

QVR

QUO VADIS ROMANIA? ZEITSCHRIFT FÜR EINE AKTUELLE ROMANISTIK

De Ceuta a Tetuán.

Un rico patrimonio cultural:
lenguas y culturas en dos ciudades africanas

AUTORINNEN

Mustapha Adila / Mhammad Benaboud / Montserrat Benítez Fernández /
Bouabid Bouzaid / Célia-Nina Chabot / Peter Cichon /
Magda Doppelbauer / Max Doppelbauer / Cornelia Eiter /
José Luís Gómez Barceló / Araceli González Vázquez / Verena Hanko /
Ilhame Houi / Arja Krauchenberg / Georg Kremnitz / Timna Krenn /
Matthias Mayer / Hebah Nigm / Filip Nyström / Deyvi Papo /
Alejandro Pardos / Kathi Peer / Carlos Rontomé / Marisol SchlöBinger /
Philip Scherbaum / Imane Sghiouar / Michael Stüttler / Ángeles Vicente

REZENSIONEN

Georg Kremnitz

57/58
2021

Redaktion:

Peter Cichon (Leitung), Barbara Czernilofsky-Basalka (Formatierung), Clara Comas Valls, Max Doppelbauer, Astrid Hönigsperger, Georg Kremnitz, Fabio Longoni, Catherine Parayre, Kathrin Saringen, Falk Seiler, Imane Sghiouar, Heinrich Stiehler, Robert Tanzmeister

Administration: David Stockhammer

Grafik: Astrid Young

Internationaler wissenschaftlicher Beirat:

Roberto Beín (Universidad de Buenos Aires), Joachim Born (Universität Gießen), Jürgen Erfurt (Universität Frankfurt/Main), Ulrich Hoinkes (Universität Kiel), Thede Kahl (Universität Jena), Georges Kleiber (Université de Strasbourg), Philippe Martel (Université de Montpellier), Rosa Maria Medina Granda (Universidad de Oviedo), Henrique Monteagudo (Universidade de Santiago de Compostela), François Pic (Université de Toulouse), Patrick Sauzet (Université de Toulouse)

Adresse der Redaktion:

QVR-Homepage: <http://www.univie.ac.at/QVR-Romanistik/>

E-Mail: quovadisromania.ifr@univie.ac.at

Quo vadis, Romania?
Institut für Romanistik
Universität Wien
Universitätscampus AAKH
Garnisongasse 13, Hof 8
A-1090 Wien

Mit Förderung der Philologisch-Kulturwissenschaftlichen Fakultät
der Universität Wien.

ISSN: 1022-3169

Inhaltsverzeichnis

Präsentation:

Peter CICHON & Max DOPPELBAUER & Ángeles VICENTE, De Ceuta a Tetuán. Un rico patrimonio cultural: lenguas y culturas en dos ciudades africanas	5
--	---

Artikel:

Georg KREMnitz, Über eine Grenze, die es nicht gibt. Einige Eindrücke aus Ceuta	8
José Luis GÓMEZ BARCELÓ, Ceuta: Apuntes sobre la historia de una población en el Estrecho de Gibraltar.....	14
Carlos RONTOMÉ, Ceuta y su realidad sociolingüística	32
Peter CICHON, Alegato para una sociolingüística comprometida al servicio de una interculturalidad ceutí vivida.....	44
Araceli GONZÁLEZ VÁZQUEZ, De los santos y los santuarios islámicos de Ceuta: el mausoleo de Sidi Bel Abbas	54
Mhammad BENABOUD, El valor patrimonial de la Medina de Tetuán.....	77
Bouabid BOUZAIID, La escuela pictórica de Tetuán.....	87
Mustapha ADILA, Una visión latinoamericana sobre la ciudad de Tetuán	94
Montserrat BENÍTEZ FERNÁNDEZ, Evolución de la política lingüística de Marruecos en el siglo XXI.....	103
Ángeles VICENTE, El estudio de las variedades vernáculas árabes a través de la literatura oral: comparación de dos obras de paremiología tetuaníes	124
Verena HANKO & Hebah NIGM & Michael STÜTTLER, Realidades sociolingüísticas de una ciudad entre dos mundos.....	138
Magda DOPPELBAUER & Arja KRAUCHENBERG & Kathi PEER & Philip SCHERBAUM, Las lenguas en el sistema educativo de Ceuta: ¿oportunidad o desafío?.....	144
Cornelia EITER, El arte como reflejo de la realidad vital en la zona fronteriza de España y Marruecos: con enfoque a Ceuta	152
Filip NYSTRÖM & Marisol SCHLÖBINGER & Imane SGHIOUAR, Una visión sobre el multilingüismo y sus usos en los mercados de Ceuta y Tetuán	158

Timna KRENN & Deyvi PAPO, Espacios para diferenciar - la identidad urbana de Ceuta y Tetuán.....	167
Célia-Nina CHABOT & Ilhame HOUÏ & Alejandro PARDOS, La influencia del español en el paisaje lingüístico de la ciudad de Tetuán	173
Matthias MAYER, La frontera europea en Ceuta. Observaciones contrastivas del espacio fronterizo de Ceuta.....	180

Rezensionen:

Georg KREMNITZ: Heinrich, Carola, 2020. <i>Was bleibt? Zur Inszenierung von Gedächtnis und Identität im postsowjetischen Kuba und Rumänien.</i> Hildesheim/Zürich/ New York: Olms, 209 S.	193
Georg KREMNITZ: <i>Cuadernos del Archivo</i> , año IV, 2020, Publicaciones del Centro DIHA, ed. Regula Rohland de Langbehn, London/Potsdam: INOLAS. No. 7: <i>El Chaco en los años 1920. Testimonios: Cissy von Scheele-Willich e Ilse von Rentzell</i> , 122 pp.; No. 8: <i>Dos temas de la inmigración. Testimonio: Eduardo Devrient, Setenta años</i> , 130 pp.	197
Georg KREMNITZ: Keppeler, Toni, 2021. <i>Schwarzer Widerstand. Sklaverei und Rassismus in Lateinamerika und der Karibik.</i> Zürich: Rotpunktverlag, 255 S.	200
Georg KREMNITZ: Véron, Kora, 2021. <i>Aimé Césaire. Configurations.</i> Paris : Seuil, 861 pp.	205
Georg KREMNITZ: Lafont, Robert, 2021. <i>Feste. Reise nach Wien 1956.</i> Aus dem Okzitanischen übersetzt und kommentiert von Fritz Peter Kirsch. Wien: Löcker (edition pen 192), 182 S.....	214
Georg KREMNITZ: Oster, Angela/Witthaus, Jan-Henrik, (Hg.), 2021. <i>Pandemie und Literatur.</i> Wien/Berlin: Mandelbaum, 159 S.....	219

De Ceuta a Tetuán. Un rico patrimonio cultural: lenguas y culturas en dos ciudades africanas.

Peter CICHON, Viena & Max DOPPELBAUER, Kiel & Ángeles VICENTE,
Zaragoza

Ceuta y Tetuán son dos ciudades en el noroeste de África, separadas por sólo 40 kilómetros, que no podrían ser más diferentes:

Ceuta, española, situada en un punto clave expuesto en el Mediterráneo, Tetuán, marroquí, algo en el interior, a una distancia segura del mar, construida en la ladera del Jebel Darsa.

Ceuta, la Septem Fratres romana, cuenta con una historia de por lo menos tres mil años, formada por bereberes, fenicios, griegos, cartagineses, romanos, árabes, portugueses y españoles. El 21 de agosto de 1415 fue conquistada por los portugueses –este acontecimiento marca el inicio de la expansión de las potencias coloniales europeas en África–, adviene española por primera vez de 1580 a 1640 y definitivamente en el año 1668.

Tetuán es mucho más joven: se fundó en el siglo XV por Ali Al Mandari, un granadino que reconoció a tiempo el peligro que suponía Castilla y que vio en esta ciudad el refugio óptimo para los musulmanes andaluces de la Península Ibérica.

Es diferente también el paisaje urbano de las dos ciudades: aquí Ceuta, con un trazado caótico que parece reflejar la agitación de la historia, y cuyos estilos desordenados quizás simbolizan siglos de multiculturalidad; allí Tetuán, la ciudad ordenada y planificada sobre todo en el barrio del Ensanche – sede de la suntuosa residencia de verano del rey marroquí Mohammed VI y de una menos ordenada medina, Patrimonio Mundial de la UNESCO desde 1997, que fascina a los turistas de todo el mundo con su exuberante arquitectura.

Al lado de lo que separa las dos ciudades, hay también cosas que las conectan. Durante el período del Protectorado español de Marruecos (1912-56), por ejemplo, se construyó una línea de ferrocarril que entró en funcionamiento en 1918 y conectó la ciudad portuaria de Ceuta con Tetuán, la capital del Protectorado. El joven protectorado pensaba que traía la civilización. Pero solo dos años después de la independencia, el 1 de julio de 1958, la línea fue interrumpida. Otro aspecto que asegura la conexión entre ambas ciudades

lo conforman los miembros de las mismas familias que viven en cada una de ellas, y en cuyos encuentros colaboran con el intercambio de aspectos lingüísticos, culturales, gastronómicos, etc. que las caracteriza.

Mientras tanto, una frontera separa las dos ciudades y los raíles también han sido retirados. Solo quedan en pie las estaciones de ferrocarril, como testigos del imperio colonial español con diferentes normativas. La magnífica estación de Tetuán alberga ahora el Museo de Arte Contemporáneo y documenta la escuela de pintura de Tetuán en los siglos XX y XXI. En cambio, en la antigua estación terminal de la zona portuaria de Ceuta, se ha construido una biblioteca, después de décadas de decadencia, que se inauguró en 2020.

Un segundo elemento que caracteriza ambas ciudades por igual a lo largo del tiempo es su rico y diversificado patrimonio lingüístico-cultural. Esto es también lo que nos inspiró para planificar un estudio sociolingüístico y cultural comparativo en las dos ciudades en el que estudiar cómo –bajo diferentes condiciones históricas, políticas y sociales– están cuidando este patrimonio.

Por este motivo, desde Viena le preguntamos a Ángeles Vicente, arabista de la Universidad de Zaragoza, si podíamos planificar un viaje de estudios en común a Ceuta y Tetuán. Finalmente, en 2017, pudimos llevar a cabo nuestro proyecto de excursión con estudiantes y profesores de las universidades de Viena y Zaragoza. Especialistas e intelectuales de ambas ciudades nos brindaron su apoyo y explicaron las particularidades y sus diferentes contextos. Pasamos dos espléndidas semanas en febrero y marzo de 2017 aprendiendo cada día más de las culturas locales.

En esta publicación queremos presentar los resultados de dicho viaje de estudios. Hemos tratado de identificar los rasgos específicos del paisaje lingüístico y cultural de las dos ciudades y al mismo tiempo prestar atención a las convergencias y divergencias entre ellas, sabiendo perfectamente que nuestros resultados recopilados son sólo aproximaciones de una realidad altamente compleja.

Comenzamos la publicación con los trabajos sobre Ceuta y luego pasamos a los temas de Tetuán. La tercera parte de nuestra publicación está formada por las contribuciones de nuestros estudiantes, que trabajaron en pequeños grupos sobre temas elegidos por ellos.

Hay que agradecer especialmente a todas las personas que nos mostraron su hospitalidad durante nuestro viaje. Muchas gracias a los representantes del Instituto de Estudios Ceutíes, cuyos locales pudimos utilizar, entre otros. Un agradecimiento especial a Estela Navarro Ortiz, sin cuya ayuda la organización en Ceuta difícilmente hubiera sido posible. También agradecemos la gran ayuda

de Carlos Rantomé del Campus Universitario de Ceuta-UGR, de José Luís Gómez Barceló, Verónica Rivera y Ernesto Saenz de Navarrete.

Por la parte marroquí queremos dar mil gracias a Mhammad Benaboud, a través del cual se nos abrieron casi todas las puertas en Tetuán, y también a Hasna Daoud, Bouabid Bouzaid, Mustapha Adila, Jaafar Ben el Haj el Soulami y Saloua Aziz Ouazzani. Por último, al Instituto Cervantes de Tetuán, cuya sede nos acogió para realizar nuestros seminarios y, especialmente, a su gestora cultural, Josefina Matas.

Todos ellos nos mostraron que la proverbial hospitalidad no es un mito sino una realidad vivida. Gracias.

Viena, Kiel y Zaragoza, en diciembre de 2021

Über eine Grenze, die es nicht gibt Einige Eindrücke aus Ceuta

Georg KREMnitz, Oberwaltersdorf

Schon die Anreise nach Ceuta hat etwas Unwirkliches: man besteigt in Algeciras das Fährschiff in Europa und steigt eine knappe Stunde später in Afrika wieder aus. Dabei hat man die meiste Zeit den Felsen von Gibraltar neben oder hinter sich; es gilt, ihn zu umschiffen. Selten wechselt man den Kontinent so rasch und unauffällig. Allerdings: der Verkehr ist wetterabhängig. Eine Unwetter- und Nebelfront bewirkte, dass nach dem von uns benützten Schiff der Fährverkehr für zwei Tage unterbrochen war. Mit anderen Worten: wir hatten Glück. Da Ceuta (arabisch: Sebta) nur über einen kleinen Hubschrauberlandeplatz verfügt, war – wie Briten sagen würden – der Kontinent von der Halbinsel abgeschnitten. Das betraf auch alle auf dem Festland hergestellten Zeitungen. Zugleich ist es ein richtiger Grenzübertritt, den man hinter sich bringt, denn Ceuta gehört nicht zum Schengen-Raum (also Passkontrolle), es gehört nicht zum EU-Zollgebiet (also im Prinzip Zollkontrolle, die allerdings sehr großzügig gehandhabt wurde) und es gehört auch nicht zum NATO-Gebiet. Der Außenstehende hat den Eindruck, dass die internationalen Institutionen versuchen, sich ein wenig von der von Spanien geschaffenen Situation zu distanzieren. Irrtum?

Geht man dann von der Anlegestelle der Fähre ins Zentrum, hat man einen Moment lang den Eindruck, sich in einer beliebigen südspanischen Provinzstadt zu bewegen. Die Inschriften sind spanisch, die Monumente ebenfalls. Die *andere* Realität wird zunächst kaum sichtbar. Erst nach und nach stelle ich fest, dass die Mehrzahl der Passanten sich ein wenig anders kleiden, sich ein wenig anders verhalten. *Offiziell* wird die Arabisch und/oder Tamazight sprechende Bevölkerung fast nicht wahrgenommen, obwohl sie, einschließlich der sich illegal in dem Gebiet Aufhaltenden, sicher mehr als die Hälfte der ca. 85 000 Einwohner ausmachen (auf 18,5 km²). Alle offiziellen Inschriften, die ich gesehen habe, sind ausschließlich Kastilisch. Dafür wirbt die Stadt aufwendig mit ihrer religiösen Toleranz und der Koexistenz von vier Bekenntnissen: dem römisch-katholischen, dem islamischen, dem jüdischen und dem hinduistischen; allerdings bestehen die beiden letzten nur aus wenigen Gläubigen, von denen nicht wenige über eine Auswanderung nachdenken (wie sie einem allerdings nur in vertrautem Gespräch mitteilen). Nur wenn man zu

dem interessanten geschlossenen Markt kommt, findet man da und dort ein paar amazighische Flaggen oder islamische Zeichen. Vielleicht sind diese Spuren in den fast ausschließlich islamisch bewohnten Stadtteilen sichtbar? Die einzige Ausnahme bilden die Schulen, denn ein großer Teil vor allem der Schulanfänger hat Schwierigkeiten mit dem Kastilischen; daher werden hier einige pädagogische Maßnahmen ergriffen. Allerdings mit der ausschließlichen Ausrichtung auf die Zielsprache Kastilisch. Sowohl das Arabische als auch das Tamazight sind nur *de facto* präsent, irgendeine juristische Anerkennung genießen sie nicht. Verträgt sich das mit der spanischen Verfassung? Wie steht es mit Wahrnehmung und Wertschätzung der Differenz?

1415 eroberten die Portugiesen die Halbinsel als strategischen Punkt in ihrem Bestreben, Indien um Afrika herum zu erreichen. Im Zuge der vorübergehenden Vereinigung Portugals mit Kastilien wurde der Stützpunkt 1580 kastilisch, nach der erneuten Selbständigkeit Portugals 1640 kam es zu militärischen Auseinandersetzungen um Ceuta, das 1668 endgültig zu Kastilien kam (bis heute erinnern Flagge und Wappen indes noch an die frühere Zugehörigkeit zu Portugal). Allerdings blieb es lange Zeit ein rein strategischer Stützpunkt, noch im späten 19. Jahrhundert zählte es nur ca. 10 000 Einwohner, und erst in den letzten Jahrzehnten stieg die Bevölkerung deutlich an. Da die Stadt seit über 600 Jahren Kolonie ist, wurde sie (ebenso wie Melilla) nicht an Spanisch-Marokko angegliedert, als dieses in mehreren Schritten im späten 19. Jahrhundert von Spanien annektiert wurde. Folge davon ist, dass es im Augenblick der (neuerlichen) Unabhängigkeit Marokkos Anfang 1956 nicht mit übergeben wurde, sondern bei (Franco-) Spanien blieb. Marokko forderte (und fordert bis heute) vergeblich die Rückgabe der beiden Städte und ihres jeweiligen Umlandes. Entkolonialisierung?

Daraus erwächst eine paradoxe Situation: Marokko erkennt bis heute die Zugehörigkeit von Ceuta (und Melilla sowie einiger kleiner vorgelagerter Inseln) zu Spanien im Prinzip nicht an, andererseits soll der Streit nicht zu einem größeren Konflikt führen. Deshalb kappte Marokko bald alle Verbindungen nach Ceuta, so etwa 1958 die (einzige) Eisenbahnlinie von Ceuta nach Tetuán/Tétouan. Umgekehrt wurde von spanischer Seite in den letzten Jahren ein bis zu 6 Metern hoher Zaun um die Außengrenzen von Ceuta gezogen, um illegale Einwanderung zu verhindern. Die von Marokko nicht anerkannte Grenze wirkt also umso mehr wie eine Grenze. Absicht oder ungewollte Konsequenz der Situation?

Man kann mit dem Stadtbus bis an die Grenze fahren, grenzüberschreitende Verkehrsmittel gibt es nicht. Hinter der Grenze, auf marokkanischer Seite, wartet eine Armada von Taxis, um die Reisenden, welche

die Grenze zu Fuß überwinden müssen, weiterzubefördern. Man reiht sich in eine, je nach Tageszeit, längere oder kürzere Schlange ein, es geht gemächlich voran. Die Pässe werden kontrolliert und bei Ein- und Ausfahrt gestempelt (nicht ganz logisch, wenn die Grenze nicht anerkannt wird, da überwiegen offensichtlich dann doch die Sicherheitsinteressen). Und wehe der Ausländerin, deren Einreise aus welchen Gründen auch immer im Computer des Innenministeriums nicht erfasst ist! Sie muss einige Geduld aufbringen, um nach Spanien zurückzukommen. Viele Stunden am Tage ist die Grenze dicht bevölkert, einen großen Teil der Menschen machen, meist ältere, Frauen aus, die mit schwerem Gepäck auf dem Rücken von Ceuta nach Marokko gehen – auf diese Weise erledigen viele marokkanische Händler in den nahen Großstädten Tétouan und Tanger ihren Import. Da Ceuta besonderes Zollgebiet ist, scheinen diese Operationen sich zu lohnen – am wenigsten für die Frauen, die die Lasten tragen und dafür nur ein minimales Entgelt bekommen. Sobald sie ihre Last hinter dem (ja eigentlich nicht existierenden) marokkanischen Grenzposten abgeladen haben, kehren sie – wieder zu Fuß – zurück auf die spanische Seite, um die nächste Ladung über die Grenze zu tragen (ich weiß nicht, ob es für den „kleinen Grenzverkehr“ gewisse Erleichterungen gibt). Sie werden von gewöhnlich jungen Männern unauffällig überwacht, die offensichtlich zu schwach sind, um solche schweren Lasten zu tragen. Wer profitiert noch von diesem Arrangement?

