

Sergio Barce, una literatura entre Marruecos y España

ENRIQUE LOMAS LÓPEZ

1. Introducción

El interés de la literatura en español por el Magreb habría que buscarlo ya desde su propio surgimiento en la Edad Media. La mirada hacia el otro ha variado sustancialmente desde entonces, partiendo desde la confrontación socio-religiosa, pasando por la exotización del Magreb y llegando a la apropiación del territorio por la literatura colonial. En la actualidad, la visión del Magreb por parte de escritores transfronterizos abandona los rasgos exotizantes señalados por Edward Said para detenerse en la puesta en valor de una sociedad y de un territorio sentido como propio por los autores.

Este artículo rastreará la búsqueda identitaria en la escritura de Sergio Barce, uno de los autores paradigmáticos de esta literatura intersticial que se sitúa entre el norte de África y el sur de Europa, con el objetivo de analizar la reescritura del Marruecos literario en un marco híbrido y transfronterizo.

2. De las narrativas coloniales al «entre» como lugar enunciativo

El tema del «otro» magrebí siempre ha estado presente en la historia de la literatura peninsular. Las producciones medievales fijaban su mirada en el «otro» islámico que había que desterrar, en consonancia con la política de expansión territorial de los reinos cristianos del norte desarrollada en el período de la Reconquista. No obstante, la visión de los «otros», no como integrantes de la sociedad, sino vistos desde una óptica exotizante, no surgiría hasta llegado el siglo XIX. Los relatos de viajes y las experiencias de los nuevos aventureros románticos ofrecerían esta nueva perspectiva.

No obstante, la mayoría de los textos sobre el Magreb se escribirán con la colonización española de Marruecos. Si bien la presencia de España en el norte de África se remonta a la época de la Reconquista, territorio considerado como continuación natural de los reinos peninsulares (así lo indicaría Isabel la Católica en su testamento¹), no será hasta 1912, con la firma del Tratado de Fez, cuando se delimitarán las zonas de protección de España y Francia en Marruecos. Y justamente, el apogeo de una literatura colonial en español.

La producción colonial en español es más escasa que la francófona, pues la expansión territorial no despertó un gran interés en la población española excepto en los momentos de mayor conflictividad en el Protectorado. De este modo, según anota Carrasco González, la narrativa colonial española incide sobre la guerra más que sobre la sociedad civil (2000: 43) y, a pesar de que abundaron los libros de viajes y de memorias sobre Marruecos, hay muy pocos autores cuya narrativa se desarrolle exclusivamente en el Protectorado (2008: 146).

Estos textos sobre Marruecos aparecen en buena medida recogida en diversas antologías, entre las que cabría destacar *Tánger, puerta de África. Antología de textos literarios hispánicos, 1860-1960* de Abdellah Djbilou (1989) y *Tetuán, ciudad de todos los misterios* de Aziza Bennani (1992). Pérez Galdós, Pío Baroja o Pedro Antonio de Alarcón, entre otros, son nombres que aparecen incluidos en ambas obras. Todos estos textos abordarían la colonia desde una perspectiva puramente exótica, habiendo «mucho de referencia libresca, en efecto, y de fantasía libremente asumida, producto de la fascinación desde el extrañamiento» (GIL GRIMAU, 2002: 94), aunque «la valoración suele ser positiva, si bien no exenta en ocasiones de una cierta superioridad y de un tangible paternalismo disfrazado», según destaca Gil Grimau (2002: 96).

En estos relatos, además de las imágenes pictóricas de un Marruecos blanco, luminoso y de callejones empedrados de las medinas, se añaden las del personaje-tipo marroquí:

¹ Según José María de Areilza y Fernando María Castiella corresponde a España la soberanía del Magreb, entre otros territorios, como ya lo indicó Isabel la Católica en su testamento: «E que no cesen de la conquista de Africa. E de pugnar por la fe contra los infieles» (Areilza, Castiella, 1941: 140).

El estereotipo recuerda al del ideal del moro granadino de las novelas moriscas y de los romances fronterizos, una descripción tanto física como moral, que identifica virtualmente al marroquí con lo que aquellos autores españoles pensaban que podía haber sido el hombre hispano-árabe, admirado y combatido al mismo tiempo. Un estereotipo que igualmente enlaza, por completo, con la imagen romántica de los orientistas del siglo XIX. (GIL GRIMAU, 2002: 82)

Pero el exotismo tiene un límite cognitivo. Todorov afirma que «[e]l conocimiento no es compatible con el exotismo, pero el desconocimiento es, a su vez, irreconciliable con el elogio a los otros; y, sin embargo, esto es precisamente lo que el exotismo quiere ser, un elogio en el desconocimiento. Tal es su paradoja constitutiva» (TODOROV, 1991: 306).

Por ello, el orientalismo, el exotismo, desaparece tras el surgimiento de una nueva literatura «de las dos orillas», con un carácter y un objetivo claramente transnacionales e interculturales, en consonancia con la definición del Magreb que propone Abdelkebir Khatibi:

Habría que pensar el Magreb tal como *es*, sitio topográfico entre Oriente, Occidente y África [...]. Hay que escuchar al Magreb resonar en su pluralidad (lingüística, cultural, política) y [...] sólo el exterior repensado, descentrado, subvertido, desviado de sus determinaciones dominantes, puede alejarnos de identidades y de diferencias informúladas. (KHATIBI, 1983: 38-39, nuestra traducción)

Es en este contexto en el que se encuentra la obra de Sergio Barce, así como de otros escritores como Yolanda Aldón, en el que se reivindica un lugar plural para la creación que superaría unos límites de adscripción geográfico-nacional, en la línea de lo que afirma Glissant: «Pero sueño con una nueva aproximación, con una nueva apreciación de la literatura, de la literatura como descubrimiento del mundo, como descubrimiento del Todo-mundo» (1996: 91, nuestra traducción).

