugares que conocía. (López Sarasúa 2000: 58)

Esta insuficiencia de la lengua española para describir la realidad marroquí es en muchas ocasiones contrarrestada con la que he considerado la sexta práctica representacional de la lengua “otra” y que consiste en un uso –y en ocasiones incluso abuso– de los arabismos. A veces, también, del léxico generado por la propia relación hispano-marroquí, como *paco*¹⁵ o *rumí*¹⁶.

Este recurso viene motivado por la necesidad de nombrar objetos, lugares y acciones para los que no existe un término equivalente en lengua castellana. De los textos de algunas autoras –entre ellos destacan principalmente los de López Sarasúa– se puede inferir que consideran que estas palabras derivadas del árabe e incorporadas al castellano son mucho más apropiadas para la descripción de su ficción marroquí. Emanan aquí un orientalismo local que quiere subrayar los lazos y transferencias lingüísticas entre ambas culturas fundidas en léxico común, que no son propias ni de una cultura ni de la otra, sino que se originan en un tercer espacio cultural de hibridación, de renovada multiplicidad, complejidad y antagonismo.

Con el uso de arabismos en la narrativa española de tema marroquí ha desaparecido la oposición binaria que caracterizaba a la lengua del “otro” frente a la propia de las autoras y que veíamos, por ejemplo, en la práctica discursiva consistente en la invención de la lengua “otra”. Los arabismos ponen en marcha un engranaje desestabilizador, intersticial, que consigue que las divisiones lingüísticas dejen de funcionar. Nos sitúa frente a un acervo lingüístico que emerge de *entre-medio* –siguiendo los preceptos de Bhabha y su *in-between*– y cuya “diferencia no es ni Uno ni Otro sino algo más” (2011: 264).

Sin embargo, y en demasiadas ocasiones, los arabismos utilizados pueden pasar inadvertidos por no estar en todos los casos destacados con alguna tipografía como *negrita* o *cursiva* –sobre todo los de uso más frecuente familiarizados en el castellano–. Además, el empleo de arabismos ya en desuso en español, a pesar de evidenciar la alteridad lingüística –y exótica– que las autoras buscaban resaltar, hace que en ocasiones la narrativa analizada suene arcaica. Algo que logra acentuar un orientalismo romántico que enclava su imagen del Oriente inventado en una eterna Edad Media de frases pomposas y repujadas.

Son demasiadas las palabras como para referirlas en su totalidad, aluden a distintos campos temáticos como la religión, la gastronomía, la indumentaria o las viviendas. Por todo ello, y porque no es el fin último

de este trabajo, destacaré tan solo algunos términos en nota para el lector interesado¹⁷.

8. Mímesis

En el Marruecos real situado al otro lado del Estrecho es muy difícil encontrar a una persona que hable una única lengua¹⁸. De ahí que inevitablemente, y aun siendo la de menor aparición en las fuentes analizadas, una de las prácticas representacionales de la lengua “otra” sea plasmar un cuadro del esplendor multilingüe marroquí mediante una cierta mímesis. Esta estrategia representacional que se encuentra muy próxima a la realidad factual de Marruecos es la menos saturada de estereotipos y partidaria de dejar patente el cosmopolitismo lingüístico auténtico que se puede encontrar en el norte de África.

Las autoras usan para ello la metáfora del contacto entre lenguas que se traduce en un maremágnum de idiomas donde la televisión emite películas egipcias (Cabello 1995: 65), programas en árabe (López Sarasúa, 2000: 219), se mencionan dialectos menores y poco frecuentes como el *shelja*¹⁹ y se asegura que hay algunos de esos dialectos que son desconocidos incluso para los propios marroquíes (López Sarasúa 2002: 257).

Todo esto consigue describir un escenario heteroglosico –aún en el ámbito literario– propicio para incluir alteridades lingüísticas heterogéneas en las que se salta de un idioma al otro: “En la radio del coche se van alternando las noticias de las dos de la tarde en árabe y en francés” (López Sarasúa 2002: 39); las criadas de las casas hablan una mezcla entre “chelja y español” (Flavio, 1938?: 40); los cambistas de monedas mueven en sus manos los duros españoles y los duros hassanis y vocenan “en lengua castellana y en lengua árabe la cotización del día” (Aramburu 1937: 122); los vendedores de periódicos claman sus nombres en diferentes idiomas (Abellanos 1944: 174); en los zocos se venden productos a través de gritos en “chelja, árabe y español” (Flavio, 1938?: 56) o el policía de tráfico que se acerca y “habla rifeño, español, árabe” (López Sarasúa 2002: 39-40). La situación recreada en el tren con destino Tánger del relato “Naima”, de *A vuelo de pájaro sobre Marruecos*, es una muestra significativa de este Marruecos enriquecedor y multilingüe:

Yo prestaba toda mi atención a un niño precioso y travieso que, en compañía de su padre, intentaba conversar con un americano. [...] Otro marroquí con nociones de inglés iba sentado a su lado. Y el niño con sus juegos y frases incomprensibles hizo que se creara en el vagón ese ambiente cosmopolita que solo encuentras en Marruecos.

Hablábamos francés, árabe, inglés, sin gran dominio pero lo suficiente para entendernos. (López Sarasúa 1988: 139)

No siempre la situación comunicativa es salvada de forma positiva como en este relato, sino que los textos fieles a los múltiples hándicaps lingüísticos que pueden darse en Marruecos empiezan a referir algunos obstáculos cotidianos. Por ejemplo, una mujer árabe que va a la farmacia a comprar y a la que el tendero, español, responde en su propia lengua por descuido:

- Son dieciséis dírham – dijo el farmacéutico entregando la medicación.
- Combien...?
- Seize, pardon – Había olvidado que la cliente a la que acababa de servir no comprendía su idioma.
- Salāma – se despidió la mujer árabe [...]. (López Sarasúa 2000: 18)

Breve diálogo en el que se intercala el español, el francés y el árabe marroquí. Como vemos, no solo se *dice* que se habla una de esas lenguas en la línea estratégica de la homogenización lingüística que señalaba como tercera práctica representacional de la lengua “otra”, sino que también el público lector debe leer en otros idiomas distintos al castellano determinadas frases o secuencias narrativas. Se consigue así la inclusión de la otredad en el texto y el respeto a las diferencias.

En *La llamada del almuédano*, López Sarasúa escribe en su primera página la plegaría del almuédano en árabe estándar, aún con su correspondiente traducción en español. Posteriormente, y en el interior de su texto, translitera con caracteres latinos las canciones de la diva de Oriente Medio, Umm Kulzum, una artista conocida y reverenciada en el mundo árabe (2000: 137) y alguna que otra coplilla amorosa (2000: 120). La transliteración, más o menos acertada, de términos del árabe moderno o del dialectal se convierte así en algo frecuente²⁰. E, incluso, oraciones enteras en árabe marroquí que se definen, explican, traducen o contextualizan dentro del cuerpo del texto y que permiten trasladar al lector una impresión vívida de la diferencia lingüística y cultural: “*Marjaban àla salama*” (Villardefrancos 1953: 84) o “*Allahu-l-akbar, Allahu-l-akbar, ashadu anna la ilaha illa Allah, ua ashadu anna Muhammadan rasul Allah*” (Cabello 1995: 65). O fragmentos de conversaciones como los que aparecen, por ejemplo, en *El sol nace de madrugada*:

- Sídi; jal á'malu láka jácha újra?
- La xáia, ¿áina tarakta juzani?

- Fi-l-iztibl ma'a-l-ájari mauláni.
- ¿Jal a'atártaju ákla yayída kája amártuka?
- N'án mauláni.
- Y'da itlub min junáka akla yayida láka, na-Jtári'a liánnaka fi jácla ilaz rajálata náchmuka yadúllly'ala annaka nunta fi makái gaíru mfu-riju. (Villardefrancos 1953: 76)

También se señala algún que otro personaje español que intenta salvar la supuesta incapacidad ibérica para los idiomas con misceláneas lingüísticas improvisadas de co-presencia práctica entre el español y el árabe dialectal. Algo predecible y que no se entiende que apenas tenga correlatos textuales en estas ficciones, en la medida que es lógico que dos lenguas que se encuentran en permanente contacto acaben pareciéndose y fusionándose cada vez más entre sí y convergiendo en una “tercera lengua”, una “lengua de contacto”, que adopte formas lingüísticas, culturales y sociales intermedias, de una y de otra, un verdadero “galimatías internacional de difícil filiación” (Nonell 1956: 103).