Man sieht immer wieder auch PKW über die Grenze fahren, sie müssen wohl eine besondere Erlaubnis besitzen. Wie kann man sie bekommen?

Es sieht so aus, als zögen beide Seiten ihre Vorteile aus der ungewöhnlichen Situation: Marokko hat auf diese Weise ein Ventil für seine Einfuhren, und Spanien kann seine Präsenz auf dem afrikanischen Kontinent (noch) sichern. Die besondere Zollsituation führt dazu, dass die meisten Preise in Ceuta relativ niedrig sind und so die nicht sehr wohlhabende Mehrheit der Bevölkerung etwas entlasten. Außerdem fördert sie den Export. Was will man mehr?

Im Stadtparlament von Ceuta überwiegen traditionell rechte Parteien deutlich. Das hängt damit zusammen, dass die Stadt lange Zeit vor allem von (ehemaligen) Militärs bewohnt wurde; inzwischen hat sich die Einwohnerschaft etwas diversifiziert. Daneben ist die Grenze überall zu spüren, ein unterschwelliges Gefühl der Unsicherheit darf man bei vielen unterstellen. Allerdings wird die Präsenz Spaniens zu einem recht teuren Abenteuer: nicht nur der Grenzzaun muss unterhalten werden, die Stadt hat auch eine der höchsten Arbeitslosenraten in ganz Spanien (vor Ausbruch der Pandemie fast ein Viertel der aktiven Bevölkerung). Natürlich zögern Unternehmer, sich in

einer so exponierten Position anzusiedeln. Und der Zuzug von Marokkanern wird nicht gefördert. Für viele von ihnen hat die Stadt indes eine gewisse Attraktivität: das soziale Netz ist besser ausgebaut als in Marokko, auch die (relative) Meinungsfreiheit ist nicht zu verachten.

Die militärische Vergangenheit von Ceuta lässt sich an verschiedenen Details in der Stadt ablesen. So gibt es etwa ein Museum der Spanischen Fremdenlegion (das sind die Truppen, die im Juli 1936 unter Führung Francos den Spanischen Bürgerkrieg begannen), das zwar öffentlich zugänglich ist, am Eingang muss man allerdings dem die Aufsicht führenden Veteranen (es ist sichtlich einer) den Pass vorweisen, der – mit einiger Mühe – in ein Register übertragen wird, und dann kann man ein Museum zur höheren Ehre der Legion besichtigen, angesichts von dessen Ausstellungsstücken einem mitunter das Blut in den Adern gefriert, man andererseits angesichts von manchem auch laut auflachen möchte (was man sich natürlich nicht erlaubt). Es wäre zu hoffen, dass die jetzige sozialistische Regierung dieses Museum reorganisiert (schließen sollte man es nicht, es kann u. U. eine abschreckende Funktion erfüllen).

Man muss sich fragen, welche Nutzen Marokko aus der unklaren Situation zieht. Auf der einen Seite lohnen die beiden Städte Ceuta und Melilla (und die unbewohnten Inseln vor der Küste) eine ernsthafte Auseinandersetzung nicht, zumal der Großteil der Bevölkerung der beiden Städte explizit bei Spanien bleiben will. Auf der anderen bildet diese Nichtgrenze natürlich ein Druckmittel gegen Spanien und vor allem die EU, das jederzeit eingesetzt werden kann. Seit diese sich gegen Immigration abzuschirmen sucht, braucht Marokko nur seine Grenzkontrollen zu verringern, und schon versuchen Hunderte von illegalen Migranten, über den Zaun nach Spanien zu kommen. Das war etwa Ende Februar 2017 der Fall, als es zu Differenzen über marokkanische Einfuhrquoten in die EU kam (einer unserer Gesprächspartner kommentierte den Ansturm einiger hundert illegaler Immigranten trocken, indem er sagte, in Brüssel gäbe es offensichtlich Schwierigkeiten mit der Einfuhr von Südfrüchten. Wirklichen Nutzen von der Operation hatte fast nur unser Hotel: es war plötzlich voll belegt mit Truppen irgendeiner Eliteeinheit [?]). Die Flüchtlinge, die es über die (Nicht-) Grenze schaffen, kommen in Auffanglager, zu denen Außenstehende (fast) keinen Zugang bekommen. Seit der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte Anfang 2020 die Praxis der sofortigen Abschiebung der Zuwanderer durch die spanischen Behörden für Rechtens erklärt hat, ist der Wert dieser Trumpfkarte indes gesunken. Es wird sich zeigen, welche Auswirkungen dieses Urteil auf die Beziehungen zwischen beiden Staaten haben wird. Es könnte sein, dass Marokko seine Politik auf

längere Sicht verändert – ob das Urteil des EU-Gerichtshofes dann noch als Erleichterung empfunden wird, bleibt abzuwarten.

Insgesamt ist die Lage verworren: an dieser Stelle kann man, um mit Ernst Bloch zu sprechen, die Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen erkennen. Auf der einen Seite die (formale) Unabhängigkeit des ehemaligen Protektorats Marokko (man kann die Spuren der spanischen Herrschaft in Tétouan gut erkennen), auf der anderen Seite das Überbleibsel des Kolonialismus, das hartnäckig als solches erhalten bleiben soll. Es ist verständlich, dass die spanischen Bewohner ihre privilegierte Situation nicht aufgeben wollen – sollten sie dann nicht mehr auf den anderen Teil der Bevölkerung zugehen? Die Chancen für eine wirkliche kulturelle Koexistenz wären gegeben; warum werden sie nicht stärker genutzt? Bisweilen wird dem Besucher die derzeitige Situation als Win-Win-Situation dargestellt. Ist sie das wirklich? Wie stellt sich die Lage von Marokko aus dar?

Hat man die Grenze überwunden und ist in Marokko, einem Land mit vielen Schönheiten – Tétouan ist eine interessante, lebendige Stadt mit reicher (teilweise traditioneller, an anderen Stellen moderner) Kultur, Chefchauen ein pittoresker touristischer Ort – so zeigen sich neue Überraschungen, wenn einen etwa auf der Straße freundliche Männer – auf Deutsch! – ansprechen und sich anheischig machen, einem die Stadt zu zeigen. Diese Männer wissen genau, in welchem Hotel man wohnt und mit wem man Kontakt hat, mit anderen Worten: man geht nicht unter, irgendeine Polizei dürfte einen im Auge behalten. Schaut man sich die marokkanischen Fernsehnachrichten an, so erfährt man vieles über das tägliche Wirken des Königs, relativ wenig über anderes. Vielleicht versteht man nach einiger Zeit besser, warum nicht wenige Marokkaner die unterprivilegierte Situation in Spanien der im Heimatland vorziehen. Es dürften nicht nur die materiellen Bedingungen sein, die manchen zur Auswanderung veranlassen (selbst wenn sich das Zielland meist nicht als Paradies erweist). In diesem Zusammenhang kommen mir unwillkürlich Erinnerungen an manche Aussage der auf Katalanisch schreibenden Schriftstellerin Najat El Hachmi über das Leben in Marokko. Die Möglichkeit der Auswanderung erweist sich so bis zu einem gewissen Grad auch als eine Art Überdruckventil.

Also hat die Grenze, die es (offiziell) nicht gibt, offensichtlich doch eine Funktion, mehrere sogar, die beide beteiligten Mächte veranlasst, den *Status quo* beizubehalten, weil jede Veränderung zu nicht absehbaren Folgen führen könnte. Allerdings ist das Gleichgewicht labil, jede Veränderung der Verhältnisse kann Konsequenzen bekommen.

P.S. Eine solche Veränderung ist soeben erfolgt, nämlich der Austritt Großbritanniens aus der EU. Lange Zeit war das Schicksal Gibraltars in diesem

Zusammenhang unklar, nachdem die Bevölkerung einen Anschluss an Spanien ablehnt, zugleich aber von den alltäglichen Kontakten mit ihm und der EU insgesamt abhängt. Im letzten Moment wurde nun beschlossen, Gibraltar ab 1. Januar 2021 in den Schengen-Raum zu integrieren; Spanien soll mit der Umsetzung betraut werden und bekommt damit eine weitaus stärkere Position auf dem Felsen als bisher. Es gibt einige andere Sonder- und Übergangsbestimmungen. Damit hat sich die Lage Gibaltars massiv verändert – man darf neugierig darauf sein, was diese Veränderungen auf längere Sicht für Ceuta bedeuten, das in Sichtweite von Gibraltar liegt. Natürlich erfolgen solche Wandel nicht von heute auf morgen; ganz ausbleiben dürften sie indes auf lange Sicht nicht.

Oberwaltersdorf, 15. Januar 2021

Ceuta: Apuntes sobre la historia de una población en el Estrecho de Gibraltar

José Luis GÓMEZ BARCELÓ, Ceuta

En el día a día, como investigador, archivero y cronista oficial de Ceuta, es frecuente la solicitud de una visión de la historia local, oral o escrita, con diferente extensión y enfoque, que siempre debe responder al interés de quién la pide. Desde múltiples intervenciones en cursos, ciclos de conferencias y congresos a la escueta *Semblanza histórica de Ceuta* (Gómez 2017⁴), pasando por participación en historias generales como la del Instituto de Estudios Ceutíes (Villada 2009) con el siglo XIX, la anotación de otras más antiguas como la atribuida al presbítero Lucas Caro (Caro 1989) o la escrita por Salvador Ros y Calaf (Ros 2017), y las redactadas para el mundo de la historia de la Iglesia, entre las que podemos destacar la realizada para la Biblioteca de Autores Cristianos (Sánchez 2002) o la preparada para unas *Jornadas de Historia de Ceuta* del Instituto de Estudios Ceutíes (Gómez 2004), han sido numerosas las que hemos llevado al papel. Sirva esta explicación como disculpa por ser ésta una nueva redacción de esos relatos, sin notables novedades, pero con la intención de dar una idea del origen de Ceuta y de su comunidad humana para un lector tan interesado como lejano en la geografía.

Introducción

Una simple mirada al mapa del Mediterráneo nos es suficiente para entender la importancia del Estrecho de Gibraltar. Lo que algunos denominaron “la calle Real del mundo”, no es ni más ni menos que la entrada y salida del Atlántico al Mediterráneo y viceversa. Es también el lugar donde dos continentes, Europa y África se miran y se ven, frente a frente; una corriente marítima que atraviesan miles de personas y a la que hoy en día se asoman localidades con tres banderas diferentes, es decir, la española, la marroquí y la británica.

En el Estrecho, hay dos hitos que destacan. Se trata de los promontorios de Ceuta y Gibraltar, uno frente al otro, albergando sendas bahías. *Abyla* y *Calpe* en las fuentes clásicas fueron siempre referencias para los navegantes de la antigüedad, siendo protagonistas de multitud de episodios legendarios.

Naturalmente, la historia de hoy no recurre a la mitología para explicar lo que sucedió en los tiempos remotos, sino a la arqueología, que ha puesto de manifiesto con los hallazgos del *Abrigo y Cueva de Benzú*, que abarcan un período entre 70.000 y 250.000 años de antigüedad, haber sido habitado por sociedades cazadoras-recolectoras durante el Pleistoceno Medio y Superior (Ramos et al. 2013: 264-266).

Seguramente, como tantas personas hoy, aquellos primeros habitantes de la región se asomaron al Estrecho viendo sencillo alcanzar la otra orilla, y algunos de ellos debieron lograrlo.

Más tarde, otras civilizaciones recorrerían las costas del *Mare Nostrum* y señalarían aquellos promontorios como lugares remotos, en los que se acababa el mundo conocido. Así, Ceuta, *Septem*, *Septem fratres*, *Heptadelfos*, *Abyla*... figuraría en derroteros, mapas y portulanos mucho antes de que surgieran poblaciones en su solar.

De factoría a ciudad

Durante años, los historiadores locales defendieron un origen púnico para la ciudad, basándose en estar dentro de la línea de factorías que se sucedían en la costa norteafricana, al menos hasta *Lixus*. También argumentaban a su favor que Ceuta formaba una bahía natural, abrigo de las embarcaciones de cabotaje que atravesaran el Estrecho y de lo que eran prueba los copiosos hallazgos de ánforas y piezas de anclas en sus aguas (Bravo 1988: 5-10).

Por fin, en el año 2004, una excavación en las inmediaciones de la Santa Iglesia Catedral ofrecía las primeras estructuras murarias fenicias, que los arqueólogos dataron en los siglos VII-VIII a. C., así como piezas cerámicas procedentes de talleres del Mediterráneo central y griegos del siglo VII a. C. (Hita y Villada 2007: 34-35).

En los siglos posteriores, el poblamiento del lugar debió estar capitalizado por los pescadores que obtenían las capturas, los trabajadores de las factorías de salazones, y los marineros que habían de transportar en sus naves los productos obtenidos de dicha industria, entre ellos el famoso *garum* que servía para condimentar las viandas de las mesas de las clases medias y altas de la época.

Las instalaciones debieron estar a pleno rendimiento en el siglo II y durante el III es posible que llegasen ya algunos cristianos, de cuyo rastro se hallaron cerámicas con motivos patrísticos en un nivel de incendio datado en esa centuria (Posac 1962: 35). No debieron ser pocos, cuando de escasos años después del edicto de Milán del 313 se ha encontrado una basílica

tardorromana, cuya construcción fue incluso ampliada antes de terminarse, y en la que se han estudiado varios niveles de enterramiento, constituyendo una necrópolis de gran importancia (Fernández 2000). Como todo en nuestra ciudad se sale de lo acostumbrado, en el lugar de privilegio del templo, en el ábside, los restos hallados –por tradición de alguna persona con fama de santidad o líder de la comunidad– son de una mujer (Sotomayor 1995). ¿Una virgen? ¿Una mártir? No lo sabemos, pero como siempre algo que llama la atención por lo inhabitual.

Qué duda cabe que en aquellos tiempos debieron convivir otras creencias y religiones, como pone de manifiesto el hallazgo de una inscripción votiva a Isis, entre fines del siglo II y comienzos del III d. C. (Bernal et al. 1998). Así y todo, la presencia cristiana se mantuvo fuerte, principalmente con el dominio bizantino, durante el cual sabemos que se construyó una nueva basílica que las fuentes árabes dicen que ocupaba el lugar donde luego se construyó la mezquita al-jama (Gozalbes Cravioto 1986), y los periodos en los que compitieron por el control de la población con vándalos y visigodos.

Medina Sebta

La caída de la ciudad en manos de las tropas de Musa Ben Nusayr, en el 709, constituye un momento muy importante para las aspiraciones de sus instigadores de dominar el Estrecho en ambas orillas, con indudable vocación de permanencia. Historiadores como García Moreno (García 1988) y Gozalbes Busto (Gozalbes 1990) han mantenido en los últimos años la teoría de que la rendición por parte del conde Ilián debió tener importantes ventajas entre las cuales estaría el que la población pudiera mantener sus prácticas religiosas, dando lugar a una comunidad mozárabe, quizá la primera de al-Andalus.

Pero los siete siglos de dominio islámico no fueron un relato romántico del siglo XIX, y los ceutíes de cada momento lo vivieron en sus carnes. Se sufrieron constantes ataques, invasiones y arrasamientos, que unas veces llegaron del norte –Córdoba, Málaga, Aragón, Granada...– y otras del sur –almorávides, almohades, benimerines– poniendo de manifiesto la importancia de su ubicación y de su puerto.

El primero de esos reveses se produjo muy pronto, durante la revuelta jariyí del 740-742 y dio lugar al arrasamiento de la población. Tuvieron que pasar décadas hasta que se produjera su reconstrucción, que se atribuye a una tribu politeísta cercana, los Medyekeses, en el primer cuarto del siglo IX, que dio lugar a la dinastía de los Banu Isam (Gozalbes 1989).

Enrique Gozalbes (Gozalbes Cravioto 1988: 16) recoge el paso por Ceuta de un numeroso grupo de judíos hacia Fez, consecuencia de la expulsión a la que llevó la revuelta del arrabal de Córdoba del 814 y apunta a que algunos pudieron quedarse en la ciudad, aunque fija en la centuria siguiente la constitución de una comunidad con cierto peso.

Durante estos años y hasta la integración en el califato Omeya, también en lo religioso, en la primera mitad del siglo X —y si olvidar un nuevo arrasamiento por parte de los cordobeses— la *medina Sebta* retoma su importancia comercial, estableciendo relaciones con mercaderes europeos, que se asientan en alhóndigas y arrabales en los que mantienen la práctica de su fe, como sin duda lo hacían los numerosos cautivos que, como en todas las naciones, convivían con sus dominadores.

Los mejores momentos de esa fructífera relación económica se dieron en los siglos XII y XIII, principalmente durante la taifa local de los Bargawati, en los que la tolerancia con judíos y cristianos era evidente. Posteriormente, se continuaría esa situación, aunque con sus contradicciones. Así, la represión almohade se cebó en los judíos, tras la revuelta local de 1148 y no podemos olvidar cómo fue esta la época en la que la persecución religiosa lleve a renunciar a su religión a Maimónides hasta recuperarla en el exilio, del mismo modo que la sufriría su discípulo, el ceutí Yosef ben Yehuda ben Acnín.

Un nuevo elemento en esa sociedad será la llegada de religiosos pertenecientes a las incipientes órdenes mendicantes. Su presencia en la asistencia a mercaderes y cautivos será muy valorada. Es cierto que hubo casos de martirios de grupos como los cinco Protomártires de Marruecos, en 1220, y S. Daniel y sus siete compañeros en Ceuta, en 1227, pero en estos casos entran en juego otros factores, como es la búsqueda ex profeso del martirio, en un resurgir del movimiento denominado *jaclatio martirii*, puesto en cuestión ya en el 839 por el concilio de Córdoba (Hagerty 1978: 121).

La vida de estas minorías, ya fueran cristianas o judías, no debió ser fácil y siempre estuvo sometida a las condiciones de quienes ostentaban el poder, unas veces más tolerantes que otras. De hecho, no debemos olvidar que la razón misma de dinastías como la almorávide o la almohade era recuperar la pureza religiosa de sus prosélitos, amenazada constantemente por la heterodoxia de influencias tanto internas y externas.

Ya fuera por un tema de combatir la presencia de extranjeros en la población, ya fuera por la pérdida de interés de los mercaderes europeos en las rutas que pasaban por Ceuta, no parece que a comienzos del siglo XV hubiera presencia de cristianos al producirse la conquista por las tropas de Juan I de Portugal y, posiblemente, tampoco fuesen muchos los judíos que la habitaban.