Esta situación plural obliga a repensar la literatura en términos interculturales, es decir, como una coexistencia que implica una comunicación, una interacción y un intercambio cultural (SANZ CABRERIZO, 2008: 31). Así pues, se prefigura un espacio de creación híbrido, que, de igual modo, vehicula un discurso literario ubicado en el *in-between* bhabhiano:

Lo que innova en la teoría, y es crucial en la política, es la necesidad de pensar más allá de las narrativas de las subjetividades originarias e iniciales, y centrarse en esos momentos o procesos que se producen en la articulación de las diferencias culturales. Estos espacios «entre-medio» [*in-between*] proveen el terreno para elaborar estrategias de identidad [*selfhood*] (singular o comunitaria) que inician nuevos signos de identidad, y sitios innovadores de colaboración y cuestionamiento, en el acto de definir la idea misma de sociedad. (BHABHA, 2002: 18)

Esta literatura daría muestra de este espacio interculturalidad y transculturalidad, en constante intercambio identitario entre dos realidades que convergen en una misma obra, dando cuenta de que «[...] las culturas del presente y del futuro ya no son ni homogéneas, ni monolíticas, ni claramente limitadas. En ello consiste el contenido del diagnóstico de la transculturalidad» (WELSCH, 2008: 127). De este modo, la transculturalidad implica un nuevo modelo de pluralidad:

Diferentes grupos o individuos recurren en la selección de sus elementos de identidad a diferentes fuentes culturales. [...] La pluralidad ya no se refiere solamente a una coexistencia como mosaico de monoculturas, sino que es el resultado de un contraste de redes de identidades transculturales (de grupos o individuos). (WELSCH, 2008: 127-128)

Estos nuevos textos transculturales surgidos del hibridismo entre el norte de África y el sur de Europa, así como aquellos que podríamos catalogar como de escritura exótica y colonial, apenas se tienen en cuenta en el estudio de la literatura hispanomagrebí debido, justamente, a su ubicación en las fronteras de este corpus. De tal modo, la puesta en paralelo de esta producción «de las dos orillas» con el resto de obras magrebíes, con las que están en un claro diálogo identitario, sería recomendable para comprender el alcance de la literatura producida en el Magreb o vinculada a éste:

La redefinición de las fronteras del corpus hispanomagrebí supondrá una mayor comprensión de este fenómeno e implicará potenciar su conocimiento [...]. Igualmente se presenta necesario no limitar la adscripción a criterios extraliterarios, sino observar en qué grado el Magreb y estos escritores, coloniales o sefarditas, se encuentran íntimamente ligados a pesar de su pertenencia a más de un corpus literario. Y es que, la literatura hispanomagrebí es ya de por sí una literatura fronteriza, entre lo hispánico y lo magrebí, a la

que habría que añadir, en última instancia, algunas prácticas textuales que no por estar vinculadas a otros corpus literarios son, por ello, menos magrebíes, o viceversa. (LOMAS LÓPEZ, 2012: 78-79)

3. La presencia de Marruecos en la obra de Sergio Barce

Marruecos es un elemento recurrente en la narrativa del escritor larachense-malagueño Sergio Barce. No obstante, la presencia en su narrativa del país norafricano, que se puede entender como un símbolo de mestizaje identitario, varía sustancialmente a lo largo de su producción, ofreciendo una imagen poliédrica del país.

En su primera novela, *En el jardín de las Hespérides* (2000), anticipa la necesidad de pensar sobre la identidad mestiza desde el momento que se lleva al protagonista de la misma, un español nacido en Larache, a rastrear sus propios pasos a través de una reflexión sobre su infancia y su juventud en Larache. Marruecos se presenta de este modo como un país cuya función es clave en la adquisición de la identidad, la cual se irá descubriendo en paralelo a los recuerdos del protagonista. Esta recurrencia a Marruecos se desarrolla a través de una recreación idílica y casi mítica, asociada a esos recuerdos que se reviven para recuperar una identidad perdida. Si bien los recuerdos son positivos, hay uno negativo, que será el desencadenante de la novela: la migración, cuando el protagonista tiene que abandonar Larache.

Esta misma problemática migratoria se abordará igualmente en *Sombras en sepia* (2006), siendo la búsqueda identitaria en esta novela más compleja y articulada a modo de hilo conductor subyacente en la historia. De tal modo, se establece un paralelismo entre ambas obras en lo que respecta a los recuerdos positivos revividos, desencadenados a partir del reencuentro del protagonista con Marruecos y con Larache. No obstante, al lado de éstos, por primera vez aparece la crítica social de manera explícita, lo que nos llevaría a distinguir entre un pasado mítico y un presente irreconocible. Así, *Sombras en sepia* no sólo indagará en aquellos aspectos más emotivos, en aquella memoria selectiva de las bondades del pasado, sino que igualmente ejercerá una crítica sobre la inmigración o sobre la destrucción del patrimonio; una

crítica centrada, de este modo, en un plano temporal actual. Por su lado, la presencia de España en esta novela es importante, hecho que implica la necesidad de contrastar aspectos comunes entre ambos países. Si bien, en el imaginario colectivo, España estaría a otro nivel en lo que a desarrollo social se refiere, los aspectos comunes que inciden en ambas novelas muestran una semejanza entre ambos países, analizando las causas, las consecuencias y los problemas del fenómeno migratorio entre ambos, tanto a nivel diacrónico como sincrónico.

Intercalada entre ambas novelas, se publica *Últimas noticias de Larache y otros cuentos* (2004), en la que Barce ofrece una perspectiva global sobre Marruecos, como hilo conductor, a través de pinceladas a diferentes temas, que se podrían agrupar en torno a dos ejes temporales. Por un lado, aquéllos que recrean un Marruecos del pasado («El primer regreso», «Abdelazziz», «Sólo quería remar», «Mina, la negra», «Moro», «Al otro lado del Estrecho» y «Últimas noticias de Larache»), y que inciden sobre los temas del recuerdo, de la infancia y de la busca identitaria. Destacan «Moro», donde se narra el abandono de Larache y el «regreso», la migración, a España y los problemas identitarios y de racismo sufridos por el protagonista español, y «Al otro lado del Estrecho», en el que se ahonda en el tema sefardita, la diáspora, el regreso a Sefarad, las relaciones con Marruecos y con Israel. Por otro lado estarían los relatos que tratan el Marruecos del presente («El nadador», «Mimo», «El Ideal», «El corazón del océano» y «Dukali»), que inciden sobre la cultura del país y la vida diaria marroquí, centrada sobre todo en las capas más bajas de la sociedad (ancianos, gente de áreas rurales, niños de clase baja), con personajes marroquíes en los que no está presente esa duda identitaria. Igualmente habría que destacar el relato «El Ideal», donde se aborda el tema de la cultura hispana de Marruecos a través de algunos de los escritores hispanomagrebíes actuales como Mohamed Akalay o Mohamed Sibari.

La tercera novela, *Una sirena se ahogó en Larache* (2011), supone un avance en la narrativa de la búsqueda identitaria. Los personajes españoles desaparecen, asumiendo Barce por completo la magrebidad del texto narrativo sin que en él se establezca un cuestionamiento. De tal modo, los personajes marroquíes aparecen con una asunción de su propia voz narrativa (que en las novelas anteriores ya se les había

dado a través de los diálogos en primera persona), voz marroquí que igualmente posee el narrador. Si bien la herencia hispánica está latente en la imagen que se perfila del Larache actual, se exploran otras vinculaciones con la cultura árabe (a través de personajes como Saladino, El Raisuni, Abd-el-Krim y Barbarroja), fundiendo así ambas realidades culturales como partes inseparables de la identidad marroquí, que son claves para entender la construcción mítica del Marruecos de Barce. De igual modo que en *Sombras en sepia*, la cuestión social es un elemento importante de esta novela, que aborda igualmente los temas de la situación social y económica de las familias, la religiosidad y el drama de la muerte como resultado de la inmigración fallida.