Dicen unas emigrantes españolas que “los abuelos dieli tenían besef el flus, fi Sbaña, pero deba nosotras walu... rana musakín...” (López Sarasúa 1988: 115). Es este un procedimiento de adaptación a situaciones locales específicas conocido en lingüística como relexificación –se advierte en las lenguas pidgin, criollas o mixtas– y consiste en la sustitución en un idioma de gran parte del vocabulario básico sin un cambio visible en las estructuras gramaticales elementales. Aunque, a decir verdad, ha sido tradicionalmente considerado como una muestra de incultura propia de sociedades caóticas y bárbaras.

El mismo concepto de Dios, *Al-lah* –hallado en las fuentes escrito de múltiples formas–, soporta en ocasiones también el proceso de relexificación pero, en casi la totalidad de los casos, quedándose en el espacio de lo intraducible: “un hombre temeroso de Allah” (Cabello 1995: 52) o “reunirse con Alá algunos” (Burgos 1989: 178). Sin embargo, se consigue con esta palabra el efecto contrario del perseguido con esta práctica representacional. Si lo que se busca es un reflejo mimético de la realidad de un país árabe-islámico se debería optar por traducir este término por *Dios*, porque *Al-lah* es simplemente ‘dios’ pero en árabe²¹ y aunque es obvio que no puede existir siempre una correspondencia exacta entre los conceptos de una lengua y otra, no es este el caso. No traduciéndo-lo, las autoras contagian sus narraciones de un orientalismo romántico que, con interés de exotizar, considera que *Al-lah* no es el mismo referente que Dios, sino que tiene las especificidades de un Dios único de y para el islam. Dicho de otra manera, se infiere de su lectura que los musulmanes adoran a un Dios diferente al de los judíos o cristianos y, de este modo, se los aleja de una fe supuestamente civilizada.

Una de las novelas reconoce que los marroquíes solo se diferencian de los españoles en su idioma: “en muchos casos solo su lengua, distinguía a aquellos rostros íberos” (Nonell 1956: 12). Así, que recoger el árabe o el dialecto marroquí en esta narrativa contribuiría a reconocer su diferencia identitaria. Sin embargo, tras el análisis de las fuentes, se debe admitir que la pluralidad lingüística factual que hubiera convertido a esta narrativa en un importante artefacto híbrido, lleno de alternancia de códigos o apropiaciones se queda en algo anecdótico propio solo de unos pocos pasajes. No ha habido un esfuerzo lingüístico por parte de las autoras que han preferido la comodidad de las primeras estrategias representacionales que tienen el español como única variedad lingüística válida.

9. Conclusiones

Tras una lectura atenta de las fuentes he podido hallar diferentes procedimientos que facultan a las escritoras describir la alteridad lingüística de sus textos de tema marroquí. Las metas conseguidas son de tipo comunicativo, se logra salvar la comprensión por parte del lector –potencialmente español– de una narrativa donde la lengua local no es el castellano. Sin embargo, la misma lectura atenta descubre que la presencia de la lengua árabe es casi inexistente. Desde la postura de privilegio que mantiene en esta narrativa España, todo lo emanado de Marruecos y su realidad ha sido considerado subsidiario, también la lengua autóctona. Interpretado desde ese horizonte, las autoras han llevado a cabo diversas estrategias representacionales que han impuesto el castellano a personajes españoles pero, también, a autóctonos hasta hacer desaparecer el árabe en la mayor parte del conjunto literario.

A mi modo de ver todas las prácticas representacionales de esta narrativa de colonias, a excepción de la última y menos frecuente, son reflejo, de alguna manera, del lingüicidio frecuente en zonas coloniales, en las que el grupo dominador confunde *colonización* con *civilización*. Un vistazo rápido a cualquier ciudad que ha sufrido la colonización europea puede descubrir en ella múltiples huellas de esa dominación. Sin embargo, y como opinan algunas voces investigadoras, como la de María José Vega, lo más relevante probablemente sea el de la imposición de la lengua metropolitana (2003: 153-198). Incluso en los nombres de los lugares locales a los que las potencias coloniales cambiaron el nombre sin reparo alguno: “nombrar, representar y tomar posesión son una sola cosa” (Pratt 2010: 74). La lengua del grupo dominador, o digámoslo abiertamente “el lenguaje del opresor”, se superpuso a la del grupo dominado, incluso después de abandonar factualmente los territorios y

colocó en el tablero de juego una forma más de etnocidio que pone en riesgo no solo la lengua del territorio sino el conjunto global de su cultura. El golpe a las culturales locales como ha advertido Fanon, Spivak, pero también otros como Césaire, ha sido brutal y se refleja en todos los ámbitos incluido el literario.