¿Qué sabemos de aquellos últimos momentos de la *medina Sebta*? Pues mucho. Mucho porque tenemos la gran suerte de que uno de sus pobladores, de aquellos ceutíes que se vieron lanzados al exilio en 1415 escribió una de las mejores descripciones conocidas de una medina medieval. Se trata de la descripción de Ceuta de Al Ansari, editada en diferentes momentos y por distintos investigadores (Vallvé 1962: 398-442), que nos ofrece una valiosísima información sobre sus barrios, calles, edificios públicos y privados y toda suerte de datos.

Y así sabemos que todas estas minorías vivían en uno de los arrabales exteriores de la población, cuyos restos debieron quedar bajo las fortificaciones levantadas por portugueses y españoles en los siglos XVI al XVIII.

Portugal

A comienzos del siglo XV Portugal estaba constreñido entre el mar y Castilla. No había lugar por dónde expandirse en la Península, por lo que había que buscar nuevos horizontes. África había sido una asignatura pendiente para diferentes monarquías como la castellana y la aragonesa. Juan I de Portugal vio en las costas transfretanas esa oportunidad, que vendría a intervenir las rutas comerciales que venían de oriente, daría al traste con la piratería en las costas occidentales del Mediterráneo y ayudaría a aumentar la presión sobre Granada. A estas razones se sumaron las religiosas y caballerescas, importantes en el mundo medieval, pero que no deben hacernos olvidar las económicas y de poder.

La conquista se preparó concienzudamente y debía haberse producido posiblemente el día 14 ó el 15 de agosto de 1415, pero un temporal que se produjo el día 12 en el Estrecho, desplazó la flota hacia el este, llevando al desconcierto a todos. La operación estuvo a punto de abortarse, pero al fin se produjo el 21 de agosto (Baeza 1998), desembarcando el grueso de la armada en las playas de San Amaro, y entrando por la Almina, barriendo a toda la población de este a oeste.

Todas estas operaciones preliminares tuvieron lugar a la vista de los gobernantes de la *medina Sebta*, que tuvieron tiempo de organizar su defensa y, posiblemente también, de planificar la salida de parte de la población civil. De hecho, su gobernador ni rindió la plaza ni se entregó, ocupando más tarde cargos en otras poblaciones de los alrededores. Hay que pensar en que seguramente, los desalojados pensaron que tras lograr un suculento botín, las tropas lusas abandonarían la plaza y volverían a Europa, lo que no estaba en la mente del Rey ni de su corte.

Respecto a la parte militar y de represión, no hay conquista sin sangre, pero el diseño de la ocupación, permitiendo la salida por tierra de sus habitantes, debió reducir drásticamente los daños personales. Tampoco se habla en las fuentes de cautivos ni prisioneros, lo que de haberse producido, se hubiera señalado como se hizo con las riquezas obtenidas en el saqueo de los palacios, viviendas y comercios.

Es curioso como las cabilas vecinas han ido creando un imaginario de ocupación por engaño, al modo del mito de Troya, en leyendas que cuentan el desembarco de unas naves comerciales, cuyas mercancías se desembarcarían en el muelle de la ciudad, para durante la noche, salir de su interior los guerreros que habrían de tomar la ciudad a traición, abriendo sus puertas al monarca. Había que justificar lo que no tenía justificación: la pérdida de una joya que acaba de cambiar de corona. “La perla colocada entre el pecho y la garganta del mundo” que dijera el anónimo autor de al-Bayan al-Magreb (Lería 1961: 129).

Tras la conquista, se celebraron festejos en los que se armó caballeros por el Rey a los Infantes y estos a otros destacados compañeros en la gesta. Hubo oficios religiosos y se mandaron cartas a la Santa Sede y las principales Monarquías para dar a conocer el éxito de la operación. Con posterioridad, el cronista de la corte Gomes Eanes de Zurara (Zurara 1918) elaboraría una *Crónica da tomada de Ceuta*, que tendría su traducción a latín años después, por Mateo Pisano. El latín era la lengua universal de la época y había que llevar la noticia a todos los confines del mundo conocido.

La construcción de una identidad

No debió quedar nadie de la *medina Sebta* para comenzar la andadura de aquella nueva ciudad que sería Ceuta, salvo algunos cautivos. Tampoco se cuenta que hubiera cristianos que no participaran de su condición de cautivos para sus antiguos pobladores, ni judíos, y las crónicas con las que contamos son muy detalladas.

Los portugueses, fieles a su lógica militar, redujeron el espacio urbano al istmo, el mismo que ya fuera delineado por Bizancio y que formó el centro de la medina califal, reconstruyendo sus murallas y arrasando los arrabales exteriores que podían servir al enemigo para hacerse fuertes en sus intentos de recuperar lo perdido.

Calculan que fueron 2.500 caballeros los que quedaron para su guarnición, tras los cuales irían llegando sus familias, hasta formar un núcleo de cuatro o cinco mil almas. Salvo algunos cautivos y en los momentos de paz, comerciantes que podían entrar y salir al menos hasta el tiro de cañón, no habría

musulmanes, y los judíos serían muy pocos, dedicados a profesiones como la medicina, el comercio o la interpretación, siempre venidos de Portugal y que hasta el siglo XVI no parece que lograran formar una comunidad.

Como tantas veces antes, el solar ceutí volvía a comenzar de nuevo, con una nueva población con vocación de enraizarse. Juan I quiso que Ceuta fuese considerada con una población importante, lo que demostraba completando su título como: *Rey de Portugal y del Algarve y Señor de Ceuta*.

Ya lo era por su ubicación en el mundo, por sus murallas y su renombre, pero a los ojos de Europa necesitaba una nueva organización institucional. Así, la dotó de un gobernador en propiedad, Pedro de Meneses, que con título de conde primero y de marqués después, habría de gobernarla en lo político y militar. Para su consejo, tendría un pequeño Senado, la Cámara, al modo del resto de Cámaras municipales de su reino. Y quería más, quería que el máximo rango llegara también a lo religioso, por lo que solicitó y consiguió de la Santa Sede, el título de Ciudad en 1418, culminado en 1420 con la delimitación de su diócesis y el nombramiento, un año después, de su primer obispo, el que había sido capellán de la Reina doña Felipa: Amaro de Aurillac, hasta entonces titular de la diócesis de Marruecos (Gómez 2002).

Las mezquitas dieron paso a templos y ermitas, que se llenaron de advocaciones de vírgenes y santos populares en Portugal, que hoy se conservan; se comenzó a utilizar la bandera de San Vicente como propia, el escudo del Reino, con variantes, como el de Ceuta, y una moneda, el ceutil, se acuñó para circular por todo el mundo, con tal éxito que Cristóbal Colón, en su primer día en el nuevo continente, entregó varios de ellos por unas madejas de hilo.

Es curioso como hoy en día, la imagen más antigua conservada en Ceuta es la Virgen del Valle, que según la tradición iba en la nave del Rey durante la conquista, o que la Virgen de África, patrona de Ceuta, es la talla que mandó el Infante D. Enrique a los caballeros de la Orden de Cristo tras serle encomendada la defensa de Ceuta. Pero no lo es menos que la petición que hizo el infante de rezar por su alma y la de sus padres cada sábado, haya dado lugar a la Sabatina, que se cumple fielmente como hace seiscientos años.

Si la Sabatina es patrimonio inmaterial de Ceuta, qué decir del ritual que se sigue en la toma de posesión de los gobernadores, que desde el siglo XV se hace con el bastón con el que le diera posesión el rey a D. Pedro de Meneses en 1415, y que se pone luego en manos de la Virgen de África al menos desde 1743, en señal de petición de protección divina sobre sus naturales.

A mitad del siglo XVII había una comunidad judía importante, con peso intelectual y comercial, respetada y que en muchos casos tenían sus negocios y viviendas fuera de las denominadas Aduanas, un edificio grande que había

sustituido a la Alhóndiga o Arrabal que fue su ubicación en época islámica (Gómez 2014).

Además, los acuerdos de paz firmados con las autoridades circunvecinas, dieron lugar a un período de intercambio comercial y vital con las cabilas, llegando a permitirse la celebración de romerías hasta Sidi bel Abbas, en los confines orientales del pequeño territorio local (Gómez 2008). Comenzaba a practicarse la coexistencia y el respeto entre personas con diferentes formas de hablar, de vestir, de comer, de rezar...

La transición de los Felipes

En 1578 muere en la batalla de Alcazarquivir el rey Sebastián I de Portugal, dejando el trono en manos de su anciano tío, el cardenal don Enrique. Su muerte, dos años más tarde, sumirá el reino en una guerra por la sucesión que ganará Felipe II, que va a convertirse en Felipe I de Portugal –como también lo era de Aragón–, es decir, que va a incorporar Ceuta a su corona.

El monarca envió orden al duque de Medina Sidonia para que se tomara posesión de Ceuta y para ello vino el corregidor de Gibraltar, Antonio Felices de Ureta, quien ordenó tremolar en la torre más alta un nuevo Estandarte Real, con las armas de Portugal en una cara, y las de Felipe de Austria en la otra. Una enseña que sigue siendo pieza fundamental del patrimonio local y se conserva en el salón del trono de Palacio de la Asamblea de la ciudad de Ceuta.

Más tarde llegaría el visitador Jorge Seco, que inspeccionó todas las instituciones y servicios de la Plaza, para trazar las líneas maestras de las próximas actuaciones a seguir, siempre desde la legalidad lusa, pero con el apoyo de una corona más rica y poderosa.

Los Austrias trataron a Ceuta de forma especial, con el cuidado de no molestar a la corte lisboeta, pero dejando claras las ventajas que tenía Madrid sobre Lisboa en cuanto a peso económico, y Gibraltar y su campo frente al Algarve para organizar sus transportes, abastecimientos y socorros. En esa época encontramos algunos mercaderes extranjeros, entre ellos algunos armenios, que seguramente tenían conexiones con Cádiz.

Así permanecerían las cosas hasta que en 1640 se levantó Portugal a favor del duque de Braganza, que se convertiría en Juan IV de Portugal. Ceuta decidió no seguir su partido y mantenerse fiel a los Felipes, lo que le valió los títulos de *Siempre Noble y Leal*, y más tarde el de *Fidelísima*. La decisión no fue fácil y en el camino quedaron muchas rentas y familias que hubieron de escoger entre la permanencia en Ceuta o la vuelta a la obediencia a Lisboa.

Los Braganzas se resistieron, ante la falta de posición de la Santa Sede, verdadero árbitro de los asuntos internacionales en la época, que ni tan siquiera quiso elegir sucesores a la mitra de Ceuta durante más de treinta años por no tener que escoger entre las propuestas de una corte u otra. El punto final vendría con el tratado de Paz de 1668, que reconocería la incorporación de Ceuta a la corona española.

El Antiguo Régimen

La apuesta de los ceutíes se vio recompensada por la corona española, que mantuvo en un principio no solo los fueros y privilegios de la ciudad y sus habitantes, sino también las instituciones y estructuras de poder. Naturalmente, desde 1640 se había hecho un esfuerzo por ir generando un ambiente españolizante, favoreciendo la llegada de población civil y militar desde Andalucía, así como impulsando la carrera de las familias lusas en la península (Gómez 2017a).

Ese corpus de normas no siempre escritas comprendían pensiones por residir en la ciudad, considerando que todos sus habitantes estaban siempre dispuestos a defenderla; también había exenciones de impuestos, premios hereditarios en dinero y en trigo, repartos de las presas del corso y la famosa carta *a metade*, similar al fuero del Baylío, que establecía una comunidad de bienes entre los esposos, que a la larga tuvo su incidencia en la educación de la mujer en la ciudad.

Pero la prueba de la importancia que Madrid daba a Ceuta se pondría de manifiesto con el cerco impuesto a la Plaza en 1694 por Muley Ismail y que no se levantaría hasta su muerte, en 1727. En tan largo período de tiempo, y sin que ni tan siquiera la Guerra de Sucesión hiciera vacilar a los monarcas, no faltó la ayuda militar para combatir a un ejército que en algunos momentos gozó de la protección de otras naciones como Inglaterra.

Momento de impactante incertidumbre debió ser la caída en 1704 de Gibraltar y la solicitud de rendición que la armada de Darmstadt hizo al gobernador de Ceuta, que optó por resistir, ante la llegada de la flota francesa que otorgó seguridad a la región.

El largo asedio, además, tuvo notables consecuencias en la población, como fue la conversión del sistema de fortificación renacentista en un modelo de defensa ístmico flamenco, experimentado paralelamente en Cádiz, y el refuerzo de su muralla Real. Esas obras y la de construcción de bóvedas y cuarteles, produjeron la desaparición de los barrios de la Cerca y el Castillo, y el desplazamiento de la población civil hacia la Almina (Gómez 2006).

El istmo fue habitado por los militares que dirigían la defensa y surgieron al este del Revellín los nuevos barrios de Antíoco, la Cigarra, Remedios... En esos momentos desaparecieron también los judíos de la ciudad. La versión oficial fue su expulsión, pero hay que valorar también el desinterés de un grupo de personas que tenían ligada su vida al comercio y tráfico con Marruecos, ahora impedido por la guerra, y las posibilidades que se les abría desde Gibraltar, en manos británicas desde 1704 y que sería su lugar de destino. Desde allí no dejarían de venir a Ceuta, amparados en su nuevo pasaporte, como lo harían con Tetuán o Tánger.

El siglo XVIII fue una época de cambios muy provechosos para la ciudad, que vio levantar nuevos edificios, muchos de ellos públicos, destinados a proporcionar sedes a servicios oficiales, sanitarios, asistenciales... dentro de la corriente ilustrada que proponían los borbones. Incluso tragedias como la gran epidemia de peste bubónica de 1743-44 fue aprovechada para inyectar una enorme suma de dinero con la que se mejoraron las condiciones de vida de los ceutíes de forma evidente.

Ante esas mejoras, se iniciará el asentamiento de industriales y comerciantes entre los cuales podemos destacar un grupo importante de genoveses que desde la explotación de la almadraba, fomentarán la pesca e introducirán su forma de producir pastas, dulces, panes...

Estas intervenciones fueron restando poder a la Iglesia, que hasta entonces había dominado en solitario campos como la sanidad, la asistencia en la vida y en la muerte, la educación, el control del movimiento demográfico... Y en el que el Estado va a aumentar su poder, para erosionarlo gravemente al mermar su capacidad económica con las medidas desamortizadoras que comenzarán en 1787 y proseguirán hasta mitad del siglo XIX.

A finales del siglo XVIII España se retiró del Oranesado, siendo necesario evacuar a las tropas originarias de la región para evitar que sufrieran represalias por las nuevas autoridades. Eran militares musulmanes, que llegaban con sus familias y que en parte se afincaron en Ceuta, donde hubo que habilitarles un barrio, en el que pudieran vivir, en su cultura, su religión y procurando su integración. Los mogataces dieron lugar a volver a experimentar, si no la convivencia, si la coexistencia con musulmanes, que cada semana al menos recorrían el camino de Ronda hasta el Hacho, para honrar la memoria de Sidi Bel Abbas, en cuyo derredor enterrarían a sus deudos durante más de media centuria (Gómez 2008). En este grupo habrá conversiones al cristianismo en un fenómeno que rara vez se había dado en la ciudad.

La llegada del Constitucionalismo

Si bien es cierto que en España no se produjo una Revolución como la de la Francia de 1789, no lo es menos que la reacción ante la invasión napoleónica y la debacle que sufrió el trono patrio entre la desertión de Carlos IV y la cobardía de Fernando VII, dieron como resultado el fin del Antiguo Régimen y el inicio del constitucionalismo.

La ciudad se manifestará siempre a favor de las decisiones tomadas en Cádiz, como último bastión constitucional y antifrancés. Pero esa resistencia se verá favorecida por la decisión de Napoleón de que Ceuta no se perdiera para España, ganara quien ganara la contienda. Gran Bretaña envió entonces un pequeño destacamento a Ceuta, compuesto de militares irlandeses y sus familias, que al practicar el catolicismo, serían mejor recibidas por la población. Residieron en la fortaleza del Hacho, donde incluso habilitaron un pequeño camposanto. Hay que decir que los irlandeses eran viejos conocidos de los ceutíes, por cuanto durante décadas habían formado parte de la guarnición regimientos como el de Irlanda, el de Ultonia o el de Hibernia.

La necesidad de abastecimiento de este grupo de familias justificó, oficialmente, la llegada de algunos judíos de Gibraltar, que se instalaron en el centro de la población y que, incluso cuando los británicos salieron de Ceuta, consiguieron permiso para continuar en ella. Estos pocos judíos no constituirían comunidad hasta la llegada, en 1860, de las familias exiladas de Tetuán tras la ocupación española, ante el temor a las represalias por parte de los marroquíes que les acusaban de colaboracionistas. Desde entonces, la comunidad consolidaría tanto sus lugares de enterramiento como de culto (Gómez 2014).

Desde finales del siglo XVIII van a llegar a Ceuta deportados de América algunos patriotas que se vieron involucrados en los movimientos independentistas. Cubanos, venezolanos, peruanos... pasarán por el presidio de Ceuta, que convivían con la plaza militar y la ciudad. Con ellos llegaron nuevas ideas que ponían en tela de juicio valores como la monarquía, la religión, la autoridad... A ellos debemos por ejemplo la llegada de los cafés, de la prensa o de las ideas liberales.

El presidio fue duro para los desterrados políticos del XIX, aunque mucho más para los confinados por delitos comunes, ya fueran europeos o americanos. Muchos de ellos desertaban y quienes lo conseguían se internaban en Marruecos, convirtiéndose al Islam. Las autoridades de ambos lados de la frontera acordaron que la vida de un hombre libre valía 25 pesetas de oro, por lo que algunas personas llevaban al cuello una moneda para pagar su libertad si

huían o si eran secuestrados. Algunos de los confinados americanos pactaban sus huídas por mar, para tratar de volver a sus países a través de Gibraltar.

Otros grupos de extranjeros en la ciudad fueron los numerosos franceses que se capturaron en actividades corsarias durante los períodos en que España estuvo en Guerra con Francia, y los filipinos y chinos que vinieron confinados por delitos cometidos en Filipinas y en los ingenios americanos en los que había numerosos chinos trabajando.

El mosaico de personas y religiones hacía de Ceuta una ciudad singular, sin parangón con ninguna otra de España, lo que sin ningún género de dudas debió ir generando la idiosincrasia de sus habitantes.

El paso del siglo XIX al XX

A partir de la guerra de la Independencia, y en especial en los momentos en los que hubo gobiernos constitucionales y liberales, la ciudad se fue abriendo a nuevas ideas y actividades, llegadas vía confinados extranjeros, vía comerciantes y profesionales liberales que venían de la Península en general y del campo de Gibraltar en particular.

La sociedad civil fue recuperando conquistas perdidas durante el siglo XVIII contra el poder militar, y el Ayuntamiento se convirtió en motor de muchas de ellas, a pesar del caciquismo municipal ejercido por diferentes grupos de poder. A partir de 1860 la ciudad contará siempre con prensa propia, habrá teatros, casinos, sociedades recreativas, un comercio variado y una educación en la que a finales del siglo XIX formará parte la práctica de la gimnasia y el deporte, por influencia del elemento militar.