Finalmente, en la última novela, *El libro de las palabras robadas* (2013), Marruecos estaría presente de manera muy sutil, siendo la literatura árabe el tema principal de la misma. Una literatura árabe clásica que sería la desencadenante de la novela, hecho que conectaría el pasado andalusí de España con la cultura marroquí y española contemporáneas. Si, en *Una sirena se ahogó en Larache*, los marroquíes asumen la voz narrativa, en *El libro de las palabras robadas* la asumirían personajes españoles conectados con la cultura árabe. Una cultura árabe que se encuentra, sin embargo, oculta tanto físicamente, a través de un libro mágico que unos cuantos elegidos tendrán que proteger, como en el imaginario colectivo español, que la habrá olvidado desde el momento en el que se queman los libros de poesía en árabe, ya en la época de Al-Ándalus. Podríamos considerar, por ello, una reivindicación de la cultura árabe como patrimonio colectivo hispánico, no sólo español, sino también hispanoamericano e, incluso, europeo.

De toda esta producción podemos destacar varias constantes. Una de ellas es la búsqueda identitaria, que se articula, sobre todo, en *En el jardín de las Hespérides* y en *Sombras en sepia*. En ella, y en el resto de obras, aunque de manera más discreta, los procesos de creación lingüística son importantes, pues supone un acercamiento a la literatura hispanomagrebí, mediante la recurrencia a técnicas y a recursos empleados por estos autores con el fin de apropiarse la lengua española. Otro de los temas importantes es la exploración de los aspectos sociales del Marruecos contemporáneo que ayudará a comprender la visión sobre este país (y sobre España, en ocasiones) que

se desprende de las novelas de Sergio Barce. Sobre estos aspectos nos centraremos a continuación.

4. El hibridismo identitario: la búsqueda del pasado

Las dos novelas en las que centraremos nuestra atención en este momento, al ser en las que la búsqueda identitaria es el hilo conductor de la narración, son *En el jardín de las Hespérides* (2000) y *Sombras en sepia* (2006). En la primera, es la obligación contraída con el padre de Antonio, el protagonista, para trasladar los restos mortales de su madre a España lo que desencadena su viaje de Antonio a Larache. En *Sombras en sepia*, la búsqueda identitaria de Abel, el protagonista, se produce a partir de un encuentro casual que desencadena un reencuentro con el pasado, hecho que le llevaría a regresar a Larache. El hecho de que Nadja, una inmigrante sin papeles refugiada en una playa, se cruce en la vida de Abel es, como la magdalena proustiana, el elemento que le llevará a mirar hacia atrás con el único objetivo de reencontrarse con su identidad. En ambos casos, la necesidad de volver a la ciudad de la infancia será necesaria para superar la dicotomía entre el «otros» y el «nosotros» y aceptar, definitivamente, la identidad híbrida de los protagonistas.

La temporalidad, la separación entre pasado y presente, está íntimamente ligada a la búsqueda identitaria. Las novelas versan sobre la *identidad perdida* versus la *identidad asumida* para llegar a una situación de identidad híbrida. Si el presente, la *identidad asumida*, obligada con la vuelta a España de ambos protagonistas, se asume hasta que se reencuentra con el pasado, la *identidad perdida* es nostalgia, algo desterrado de la memoria, tal y como se anota justo al comienzo de la novela *Sombras en sepia*: «Se había jurado mil veces dejar el pasado atrás, olvidarlo, y, no obstante, en los últimos meses no había podido evitar verse desbordado por la nostalgia» (2006: 7). Esta nostalgia la desencadenará el encuentro con Nadja, símbolo de una tierra y de una identidad pasada que provocará la necesidad de volver a sus orígenes, de recuperar una parte de su identidad: «De pronto, esa chica y su hijito habían removido un pasado que Abel tenía en cuarentena desde hacía muchos años» (2006: 19). Igualmente, para el protagonista de *En*

el jardín de las Hespérides, el viaje a Marruecos supone un reencuentro obligado con su identidad perdida: «Y, no obstante, aún no había experimentado la auténtica conmoción que el viaje me tenía reservada, cómo imaginar que a mis sesenta años yo aún atesoraba, en algún cajón de mi memoria, ciertas emociones que uno cree definitivamente sepultadas, borradas por completo [...]» (2000: 9).

Y a pesar de que, «regresar es encontrarte con los sueños perdidos» (2000: 27), el reencuentro con la *identidad perdida* provoca en ambos protagonistas una crisis, ya que el Marruecos que encuentran en su viaje no es el que dejaron atrás: «Todo desaparece y, sin embargo, nadie podría negar que fue allí donde lo vi crecer [...]. Jamás me sentí tan desorientado y sin embargo estaba en lo que fue mi propio hogar» (2000: 19). De tal modo, el hogar, símbolo de lo más íntimo y personal, ya no existe: «Le costó unos minutos de desconcierto el asimilar que la casa ya sólo era una sombra del pasado» (2006: 42). Tampoco la ciudad de Larache, ahora transformada en *Al- 'Araish*:

El antiguo Casino ya no estaba en su solar, había desaparecido. Eso lo despistó al principio. Bajó hasta el mirador y se quedó paralizado cuando se dio de bruces con el Castillo de San Antonio. Se había imaginado verlo ahí, chulesco, erguido con sus robustos muros desafiando al mar, como el paladín que siempre había sido, defensor romántico de la ciudad frente a los ataques de Poseidón. Pero no era así. En su lugar, se encontró con un viejo guerrero malherido, sus paredes erosionadas por la rapiña insensata del olvido, sus pies roídos y las almenas degolladas; abajo, se amontonaban las piedras caídas junto a las paredes derrumbadas. Entre los vanos deformes, colgaban paupérrimos vestidos descoloridos, las banderas apátridas de los miserables que habitaban en su interior. El orgulloso castillo sólo era el refugio gratuito de los desheredados y de los ladronzuelos. (2006: 40-41)

Pero el pasado es pasajero. Como dijo Heráclito (tomando la versión de Platón), «no se puede entrar dos veces en el mismo río». El pasado no existe y la *identidad perdida* tampoco. Al menos sin que ésta se pueda asumir como tal, por separado, sin hibridizarse con la *identidad asumida*. Así se lo hace saber Samir, larachense que acoge a Abel para ayudarle a buscar a Nadja:

Sabes muy bien que tratabas de dar con las huellas que dejaste un día atrás, ésas que nunca has querido buscar, ésas que repudiaste en contra de tus

sentimientos más íntimos y verdaderos. El pasado nunca regresa, pero está siempre ahí, aunque creamos que ya es parte de la nada. (2006: 51)

Esta *identidad perdida* intenta asumirse con el reencuentro, intenta reconciliarse con el protagonista: «Ana... laraishini... —iba buscando las palabras con la reticencia que provoca la duda y la inseguridad—. Smiti Abel» (2006: 46). ¿Duda e inseguridad lingüística? ¿O más bien duda e inseguridad sobre la identidad que el protagonista intenta expresar? Una identidad que, por otro lado, siempre se pone en tela de juicio cuando Abel intenta asumir sus orígenes larachenses: «Si dices que eres de aquí, ¿por qué renunciaste a tu tierra?» (2006: 51). Y es que, la duda sobre la identidad, al considerarse unos traidores a ella por haber abandonado su ciudad, lleva incluso a Antonio a flagelarse emocionalmente: «Mi salida del pueblo la efectué con el convencimiento de que, en poco tiempo, regresaríamos. Y no lo hice. No lo hicimos ninguno, esquiroles, traidores, mezquinos, merecíamos los calificativos más duros, los reproches más severos [...]» (2000: 22).

El cuestionamiento identitario al que se someten (y al que son sometidos) Abel y Antonio es permanente. No son ni de aquel país del pasado, ni de aquél del presente, sino de los dos al mismo tiempo y de manera inseparable. Este problema se da en todas las narrativas migrantes, como por ejemplo en la novela *Límites y fronteras* de Saïd El Kadaoui. El protagonista afirmará que «[...] ser emigrante es alejarse irremediamente no sólo de una tierra sino de un trocito de lo que uno es» (EL KADAOU, 2008: 159). Y, del mismo modo que les ocurre a los protagonistas de las novelas de Barce, la hibridez, la lucha entre identidades, duele: «En relación a esta máxima de que no se puede ser de dos sitios creo que lo que le duele es no poder estar en ambos países» (EL KADAOU, 2008: 162), le dirá el psicólogo al protagonista de *Límites y fronteras*.

Para Abel, la salida de Marruecos en dirección a España y el abandono de aquella *identidad perdida* se produjo a bordo del barco Ibn Battuta (2006: 12). No es casualidad que este barco lleve este nombre. Este viajero y explorador tangerino del siglo XIV recorrió medio mundo antes de viajar por Marruecos. Igual que Abel: sólo la

migración a España y el reencuentro con Nadja le inducirían a volver la vista atrás, a reencontrarse con Marruecos y a asumir su identidad híbrida. El viaje de regreso de Abel es equiparable al de Ibn Battuta, pues únicamente tras el exilio es posible reencontrar los orígenes. Así, Abel asume su doble identidad: «Vengo de Málaga, pero viví aquí muchos años. No sé si me creará, pero siempre digo que soy de Larache» (2006: 49).

Y es que, la migración implica vivir en un «permanente desarraigo» (2006: 55). La independencia de Marruecos supuso un problema identitario para él y para muchos que estaban en su misma situación. Eran extranjeros en Marruecos, ese país que los había criado e incluso visto nacer; y eran extranjeros en España (2006: 56): «¿Sabes cómo nos trataban de insultar en España mis compatriotas cuando se enteraban que veníamos de Marruecos? Morangos» (2000: 106). Para el protagonista de *Límites y fronteras*, la aceptación del hibridismo identitario se lleva a cabo mediante una búsqueda psicológica; para Abel y Antonio, mediante un viaje físico y emocional a Larache.

Sólo cuando el protagonista de *Sombras en sepia* asume su hibridez acabará la búsqueda de Nadja como metáfora de la búsqueda de la *identidad perdida*. Abel no necesita detener su coche, de regreso ya a Málaga, cuando se cruza a Nadja por la carretera (2006: 201): no era a ella a quien buscaba, sino a él mismo. De igual modo, Antonio asumirá su identidad en el momento en el que decide no trasladar los restos de su madre a España, pues entiende que Marruecos es su tierra (2000: 75). Y será el reencuentro con el pasado, tanto con la ciudad como con antiguas amistades, y la promesa de regresar a Larache, en el caso de *Sombras en sepia* (2006: 198), lo que llevará tanto a Antonio como a Abel a esa reconciliación entre la *identidad perdida* y la *identidad asumida*, mezcladas ahora ambas en una *identidad híbrida*.

5. La magrebización del español en la obra de Sergio Barce

Todo este hibridismo identitario se refleja igualmente en el uso lingüístico. Gil Grimau afirma que los escritores marroquíes que usan el español, no lo hacen como si se tratara de una lengua extranjera, sino que se la apropian y la magrebizan, utilizando así una «lengua

madrastra»². Esta escritura que, «por hispánica, no deja de ser marroquí, de contenido árabe o arabizado, actual, inquieta, e incluso lingüísticamente dialéctica» (GIL GRIMAU, 2002: 127). Así,

[e]l español [podría] ser una lengua enteramente propia en el Magr[e]b, en Marruecos muy en particular, pero habría que transformarla para que respondiera a la [p]sicología y a los planteamientos culturales de un marroquí. Habría que enraizarla para que diera otro árbol de la misma familia. Habría que llegar a devorar la lengua, asimilándola y recreándola. Las palabras, entonces, encontrarían un sentido marroquí, adaptándose a la jerarquía del lenguaje mental que las utiliza, y tendrían una actitud respecto al mundo acorde a las propias imágenes y posturas. Esto es lo que yo llamo la posible «magrebidad» del español. (GIL GRIMAU, 2002: 134)

Esta *magrebización* del español, llevada a cabo en la escritura de los autores hispanomagrebíes se produce igualmente en el caso de las obras de Sergio Barce, como resultado de esa identidad marroquí en constante búsqueda.

Por un lado, tendríamos que destacar las intervenciones de los personajes marroquíes en discurso directo (hecho significativo a la hora de borrar la dicotomía entre el «otros» y el «nosotros», pues asumen un papel activo en la obra), como es el caso de algunos de los personajes que encuentran los protagonistas de *Sombras en sepia* y de *En el jardín de las Hespérides* en sus viajes a Larache. Este español está marcado por las características propias del español marroquí, tanto fonética, como léxica y gramaticalmente³. Así, Nadja dice en *Sombras en sepia*: «*Mi dijeron qui lispania mucho trabaja. Io viene a ispania sola con mijo. Io necesita dinero para Zacarías... Aquí fácil trabaja*» (2006: 66, cursivas en el original).