Por otro lado, la búsqueda de una mayor sensibilidad ante el abuso por parte de las escritoras, por el hecho de ser mujeres, no ha supuesto una garantía a la hora de dar la palabra a la otredad imaginada. Las autoras, fuertemente condicionadas por el esquema cultural de su lugar de procedencia, se han considerado superiores étno-racialmente y, como suele suceder, son más consciente de las opresiones que soportan que las que ellas mismas pudieran ejercer. La realidad es que estos discursos orientalistas analizados no son diferentes a los de los autores varones en cuanto a enfoques o aproximaciones hacia el tema que nos ocupa. En toda la narrativa colonial española de tema marroquí, la lengua árabe es, pues, víctima de una glotofagia²² –también llamada genocidio o canibalismo lingüístico– donde las autoras aún de modo inconsciente se amparan en prejuicios lingüísticos-culturales que asumen que unas lenguas son superiores a otras e hicieron propio lo que ya advertiera Nebrija en el prólogo de su *Gramática de la lengua castellana* en 1492: “que siempre la lengua fue compañera del imperio” (2012: 11).

Yasmina Romero Morales
Facultad de Humanidades (Sección Filología)
Universidad de La Laguna
38071 – San Cristóbal de La Laguna (Santa Cruz de Tenerife) – España
yromerom@ull.es
ORCID: 0000-0003-0255-5782

Recepción: 28/05/2017; Aceptación: 13/11/2017

Notas

- ¹ Hay estudios fundamentales sobre el análisis de conjunto de la narrativa española de tema marroquí que refrenda lo aquí expuesto. Los más señeros son López García, David. 1994. *El blocao y el Oriente. Una introducción al estudio de la narrativa del siglo XX de tema marroquí*. Murcia: Universidad de Murcia; Carrasco González, Antonio. 2000. *La novela colonial hispanoafriicana. Las colonias africanas de España a través de la historia de la novela*. Madrid: Casa de África y López Barranto, Juan José. 2006. *El Rif en armas. La narrativa española sobre la guerra de Marruecos*. Madrid: Marenostrom.
- ² Las autoras aunadas para este trabajo de investigación son veintidós: Carmen Martel, Concha López Sarasúa, Encarna Cabello, Marisa Villardefrancos, Regina Flavio, Concha Linares-Becerra, Mari Paz Estévez de Castro, Cristina Fernández Cubas, Carmen de Burgos, María Charles, Carmen Martín de la Escalera, María Teresa de Jdraque, María Viñuelas, Blanca Ibáñez Blanco, Josefina María Rivas, Rosa de Aramburu, María Adela Durango, Margarita Astray Reguera, Rosa María Aranda, Julia María Abellanos, Carmen Nonell y Dora Bacaicoa.