La contienda entre España y Marruecos, producida por un problema de límites en 1859-60, ensanchará el territorio de la población, al que dará una tímida expansión que permitirá contar con cierta ganadería y agricultura. Se conseguirá la promesa de puerto, que se hará realidad ya en el siglo XX y se irá consiguiendo, poco a poco, minimizar el papel de la plaza militar, limitándose la justicia militar a la población que lo era, echando abajo parte de unas murallas ahora innecesarias, o impulsando la desaparición del penal.

El movimiento colonial se fijó en Ceuta como una cabeza de puente para la incursión en Marruecos. La ciudad estaba llamada a ser un puerto de entrada de peso, pero en la realidad terminó siéndolo más aún, ya que al declararse internacional a Tánger, Ceuta era el único puerto de importancia para la entrada de personas y mercancías.

Esas esperanzas en el papel de Ceuta en la región serán el atractivo para la implantación de una nueva comunidad extranjera en Ceuta: La hindú.

Tímidamente irán llegando algunos comerciantes procedentes de la región de Sindh, en el actual Pakistán, formando parte de empresas internacionales. Hasta los años 20 del siglo XX no encontramos a mujeres y niños, germen de una comunidad real, que se consolidará tras la Independencia de la India y hoy en día es muy respetada, y esencial en el desarrollo económico y la inversión de la ciudad (Tarrés 2013: 83).

Efectivamente, ya en el período de configuración del protectorado en Marruecos, se impulsan las obras del nuevo puerto, vigiladas de cerca por Alfonso XIII que las visitó en 1904, 1909 y 1927. En 1912 se inicia la administración por España de la Zona norte, con capital el Tetuán, y con ello se cierra el Penal, se impulsan las instituciones civiles, y se transforma la ciudad, tanto internamente como en su relación con la región, mediante nuevos transportes especialmente el ferrocarril a Tetuán, las carreteras hacia el interior de Marruecos o las nuevas líneas de barcos correos que la unirán con la Península.

El período denominado de *Pacificación*, que llega oficialmente hasta 1927 aumentará notablemente el número de habitantes, que harán desaparecer la modesta población luso-andaluza, para dar paso a una ciudad moderna, pero con grandes carencias para las capas más bajas de la población.

La comunidad musulmana irá creciendo merced a la creación de los Grupos de Fuerzas Regulares Indígenas, aunque con muy escasas posibilidades de integración legal y personal, que con la Independencia de Marruecos se reducirán aún más, ante la renuncia a la nacionalidad y la integración de muchos militares en las recién creadas fuerzas armadas marroquíes. Esa deuda no será pagada hasta las medidas de fomento de la nacionalidad iniciadas por el gobierno socialista de Felipe González.

República, Guerra Civil y Dictadura

La Segunda República no tuvo la repercusión deseada en la ciudad ni tampoco en el Protectorado. Las cosas cambiaron bastante poco, excepto en lo referente a las libertades políticas y sindicales, la de prensa y el fomento de la educación.

En Ceuta no hubo Guerra Civil, salvo los bombardeos de la aviación republicana, algunos muy sangrientos. El 18 de julio de 1936 la ciudad estaba ya tomada por las fuerzas sublevadas, por lo que lo único que se vivió fue la represión. Una represión que se cebó en políticos y sindicalistas de izquierda, siendo más benévola con los miembros de la masonería, tan perseguida en toda

España, pero que aquí estaba ligada a una burguesía tan liberal en lo económico como anticlerical y masónica.

La crisis económica que ciñó a los españoles después de la Guerra, comenzó a levantar tímidamente a mitad de los años cincuenta, justamente en el momento en el que se produce la Independencia de Marruecos. Ello llevará a la ciudad reinventarse de nuevo, ya sin la dependencia tetuaní, que había sido fuerte durante las décadas anteriores, aprovechando su condición de puerto franco para reforzar una economía comercial, que tendrá sus mejores momentos con el cierre de la Verja de Gibraltar, en 1969, derivando ese comercio con bajo nivel impositivo a Ceuta.

La dictadura se caracterizó por una devolución del poder, en todas las instituciones locales, al Ejército, que copaba los cargos en la administración del Estado y la municipal, con militares retirados que pasaban a lo que se denominaban *Destinos civiles*. En la sanidad y la asistencia hospitalaria el dominio era completo, y en la enseñanza había también muchos militares habilitados para ejercer la docencia.

De la Dictadura a la Democracia

El fin de la dictadura dejó de nuevo a la ciudad en una cierta inseguridad hacia el futuro. Marruecos reavivó sus reivindicaciones contra Ceuta y Melilla, mientras que la izquierda solía ver con recelo cualquier cosa que viniera de las antiguas plazas militares.

En socorro de estas cuestiones vino la integración de España en la Comunidad Europea. Se reguló el papel de Ceuta en el marco de fronteras y desde Bruselas llegaron planes de inversión que hicieron perder el miedo a quienes deseaban iniciar o continuar sus negocios en la población. Las comunidades minoritarias, aprovechando también las posibilidades legales que ofrece la legislación de los gobiernos socialistas, solicitarán masivamente la nacionalidad española, que ahora significaba también ser ciudadano de la Unión Europea.

Los Fondos Feder se convirtieron en los años 80 en el motor de reforma de la Ciudad, que con la promulgación de su Estatuto de Autonomía, en 1995, pudo dirigir su actividad con gran independencia de Madrid.

Ceuta hoy es gobernada, dentro del marco de su Estatuto de Autonomía, por una Asamblea de 25 miembros, con competencias en casi todas las áreas salvo justicia, educación y sanidad, más las que siempre se ha reservado el Estado en el resto de Autonomías.

El impulso de sus autoridades han conseguido aumentar de forma importante sus plazas educativas y hospitalarias, dar solución a los problemas del comercio, aunque el transporte y la aplicación del IPSI (Impuesto sobre la Producción y los Servicios y la Importación) sea un inconveniente constante para el libre tránsito de mercancías, que ha estrangulado totalmente las posibilidades territoriales de la población.

Otra de las asignaturas pendientes ha sido la creación de instituciones universitarias, que hoy en día, entre la UNED y el Campus Universitario han dado soluciones a las reivindicaciones históricas de los ceutíes. Ello no es óbice para que buena parte de los estudiantes aprovechen el período de formación universitaria para curar sus estudios en otras poblaciones, como ha sido costumbre siempre, lo que les ofrece nuevas perspectivas de desarrollo intelectual y personal.

Naturalmente, Ceuta sigue siendo una población de frontera, con los problemas que eso provoca. Cualquier momento de crisis o de bonanza se refleja en la convivencia a un lado y otro de esa línea que, sin haber sido nunca imaginaria, ante la presión migratoria de grupos llegados de la zona subsaharianas, se ha transformado en una enorme valla que trata de no saturar las posibilidades de asunción de más población por un territorio que apenas rebasa los 20 kilómetros cuadrados.

Ceuta es una ciudad que nunca ha estado anclada en el pasado. Sigue recibiendo comunidades nuevas, como la china, hoy posiblemente más numerosa que alguna de las minorías históricas locales, pero vive con preocupación la emigración subsahariana y de otras regiones, no por negarse a recibirla, sino porque sabiendo que está simplemente de paso, que su destino está al otro lado del Estrecho, se siente impotente para ofrecerle soluciones. Es consciente de la resistencia de las instituciones europeas a recibirla y darles salida en la Unión Europea, pero también sabe que la solución no es convertir a Ceuta en un callejón sin salida, en un depósito provisional de personas que pueden estar años esperando una solución.

Así y todo, Ceuta es una ciudad que cree en su futuro. Que se reinventa constantemente. Y eso se nota en sus calles, en su comercio muy activo, en que los mediodías son largos y las noches en los lugares de diversión más aún. Es decir, que es una ciudad en la que sus ciudadanos disfrutan de su vida, con raíces, y eso es futuro.

Bibliografía

- Baeza Herrazti, Alberto, 1998. “Una fecha histórica para Ceuta: 21 de agosto de 1415”, en *Homenaje al Profesor Carlos Posac Mon*, Ceuta: Instituto de Estudios Ceutíes, t. II, 9-47.
- Bernal Casasola, Darío; del Hoyo Calleja, Javier; Pérez Rivera, José Manuel, 1998. “Isis en Mauretania Tingitana. Un nuevo testimonio epigráfico de su culto procedente de Septem Frantres (Ceuta)”, en *Convegno Internazionale di Studi sull’Africa Romana XII, L’Africa Romana XII*, Sassari, 1341-1353.
- Bravo Pérez, Juan, 1988. “¿Fondearon los fenicios sus naves en las costas de Ceuta?”, en *Cuadernos del Archivo Municipal*, Ceuta, 1/1988, 5-10.
- Caro, Lucas, 1989. *Historia de Ceuta. Es del Presb^o...*, transcripción, introducción y notas José Luis Gómez Barceló. Ceuta: Ayuntamiento de Ceuta, Servicio de Publicaciones.
- Fernández Sotelo, Emilio A., 2000. *Basílica y Necrópolis Paleocristianas de Ceuta*. Ceuta: Museo de Ceuta.
- García Moreno, Luis, 1988. “Ceuta y el Estrecho de Gibraltar durante la antigüedad tardía (siglos V-VIII)”, en *Actas del I Congreso Internacional El Estrecho de Gibraltar, Ceuta 1998*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1095-1114.
- Gómez Barceló, José Luis, 2002. “Ceuta”, en Sánchez Herrero, José (coordinador), 2002. *Historia de las diócesis españolas: Sevilla, Huelva, Jerez, Cádiz y Ceuta*. Madrid-Córdoba: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Gómez Barceló, José Luis, 2004. “El obispado de Ceuta en los siglos XIX y XX”, en *Actas de las IV Jornadas de Historia de Ceuta: Ceuta en los siglos XIX y XX*, Ceuta: Instituto de Estudios Ceutíes, 113-151.
- Gómez Barceló, José Luis, 2006. “La Almina: Una propuesta urbana para la Ceuta de los Borbones”, en *Actas de las VI Jornadas de Historia de Ceuta: La formación de una ciudad: Apuntes sobre urbanismo histórico de Ceuta*, Ceuta: Instituto de Estudios Ceutíes, 49-70.
- Gómez Barceló, José Luis, 2008. “Los santuarios islámicos de Sidi Bel Abbas, Sidi Embarek y Sidi Brahim”, en *Cuadernos del Archivo Central de Ceuta*, Ceuta, nº 17, 325-342.
- Gómez Barceló, José Luis, 2014. “Presencia y vida de los judíos en la Ceuta de los siglos XV al XX”, en *Actas de las XVI Jornadas de Historia de Ceuta: Los judíos en Ceuta, el norte de África y el Estrecho de Gibraltar*, Ceuta, Instituto de Estudios Ceutíes, 185-276.
- Gómez Barceló, José Luis, 2017. *Semblanza histórica de Ceuta*. Ceuta: Archivo General de Ceuta, 4ª edición.

- Gómez Barceló, José Luis, 2017a. "La castellanización de Ceuta bajo la Corona de Austria", en *Cuadernos del Archivo General de Ceuta*, Ceuta, nº 21, 91-101.
- Gozalbes Busto, Guillermo, 1989. "Dos siglos olvidados en la historia de Ceuta", en *Cuadernos del Archivo Municipal de Ceuta*, nº 4, Ceuta, 21-36.
- Gozalbes Busto, Guillermo, 1990. "De la Ceuta bizantina a la Ceuta islámica", en *Cuadernos del Archivo Municipal de Ceuta*, nº 6-7, Ceuta, 19-26.
- Gozalbes Cravioto, Enrique, 1986. *Los Bizantinos en Ceuta (siglos VI-VII)*. Ceuta: Publicaciones CajaCeuta.
- Gozalbes Cravioto, Enrique, 1989. *Notas para la historia de los Judíos en Ceuta (Siglos XI-XVI)*. Ceuta: Publicaciones CajaCeuta.
- Hagerty Fox, Miguel José, 1978. *Los cuervos de San Vicente*. Madrid: Editora Nacional.
- Hita Ruiz, José Manuel y Villada Paredes, Fernando, 2007. *Un decenio de arqueología en Ceuta 1996-2006*. Ceuta: Museo de Ceuta.
- Lería Ortiz de Saracho, Manuel, 1961. *Un siglo en la Historia de Ceuta (931-1031)*. Ceuta: Centro de Hijos de Ceuta.
- Pisano, Mateus de, 1915. *Livro de Guerra de Ceuta: escrito en 1460*. Lisboa: Academia das Ciencias de Lisboa.
- Posac Mon, Carlos, 1962. *Estudio arqueológico de Ceuta*. Ceuta: Instituto Nacional de Bachillerato de Ceuta.
- Ramos Muñoz, José; Bernal Casasola, Darío; Vijande Vila, Eduardo et.al., 2013. *El abrigo y cueva de Benzú. Memoria de los trabajos arqueológicos de una década en Ceuta (2002-2012)*. Cádiz: Universidad de Cádiz.
- Ros y Calaf, Salvador, 2017. *Historia eclesiástica y civil de la célebre ciudad de Ceuta*, transcripción, introducción y notas José Luis Gómez Barceló. Ceuta: Archivo General de Ceuta.
- Sánchez Herrero, José (coordinador), 2002. *Historia de las diócesis españolas: Sevilla, Huelva, Jerez, Cádiz y Ceuta*. Madrid-Córdoba: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Sotomayor Muro, Manuel, 1995. "Sepulturas "ad sanctos" y la Basílica de Ceuta", en *Actas del II Congreso Internacional El Estrecho de Gibraltar, Ceuta 1990*. Madrid, t. II, 527-534.
- Tarres, Sol, 2013. "Los hindúes de Ceuta", en *Encuentros. Diversidad religiosa en Ceuta y en Melilla*, Rafael Briones, Sol Tarrés y Oscar Salguero, Madrid: Icaria Editorial. Pluralismo y Convivencia.
- Vallvé Bermejo, Joaquín, 1962. "Descripción de Ceuta Musulmana en el siglo XV". Muhamad ibn al-Muhammad ibu Ahamad ibn 'Abd al-Malik al Ansari, en *Al-Andalus*, XXVII-2º, Granada, 398-442.

- Villada Paredes, Fernando (coordinador), 2009. *Historia de Ceuta: De los orígenes al año 2000*, 2 tomos. Ceuta: Instituto de Estudios Ceutíes.
- Zurara, Gomes Eannes, 1918. *Crónica da Tomada de Ceuta por el Rei D. Joao I*. Lisboa: Academia das Ciencias de Lisboa.

Ceuta y su realidad sociolingüística

Carlos RONTOMÉ, Ceuta

Introducción

Ceuta es una pequeña ciudad española en el norte de África separada por el estrecho de Gibraltar de la península Ibérica y que constituye un peculiar espacio-frontera con el Reino de Marruecos, un espacio cuya principal característica es ser una de las fronteras más desiguales del planeta, no solo en términos económicos también sociales, religiosos, étnicos y culturales.

Desde un punto de vista socio demográfico, la Ceuta actual es el resultado de un proceso de cambio poblacional en el que se aprecia el crecimiento de la población de religión islámica y un estancamiento (e incluso un ligero declive) de la población cristiana lo que introduce dinámicas diferenciadas con respecto al resto de la población española. Una de las cuestiones que requieren aclaración es la dificultad de definir a estas poblaciones. Por un lado encontramos a una población española de origen peninsular y de tradición sociocultural católica y por otra a una población también española pero de origen magrebí y tradición sociocultural islámica. A lo largo de este artículo utilizaremos los términos que los propios ceutíes utilizan para auto referenciarse en el espacio societal: cristianos y musulmanes.

Además de la religión como especial rasgo identitario de las dos poblaciones ceutíes no encontramos con el de la lengua como componente fundamental de la identidad cultural de una población. En el caso ceutí tenemos una lengua mayoritaria, el español, que es la lengua oficial y la vehicular en ámbitos como la educación, una segunda lengua de convivencia que sería el dariya o árabe ceutí y algunas lenguas minoritarias como el bereber o tamazight, el hindú y el hebreo teniendo estas tres últimas una presencia mínima (en algún caso solo con carácter litúrgico como el hebreo). Respecto a la segunda lengua utilizada en Ceuta, el dariya o árabe ceutí¹, existe una controversia sobre su consideración, si se trata de una variante del dialecto propio de la zona norte de Marruecos o si se trata de una variante específicamente ceutí. Se trata de una

¹ El dariya de Ceuta (dialecto de tipo occidental o magrebí) o árabe ceutí, no es una lengua sino un registro oral del árabe clásico/árabe literal/árabe estándar con características exclusivas, una lengua híbrida propia de los estadios de transición.

controversia que supera el ámbito lingüístico y adquiere connotaciones políticas. En el presente artículo utilizaremos las dos denominaciones para referirnos a esta lengua estrictamente oral. Además de estas lenguas, en Ceuta existe un porcentaje de la población que conoce y utiliza el árabe literal o estándar² como lengua de comunicación (es considerada lengua de prestigio por la población musulmana ceutí en detrimento del dariya o árabe ceutí).

Este artículo tiene su origen en una investigación cuantitativa llevada a cabo por los profesores María Isabel Lázaro, Carlos Rontomé y José Miguel Cantón, basada en encuesta y que fue implementada en el último trimestre del año 2013. Se llevaron a cabo 584 entrevistas personales repartidas de forma proporcional por los seis distritos censales en los que se divide la ciudad. Con un muestreo aleatorio sobre la población mayor de 15 años el margen de error se reducía al +/-4%. El trabajo de campo fue realizado por un equipo de encuestadores formado por egresados de la universidad de Granada en diversas especialidades relacionadas (Estudios Árabes e Islámicos, Filología árabe y Traducción e Interpretación, especialidad árabe), todos ellos arabófonos, naturales de Ceuta y conocedores de la lengua árabe en sus registros oral y escrito en árabe estándar o literal, así como hablantes del árabe ceutí o dariya.

La población de Ceuta

Tras un largo periodo de dominación islámica similar al que padece la península Ibérica, en el verano del año 1415 la ciudad de Ceuta es conquistada por Portugal dentro de la dinámica de expansión de los reinos peninsulares en el norte de África. Con la conquista portuguesa se produce un cambio en el perfil demográfico de sus habitantes al ser expulsados los musulmanes que residían en ella siendo sustituidos por población lusa. A partir de ese momento la población de la ciudad adquiere un perfil homogéneo de origen peninsular y religión católica, salvo contadas excepciones muy minoritarias (algunos esclavos musulmanes y una pequeña comunidad judía). Con la unión de los dos reinos, el portugués y el español, bajo la corona de Felipe II se inicia un proceso de españolización de la ciudad que culminará en el Tratado de Lisboa de 1668 por el que se reconoce la soberanía española sobre Ceuta. La población, relacionada en su mayoría con el elemento militar, se mantiene estable con leves crecimientos durante las siguientes décadas, sufriendo prolongados asedios por

² Árabe clásico, árabe literal o árabe estándar es el árabe normativo, en su evolución y en sus registros oral y escrito, de uso internacional en la comunidad árabe e islámica. Lengua de enseñanza en los diferentes sistemas educativos de la misma y lengua de los medios de prensa, radio, TV y las Redes sociales.

parte de los musulmanes de las cabilas³ cercanas y posteriormente por el reino de Marruecos cuando este se constituya como tal.