Esta *magrebización* se produce también al integrar en la lengua española elementos culturales, refranes o citas originarios del Magreb.

² Término más frecuente en los escritores francófonos que en los hispánicos, como es el caso de Assia Djebar (1995: 240), aunque también aparece en Ahmed Ararou (2004: 51). Otro término usado Ararou es el de «grafomanía del español» (2004: 53).

³ Antonio Quilis ofrece un completo análisis de las características dialectales del español del norte de Marruecos en su artículo «Notas sobre la lengua española en Melilla, en Ceuta y en el norte de Marruecos» (1998).

A modo de maldición, una amiga de la juventud de Abel le dice: «¡Que todos los djinn se apoderen de tus sueños!» (2006: 156), frase en la que, a pesar del idioma, la carga cultural magrebí que vehicula el enunciado es muy importante. Igualmente se produce la *magrebización* del español al insertar en la narración a personajes clave de la cultura hispanomagrebí como Mohamed Sibari (2006: 109), Mohamed Mamoun Taha «Momata» (2011: 105), Mohamed Akalay (2004: 40) o Juanita Narboni (2006: 37)⁴. De igual modo se daría cuando se incorporan personajes históricos de la cultura árabe y marroquí como Saladino (2011: 24), El Raisuni (2011: 23), Abd-el-Krim (2011: 22) o Barbarroja (2011: 34).

Dejando de lado estas características del lenguaje de los personajes magrebíes, la *magrebización* del español también se da en los que podíamos denominar *personajes híbridos*: aquellos que, como Abel o Antonio, se sitúan entre dos realidades identitarias, es decir, entre Marruecos y España. En sus intervenciones, abundan palabras en árabe, tanto en estándar como en dariya, y también en haquitía (éstas últimas, en *Sombras en sepia*). De este modo, son frecuentes términos de saludo y cortesía como *al-salām* ‘alaykum, *šukran* o ‘in šā’ allāh, o pequeños diálogos de presentación, igual que vocativos y términos afectivos como *lālla* [señora], *bebek* [abuelo], ‘*inma* [madre] o *jay* [hermano, tanto en sentido literal como figurado]. También son habituales los términos referidos a la gastronomía y a la alimentación, muchos de ellos introducidos al español general, como *bastela*, *tajín*, *cuscús*, *harira* o *chuparquía*. De este modo, se sitúa el árabe dentro de la esfera privada, en la intimidad de lo doméstico y de la afectividad. Además, el francés también aparece, aunque de una manera testimonial, en *En el jardín de las Hespérides*, en un pequeño diálogo (2000: 10), lengua presente en el antiguo Protectorado español tras la generalización de este idioma en el Marruecos de después de la independencia.

⁴ Mohamed Sibari es uno de los escritores marroquíes en lengua española más prolíficos, originario de Larache, nacido en 1945. Mohamed Mamoun Taha (1927-2002) fue un poeta marroquí en español de Alcazarquivir. Mohamed Akalay es también un novelista marroquí en lengua española, nacido en Larache en 1946. Por su parte, Juanita Narboni es el personaje tangerino más célebre creado por Ángel Vázquez, protagonista de la novela *La vida perra de Juanita Narboni* (1976).

Respecto de la haquitía introducida en *Sombras en sepia* por David Benasuly, tangerino de padre italiano y madre española, cuyo apellido es judío de origen bereber⁵, podemos destacar expresiones como *te caiga el mazzal* [que tengas mala suerte] (2006: 31), *mi güeno* (2006: 33) o *mi Dio me lo jalfé con mucho bien* [que Dios me proteja con mucho bien] (2006: 35). Igualmente, el Romance de Diego León (2006: 185-186), romance muy conocido y cantado por los sefardíes del norte de Marruecos, aunque en la obra aparece cantado por la mujer de Abel, que lo aprendió de sus amigas judías, como resultado de la convivencia multicultural que existía en el Protectorado y a la que nos referiremos en el epígrafe siguiente.

Además del uso de palabras o expresiones, que aproximan al Magreb los discursos de los personajes, ya sean estos marroquíes o marroquíes-españoles, también existe una breve reflexión metalingüística. Por un lado, la situación que podríamos calificar de diglosia en la que se encontraba el árabe durante la época de la colonización: el español era la lengua de la administración en la colonia y los españoles que allí vivían no tenían necesidad de aprender el árabe, situación que cambió con las políticas de arabización que se llevaron a cabo tras la independencia. Así lo reconoce Samir a Abel en *Sombras en sepia*: «Pero si hablábamos todos en español... Casi nadie aprendió el idioma, salvo los que se han quedado hasta ahora...» (2006: 77). Por otro lado, el español hablado por los marroquíes recuerda a las hablas meridionales españolas: «Había un no sé qué de andaluza de cepa en la manera como le hablaba» (2006: 45), piensa Abel sobre el habla de una marroquí. No es en vano que el antiguo protectorado español de Marruecos, que se extendía por el Rif y el País de Yebala, fuera considerado como la novena provincia andaluza por su gran vinculación con el sur peninsular, hecho que confirmarían los rasgos del español que allí se habla.

Finalmente, y dentro de esta reflexión metalingüística, habría que destacar una breve alusión a la haquitía: «Abel Egea se sorprendía aún cuando David le regalaba a sus frases el aire de anticuario que

⁵ Según recoge la base de datos de apellidos del Centro de Documentación y Estudios Moisés de León.

le confería su original lenguaje» (2006: 32). El arcaísmo de la haquitía se debe a que este dialecto judeoespañol, adscrito a los dialectos medievales asturleonés, fue mantenido por los sefardíes del Magreb tras su expulsión de los reinos peninsulares (ABAD, 2008: 288). Simon Lévy afirma que su extinción definitiva comienza con la rehispanización de los sefardíes por el contacto con el español peninsular desde mediados del siglo XIX y durante todo el Protectorado (2005: 48). A pesar de ello, todavía se puede encontrar su presencia en algunos textos magrebíes para marcar, bien el origen sefardí de los personajes o una estrecha relación con éstos (como en el caso de la novela de Barce o de la obra de Ángel Vázquez) o bien el origen del propio autor (como puede ser el caso de León Cohen).

6. Crítica social en la obra de Sergio Barce

La hibridez identitaria y el distanciamiento y la cercanía, al mismo tiempo, tanto a Marruecos como a España, da pie a poder hacer una crítica social, presente en el conjunto de la obra narrativa de Sergio Barce. La migración es el tema más destacado, por estar relacionada con ese desarraigo identitario que anteriormente hemos planteado, aunque otros aspectos que igualmente se podrían destacar son el pasado colonial y la destrucción del patrimonio, la situación política del Marruecos actual, el racismo y el terrorismo.