- ³ Denominar a la lengua árabe, lengua “otra”, parte de los denominados *Subaltern Studies* –estudios de la subalternidad o subalternos– surgidos en los años 80 y basados en la definición de Antonio Gramsci. Esta corriente, incluida entre las teorías postcoloniales, ha servido para revelar la condición específica de déficit de poder y, por ende, sumisión, de grupos minoritarios, tales como mujeres, negros, gays, lesbianas, etc. En este caso, nos referimos a la lengua árabe, como lengua “otra”, entendiendo que esta es considerada en estas novelas y cuentos como subalterna, es decir, inferior, tanto en lo que atañe a su posición o categoría, como por debajo en términos culturales.
- ⁴ Por ejemplo, Corriente Córdoba, Federico. 2010 “Los arabismos de ‘La lozana andaluza’” en *Estudis romànics*, 32, 51-72 o López Carrillo y Fartakh, Adel. 2000. “Los arabismos en la novela de Raymond Queneau” en *La philologie française à la croisée de l’an 2000: panorama linguistique et littéraire*, 1, 139-150.
- ⁵ Me refiero a autoras como Luce Irigaray en obras como *Ese sexo que no es uno* (1977) o Gayatri Ch. Spivak que ha considerado que el sujeto subalterno se encuentra, sobre todo, en el espacio en blanco entre las palabras (Spivak 2003: 337).
- ⁶ También la moneda local fue sustituida por la del colonizador durante el Protectorado, fue en 1960 cuando el país volvió a introducir el dirham. Esta realidad se recoge también en la narrativa estudiada. Se le dice a doña Natalia de *La llamada del almudano* al pagar en la farmacia: “¡Mire qué bien ha asimilado usted lo del cambio del dinero! ¡Ea! Eso demuestra que no está tan vieja. ¡Todavía hay mucha gente que sigue contando en francos y no hay manera de que entren por el aro!” (López Sarasúa 2000: 19).
- ⁷ La lengua árabe ha sido considerada, por sí misma, una amenaza. Una anécdota significativa a este respecto, las tropas franquistas irrumpieron en Barcelona en 1939 con unos camiones dotados de altavoces. Transmitían a todo volumen el llamamiento a la oración en árabe, sin embargo, los camiones iban vacíos. Sólo se pretendía atemorizar a la población aprovechando el miedo común a una invasión musulmana, así se ocupó la ciudad sin un solo tiro (Mateo Dieste 1997: 25). Con todo, no hay que irse tan atrás en la Historia para encontrar ejemplos de criminalización de la lengua árabe como expresión de islamofobia. Veamos, el 20 noviembre de 2015 se impidió volar a dos ciudadanos estadounidenses desde el Aeropuerto Internacional Midway de Chicago –en dirección a Filadelfia– porque se les oyó hablar en árabe. También ese mismo año, en una escuela de Virginia unos deberes escritos en árabe supusieron el cierre de todos los colegios del condado por motivos de supuesta seguridad. Por poner un último ejemplo más, en 2005 Leila Abdelrazaq, una artista, fue arrestada en Arizona por llevar consigo un cuaderno con unos bocetos acompañados de un texto en árabe.
- ⁸ Y, además, parece que tampoco había mucho interés. Algunas investigaciones revelan que entre los antiguos residentes españoles en Marruecos se consideraba que hablar árabe en época colonial era propio de las clases más bajas (Rodríguez Mediano y Felipe 2002: 228).
- ⁹ Recordemos que es de la palabra *árabe* de la que procede el castellano *algarabía* y que el Diccionario de la Real Academia Española, en su vigésima tercera edición, define en su segunda acepción como ‘Lengua atropellada e ininteligible’.
- ¹⁰ La percepción del mundo que tiene una sociedad llega a condicionar lo que se entiende, o no, por escritura. De ahí que se haya llegado a afirmar que los indígenas americanos no tenían escritura en el momento de la conquista, algo que no es ni mucho menos cierto, lo que no tenían era una escritura alfabética (Fernando Garcés 2009: 34; Pratt 2010: 28).
- ¹¹ Esta presentación ridiculizada de los personajes nativos por su forma de hablar ha sido denunciada en otros textos de narrativa colonial. Spivak, por ejemplo, censura este tratamiento caricaturesco en Rudyard Kipling (2010: 165).
- ¹² Me refiero a las muchas tarjetas postales españolas que se mofaban de los marroquíes con escenas de éstos intentando hablar español (Martín Corrales 2002: 112).