Tras la Guerra de África de 1859-60⁴ se amplía el perímetro fronterizo, se inicia un periodo de mayor crecimiento poblacional que alcanzaría los 13.000 habitantes a finales del siglo XIX. La implantación del Protectorado español sobre el norte de Marruecos a principios del siglo XX da lugar a un fuerte crecimiento demográfico de españoles de origen peninsular sobre todo de Andalucía, así en el año 1910 la ciudad cuenta con 24.000 habitantes y en 1930 se alcanzaban los 50.000 habitantes de los que más de 45.000 eran españoles de origen peninsular. Tras la independencia de Marruecos, en la década de los sesenta el número de habitantes crece para posteriormente sufrir un cierto estancamiento en los años 70. En el año 1986, la población de la ciudad es 66.600 habitantes de los cuales, 51.600 eran españoles de origen peninsular. En la actualidad se trata de un grupo poblacional en retroceso demográfico (unos 46.000 habitantes y representa el 55% del total de la población), si bien posee estándares socioeconómicos generales algo superiores al conjunto de la población ceutí.

El segundo grupo en importancia numérica es el de origen magrebí y religión islámica. La presencia islámica en Ceuta data de finales del siglo VIII y se extiende hasta principios del XV. Tras la conquista portuguesa, los musulmanes son expulsados de la ciudad si bien se permitía a las poblaciones vecinas que accedieran a ella para comerciar, teniendo prohibido que pernoctaran. Salvo por la presencia de algunos esclavos musulmanes, no será hasta 1792 cuando se permita el asentamiento estable de los denominados Mogataces, una pequeña parte de las tropas argelinas que servían al Rey de España y que abandonaron Oran tras su pérdida.

Tras la Guerra de África de 1856-60, comienza el asentamiento de la población musulmana de origen marroquí. En el padrón de 1875 aparecían censados 91 musulmanes (56 varones y 35 mujeres), instalados en las murallas del Angulo. Esta población crece y ya en el año 1888 el censo menciona a 204 musulmanes, de los que 122 son naturales de Ceuta y 82 proceden de Marruecos. Con el Protectorado iniciado en 1912 aumenta la presencia de habitantes de origen marroquí como componentes de las unidades militares de tropas indígenas. Tras la pacificación el número de habitantes musulmanes de la ciudad se mantiene alcanzando el 9% del total de la población en 1930 y ya

³ Término de origen árabe utilizado para designar tanto a las tribus de árabes y bereberes del norte de África como al territorio donde se asientan.

⁴ También denominada Primera Guerra de Marruecos, enfrentó a España con el sultanato de Marruecos por cuestiones fronterizas y de prestigio internacional.

en tiempos de la II República, en el censo del año 1935, figuran registrados 2.717 musulmanes (hombres y mujeres) además de otros 1.323 varones musulmanes residiendo en los acuartelamientos. En el padrón municipal del año 1940 aparecen 4.459 individuos de religión islámica localizados en su mayoría en barriadas periféricas de la ciudad de los que tan solo 993 son mujeres.

Con la independencia de Marruecos en 1956 se reduce el componente marroquí de las unidades militares y por otro lado se produce un aumento en la afluencia de inmigrantes marroquíes que se asientan en la ciudad por motivos económicos. En 1960 se encuentran censados 7.102 individuos musulmanes de los que 3.417 son mujeres. En el año 1979 figuraban inscritos en el censo de la ciudad 12.556 musulmanes de los que tan solo 1.000 poseían la nacionalidad española mientras que la mayoría solo poseía la denominada “tarjeta estadística”.⁵

La entrada en vigor de la «Ley Orgánica de derechos y libertades de los extranjeros en España» de 1985, dio lugar a fuertes tensiones con los colectivos musulmanes ya que no tenía en cuenta la realidad de los musulmanes de Ceuta y Melilla. Según el estudio estadístico del INE⁶ del año 1986 de los 15.002 musulmanes residentes en la ciudad, tan solo 2.379 poseían la nacionalidad española. Para solucionar este problema se tomo la decisión de abrir un proceso de nacionalizaciones por opción. Al finalizar este proceso en el año 1990, 6.342 residentes musulmanes habían obtenido la nacionalidad española.

En la actualidad, este grupo se encuentra en proceso de crecimiento demográfico, no solo por los flujos migratorios, también por sus altos índices de natalidad, alcanzando el 44% del total de la población ceutí.

Además de los dos grandes grupos poblacionales también se registra la presencia de una comunidad judía (asentada de forma discontinua desde el periodo de dominación islámico) y otra de origen hindú (llegada principalmente a mediados del siglo XX), ambas pequeñas pero de gran influencia socioeconómica así como otras minorías étnicas como la gitana y nacionales como la china.

⁵ Instituida en 1958 tras el fin del Protectorado sobre Marruecos. Era un documento de control e identificación de la población marroquí que residía en la ciudad pero que no otorgaba ningún derecho a sus poseedores.

⁶ Instituto Nacional de Estadística.

Las lenguas en Ceuta: el español y el árabe ceutí o dariya

Consideramos como lengua habitual aquella que las personas utilizan más a menudo. El español es la lengua habitual mayoritaria de la población ceutí (el 72,1%), siendo el árabe ceutí o dariya la segunda lengua habitual (26,2%).

Tabla 1.- ¿Cuál es su lengua habitual?

	N	%	Población estimada que utiliza cada lengua como habitual
Español	419	72,1	60.578
Árabe ceutí-dariya	152	26,2	22.013
Beréber- tamazight	1	0,2	168
Otras	4	0,7	588
No contesta	5	0,9	753
Total	581	100,0	84.100

Los datos sobre la lengua habitual en la población musulmana nos muestran que uno de cada tres considera al español como su lengua habitual. En cuanto al otro grupo poblacional, los cristianos, tienen al español como lengua habitual en su práctica totalidad.

Tabla 2.- Lengua habitual según origen sociocultural

	Origen sociocultural musulmán		Origen sociocultural cristiano	
	N	%	N	%
Español	82	34,6	328	99,1
Árabe ceutí-dariya	149	62,9	1	0,3
Beréber-tamazight	1	0,4	0	0
Otras	1	0,4	1	0,3
No contesta	4	1,7	1	0,3
Total	237	100,0	331	100,0

Si nos referimos a la lengua de identificación (aquella con la que la población se siente identificada) observamos una proporción similar a la lengua habitual: siete de cada diez residentes en Ceuta se identifican con la lengua española, mientras que uno de cada cuatro lo hace con el árabe ceutí-dariya.

Tabla 3.- Población según lengua de identificación

	N	%	Población estimada
Español	414	70,9	59.650
Árabe ceutí-dariya	142	24,3	20.435
Español y árabe ceutí-dariya	5	0,9	740
Beréber-tamazight	3	0,5	420
Otros	14	2,4	2.015
No sabe	3	0,5	420
No contesta	3	0,5	420
	581	100	84.100

La fuerza del español como lengua de identificación es significativa incluso entre la población de origen sociocultural musulmán, ya que una de cada tres personas pertenecientes a este grupo se identifican con el español como lengua propia.

Tabla 4.- Lengua de identificación según origen sociocultural en %

	Español	Árabe ceutí-dariya	Español y árabe ceutí-dariya	Beréber-tamazight	Otras
Cristiano	99,1	0,3			0,6
Musulmán	32,2	59,3	2,1	1,3	4,2

En cuanto a la lengua inicial (aquella lengua que las personas dicen haber hablado primero en su hogar). Se considera que esta lengua ha sido transmitida familiarmente y adquirida en el proceso de socialización del individuo y puede o no coincidir con la lengua habitual o con la lengua de identificación. El español es la lengua inicial mayoritaria de los ceutíes, siendo la segunda en

importancia el árabe ceutí o dariya. Otras, como el beréber-tamazight apenas alcanzan el 1% de la población entrevistada.

Tabla 5.- Lengua inicial conjunto de la población de Ceuta en %

	%	Población estimada que utiliza cada lengua como inicial
Español	64,2	53.997
Árabe ceutí-dariya	32,4	27.248
Beréber-tamazight	0,9	756
Otras	1,2	1.009
No contesta	0,3	250
No sabe	1	840
Total	100,0	84.100

Un tercio de los encuestados de origen sociocultural musulmán consideran que su lengua inicial es el español frente a los encuestados de origen sociocultural cristiano que lo es para su totalidad (99%)

Cuestión diferente es el de la lengua habitual que los entrevistados utilizan ahora en su hogar y no solo el entrevistado sino del conjunto de miembros que en el residen habitualmente. En esta cuestión observamos como el uso actual de lenguas en el ámbito del hogar se acerca en mayor medida a la proporción de población musulmana de la ciudad.

Tabla 6.- Lengua que se habla en el hogar

	N	%
En español	332	59,2
En árabe ceutí-dariya	227	40,5
Otras lenguas	2	0,4
Total	561	100,0

En cualquier caso, existe un predominio del español ya que la práctica totalidad de los entrevistados dice entender y hablar el español. Los que presentan un desconocimiento del español ya sea hablado o escrito se

corresponden en su mayoría con los extranjeros que residen en la ciudad (un 6,4% del total de la población).

Tabla 7.- Conocimiento del español en %

	¿Entiende español?	¿Sabe hablar español?	¿Sabe leer español?	¿Sabe escribir en español?
Sí	98,8	98,3	94,3	91,6
No	1,2	1,7	5,7	8,4
Total	100,0	100,0	100,0	100,0

El árabe ceutí-dariya sería la segunda lengua mas hablada por los ceutíes: el 45% dice entenderlo y el 42,8% lo habla. Si extrapolamos estos porcentajes al conjunto de la población mayor de 15 años obtenemos que 29.970 personas residentes en Ceuta entiende el árabe ceutí-dariya y que 28.305 residentes lo hablan. Si utilizamos los miembros del hogar para poder obtener el número total de dariyo-parlantes, incluidos los menores de 15 años, la cifra de población de Ceuta que habla el dariya o árabe ceutí ascendería al 49,8% del total de los 83.893 habitantes⁷ censados en la ciudad.

La práctica totalidad de los dariyo-parlantes son bilingües: el 96% habla también el español, el 97,2% lo entiende, el 88,8% lo sabe leer y el 86% lo escribe.

El 86,6% de los que dicen entender y hablar el árabe ceutí o dariya son de nacionalidad española (el resto son extranjeros y en su mayoría marroquíes).

La mayoría de los dariyófonos aprendieron la lengua en el ámbito familiar (el 92,2%).

La cuestión de los usos lingüísticos en el ámbito del hogar adquiere especial relevancia ya que actúa directamente sobre el proceso de socialización y la adquisición de la identidad cultural. La mayoría de los entrevistados usan el español en el ámbito de su hogar (el 57,8%) mientras que un 4,8% solo utiliza el árabe ceutí-dariya. Un 35,2% viven en una situación de bilingüismo dentro de su hogar, si bien en distintos grados. Entre la población musulmana el bilingüismo es la situación común siendo el monolingüismo una situación minoritaria entre esta población (el 4,3% utiliza el español de forma mono lingüística y el 11,6% solo usa el árabe ceutí-dariya).

⁷ Estadística del Padrón Continuo. Datos provisionales a 1 de enero de 2013.

En las relaciones sociales es el español la lengua habitual predominante especialmente en los ámbitos de carácter más público como el laboral y el educativo mientras que pierde habitualidad en ámbitos más íntimos como los amigos y los vecinos.

Tabla 8.- Lengua habitual que habla en diversos ámbitos sociales en %

	Con los amigos	Con los vecinos	Con los compañeros de trabajo	Con los compañeros de estudio
Español	72,1	69,3	86,2	82,7
Árabe ceutí-dariya	19,1	22,1	6,1	6,9
Beréber-tamazight	0,2	-	-	-
Otros	0,3	0,3	-	0,6
Español/árabe ceutí-dariya	8,3	8,2	7,4	9,8
Total	100,0	100,0	100,0	100,0

Por último, resulta necesario conocer el grado del uso que se hace de las dos lenguas de mayor presencia en la ciudad en el consumo de medios de comunicación. La televisión es el medio más utilizado por la población entrevistada, casi todos los ceutíes ven televisión en español pero existe también un amplio sector (un 22%) que también ve canales de televisión en árabe (aunque en este caso le dedican la mitad de horas que a las cadenas en español). mientras que uno de cada cinco ve también la televisión en árabe si bien la media de horas de quienes acuden a estos canales dedican la mitad de horas que a los canales en español. El resto de medios (radio, prensa escrita e internet) el uso de medios en árabe es significativamente menor.

Tabla 9.- Uso de los medios de comunicación en español y árabe estándar en % y horas

	% población que usa los medios	Media de horas para cada medio
Ve TV en español	94,4	8,94
Ve TV en árabe	22,0	4,42
Escucha radio en español	56,5	9,45
Escucha radio en árabe	6,6	5,31
Lee prensa en español	63,7	9,91

Lee prensa en árabe	1,3	4,50
Navegar en internet en español	64,9	9,52
Navegar en internet en árabe	3,4	3,65

La cuestión del árabe literal o estándar

Dada la relevancia identitaria (religiosa y cultural) que posee el árabe estándar o literal, se cuestionó también por su conocimiento y uso. Para la población musulmana el conocimiento de esta lengua se considera un elemento de prestigio cultural y social, al ser una lengua de comunicación internacional que además posee un fuerte componente de identidad religiosos (el de la *ummah* o comunidad de creyentes).

Sobre el conocimiento de esta lengua no solo se recogió la información de los entrevistados, también se procedió a evaluar, mediante la lectura de un texto y la realización de una breve escrito, a aquellos que aseguraban conocer esta lengua. Por esta razón presentamos los datos de las respuestas de los entrevistados y la percepción del entrevistador.

Tabla 10.- Entiende el árabe literal/estándar

Respuesta entrevistado			Percepción entrevistador	
	N	%	N	%
Sí	106	18,2	68	11,6
No	475	81,8	516	88,4
Total	581	100,0	584	100,0

Tabla 11.- Sabe escribir el árabe literal/estándar

	Respuesta entrevistado		Percepción entrevistador	
	N	%	N	%
Sí	90	15,4	64	11,0
No	494	84,6	520	89,0
Total	584	100	584	100

Tan solo un 28,3% de los hablantes de la variedad dialectal (el árabe ceutí-dariya) tienen conocimientos lingüísticos del árabe literal/estándar.

La nacionalidad es una variable que influye en el conocimiento del árabe literal o estándar en Ceuta. Mientras que tan solo uno de cada cuatro musulmanes españoles tienen conocimientos de esta lengua, para el caso de los residentes de nacionalidad marroquí el porcentaje se eleva a uno de cada dos (el 51,4%).

La percepción sobre el árabe ceutí-dariya

La presencia en la ciudad del dialecto árabe ceutí-dariya una elevada trascendencia en las relaciones sociales y políticas de las dos comunidades mayoritarias presentes en la ciudad. En general la población valora positivamente su existencia (el 68,8%) y tan solo un 6,4% lo hace de forma negativa (el resto se mueve entre la indiferencia y el desconocimiento).

Los habitantes de Ceuta que valoran de forma más positiva la presencia en la ciudad de este dialecto son los musulmanes (el 87,2% de estos lo hace), sin estudios o con estudios primarios (el 75%), los nacidos en Marruecos (el 87%) y los propios hablantes del dialecto (85,5%).

Respecto al posible crecimiento del uso del árabe ceutí o dariya en los últimos años, la mayoría cree que en la actualidad se utiliza más que hace cinco años (el 73% tiene esa percepción) y que de igual modo seguirá creciendo en tiempos próximos (el 75% cree que se utilizará más en los próximos años).

Conclusiones

El español y el árabe ceutí o dariya son los usos lingüísticos mayoritarios en Ceuta si bien es el español la lengua de la práctica totalidad de la población incluida la de origen sociocultural musulmán que vive una situación de pleno bilingüismo. El español es la lengua habitual más usada, la lengua con la que más se identifican los ceutíes pero en cuanto a la lengua inicial y la del hogar las proporciones se acercan en mayor medida a la distribución socio demográfica y cultural de la ciudad: de forma lógica, los musulmanes ceutíes utilizan más el árabe ceutí o dariya como lengua materna y lengua de uso en el hogar.

El hecho de que el español sea la lengua de identificación de la mayoría de los ceutíes incluidos los musulmanes (que tienen como lengua materna el árabe ceutí-dariya) nos lleva a deducir que esta población tienen una identidad fuertemente vinculada con los rasgos de la españolidad como la lengua lo que alejaría los discursos que vinculan a esta población con una identificación con el país de sus ancestros, Marruecos.

En cuanto al dominio de las lenguas española y árabe ceutí o dariya, en el caso del primero toda la población posee un alto dominio de este en aspectos como comprensión, expresión, lectura y escritura. Para el dariya o árabe ceutí tendríamos un 42,8% que lo habla y un 45% del conjunto de la población que dice que dice entenderlo. Frente al bilingüismo de la población musulmana que se halla en una situación de diglosia, el monolingüismo en español es el rasgo característico de la población de origen sociocultural cristiano.

En situación diferente encontraríamos al árabe estándar ya que solo uno de cada cuatro musulmanes ceutíes sabe leer y escribir en esta lengua. A pesar de que aparente ser un porcentaje pequeño para una población de raíz lingüístico-cultural árabe, debe tenerse en cuenta de que este sector de la población tiene como lengua materna el dialecto árabe ceutí o dariya y como lengua de comunicación al español, por lo que el conocimiento del árabe estándar supone un esfuerzo adicional importante que está relacionado con una cuestión de prestigio cultural y social dentro del propio grupo.

Bibliografía

- Briones, Tarrés y Salguero, 2013. *Diversidad religiosa en Ceuta y Melilla*. Barcelona: Editorial Icaria.
- Herrero Muñoz-Cobo, Bárbara, 2014. *El árabe ceutí El árabe ceutí*. Un código mixto como reflejo de una identidad mestiza. Ceuta: Instituto de Estudios Ceutíes.
- Lázaro, Isabel/Rantomé, Carlos/Cantón, José Miguel, 2014. *Los usos lingüísticos de la población de Ceuta: el español, el árabe y el bereber*. Ceuta: Instituto de Estudios Ceutíes.
- Rantomé Romero, Carlos, 2012. *Convivencia y conflicto en una sociedad multiétnica*. Ceuta: Centro Universitario UNED Ceuta.
- Vicente, Ángeles, 2007. *Ceuta: una ciudad entre dos lenguas*. Formación y evolución del árabe ceutí. Ceuta: Instituto de Estudios Ceutíes.

Alegato para una sociolingüística comprometida al servicio de una interculturalidad ceutí vivida

Peter CICHON, Viena

1) La demanda de una sociolingüística comprometida tiene generalmente como tela de fondo todo tipo de conflictos lingüísticos. Se define como ciencia de la acción, como una ciencia que toma partido, sobre todo a favor de los hablantes de lenguas dominadas. Equipándolos con un saber emancipatorio quiere ayudarles a mantener o a recuperar la autodeterminación sobre sus prácticas lingüísticas.

Vista esta politización de la sociolingüística se le podría hacer el reproche que como tal no satisface a las exigencias de la cientificidad. ¿Está justificado emprender investigaciones no solamente descriptivas sino a la vez proactivas, es decir investigar no sólo sobre la lengua sino también a favor de sus hablantes? ¿No tenemos la obligación, como científicos, de ser objetivos y de guardar distancia con el objeto examinado? Naturalmente la tenemos y debemos esforzarnos continuamente de cumplirla. Pero al mismo tiempo debemos reconocer que dentro de las ciencias sociales, esta objetividad permanece inalcanzable. Sin hablar de la dificultad de emprender una investigación sobre lenguas y hablantes dominados sin implicación personal, la relación entre lengua y sociedad es tan compleja que toda descripción sociolingüística, por muy detallada que pueda ser, nunca es más que una aproximación a la realidad y por eso necesariamente subjetiva. A esto se agrega el hecho de que un conflicto lingüístico tiene una carga ideológica y por eso cada participación en su análisis es, a fin de cuentas, un acto político.