La crítica sobre la migración aborda los dos momentos históricos más recientes en los que ésta tuvo una gran importancia: la inmigración de ciudadanos marroquíes que, de manera ilegal muchos de ellos venían a Europa y la emigración de los españoles a otros países en siglos pasados.

El problema de la inmigración actual centra su atención en la clandestinidad desde la que, en ocasiones, se efectúa. Clandestinidad que está acompañada siempre de las mafias patereras: «Los hijos de puta de la patera... [...]. Todos estos vienen engañados... [...] Son una pandilla de hijos de puta que te joden la vida con tal de sacarte unos billetes» (2006: 66). Estas mafias que, por dinero, te venden un Dorado inexistente: «Vio a Nadja [...] dirigiéndose con determinada fascinación a una inexistente Europa engalanada por los estafadores»

(2006: 157). Esta imagen de ostentación y de riqueza, sustentada por aquellos que vuelven por vacaciones, que perpetúan una imagen irreal del Dorado: «Ya estará en España [...]. Cuando vuelva a Larache, vendrá en un Mercedes plateado y te llevará a Casablanca y a Rabat. Las niñas van a perseguirlo para que las suba...» (2011: 117).

No obstante, la migración no siempre acaba con la llegada a Europa, tal y como ocurre a varios personajes de *Una sirena se ahogó en Larache*, entre ellos a Ahmed, el hermano del protagonista:

Tami oye a alguien decir que el chico se había escapado en una patera, que llevaba cuatro días desaparecido y que sus padres lo buscaban desesperados. Llantos, más llantos.
—No es tu hermano —le dice Lotfi, tratando de darle a su voz un tono de optimismo—. Ahmed estará a salvo... Éste iría en otra patera, *jae*, en otra patera... (2011: 122)

Para aquellos que sí lo consiguen, una vez llegados, tienen que hacer frente a la invisibilidad y al racismo: «[...] aún no sabe lo que le espera en la Europa de los ricos. Todavía no ha salido a la calle, no ha entrado en una tienda en la que todos la mirarán como a un bicho raro o donde alguien pasará por encima de ella ignorando su presencia» (2006: 114). Esta situación de desprecio sufrida por los inmigrantes es especialmente dolorosa para algunos marroquíes que se sienten que los españoles han traicionado la hermandad forjada durante la época del Protectorado, ahora inexistente cuando son los marroquíes los que van a buscar trabajo a España:

Esto no es *il* paraíso, mi gente debe buscar trabajo en *il extranjero* para traer algo a sus familias y por ahí los tratan como a perros, olvidando que primero vinieron ellos aquí. [...] Tú lo ves *in Ispania*. Somos basura para ustedes. Pero nadie *si* acuerda *di* los tiempos *in qui lispanioles* tenían nuestros trabajos, nuestras tierras, y *qui* nunca protestamos, os dimos todo como hermanos para al final sólo *recibir dispricio* y olvido. [...] Pero la culpa *is di lospanioes qui nos enganiásteis* haciéndonos creer que éramos iguales, hermanos, *unia* y carne. (2000: 85, cursivas en el original)

Este mismo sentimiento aparece en *Sombras en sepia*, cuando Abel critica el olvido de los españoles que tuvieron que emigrar: «[...] en mis tiempos éramos nosotros los que nos buscábamos las habi-

chuelas en su tierra. ¿Te acuerdas aún, o ya te has olvidado de dónde vinimos?» (2006: 34). Ambos casos, el de los inmigrantes marroquíes y el de los emigrantes españoles, se ponen en paralelo para subrayar sus similitudes:

Cuando veo a los emigrantes marroquíes viajar por las autovías en dirección a Algeciras, con todos esos bultos pertrechados en los maleteros y en las bacas de sus vehículos, no puedo evitar el ver de nuevo a mi familia en aquel Renault 10 amarillo, con matrícula de Larache, desembarcando en el mismo puerto de Algeciras al que ahora ellos se dirigen. No hay diferencia alguna. (2004: 79-80)

Y es que, los problemas de aquellos españoles que emigraron al Protectorado y que, tras la independencia, volvieron a la Península, es idéntica a la que sufren los marroquíes. De tal modo, igual que los marroquíes, aquellos que volvieron del Protectorado, eran «moros» (2004: 80) o «morangos» (2000: 106), asumiendo con tales calificativos las mismas connotaciones despectivas, las mismas justificaciones racistas que se dan con los marroquíes. Por ello, es necesario sacar a la palestra el olvido de los «nuevos ricos» y la amnesia de la sociedad española sobre a la emigración de otros tiempos, que se podría ejemplificar con el siguiente monólogo de David Benasuly en *Sombras en sepia*:

La puta gente de este país ha olvidado demasiado pronto que nosotros éramos los emigrantes que llenábamos los muelles de Argentina y de Marruecos, las estaciones de Alemania, los campos de refugiados de Francia... Éramos de cuarta, joder. Y ahora vamos por ahí con ese aire de gallitos prepotentes mirando a los sudacas por encima del hombro y a los moros con el rabillo del ojo, desconfiando de ellos [...]. De ahí y de las guerras que se han ido inventando nuestros insignes prebostes para quitarse de encima a los más pobres viene todo el mal, es la semilla de este miedo secular... ¡Vaya mierda! Estamos alimentando a los nuevos fascistas que sólo comen en los McDonald's y estudian guerrilla urbana contra los mendigos y los inmigrantes negros en las consolas de sus juegos interactivos... La gente no ha aprendido nada, absolutamente nada, y así nos va a ir en el futuro. Espero no tener que ver ese drama... (2006: 116)

Desgraciadamente, ese «futuro» del que habla David es, actualmente, una realidad para muchas personas en España. Inmigrantes con

los derechos recortados y españoles forzados a emigrar. Abel no se equivocaba: «Todos somos emigrantes. Créame. Ahora gozamos de una buena racha, pero nadie puede asegurarnos que dentro de cuarenta años no estarán nuestros nietos cruzando el mar para buscarse un futuro. El mundo es redondo y da muchas vueltas» (2006: 98).