- ¹³ A la mente me vienen las lenguas inventadas por J. R. R. Tolkien –sindarín o élfico gris y quenya o alto élfico– para sus nativos de la Tierra Media, también el dothraki de George R. R. Martin para su serie de *Canción de hielo y fuego* o el pársel de J. K. Rowling.
- ¹⁴ Para un estudio de la traducción poscolonial, aquella que tiene en cuenta que no es sólo cuestión de equivalencia de lenguas y textos sino un acto de comunicación intercultural, véase Carbonell i Cortes, Ovidi. 1997. *Traducir al otro. Traducción, exotismo, poscolonialismo*, Cuenca: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- ¹⁵ Tiro del enemigo que se hace a los soldados agazapado y escondido. Término onomatopéyico debido al eco que produce la detonación.
- ¹⁶ Término con el que los musulmanes marroquíes se referían a los cristianos españoles.
- ¹⁷ Aceite, aceitunas, adelfa, albañil, albahaca, albornoz, alcachofa, alcázar, alcoba, alféizar, alforjas, algarabía, algazara, ajuar, almohada, azahar, azúcar, azulejos, babuchas, bereber, buñuelos, caftán, chilaba, cuscús, fez, jaique, jeque, mezquita, oasis, Sáhara, siroco, sultán, tahona, tambor, zanahoria o zoco.
- ¹⁸ Los idiomas oficiales son el árabe estándar y el bereber; y tanto el primero como el segundo poseen, a su vez, numerosas variantes y subvariantes dialécticas, siendo la más frecuente en la comunicación oral el árabe dialectal marroquí, por ello, *de facto* existe una diglosia y hay quien afirma que incluso una triglosia. Pero es que, además, el periodo colonial dejó el francés, hoy considerado de prestigio y se usa especialmente para el comercio y para la enseñanza superior y privada; y, también, el castellano, localizado sobre todo en el norte de Marruecos debido al Protectorado español en esa zona. En el caso del español, también influenciado por la radio y la televisión española que se sintonizan sin problema en buena parte de la franja norte del país.
- ¹⁹ Dialecto rifeño de la lengua bereber.
- ²⁰ Al igual que en el caso de los arabismos, son innumerables las voces transliteradas del árabe dialectal marroquí por lo que solo referiré alguna de ellas a modo de curiosidad: binti, kahwa, darbukas, faquir, gandura, guembri, haj, harira, hiyab, lijudi, kasbah, keftas, maqbura, medersa, mishui, misquina, raï, shuraka, sunna, shukran, shajal, suak, sbañoliya, tirasa, etc. Eso sí, y debo precisar, que sin someterse a ningún sistema de transcripción fonética establecido sino, únicamente, a la reproducción intuitiva de las autoras.
- ²¹ *Al-lab* es la misma palabra que usa un cristiano que habla árabe para referirse a Dios. Es más, si se consulta una Biblia en lengua árabe aparecerá la palabra *Al-lab* en el lugar donde iría *Dios* en una versión en español dado que son términos equivalentes.
- ²² Uno de los mayores denunciantes de la glotofagia en contextos coloniales es Jean Louis Calvet. Calvet, Jean Louis. 2005. *Lingüística y colonialismo. Breve tratado de glotofagia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Referencias bibliográficas

- Abellanos, Julia María de. 1944. *Y llegó el plenilunio*. Madrid: Gráficas Reunidas.
- Almarcegui, Patricia. 2013. *El sentido del viaje*. Castilla y León: Junta Castilla y León.
- Aramburu, Rosa de. 1937. *Ojos largos*. Madrid: Editorial Española.
- Aranda, Rosa María. 1945. *Tebib*. Zaragoza: Artes Gráficas E. Bermejo Casañal.
- Astray Reguera, Margarita. 1925. “Pasión de moro”. En *Los contemporáneos*, 879, Madrid.
- Bacaicoa, Dora. 1955. *Zohora la negra y otros cuentos*. Tetuán: Colección Manantial.
- Bhabha, Homi K. 2011. *El lugar de la cultura*. Trad. César Aria. Buenos Aires: Manantial
- Bassnett, Susan y Harish Trivedi (eds.). 1999. *Post-colonial Translation: Theory and Practice*. London: Routledge.