Al ver la diversificación lingüística y cultural de nuestras sociedades y la creciente ambición de sus hablantes de vivir esta pluralidad, la importancia de una sociolingüística que se compromete por la autodeterminación de los hablantes adviene cada vez más importante.

Ante la politización de su dominio de trabajo, la sociolingüística comprometida debe dejar claro cómo quiere satisfacer los requisitos de la ética científica. A mis ojos, debe cumplir tres criterios:

a) *Sinceridad intelectual*: El sociolingüista comprometido debe admitir sinceramente su subjetividad, es decir el hecho de que los parámetros de su análisis se forman en el aquí y ahora y son por lo tanto en todo momento

cuestionables; al mismo tiempo debe ser profundamente convencido de lo bien fundado de sus premisas teóricas y su procedimiento investigador.

b) *Esmero metodológico*: Como investigador debe asegurar un acceso empírico diversificado al objeto de su estudio; esto incluye, sobre todo para la mirada desde fuera: a) una investigación de primera mano; b) un procedimiento que reúne un máximo de actores en el terreno examinado; c) elegir un instrumento de descripción que, en la medida de lo posible, haga de los actores examinados los protagonistas de la descripción; d) emprender una investigación interactiva, es decir que esté en contacto e intercambio con investigadores internos del grupo examinado.

c) *Responsabilidad social*: El sociolingüista debe tener en cuenta el posible impacto social de la publicación de los resultados de su investigación y formular la síntesis en función de su viabilidad social.

2) Las situaciones de dominación lingüística y posibles campos de acción para una sociolingüística comprometida son múltiples. Las encontramos sobre todo en las sociedades coloniales y postcoloniales que mantienen una jerarquía entre lenguas europeas y lenguas autóctonas. ¿Cuál podría ser en estos contextos de política y planificación lingüísticas la contribución de una sociolingüística comprometida que, en nuestro caso, viene del exterior?

En primer lugar, cabe señalar que cada contexto sociolingüístico funciona según sus propias reglas y debe ser percibido y descrito en su singularidad. Por supuesto la diglosia español-árabe en Ceuta funciona de otra manera que por ejemplo la diglosia franco-criolla en Martinica. Al mismo tiempo es muy probable que el sociolingüista externo, siendo simple observador y no miembro de la sociedad que analiza, llegue en su análisis a otras síntesis que un observador interno. Hay que tener en cuenta que no está familiarizado con las normas, los hábitos y las costumbres de la otra sociedad y por eso la mira con otros ojos. Al mismo tiempo esta falta de familiaridad ofrece la posibilidad de contemplar al otro desde distintas perspectivas, con otras medidas y de llegar así a nuevas formas de comprensión. La ventaja de la perspectiva desde fuera consiste en la capitalización de la relativa distancia del observador a su objeto de investigación. Mientras que el que analiza la sociedad en la que vive puede estar expuesto, el mismo, a los efectos psicosociales de los fenómenos que está investigando –pensemos por ejemplo en fenómenos diglósicos– mientras que el extranjero la puede examinar con menos implicación emocional, es decir de manera más neutra. Gracias a esta distancia, el extranjero puede señalar que la supuesta naturalidad y evidencia de cierto comportamiento establecido no es ineludible, sino que tiene alternativas. De esta manera puede inspirar la

comprobación si estas prácticas siguen estando al día o si han perdido su utilidad social. Además el extranjero puede abordar tabúes. Cada sociedad tiene campos temáticos que apenas se abordan por miedo a que podrían poner en cuestión su reglamento interno y evidenciar la necesidad de una reorientación sustancial.¹

3) Los factores influyentes, en contextos multilingües, de la selección de una u otra lengua es algo muy discutido en la sociolingüística. Existe un consenso en que estos se subdividen en portadores externos e internos. Entre los factores externos figuran el estatus político de una lengua, el modo de su codificación y su distribución social, mientras que elementos como el prestigio del cual una lengua goza entre sus hablantes y la influencia que ejerce sobre su identidad cultural forman parte de los factores internos. Naturalmente, los factores externos e internos son interdependientes. El prestigio de una lengua es en gran medida una función de su estatus político y social, así como el estatus es altamente condicionado por el prestigio. En otras palabras, cuanto más los hablantes aprecian y se identifican con una lengua, mayor presión ejercerán sobre los dirigentes políticos con el fin de mejorar su presencia y su reconocimiento, y cuanto mayor sea la utilidad y la relevancia social de una lengua, tanto más los hablantes se identificarán con ella.

Sean cuales sean los desencadenantes del compromiso a favor de una lengua o la falta de ese, sean factores objetivos o subjetivos, internos o externos, todos deben pasar por la conciencia lingüística del hablante antes de advenir portadores de las prácticas y valoraciones lingüísticas. Echemos entonces un vistazo un poco más detallado sobre la conciencia lingüística. ¿Qué es y cómo funciona?

La conciencia lingüística es la instancia más importante que rige nuestro comportamiento y nuestra actitud lingüística. Dicha función reguladora proviene de la interacción de determinados elementos cognitivos y evaluativos. Es una entidad inteligible y como tal empíricamente inaccesible. Se muestra solamente a través de sus manifestaciones, que son el comportamiento y las evaluaciones lingüísticas. La conciencia lingüística se forma individualmente, sin embargo es de contenido colectivo y su finalidad es la integración social. Con esta finalidad maneja la producción lingüística del hablante en función de las normas lexicales, gramaticales y pragmáticas de la propia comunidad

¹ Los capítulos uno y dos de este ensayo son en gran parte la versión castellana de la introducción a mi artículo "Für eine Sprachwissenschaft, die sich eimischt" (Por una lingüística que interviene) en el número 50 de QVR, pp. 85-92.

lingüística. A la vez guía y controla la diferenciación entre el hablar propio y el hablar ajeno y adviene de esta manera una constituyente importante para la identidad lingüística.

Para asegurar la integración del hablante en su propio grupo lingüístico, la conciencia lingüística debe ser capaz de reaccionar a los desafíos comunicativos cambiantes con una reorganización proporcional de los patrones prácticos y valorativos de su comportamiento lingüístico. Por eso es un sistema autoregulatorio y dinámico. Uno debe imaginárselo como un mecanismo crítico que se supervise a sí mismo en la realización de sus actos comunicativos, cambiando su modo de empleo, ahí donde se revela como inadecuado (por ejemplo, cuando un interlocutor rehusa la comunicación en una lengua vernácula en un contexto público). Sin embargo tal cambio no se produce inmediatamente, sino después de repetidas experiencias de inadaptación. Esto es evidente. Lo que asegura la eficiencia de nuestra rutina comunicativa es justamente el hecho de que tenemos internalizado todo un conjunto de patrones de comportamiento lingüístico para poder responder a las distintas necesidades comunicativas. Gracias a este automatismo somos capaces de reaccionar a un estímulo lingüístico con la rapidez necesaria sin reflexionar cada vez sobre su conveniencia.

Por otra parte, una vez establecido, este mecanismo regulador de la conducta comunicativa actúa con cierta inercia y se resiste en un grado máximo a nuevos reajustes. En este sentido los hablantes prefieren lo que Jean Piaget llama la asimilación cognitiva, en vez de la acomodación cognitiva², es decir, prefieren introducir forzosamente nuevas experiencias en un sistema clasificatorio establecido, en vez de readaptar el mismo sistema.

4) Más que nada son sus alimentaciones cognitivas las que condicionan la orientación práctica y valorativa de la conciencia lingüística. En este contexto la posible contribución de una sociolingüística comprometida al servicio de la comunidad lingüística ceutí consiste en mi opinión en llamarla para que se haga una idea auténtica y autodeterminada sobre las lenguas copresentes y el posible funcionamiento de un plurilingüismo social armónico. Veo tres tareas de especial pertinencia:

a) sensibilizar a los hablantes sobre el hecho de que en la comunicación pública a menudo circulan denominaciones lingüísticas y discursos con una carga manipuladora, que sirven a los intereses de ciertos grupos y/o ideologías y que se pueden poner en tela de juicio;

² Véase Piaget, Jean, 1975. *Nachahmung, Spiel und Traum*. Stuttgart: Klett.

b) dejar claro que el valor de una lengua, sobre todo una lengua dominada, no se mide necesariamente acorde a su marginalidad existente y poner en evidencia que esta marginalización no se debe a una deficiencia lingüística natural sino es el reflejo de las relaciones de poder vigentes;

c) sacar a la luz que para llegar a una apertura de la política lingüística hacia un plurilingüismo activo es más prometedor que los hablantes inicien un movimiento de base, es decir mediante actividades del tipo “bottom up”, en vez de esperar a que la política la realice por iniciativa propia.

Ad a) La autopercepción lingüística individual y colectiva está fuertemente condicionada por la forma de cómo se habla sobre una lengua en la vida cotidiana y en la vida pública. El que tiene aquí el liderazgo temático ejerce una importante función de control y de poder. Para no sucumbir al efecto manipulador de ciertos discursos y nociones, hay que darse cuenta de su fuerza sugestiva y tratar de abstraerse de ella.

Con referencia al contexto ceutí quiero llamar la atención sobre dos prácticas discursivas que en mi opinión pueden ser sometidas a un examen crítico. Estos son, por una parte, el revoltijo de etiquetas con el término *interculturalidad* y la interpretación, un tanto parcial, del concepto de *integración*, por otra parte el tabú de todo debate sobre la razonabilidad del monolingüismo escolar.

Ceuta, igual como Melilla, se engalana con el título de ciudad plurilingüe, un título que insinúa la idea de una interculturalidad vivida. Pero la realidad es otra. Efectivamente hay cuatro culturas copresentes en Ceuta, una cristiana/española, una musulmana/árabe, una judea/hebreá y una hindú/india.³ Solamente, la comunidad judea/hebreá y la hindú/india son tan pequeñas y además en gran parte aculturadas a la lengua y cultura española que casi no se perciben en la vida pública, mientras que los grupos cristiano/español y musulmano/árabe viven socialmente y espacialmente más bien separados. Toda la vida pública es dominada por el español. La jurisdicción, la administración y la educación funcionan exclusivamente en español, y el mismo español domina en los medios de comunicación públicos, en el comercio y en la vida diaria del centro urbano ceutí. En consecuencia, la distribución social del bilingüismo árabe-español es altamente asimétrica. Se practica casi exclusivamente por parte de la población arabófona, mientras que la casi totalidad de los ceutíes hispanos deniegan el árabe. De tal modo la

³ Véase Meyer, Frank, 2005. *Die Städte der vier Kulturen*. Eine Geographie der Zugehörigkeit und Ausgrenzung am Beispiel von Ceuta und Melilla (Spanien/Nordafrika). Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

interculturalidad se revela más bien como apariencia que como ser. El rechazo del otro y de su lengua y cultura por parte de la comunidad hispana políticamente dominante reduce el concepto de la *integración* a un acto unilateral impuesto sobre los otros, los árabes, y no abarca ningún compromiso por parte de la población hispana. En vista de esta denegación tenaz de la multiculturalidad por parte de los hispanos de Ceuta, se puede entender que la población árabe hace lo mismo y le da también la espalda a la otra comunidad. Es aquí que la sociolingüística comprometida puede instar a ambas comunidades, pero sobre todo a la hispana como grupo socialmente y políticamente dominante, a superar su hábito monocultural y monolingüe y a emprender una mayor apertura hacia la otra etnia. A base de ejemplos de otras sociedades se puede mostrar que el encierro en sí mismo de dos grupos culturales copresentes en la misma sociedad, puede iniciar todo tipo de incomprensiones, que a continuación pueden provocar fricciones y terminar en conflictos.

Otro fenómeno que salta inmediatamente a la vista del observador sociolingüístico externo es el unilateralismo en las explicaciones del nivel sumamente alto del fracaso escolar ceutí, un mal que afecta sobre todo al alumnado arabófono. La designación de las causas así como las medidas adoptadas para disminuir el abandono escolar temprano tienen su foco exclusivamente en el alumno y su entorno familiar y social, mientras que el monolingüismo del sistema escolar ceutí, que a mi entender tiene un efecto significativo sobre el fracaso escolar, no se aborda. Consideraciones en dirección de una apertura de la escuela hacia la lengua materna de los alumnos arabófonos, por ejemplo bajo forma de una enseñanza primaria bilingüe, que hemos mencionado en las entrevistas con algunos administradores educativos, son considerados como irrealizables y desechadas.⁴ La impresión que se da es que el monolingüismo del sistema escolar de Ceuta (así como el de Melilla) tiene un carácter axiomático y no se debe cuestionar. Parece que refleja el miedo de que una apertura lingüística de la escuela pueda debilitar la pretensión de la exclusiva españolidad de la ciudad.

En la ciencia educativa existe un amplio consenso de que una enseñanza inmersiva bien hecha, que trata a los alumnos alófonos como si la lengua de enseñanza fuera su lengua materna, puede fomentar de manera sostenible la

⁴ Esta exclusión de la cuestión lingüística de las reflexiones sobre la forma de mejorar el rendimiento educativo se muestra también en los discursos científicos; véase por ejemplo las propuestas de mejora en Sánchez Fernández; Sebastián (dir.), 2010. *El abandono escolar temprano en las ciudades de Ceuta y Melilla*. Granada: Universidad de Granada, pp. 257-66.

adquisición de la otra lengua.⁵ No obstante, con enfoque en los alumnos arabófonos en la escuela hispanohablante ceutí, tal práctica puede resultar problemática cuando las medidas de apoyo escolar, familiar y social no son suficientes para compensar las carencias, sobre todo iniciales, en español.⁶ A pesar de los notables esfuerzos del cuerpo docente, a reforzar la hispanofonía de los alumnos arabófonos y de su entorno familiar, por ejemplo en forma de horas suplementarias en los centros de educación preescolar, el envío de un segundo maestro en las clases de la enseñanza primaria y la implementación de cursos de alfabetización para las madres de los niños arabófonos, obviamente no basta para dotarles de una competencia suficientemente alta para el éxito escolar. Y no son solamente las deficiencias idiomáticas que hay que compensar. La integración en el sistema escolar español requiere de los alumnos árabes a la vez específicas competencias culturales y sociales, es decir la internalización de todo un conjunto de normas y reglas sociales, de códigos de comportamiento y de conocimientos culturales, nuevos para ellos, mientras que los alumnos hispanos ya las han internalizado en el cuadro de su socialización natural. Esta doble carga produce frecuentemente retrasos en el progreso de aprendizaje del alumnado árabe, que algunos alumnos no pueden recuperar durante toda su edad escolar. Esto continuo retraso provoca frustración y desgana y termina en muchos casos en el abandono escolar temprano.

Seguramente el ámbito familiar de los alumnos árabes tiene su parte de responsabilidad del fracaso escolar. Muchos jóvenes viven en la precariedad, en viviendas estrechas sin área separada propia, donde pueden estudiar tranquilamente. A esto se agrega la carga adicional de la escuela coránica, adonde los padres mandan a sus hijos por la tarde para que aprendan árabe y el corán. Especialmente grave es también la frecuente falta de contactos extraescolares con el español debido a la segregación espacial de la comunidad hispana y la árabe. Esta última vive sobre todo en el barrio “El Príncipe” al extremo sur del territorio de Ceuta. Y mirando hacia el futuro los jóvenes árabes ven pocas oportunidades laborales. Por eso para ellos no existe ninguna razón específica de un mayor empeño escolar.

Frente a todos estos retos se plantea la pregunta si no sería sensato suavizar la rigidez monolingüe del sistema escolar para el alumnado arabófono,

⁵ Vease Alemany Arrebola, Inmaculada et al. (cords.), 2012. *Formación del profesorado para la diversidad cultural*. Madrid: La Muralla, pp. 152-58.

⁶ Vease Sánchez Fernández, Sebastián (dir.), 2013. *¿Por qué dejó de estudiar?* Granada: Editorial Universidad de Granada, pp. 19s.

sobre todo en la escuela primaria. En este contexto sería deseable que el encuentro entre la lengua y cultura española y la árabe se haga de igual a igual, lo que generaría una valoración de la lengua de origen de los alumnos árabes, podría atenuar la percepción antagonista de la lengua dominante y la lengua dominada y dinamizar de esta manera el proceso de aprendizaje.⁷ Naturalmente habría que superar para eso numerosos obstáculos políticos, burocráticos e ideológicos y no solo por parte de la comunidad hispana. Dentro de la comunidad árabe se debería dismantelar la conciencia diglósica y reforzar la convicción, que debido a su riqueza cultural y su competitividad comunicativa su lengua tiene todo el derecho de actuar como socio igualitario al lado del español en la vida pública ceutí.

Ad b) Para lograrlo se requiere en primer lugar y ante todo una valorización política del árabe en Ceuta y un acceso libre de sus hablantes al conocimiento sobre las causas más profundas de la presencia desigual de las lenguas en la ciudad. Sobre esta base podrían darse cuenta de que la exclusión de su lengua del sector público no se debe a una supuesta inadaptabilidad a las exigencias comunicativas de una ciudad europea sino a un desnivel de poder y entonces a algo que se puede corregir. El problema, no obstante, es que en una sociedad plurilingüe involucrada en un conflicto lingüístico, como es el caso en Ceuta, tal concienciación está bajo el control del grupo social dominante y se arriesga que sea obstaculizado o falsificado. Aquí una sociolingüística al servicio de los hablantes está llamada a denunciar posibles distorsiones y solicitar un acceso libre y autodeterminado a dicho conocimiento.

Como expresión de la voluntad de conciliar política y realidad lingüística, en mi opinión el gobierno municipal debería establecer una enseñanza pública interlingual e intercultural digna de este nombre. A ella debería pertenecer, empezando por la enseñanza primaria, una valoración simbólica y práctica del plurilingüismo individual del alumnado, adquirido fuera de la escuela y el estímulo de mantener y desarrollarlo. Debería estar apoyado resaltando el hecho de que el plurilingüismo dota al hablante de un valioso capital cultural, social y económico y que, por lo tanto, tiene todo derecho a afirmarse frente al postulado de monolingüismo y a la exigencia de asimilarse a la lengua del estado.

Parte inalienable de la dotación al alumnado de una competencia interlingual es la promoción de su competencia intercultural. Esta competencia intercultural se divide en una componente cognitiva, afectiva y comportamental

⁷ Véase Alemany Arrebola, Inmaculada et al. (coords.), 2012. *Formación del profesorado para la diversidad cultural*. Madrid: La Muralla, capítulo 1, pp. 11-40.

y tiene como objetivo un enfoque comprensivo, empático y tolerante hacia la alteridad lingüístico-cultural. Debería basarse en la máxima de hablar de cultura siempre en el plural, es decir de culturas en vez de cultura, e insistir en que todos los conceptos de cultura supuestamente uniformes, como por ejemplo nacionales, no son nada más que construcciones que se podrían cuestionar.⁸

Ad c) Con respecto a la gestión política del plurilingüismo, la sociolingüística comprometida debería dejar claro que entre la planificación y la práctica lingüística, así como entre sus portadores, es decir, por una parte los responsables políticos y, por otra parte, los hablantes como destinatarios de las medidas políticas, funciona una estrecha interdependencia. Obviamente las medidas políticas adaptadas y la sostenibilidad de su aplicación dependen en gran medida de la determinación con la que se reivindican por parte de los hablantes. Esto se debe a que los responsables políticos actúan a menudo más bien en función de la presión social, es decir en función de grupos que saben hacer oír su voz, que según nobles principios éticos.