La problemática del racismo, o más bien de la intolerancia a la diferencia, tendría también una vertiente religiosa. La crítica que se efectúa del radicalismo que utiliza la religión como pretexto para la discriminación, no es en sí sobre la religión misma, pues el terrorismo islamista en realidad no se considera como tal sino únicamente fanatismo (2006: 55). Frente a esta postura de enfrentamiento, se destaca el entendimiento y la convivencia de culturas y de credos que se daba en la sociedad del Protectorado, motivo recurrente en el conjunto de la obra de Barce: «Es difícil para ellos [las nuevas generaciones] entender que un judío y un musulmán puedan compartir una fiesta [...] en Larache [...] vivimos las tres culturas sin problema alguno» (2006: 55). Esta visión de la realidad multicultural y multirreligiosa, de convivencia pacífica, de respeto y de conocimiento de la cultura y de la religión de los demás es frecuente en otras novelas hispanomagrebíes como en Mohamed Sibari, que usa este tema como hilo conductor de la novela *Judería de Tetuán* (1995).

El pasado colonial es otro aspecto importante que se trata en la obra de Barce. La huella cultural española del Protectorado se encuentra en un estado de ruina, y así se puede ver cuando en *Sombras en sepia* o en *En el jardín de las Hespérides* se describe el estado en el que ambos protagonistas se encuentran la ciudad de Larache, a lo que nos hemos referido en páginas anteriores. Esta necesidad de rescatar la cultura hispánica de Marruecos había sido anotada por otros autores, ya desde los años inmediatamente posteriores a la independencia:

Una labor tan ingente no podría ser obra y fruto de esfuerzos personales, por mucha y buena voluntad que se ponga en la tarea. De aquí proviene la misión estatal al servicio de este patrimonio común. Es necesaria la movilización de nuestros intelectuales, ansiosos de servir a tan laudable fin, puesto que su trabajo proyectaría una diáfana luz sobre insospechados aspectos de nuestra historia cultural [...] (AL JATIB, 1958: 2)

La necesidad de recuperar la historia está igualmente vinculada con el deseo de convivencia intercultural, que conectaría igualmente con la convivencia que existía en la época andalusí:

Parado en la calle, el niño, como suele hacer, lee una vez más el callejero que hay en la fachada de un edificio. Primero en árabe y luego en castellano, tal y como reza en la inscripción de mármol, un residuo del antiguo Protectorado español en Marruecos que, sin embargo, se ha respetado, tal vez por su belleza intrínseca o como último reflujo de una convivencia entre culturas que sólo los de más edad aún recuerdan.

CALLE DE EL MOTAMID BEN AB-BAD REY DE SEVILLA. EL MOAATAMID A ALA AL-LAH, ABU-EL KASEM MOHAMED, NACIÓ EN BAZA (GRANADA) EN EL AÑO 431 DE LA HÉGIRA; 1038 GREGORIANO. Y MURIÓ EN AGMAT (MARRAQUECH) EL AÑO 488 DE LA HÉGIRA; 194 GREGORIANO. (2011: 150)

También es necesario recuperar, en la memoria colectiva española, el significado de lo que fue el Protectorado español de Marruecos, siempre en consonancia con esa idea de la emigración para evitar la discriminación y el racismo. De tal modo, se resalta la calidad de vida que tenían los españoles en el Protectorado: «Los españoles de Marruecos eran los privilegiados en un país en el que la miseria se expandía por toda la [p]enínsula Ibérica, nunca hubo necesidades en el Protectorado, era algo así como la última joya de la corona y se la mimaba» (2000: 66-67).

No obstante, a pesar de esta situación de concordia, tras la independencia, las circunstancias cambiaron para todos estos españoles que, muchos de ellos, habían nacido ya en el Protectorado: «[...] tras la independencia se creó un clima extraño. En ningún momento nos hicieron sentir miedo o incertidumbre, pero lo que les ocurría a los franceses en el sur no ayudaba precisamente a pensar que nuestro futuro estaba aquí, en nuestra tierra, si me permite la libertad» (2000: 105). Esta situación de incertidumbre se convirtió en un problema por cuestiones políticas y de venganzas:

El odio político es abominable, pero si cruza la línea del fanatismo se convierte en el mayor de los terrores. Pasa a engrosar la ya de por sí larga lista de desgracias naturales que acompaña al hombre. Así eran esos días en Marruecos: terroríficos. Gente de bien asesinada por el mero hecho de haber

trabajado para el Báxa el Raisuni que tenía buenas relaciones con España. Marroquíes que habían dejado su vida en un miserable trabajo conseguido con esfuerzo, que sólo pretendían sacar adelante a sus familias, se veían de pronto azotadas y perseguidas por sus propios amigos y familiares. Las ejecuciones públicas en las plazas eran dantescas y los gritos de quienes fenecían lentamente torturados por las llamas se metían en los tímpanos y seguían gritando en nuestros sueños para despertarnos sobresaltados. (2000: 165)

De tal modo, la situación política hizo que muchos tuvieran que abandonar el Protectorado. Otros, sin embargo, decidieron quedarse en lo que consideraban su país.

Cada mes salían del país más españoles y franceses que optaban por aventurarse en las metrópolis. [...] Yo aún me aferraba a la idea de que nos enfrentábamos a una situación transitoria. Ni una sola vez oí un reproche, un mal gesto, un insulto de un marroquí. Nos tratábamos de igual a igual, sin fijar barreras, respetando las costumbres y las creencias. (2000: 168-169)

Finalmente, la crítica sobre la situación política de Marruecos es mucho más breve y más sutil, únicamente presente en *Sombras en sepia*. En una librería, Abel encuentra un cuadro del rey Mohamed VI y esa situación le hace recordar al libro de George Orwell⁶ (2006: 71). Mohamed VI, que podría considerarse como el Gran Hermano orwelliano, el que todo lo controla, se caracterizaría así por una extremada reverencia hacia su persona (como puede ser el hecho de que en la librería haya un retrato suyo, o la cantidad de retratos del monarca que inundan las calles de Marruecos), una educación basada en la propaganda gubernamental con valores colectivistas (o patrióticos, más bien) y la vigilancia extrema de los ciudadanos y de la información. No obstante, es necesario destacar que tras la aprobación del nuevo texto constitucional de 2011, Marruecos ha avanzado en libertad y derechos, si bien aún son insuficientes y la figura del monarca sigue presidiendo todos los rincones del país.

⁶ Si bien en la novela no se cita nada más que al autor británico, George Orwell es internacionalmente conocido por dos novelas críticas con el totalitarismo: *Rebelión en la granja* (1945) y *1984* (1949).

7. Conclusiones

El escritor larachense-malagueño *Sergio Barce*, a través de su obra narrativa se propone una búsqueda identitaria a través de unas novelas que se sitúan en un marco híbrido. Una *identidad asumida*, española, obligada por el regreso a la Península, deberá reconciliarse con una *identidad perdida*, marroquí, olvidada en el subconsciente, para así crear una nueva identidad, híbrida, a caballo entre dos países, dos continentes y dos culturas. Esta identidad que, además, se refleja además de directamente como tema, indirectamente a través de la crítica social y de los recursos lingüísticos empleados.