- Burgos, Carmen de. 1989. “En la guerra”. En *La flor de la playa y otras novelas cortas*, Nuñez Rey, C. (ed.), 163-218. Madrid: Castalia.
- Cabello, Encarna. 1994. “Un fugaz aire sahariano”. En *Relatos de mujeres viajeras*, 225-230. Barcelona: Editorial Sua.
- Cabello, Encarna. 1995. *La cazadora*. Melilla: Textos Mediterráneos.
- Cabello, Encarna. 1999. *El cenicero*. Granada: Universidad de Granada.
- Cabello, Encarna. 2000. *Alizmur*. Barcelona: Meteora.
- Carrasco González, Antonio M. 2009. *Historia de la novela colonial hispanoafriicana*. Madrid: Sial.
- Charles, María. 1993. *Etxezarra*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Cronin, Michael. 2006. *Translation and Identity*. London & New York: Routledge.
- Culler, Jonathan. 2014. *Breve introducción a la teoría literaria*. Trad. César Aria. Madrid: Austral.
- Durango, María Adela. 1943. *Ojos verdes*. Madrid: Editorial Pueyo.
- Estévez de Castro, Mari Paz. 1954. *El convoy de la muerte*. Madrid: Editorial Pueyo.
- Fanon, Frantz. 2009. *Piel negra, máscaras blancas*. Trad. Paloma Moleón Alonso y Álvaro Moren. Madrid: Akal.
- Fernández Cubas, Cristina. 2009. *El vendedor de sombras*. Barcelona: Ediciones Alfabet.
- Fernando Garcés, Luis. 2009. *¿Colonialidad o interculturalidad?: representaciones de la lengua y el conocimiento quechuas*. Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Flavio, Regina. 1983? *Alma de Marruecos*. Barcelona-Sevilla: Ediciones Betis.
- Giroux, Henry A. 2001. *El ratoncito feroz. Disney o el fin de la inocencia*. Trad. Alberto Jiménez. Madrid: Fundación Germán Sánchez Ruipérez.
- Ibáñez Blanco, Blanca. 1956. *Noche nupcial sin novia*. B. I. B. Granada: Imprenta José María Ventura Hita.
- Jadraque, María Teresa de. 1954. *Halima*. Madrid-Cádiz: Editorial Escelicer.
- Linares-Becerra, Carmen. 1962. *Cita en el paraíso*. Madrid: Imprenta Sáez.
- Linares-Becerra, Carmen. 1971. *Muchachas sin besos*. Madrid: Editorial Curnillera.
- López Sarasúa, Concha. 1988. *A vuelo de pájaro sobre Marruecos*. Alicante: Editorial Cálamo.
- López Sarasúa, Concha. 2000. *La llamada del almuédano*. Alicante: Editorial Cálamo.
- López Sarasúa, Concha. 2002. *¿Qué buscabais en Marrakech?* Alicante: Editorial Cálamo.
- Martel, Carmen. 1956. *¡Demasiado tarde!* Madrid: Editorial Pueyo.
- Martin de la Escalera, Carmen. 1945. *Fatma. Cuentos de mujeres marroquíes*. Madrid: Publicaciones África. Instituto de Estudios Políticos.
- Martín Corrales, Eloy. 2002. *La imagen del magrebí en España: una perspectiva histórica siglos XVI-XX*. Barcelona: Bellaterra.
- Mateo Dieste, José Luis. 1997. *El “moro” entre los primitivos. El caso del Protectorado español en Marruecos*. Barcelona: Fundación La Caixa.
- Memmi, Albert. 1971. *Retrato del colonizado precedido por retrato del colonizador*. Trad. Carlos Rodríguez Sanz. Madrid: Edicusa.
- Nebrija, Antonio de. 2012. *Gramática de la lengua castellana*. Barcelona: Red Ediciones.
- Nonell, Carmen. 1956. *Zoco grande*. Madrid: Editorial Colenda.
- Pratt, Mary Louise. 2010. *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Trad. Ofelia Castillo. México: Fondo de Cultura Económica.
- Quevedo, Francisco de. 1858. *Obras selectas, críticas, satíricas y jocosas*. Barcelona: La Maravilla.
- Rivas, Josefina. 1949. *Noches de Tánger*. Barcelona: Bruguera.
- Rodríguez Mediano, Felipe y Helena de Felipe. 2002. “La memoria de los antiguos residentes españoles en el protectorado”. En *El protectorado español en Marruecos: gestión colonial e identidades*, Felipe Rodríguez Mediano y Helena de Felipe (eds.), 217-246. Madrid: CSIC.
- Said, Edward W. 2003. *Orientalismo*. Trad. Cristóbal Pera y Enriq Benito Soler. Barcelona: Debolsillo.

- Said, Edward W. 2012. *Cultura e imperialismo*. Trad. Nora Catelli Quiroga. Barcelona: Anagrama.
- Spivak, Gayatri Ch. 2003. “¿Puede hablar lo subalterno?”. Trad. Antonio Díaz G. *Revista Colombiana de Antropología*, 39. 297-364.
- Spivak, Gayatri Ch. 2010. *Crítica de la razón postcolonial*. Trad. Marta Malo de Molina. Madrid: Akal.
- Tymoczko, Maria. 1999. *Translation in a Postcolonial Context: Early Irish Literature in English Translation*. Manchester: St. Jerome.
- Vega, María José. 2003. *Imperios de papel. Introducción a la crítica postcolonial*. Barcelona: Crítica.
- Villardefrancos, Marisa. 1953. *El sol nace de madrugada*. Madrid: Biblioteca de Chicas.
- Villardefrancos, Marisa. 1956. *Alma*. Madrid: Biblioteca de Chicas.
- Viñuelas, María. 1946. *Los vencidos*. Madrid: Aguilar.