Al mismo tiempo hay que estar constantemente atento a que lo decidido políticamente se manifieste también en la práctica. El camino desde el nivel de las decisiones políticas hasta la aplicación práctica en la base de los hablantes es largo y en él actúan diversos intermediarios, sobre todo institucionales (p.ej. administraciones gubernamentales, inspectores de enseñanza, directores de escuelas, profesores, maestros, etc.). Muchas veces estos intermediarios son los que dan una forma concreta a las decisiones políticas, especialmente cuando estas decisiones se expiden sin disposiciones de aplicación. Esto puede dar lugar a medidas muy distintas, algunas que se esfuerzan a poner en práctica el espíritu de las decisiones políticas y otras que tienden a bloquearlas.

Otro aspecto que me parece importante comunicar en este contexto a los hablantes de las lenguas dominadas es que la praxis y la conciencia lingüística también se condicionan y se alimentan mutuamente y pueden involucrarse en un ciclo de desarrollo regresivo o expansivo. Indicador de un desarrollo regresivo es la aceptación de la restricción de la propia lengua al uso solamente vernacular, manifestado en pares de términos como “lengua de pan” (= lengua dominante) versus “lengua de corazón” (= lengua dominada). Tal reconciliación jerárquica puede ser engañosa y ocultar el hecho que para asegurar su permanencia una lengua debe usarse en contextos no solamente vernaculares sino también vehiculares, como en la administración, las escuelas, los medios de comunicación, en la vida profesional, etc. Esto es importante para que los padres arabófonos no descuiden la transmisión de una plena

⁸ Véase Volkmann, Laurenz et al., eds., 2002. *Interkulturelle Kompetenz*. Tübingen: Narr, p. 5s.

competencia lingüística de su lengua materna a sus hijos, es decir además de las competencias orales también en las escritas. Se necesita una competencia en todas estas habilidades lingüísticas para que el bilingüismo sea capitalizable no solo al nivel cultural y social, sino también en la vida profesional.

5) La decisión sobre la manera de organizar el encuentro social entre español y árabe en su ciudad, sólo pueden tomarla los propios ceuties. Sólo ellos pueden darle funcionalidad y durabilidad. Las sugerencias formuladas aquí para una convivencia más integrada y cooperativa de las dos principales comunidades lingüísticas no son nuevas y para algunos lugareños hispanos pueden parecer ilusorias y alejadas de la realidad. Son el resultado de la vista del extranjero, que como lo dije en la introducción, basa sus evaluaciones sobre otras premisas y, en consecuencia, llega a conclusiones diferentes. Quieren ser un simple apoyo argumental para quienes creen que el encuentro de lenguas y culturas en pie de igualdad es la mejor garantía para una buena convivencia y un intercambio próspero entre las comunidades.

De los santos y los santuarios islámicos de Ceuta: el mausoleo de Sidi Bel Abbes¹

Araceli GONZÁLEZ VÁZQUEZ, Barcelona

1. Introducción

Ceuta se encuentra en el noroeste de África, en la orilla sur del Estrecho de Gibraltar, y pertenece a España, un estado soberano del sur de Europa que forma parte de la Unión Europea. Desde 1995 y desde un punto de vista político-administrativo, Ceuta es una “ciudad autónoma” del estado español.

La ciudad llamada *Sebta*, bajo gobierno de la dinastía de los meriníes (*Banū Marīn*), que, una vez neutralizada la oligarquía local de los azafíes (*Banū Al-ʿAzafī*), regían sobre ella desde Fez a través de un alcaide, fue conquistada por Juan I de Portugal en 1415, y pasó a manos españolas en 1580, cuando Felipe II reclamó su derecho al trono portugués y conquistó y anexionó Portugal. En 1640, élites dominantes de la ciudad decidieron permanecer bajo soberanía española, y en 1668, su estatus portugués fue revocado. Marruecos ha reclamado la soberanía de Ceuta en numerosas ocasiones y por varias vías, todas ellas infructuosas. Esta reclamación se suele emitir junto con la de otros territorios norteafricanos que se encuentran actualmente y desde hace siglos bajo soberanía española: Melilla, Peñón de Vélez de la Gomera, Peñón de Alhucemas, Islas Chafarinas e Islote de Perejil. En los discursos que vehiculan estas reivindicaciones, Ceuta es considerada una ciudad ocupada (*al-muḥtalla*), un presidio ocupado (*préside occupé*, término que subraya la función militar y/o carcelaria pretérita), un enclave y/o una colonia. La posición de Ceuta en el Estrecho de Gibraltar, que es un importante nudo de comunicaciones de escala global, le confiere un elevado interés geoestratégico y también buena parte de su relevancia económica y política actual. De la ciudad autónoma forman parte la propia ciudad de Ceuta, que tiene un marcado carácter portuario, la localidad rural de Benzú, y un *hinterland* eminentemente forestal, todos ellos situados en

¹ Institución Milà i Fontanals de Investigación en Humanidades (IMF-CSIC), Barcelona. Este trabajo refiere los resultados de investigación del proyecto “Entre humanos y no-humanos. Estudio antropológico de las relaciones interespecíficas en Marruecos, Ceuta y Melilla” (ENTHUMN, PGC2018-098058-A-I00, MCIU/AEI/FEDER, UE), del que soy IP actualmente.

el extremo septentrional noroccidental de la Península Tingitana. Unos 8 kilómetros del perímetro terrestre de Ceuta constituyen frontera política entre España y Marruecos y frontera sur de la Unión Europea. En el extremo sur de esta frontera se encuentra el paso llamado de El Tarajal, abierto, y en el norte, el de Benzú, clausurado desde 2003. La ciudad limita con dos prefecturas y provincias marroquíes: Fahs Anjra (2003) y M'diq-Fnideq (2005), de la región Tánger-Tetuán.

Desde el punto de vista social, cultural y de las prácticas religiosas, y teniendo en cuenta la relevancia del Islam en la Europa actual, Ceuta es una ciudad que reviste un claro interés para la investigación en Ciencias Sociales y Humanidades. De ahí el número de trabajos publicados sobre ella. Un aspecto que ha sido tratado de forma muy marginal, a pesar de su interés, es el de la existencia en su territorio de varios santuarios islámicos², cuestión que examinaré en este trabajo a través de un breve estudio histórico-antropológico. En particular, me centraré en uno de los santos musulmanes a los que se venera en la ciudad: *Sidi Bel Abbes*, que sobresale en relevancia junto a *Sidi Embarek* y *Sidi Ibrahim*³. Ello me permitirá hacer algunas observaciones sobre la presencia histórica de los musulmanes en Ceuta (1415-2019) y sobre los *habitus* islámicos en la contemporaneidad. Al centrar mi trabajo en Sidi Bel Abbes, hay otra cuestión de relevancia que debería tratar, pero que, por razones de espacio, me limitaré únicamente a mencionar. Se trata de la iconoclastia, un fenómeno que en las últimas décadas ha adquirido una cierta relevancia en el norte de África, en países en paz o en áreas azotadas por conflictos violentos. En diferentes lugares, determinados individuos y grupos llevan a cabo la destrucción parcial o total de aquellos espacios construidos en los que se realizan prácticas considerables, a su modo de ver las cosas, ilícitas (*haram*) o manifestaciones de *shirk* (asociacionismo o politeísmo). Ejemplos de esta iconoclastia contemporánea fueron, en 2012, la destrucción de la sepultura del sufí Ahmad Zarruq en Libia, y el incendio del mausoleo de Sayyida Aisha al-Manubiyya en Túnez. En la madrugada del 16 de abril de 2006, el santuario de Sidi Bel Abbes ardió a consecuencia de un incendio intencionado, el segundo declarado en un santuario islámico de la ciudad de Ceuta, tras el ataque sufrido por Sidi Embarek el 23 de enero de aquel año. Las acciones contra Sidi Bel Abbes y Sidi Embarek tuvieron una notable repercusión en prensa, y fueron interpretadas principalmente atribuyéndole responsabilidad a la difusión de discursos salafistas y wahabíes en Ceuta, y a la interiorización de la forma de ver la

² Véase, Gómez Barceló 2008.

³ Se respetarán las transcripciones del árabe de los diferentes autores.

veración de los santos que se ha desarrollado en el seno de las citadas corrientes reformistas musulmanas. De modo general, los daños causados intencionadamente en los dos edificios fueron considerados ejemplos de aquello que se ha dado en llamar *yihadismo*. En este trabajo no explicaré en qué medida estas pulsiones destructoras responden a lo apuntado, en parte porque, más allá de una clara voluntad de dañar la edificación, es muy difícil determinar qué hubo detrás de las dos acciones. Tan sólo dejaré constancia de que al incendio de Sidi Bel Abbas le siguió un proceso de reconstrucción material y resignificación del lugar llevado a cabo por la administración de la ciudad autónoma.

2. Ceuta y el Islam en Ceuta

La población actual de la ciudad de Ceuta presenta una notable heterogeneidad. Esta heterogeneidad suele ser leída fundamentalmente en clave religiosa e identitaria, incluso étnica y cultural, pero también ha de entenderse como diversidad social, económica, y jurídica, en particular si se tienen en cuenta la elevada tasa de desempleo, el peso de la economía informal, los diferentes regímenes jurídicos de su población, y los problemáticos indicadores de sostenibilidad y desigualdad. Desde el punto de vista de lo religioso, la ciudad se caracteriza por la diversidad, por la coexistencia y convivencia de población de diferente adscripción religiosa en un mismo entorno urbano. Uno de los aspectos inherentes a la convivencia en Ceuta es la segregación espacial, que aun siendo eminentemente de orden socioeconómico, con gran influencia de lo político y lo jurídico (en su producción del ciudadano o residente “legal” y del inmigrante “ilegal”), tiene un indudable impacto sobre la distribución espacial de personas de diferente religión. La religión es, además, un factor que influye directamente en la segregación espacial.

La frontera política entre España y Marruecos en Ceuta es a la vez permeable e impermeable (Vicente 2007; Jiménez Álvarez 2014). Esta ambigüedad expresa que se trata de una frontera relativamente flexible para las mercancías y bienes de consumo en sentido Europa-África, España-Marruecos, Ceuta-provincia de Tetuán y más allá, en parte percibida así por el consentimiento tácito al *porteo* y al tráfico ilegal-alegal, y de una frontera cuya impermeabilidad o permeabilidad selectiva para la circulación de las personas viene definida por lo establecido en el Acuerdo de Schengen, en vigor desde 1995, que controla preferentemente, aunque no únicamente, la movilidad en dirección Ceuta-España-Europa. Una única excepción se aplica en el caso de Ceuta, y es que los residentes en la vecina provincia marroquí de Tetuán y los

trabajadores transfronterizos titulares de la autorización “F”, pueden entrar en la ciudad sin visado, bajo la condición de no pernoctar en ella. Este hecho hace que las personas que posean un pasaporte emitido por la *wilaya* de Tetuán puedan convertirse en trabajadores y/o consumidores transfronterizos y transestatales en Ceuta. Esta cuestión es relevante, ya que los santuarios de Ceuta también reciben la visita (*zjyara*) de fieles musulmanes llegados desde Marruecos.

Por lo general, se distinguen tres áreas geográficas en Ceuta: el Monte Hacho, en el extremo peninsular; el istmo, de carácter completamente urbano, seccionado en uno de sus extremos por un canal marítimo, el Foso de San Felipe, unido a la península a través de tres puentes; y el llamado Campo Exterior, área continental que limita con la línea fronteriza definida por España y Marruecos. En esta zona se encuentran las barriadas de Jadú o Hadú, El Príncipe Alfonso y El Príncipe Felipe, y la localidad de Benzú, al sur y norte, respectivamente. Desde un punto de vista administrativo, Ceuta posee seis distritos censales. Los distritos cuarto, quinto y sexto tienen un carácter periférico, se encuentran en el sector continental de la ciudad, separados de la sección ístmica y peninsular, y tan sólo unidos a ella por los tres puentes del Foso; son los distritos más próximos a la frontera con Marruecos, y son las áreas donde habita la mayor parte de la población musulmana de la ciudad. La segregación espacial es un fenómeno constatable en Ceuta, y parece estar intensificándose en los últimos lustros. Existe población musulmana en todos los distritos de la ciudad, pero esta población es casi exclusiva en los barrios del distrito sexto: El Príncipe Alfonso, El Príncipe Felipe y Benzú. La población musulmana también es muy significativa en los distritos cuarto y quinto. En los últimos lustros también se detecta una intensificación de la segregación espacial vinculable a los patrones residenciales de la población cristiana-católica, que tiende a concentrarse en los barrios del centro de la ciudad y a ir abandonando algunas barriadas de los distritos cuarto y quinto.

De los espacios religiosos de los que hablaré en este artículo, el santuario de Sidi Brahim se encuentra en el distrito sexto, en el entorno rústico de las barriadas de El Príncipe Alfonso y El Príncipe Felipe, inmediato a la valla fronteriza y también próximo a la localidad de Benzú. Sidi Embarek, asociado a la mezquita y parte del cementerio del mismo nombre, se encuentra en la Avenida Claudio Vázquez, en la barriada de Los Rosales, en el distrito quinto. Por último, el santuario de Sidi Bel Abbes, en el que me centraré en este trabajo, se encuentra en la barriada de El Sarchal, en las inmediaciones del Monte Hacho, en el distrito segundo. Mientras que Sidi Embarek se encuentra inserto en la trama urbana de la ciudad, y por tanto es muy accesible, incluso en

transporte público, Sidi Brahim y Sidi Bel Abbes se encuentran en espacios rústicos, y sólo es posible acceder a ellos a pie. Sidi Brahim se encuentra en el entorno del llamado Arroyo de las Bombas, y se llega a él a través de una carretera que discurre junto a la valla fronteriza, que permite circular desde la barriada de El Príncipe hasta Benzú y en dirección opuesta. También es accesible por una pista que discurre monte a través. Por su parte, Sidi Bel Abbes se encuentra en el entorno de la cala de Fuente Cubierta, en una de las laderas del Monte Hacho, y es accesible a través del llamado “paseo de Ronda”, que parte de la calle Carlos Villón Egea de la barriada del Sarchal.

Ceuta tiene una población de 85.144 hab. (1/01/2018). En muchos libros y artículos sobre Ceuta se ofrecen cifras y porcentajes relativos a la población musulmana de la ciudad que son meramente estimativos. Esto es, son textos que recurren a una práctica que en el ámbito de la inferencia estadística consiste en aplicar unos métodos propios de la disciplina que permiten obtener un parámetro de población. En algunos de los trabajos que he consultado se realizan estimaciones que no necesariamente responden a la aplicación de un método estadístico. Algunos autores consideran que las estimaciones son imprescindibles porque en el Estado español, el Instituto Nacional de Estadística, un organismo estatal, no registra información sobre la religión de sus habitantes. En su libro titulado *Ceuta: Una ciudad entre dos lenguas*, la lingüista Ángeles Vicente ha explicado esta situación, señalando que “en España, al ser un Estado aconfesional, es anticonstitucional el clasificar a la población por criterios de religión” (Vicente 2008: 46, n. 32). Este hecho, a menudo desconocido por los receptores de las cifras y de los porcentajes, invita, en mi opinión, a percibir con reservas cualquier estimación relativa a las cifras y porcentajes de población musulmana en el Estado español y, lógicamente, las que se refieren a Ceuta. En la bibliografía que me precede se suele señalar que existen actualmente en Ceuta cuatro comunidades religiosas de implantación histórica: musulmana, cristiana-católica, judía (en su mayor parte, sefardí de origen marroquí, ceutí o gibraltareño⁴) e hindú. La existencia pretérita y presente de estas cuatro comunidades ha llevado a hablar de pluralismo religioso, diversidad religiosa, multiculturalidad e interculturalidad. De la heterogeneidad pasada y presente de la población de Ceuta emergen buena parte de los discursos que presentan a la ciudad como modelo de convivencia pacífica de estas comunidades religiosas diferentes, como un crisol de culturas, o como un espacio liminal entre Europa y África de carácter multicultural y cosmopolita. De ahí emergen también eslóganes contemporáneos como el de

⁴ La presencia askenazí es poco significativa (Tarrés 2013: 108).

ciudad de las cuatro culturas, o los de laboratorio de convivencia, mezcla, diálogo o ensamblaje de culturas, Puerta de Europa en África, etc. Algunos de ellos tienen mucho eco en los discursos políticos y turísticos sobre la ciudad, pero muchos de ellos también aparecen en las investigaciones académicas, a menudo asumidos sin reservas y de forma un tanto acrítica por quienes los instrumentalizan. Una visión quizá algo menos idealista de la diversidad religiosa en la ciudad autónoma de Ceuta plantea la necesidad de reconocer varios hechos básicos: por un lado, que, desde un punto de vista de la adscripción religiosa, las denominadas comunidades cristiana-católica y musulmana tienen un número de integrantes muy similar, pero presentan una heterogeneidad notable desde un punto de vista de la auto-identificación y de las prácticas religiosas. Por otro lado, que las comunidades judía e hindú son muy minoritarias hoy en día, y que existen algunas otras comunidades que poseen una notable entidad y que no suelen ser integradas, por ejemplo, en el eslogan de las cuatro culturas, como son la cristiana-protestante-evangélica o la budista. La situación real de la ciudad es que existen dos comunidades religiosas muy mayoritarias frente a cualesquiera otras, cuyos integrantes representarían un porcentaje bastante similar del conjunto total de la población, y que distan de ser comunidades homogéneas si se tienen en cuenta otros indicadores de la diversidad, por ejemplo, los socioeconómicos y los jurídicos, y que, por tanto, sólo puede ser bien apercibida su situación a través de un análisis interseccional.