Pero, abandonando el análisis estricto de estas obras, surgen algunas cuestiones sobre su consideración y clasificación: ¿estaríamos ante una producción española o marroquí? ¿Una novela «oriental» u «occidental»? Edward Said plantea en su ensayo si es posible establecer una distinción clara entre «oriente» y «occidente»:

Quando se utilizan las categorías de oriental y occidental como punto de partida y de llegada de un análisis, una investigación o un asunto político [...], los resultados que se obtienen normalmente son, por un lado, la polarización de la distinción: el oriental se vuelve más oriental y el occidental más occidental y, por otro, la limitación de las relaciones humanas entre las diferentes culturas, tradiciones y sociedades. (SAID, 2008: 76)

El «nosotros» occidental y el «otros» oriental se diluyen; la identidad fronteriza, híbrida, borra esta dicotomía, reconciliándola en un espacio intermedio en el que no cabe ninguna de las dos categorías. Así lo hace la escritura de la migración; así lo hace igualmente la escritura de Sergio Barce en el momento en el que se pregunta quién es, qué es.

Encasillar identitariamente en compartimentos estanco tanto obras como autores no deja de ser un reduccionismo perjudicial para cualquier obra artística que, por la propia definición del arte, nace en la frontera de todo discurso. Sin duda, Sergio Barce, a través de la indagación en el hibridismo identitario, se sitúa en este espacio, «múltiple, diverso, colorido, multipolar y no uniforme » (2007: 41, nuestra traducción) como afirmará Michel Le Bris en su artículo sobre la *littérature-monde*. Porque, ¿qué es la literatura sino la más absoluta y

libre expresión de la hibridez? ¿Qué es la narrativa de Barce sino una obra marroquí y española, de los dos lugares y de ninguno; «literatura mundo en español» en definitiva?

Literatura mundo, muy sencillamente, para volver a una idea más amplia, más fuerte de la literatura, que reencuentra su ambición de decir el mundo, de dar un sentido a la existencia, de interrogar la condición humana, de reconducir a cada uno a lo más oculto de sí mismo. Literatura mundo, para decir el choque frontal, en el crisol de las megalópolis modernas, de culturas múltiples y el alumbramiento de un mundo nuevo. (LE BRIS, 2008: 41, nuestra traducción)

BIBLIOGRAFÍA

- ABAD NEBOT, F. (2008): *Historia general de la lengua española*, Valencia, Tirant Lo Blanch.
- AL JATIB, A. (1958): «Un patrimonio común», *Ketama*, Tetuán, nº 12, p. 2.
- ARAROU, A. (2004): «La Resaca», en Marta Cerezales; Miguel Ángel Moreta, Lorenzo Silva (eds.): *La puerta de los vientos*, Barcelona, Destino, pp. 51-57.
- AREILZA, J. M. — CASTIELLA, F. M. (1941): *Reivindicaciones de España*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- BHABHA, H. K. (2002 [1994]): *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial.
- BARCE GALLARDO, S. (2000): *En el jardín de las Hespérides*, Málaga, Aljaima.
- (2004): *Últimas noticias de Larache y otros cuentos*, Málaga, Aljaima.
- (2006): *Sombras en sepia*, Valencia, Pre-Textos.
- (2011): *Una sirena se ahogó en Larache*, Sevilla, Círculo Rojo.
- (2013): *El libro de las palabras robadas*, Sevilla, Círculo Rojo.
- BENNANI, A. (1992): *Tetuán, ciudad de todos los misterios*, Granada, Universidad de Granada.
- CARRASCO GONZÁLEZ, A. M. (2000): *La novela colonial hispanoafriicana. Las colonias africanas de España a través de la historia de la novela*, Madrid, Sial.

- CENTRO DE DOCUMENTACIÓN Y ESTUDIOS MOISÉS DE LEÓN (s.d.): «Nombres: Assouline, Asulin, Benasuli, Benasulin, Benasuly», en *Sefardies.es*. <http://sefardies.es/ficha_apellidos.php?id=235> (Consultado el 01/07/2013).
- DJBILOU, A. (1989): *Tánger, puerta de África. Antología de textos literarios hispánicos, 1860-1960*, Madrid, CantArabia.
- DJEBAR, A. (1995 [1985]): *L'amour, la fantasia*, París, Albin Michel.
- EL KADAoui, S. (2008): *Límites y fronteras*, Lérida, Milenio.
- GIL GRIMAU, R. (2002): *La frontera sur de Al-Andalus: Estudios sobre la Península Ibérica y sus relaciones históricas con Marruecos*, Tetuán, Publicaciones de la Asociación Tetuán Asmir.
- GLISSANT, É. (1996 [1995]): *Introduction à une poétique du divers*, París, Gallimard.
- KHATIBI, A. (1983): *Maghreb pluriel*, París, Denoël.
- LE BRIS, M. — ROUAUD, J. (dirs.) (2007): *Pour une littérature-monde*, París, Gallimard.
- LÉVY, Simon (2005): «La Hakitía, o cómo sobrevivió el español en Marruecos hasta el siglo veinte», *Aljamía*, Rabat, Embajada de España en Marruecos-Consejería de Educación, nº 16, pp. 47-52.
- LOMAS LÓPEZ, E. (2012): «La literatura magrebí en español: Delimitación y problemática de un corpus emergente», en Enrique Lomas, Isabel Marcillas (eds.): *Convergències artístiques i textuais africanes a l'entorn de la Mediterrània*, Valencia, Brosquil, pp. 59-82.
- QUILIS, A (1998): «Notas sobre la lengua española en Melilla, en Ceuta y en el norte de Marruecos», en Celia Casado-Fresnillo (ed.): *La lengua y la literatura españolas en África*, Melilla, Sociedad V Centenario de Melilla, pp. 229-247.
- SAID, E. W. (2008 [1978]): *Orientalismo*, Barcelona, DeBolsillo, 2ª edición.
- SANZ CABRERIZO, A. (ed.): *Interculturas/transliteraturas*, Madrid, Arco Libros.
- SIBARI, M. (1995): *Judería de Tetuán*, Madrid, Lalla Menana.
- TODOROV, T. (1991 [1989]): *Nosotros y los Otros. Reflexiones sobre la diversidad humana*, México, Siglo Veintiuno.
- WELSCH, W. (2008 [2005]): «el camino hacia la sociedad transcultural», en Amelia Sanz Cabrerizo (ed.): *Interculturas/transliteraturas*, Madrid, Arco Libros, pp. 107-131.