3. Sidi Bel Abbas

Sidi Bel Abbas, también denominado en la bibliografía que me precede *Sidi bel Abbas*, *Sidi bel Abbas es-Sebti* o *Sidi es-Sebti*—en estos últimos, incluyendo la *nisba* “el ceutí”—, es un santuario situado en el barrio del Sarchal, en las estribaciones del sur del Monte Hacho. Tal y como han señalado José Manuel Hita Ruiz y Fernando Villada Paredes, el “morabito” ocupa una posición estratégica en el litoral, que permite divisar por completo el tramo de costa entre Cabo Negro, en el norte de Marruecos, y Ceuta (2009: 245). José Luis Gómez Barceló, cronista de la ciudad, ha descrito la “fisonomía constructiva” del mausoleo señalando que: “el edificio es un cubo sencillo, de planta cuadrangular, coronado con una media naranja interior, que toma una forma poligonal en su cubierta, con diferentes añadidos exteriores. En su interior, limpio y cuidado, presenta un túmulo cubierto de banderas de distintas cofradías y lámparas votivas” (2008: 329-330). María del Carmen Mosquera Merino, autora de la obra *La Señoría de Ceuta en el siglo XIII* (1994), escribe lo siguiente sobre su visita al lugar: “Visité el Morabito ya hará más de

20 años y sus guardianes me permitieron contemplar el interior, donde un túmulo ocupaba casi todo el espacio. Estaba cubierto por banderas e insignias de numerosas cofradías, dominando el color verde sobre todos los demás. Lo iluminaban varias lámparas votivas. Todo estaba limpio y cuidado con esmero. Impresionaba e impactaba por su sencillez y sobriedad”⁵. Tal y como indica la antropóloga Sol Tarrés, junto a la puerta de entrada al mausoleo se conservan “dos pequeñas tumbas de niños cuyas identidades se han perdido” (2013: 155). Estas sepulturas que, por su reducido tamaño, corresponderían a dos individuos infantiles, poseen fisonomías constructivas diferentes. Tengo que añadir aquí que, en el caso de los mausoleos del norte y de otros lugares de Marruecos, no es infrecuente que junto a la sepultura del santo, o en estrecho contacto con ella, se encuentren sepulturas de otros individuos adultos o de individuos infantiles, normalmente atribuidas en el entorno a miembros de la familia del santo, a sus esposas e hijos/as particularmente, pero en ocasiones también a sus esclavos/as y adeptos/as. A veces se les confiere un nombre, y otras veces, como es el caso en Sidi Bel Abbes, existen como sepulturas anónimas y sin marcas de género.

Hay otros elementos de interés en el perímetro sacro del santuario o en sus inmediaciones. Entre ellos se encuentra una cueva, casi a nivel del mar, en la que se dice que vivía el santo en retiro. Este es uno de los elementos más interesantes del lugar y más adelante tendré ocasión de explicar cómo se inserta en los relatos sobre la vida de Sidi Bel Abbes, en particular en los que consideran que el santo era un sabio sufí y que aquel era su lugar de retiro ascético. En esta cueva y en otros entrantes del acantilado, los fieles depositan velas para Sidi Bel Abbes: la inserción de las velas en la roca tiene por objeto la consecución de la *baraka*: normalmente, son mujeres las que acuden al lugar para que la *baraka* del santo propicie su fecundidad o un próximo matrimonio, pero también con la esperanza de ver sanadas sus dolencias. Existe también la creencia de que en la cúpula del morabito, la fisonomía de su punta esconde en realidad un objeto metálico: el yelmo de Sidi Bel Abbes. Un yelmo es un elemento de la armadura del soldado que protege su cabeza. Esto nos estaría indicando que se concibe a Sidi Bel Abbes como un “santo guerrero”. Hay dos momentos históricos en relación con los cuáles se piensa en el santo como un guerrero musulmán, como participante en el *yihad*: en los discursos de quienes le atribuyen un papel en la defensa de la ciudad frente a la invasión y conquista

⁵ Mosquera 2006: “Sobre el incendio vandálico del morabito del Sarchal”, El Faro, 19 de abril de 2006, sección “Recortes de prensa” del Boletín del Instituto de Estudios Ceutíes, n° 103, s.p.

portuguesa de 1415, generalmente a él y a los demás santos, como Sidi Embarek y Sidi Brahim⁶, haciéndolos coetáneos, lo que muy probablemente no fueron, y en una “leyenda” que le sitúa en la Batalla de Alcázarquivir (1578). En ella, Sidi Bel Abbes se habría aparecido a los soldados musulmanes (Hanif 2002: 144). Un tercer elemento material de importancia en el conjunto es la fuente que se halla junto al mausoleo. Los fieles señalan que nunca se seca, un hecho extraordinario en Ceuta que nos remite a la forma en que se entiende generalmente la *baraka* de los santos, como una fuerza generadora de abundancia y de prosperidad. En este caso, el santo propicia la abundancia de un recurso natural escaso y vital para la comunidad: el agua potable.

Sidi Bel Abbes es normalmente reconocido como el santuario islámico más antiguo de la ciudad, por ejemplo por Sol Tarrés, que indica que se menciona ya en “historias y crónicas medievales” (2013: 155). Gómez Barceló dice que sólo uno de los tres santuarios de la ciudad, éste de Sidi Bel Abbes, aparece mencionado en esas fuentes “casi con seguridad” (2008: 326). Mi lectura de las fuentes históricas y de la bibliografía disponible me aconseja expresarme con algo más de cautela. En realidad, los que aparecen mencionados en esas fuentes medievales son los personajes históricos que diferentes investigadores han identificado con Sidi Bel Abbes, pero no este santuario. Para encontrar una mención directa tenemos que esperar a una fecha bastante tardía, la de 1578, que es la de un documento generado por la visita del obispo Manuel de Seabra o Ciabra (1577-1585). Es decir, el santuario en sí no aparece mencionado en fuentes históricas hasta el último cuarto del siglo XVI, cuando Seabra, el obispo de Ceuta y Tánger desde 1576, prohíbe las romerías que hacían los musulmanes en él, una disposición que, como explicaré, fue ratificada por los obispos Correa (1588), Aguilar (1619) y Chacón (1680)⁷. Muy probablemente, estas noticias se refieren a la celebración de la peregrinación anual. Lógicamente, la noticia me mueve a pensar que entre 1578 y 1680, bajo dominio portugués y de Felipe III de España, la práctica de la *ziyara* era corriente, y que a partir de 1680 perdió muy notablemente su relevancia si los obispos ya no estimaron necesario incidir en su prohibición. También se ha de tener en cuenta la cercanía de las prohibiciones a la fecha de

⁶ Un yelmo es también el objeto central de la leyenda relativa al “yelmo de Mambrino”, un yelmo de oro que dota de invulnerabilidad a su portador que era propiedad del rey moro Mambrino, un personaje de ficción musulmán de la literatura de caballerías. Aparece en *El Quijote* de Cervantes, pero posee antecedentes en el *Orlando furioso*, el *Orlando innamorato* y la *Eneida* de Virgilio. Véase McGaha 1981.

⁷ También menciona la prohibición el canónigo Salvador Ros Calaf en 1912 (Gómez Barceló 2008: 329).

expulsión de los moriscos, y su posible vínculo con la estigmatización y prohibición de las prácticas islámicas en la Península Ibérica. De mediados del siglo XVII contamos con otra mención histórica en la obra del historiador portugués Jerónimo de Mascarenhas, que se refiere al santuario como *Cid Belabes Ceitil* (*Sidi Bel Abbes el ceuti*), pero que describe el lugar únicamente como “unas piedras donde en tiempos de los moros un Morabito, que entre ellos estaba en reputacion de Santo (...), hazia la Sala” (1648: 25). Esta descripción del lugar como “unas piedras” nos obliga a plantear alguna hipótesis. Más que a un mausoleo en pie puede remitirnos a una ruina, o también a uno o varios sepulcros, probablemente de lajas. Existe también la posibilidad de que Mascarenhas se refiera así a un lugar de retiro sufi (*kehalwa*), señalado, como es habitual en otros lugares norteafricanos, únicamente con unas piedras. Carlos Gozalbes Cravioto ha mencionado en una de sus obras que en una carta enviada en 1548 por Alfonso de Noronha, gobernador de Ceuta, a Juan III de Portugal, se menciona una “torre do Çeitol”: “A torre do çeitol se fica fazendo (...)” (Ricard 1951: 295; Gozalbes Cravioto 1995: 161; Gómez Barceló 2008: 330). Ricard, el editor de la carta, estima que esta torre se estaría construyendo junto al lugar mencionado por Mascarenhas (Ricard 1951: 295). Yo también pienso que podía ser una estructura defensiva con algún vínculo con el lugar que Mascarenhas llamará *Cid Belabes Ceitil*. A este respecto cabe recordar, como ya hicieran Hita y Villada (2009: 245), la posición estratégica del “morabito”, desde el que se puede controlar visualmente una amplia línea de costa norteafricana, y por tanto la idoneidad del lugar para situar una torre vigía o un faro. Esto, además, nos permitiría inferir que el santuario existía, nombrado como del “ceuti”, treinta años antes de la fecha que nos da el texto de la visita de Seabra. A pesar de lo señalado, los discursos que sitúan a Sidi Bel Abbes como un santo medieval son numerosos. De hecho, es considerado el único o uno de los pocos espacios religiosos musulmanes que habrían respetado las tropas de Juan I de Portugal cuando conquistaron Ceuta en 1415. A este respeto de los portugueses —y luego de los españoles— por el lugar, que es relativo ya que en un momento dado se prohíben ciertas prácticas religiosas en él, no se le ha ofrecido hasta la fecha explicación ¿Por qué habría sido respetado el “morabito” del Sarchal si otros espacios religiosos musulmanes, tanto mezquitas como mausoleos los considerados santos, fueron transformados en edificios para el culto católico? Más adelante tendré la ocasión de plantear una serie de hipótesis al respecto, pero antes abordaré una cuestión básica ¿Quién era o quién se piensa que era Sidi Bel Abbes “el ceuti”?

Tal y como ya señalara Gozalbes, el estudio de Sidi Bel Abbes, “además de interesante, es muy complicado” (1995: 161). En primer lugar, porque

ningún santuario de este nombre aparece nombrado en la obra de Al-Anṣārī, de referencia ineludible para conocer las sepulturas de los hombres y mujeres revestidos de santidad, y la Ceuta del siglo XV y de épocas anteriores. Tal y como habían hecho otros autores con anterioridad, en su tesis doctoral (1991: 313) y en su obra *La Señoría de Ceuta en el siglo XIII* (1994), la historiadora María del Carmen Mosquera Merino identifica a Sidi Bel Abbas con Abū-l-Abbās Al-Sabtī, el santo patrón de la ciudad de Marrakech, que a su vez no sería otro que el sufi de época almohade que nació en Ceuta y murió en Marrakech en 601H./1204-05 (1991: 314). Esta es, sin duda, la propuesta más aceptada. Tarrés indica que Abū-l-Abbās habría desarrollado en vida “una explicación religiosa en torno al concepto y al hecho de la enfermedad” y que esta es la razón por la que “muchos acuden al morabito en busca de sanación” (2013: 155). De hecho, Tarrés señala que “tanto el espacio del morabito como una zona próxima, cercana a los restos de la muralla de la época portuguesa, siguen siendo objeto de la devoción tradicional, lugares donde algunos musulmanes (tanto ceutíes como marroquíes) buscan la sanación de sus dolencias, o el cumplimiento de sus deseos” (2013: 155). En una de mis visitas al santuario, una mujer del entorno del mismo me aseguró que los fieles sanaban de los dolores articulares y musculares pasando por su cuerpo una antigua bola de cañón que se hallaba en el lugar, un objeto que de nuevo vuelve a relacionar al santo con las acciones bélicas o, quizá más concretamente, con el *yihad* contra las potencias ibéricas.

Gozalbes pone en cuestión que el santo Sidi Bel Abbas de Ceuta sea el sufi ceutí Abū-l-Abbās enterrado en Marrakech, y lo hace a partir de un relato hagiográfico que transmite Roma du Bocage en un libro suyo de 1912, y que éste habría recogido “de los habitantes de los alrededores de Ceuta”⁸ (Gozalbes Cravioto 1995: 162). Este relato señala que Sidi Bel Abbas fue quien abrió las puertas de la ciudad a los portugueses en 1415 “como castigo a la poca devoción que los ceutíes tenían hacia su santuario” (1995: 162). Este relato transmitido por Roma du Bocage ya se encuentra en fuentes históricas en árabe al menos desde el siglo XVIII, además de haber sido recogido en numerosos textos en castellano, francés e inglés en el siglo XIX. No he podido saber en qué momento se genera, aunque la referencia del siglo XVIII es interesante, ya que en esta época proliferan en las fuentes marroquíes los discursos sobre Ceuta, y existe un renovado interés por conquistar la ciudad, que da lugar al cerco de veinte años que mantuvo el sultán Mulay Ismail (1672-1727) sobre ella. Algo que este relato sí nos permite inferir sin género de dudas es la preeminencia religiosa que habría adquirido la figura de Sidi Bel Abbas en el

⁸ Probablemente se refiere a los anyeríes.

momento en el que se genera esta narración, ya que en ella aparece como un personaje clave en un suceso histórico de primera magnitud. Gozalbes decide buscar en el *Ijtisār al-Ajbār* de Al-Anṣārī, “un personaje que pudiera corresponder al enterrado en Ceuta”, y lo encuentra en *Abu-l-Abbas al Daqqaq*, enterrado en el cementerio del Monte Hacho. Este habría sido un asceta de cuya mortaja habrían hecho reliquias sus seguidores el día de su entierro (Gozalbes Cravioto 1995: 163; Gómez Barceló 2008: 327). Aparecen aquí algunas características de la santidad. Por un lado, el ascetismo sufi, ya que Al-Anṣārī, para dar idea de la forma en que se había alejado de los quehaceres mundanos, señala que “la hierba crecía en el patio de su casa” (Vallvé 1962: 404, n. 12; Gozalbes Cravioto 1995: 163). Por otro, la muerte “en olor de santidad”, ya que “la gente se aglomeró durante su entierro y cortaron trozos de la sábana en la que iba envuelto, guardándolas como reliquias” (1995: 163). Tampoco descarta el historiador a *Abu-l-Abbas ibn Abu-l-Yayr Al-Ansari*, imán de la mezquita de Halfawiyin, que también habría recibido sepultura en el Monte Hacho. Gozalbes estima que el principal problema de estas dos propuestas es la ausencia de la *nisba*, es decir, del elemento del nombre árabe que indica la cuna del personaje. En este caso, *al-Sabti* (“el ceutí”, de *Sabta*). Por esta razón, el investigador indica que lo más probable es que el santo del Sarchal sea *Abu-l-Abbas Ahmad ibn Nabid al Sabti*, citado por Al-Bādisī en su *Maqsad*, una obra que refiere las vidas de los santos del Rif (1926: 86; Gozalbes Cravioto 1995: 164). Este habría sido un hombre con fama de irascible y vengativo, del que se cuentan milagros como haber calmado una tempestad en Targha para poder volver a Ceuta, donde murió (Gozalbes Cravioto 1995: 165). Estas noticias, a mi modo de ver las cosas, casan bastante bien con la figura de Sidi Bel Abbes como “santo marítimo” norteafricano, dominador de tempestades que pueden dificultar la navegación. En particular, con lo que señala Mascarenhas en su obra de 1648: “[las piedras]... Son tan veneradas de aquellos barbaros, q’ todós los navios de Moros, q’ passan el estrecho encienden luminarias, i offrecen azeite luego q’ descubren este sitio” (1648: 25). Estos rituales tendrían por objeto que Sidi Bel Abbes propiciara la calma de la mar. Antonio de Sosa, en la *Topographia e historia general de Argel* (publicada por Diego de Haedo en 1612, pero escrita por Sosa, como asume una mayoría de investigadores hoy en día), es uno de los primeros autores ibéricos en utilizar el término de “morabuto”, y en dar cuenta de las prácticas religiosas que los argelinos llevan a cabo en los lugares en los que moran o en sus sepulturas. Sosa refiere prácticas sobre las que es interesante leer para pensar en Sidi Bel Abbes: “Todo nauio sea de corso, o de mercancia, antes que parta y desaferre del puerto, saluda el sepulchro de vn Morabuto difunto, tenido entre ellos por

santo, que esta fuera la puerta de Babazon, en vna cuba como capilla enterrado que se dize Cid Butico: y bueltos todos a ella, dizen en voz alta, y mandan tambien a los christianos que digan, a la hora, a la hora, que quiere dezir en nombre de Dios, en nombre de Dios” (1612 : 16).

4. Los relatos hagiográficos de transmisión oral y escrita sobre Sidi Bel Abbes

En lo que se refiere a los relatos de tradición oral sobre Sidi Bel Abbes, tengo que subrayar que se conocen algunos de ellos a través de textos publicados en los siglos XVIII, XIX y XX. Gómez Barceló señala en su artículo que Gozalbes se hace eco de una “leyenda” local recogida a finales del siglo XIX por el militar portugués Carlos Roma du Bocage (1853-1918) y publicada en su *Étude préliminaire sur la prise de Ceuta par les portugais le 21 août 1415* (2008: 327-328). Señala que la “leyenda” la cuenta a finales del siglo XIX el arabista Antonio Ramos y Espinosa de los Monteros de otra manera, y que de él la recoge Manuel García de la Torre y Blanco para su artículo “La Mezquita de Sidi Ben Abbés. Estampas de mi tierra”, publicado en la revista *Extra Ceuta* en abril de 1981 (Gómez Barceló 2008: 328). En realidad, la transmisión del relato es bastante más compleja, y no sólo existen versiones en castellano, como las recogidas por Gómez Barceló y otras que reseñaré, sino también en árabe, en inglés y en francés.

Dos de los transmisores de este relato de tipo hagiográfico, Rafael Mitjana y García de la Torre, señalan repetidamente que viene narrado por “escritores árabes” o en “libros árabes”. No sé a ciencia cierta si éste es un recurso narrativo de los propios autores para situar su relato en el ámbito local, o si en verdad estos autores habían tenido acceso directo a fuentes árabes sobre el “santo” o a interlocutores que hacían referencia a ellas. En cualquier caso, la mayor parte de las versiones coinciden en lo esencial, y tanto Mitjana como García de la Torre aluden a fuentes escritas y no orales (“escritores”, “libros”). La historia, que en varias de sus versiones hace a Sidi Bel Abbes responsable de la caída de Ceuta en manos portuguesas, presenta un eco del mito que estructura el relato de la caída de Troya en manos de los griegos de Odiseo: los portugueses habrían entrado en Ceuta con un ardid, el de esconderse en barriles que llegaron a la ciudad a bordo de un barco. Tal y como ya señalara la historiadora Halima Ferhat (1993), esta “leyenda” aparece en el siglo XVIII en el *Našr al-mašāni*, cuyo autor, según Ferhat, “reinventa” el mito del caballo de Troya para explicar la caída de Ceuta. Esta será una “leyenda” reflejada con frecuencia por historiadores árabes posteriores (Ferhat 1993: 471). En mi

opinión, también cabe plantearse si no es posible que se trate de un mito mediterráneo, y si no es este relato relativo a la argucia de los portugueses en Ceuta una versión más un mito mediterráneo también plasmado en el relato sobre Troya que procura una estructura de comprensión de la conquista y de la ocupación de un espacio urbano. El mito del caballo de Troya (*Doúreios Híppos*, “el caballo de madera”) aparece en la Odisea de Homero y en obras posteriores como la Eneida de Virgilio: los griegos han pasado una década asediando Troya cuando idean fabricar un caballo de madera hueco, en el que se introducen un grupo de soldados, y que envían a Troya como como ofrenda para la diosa Atenea. Ignorando que se trata de un ardid, los troyanos introducen el caballo en la ciudad, y una vez dentro y al caer la noche, los soldados que se hallan en su interior salen de él y la saquean. Diferentes estudiosos del mito del caballo de Troya han propuesto que se refiere en realidad a un barco, y no a un caballo. Fields subraya que Apollodoros describe la entrada de los soldados en el caballo con el término *embibázō*, que se usa regularmente para expresar el embarque, y el propio Homero dice de los barcos que “sirven como caballos” a los hombres que cruzan los mares (Fields 2004: 51). Esto encajaría bastante bien con el mito ceutí, que habla de la entrada de un barco en la ciudad. Por otro lado, algunas versiones del mito ceutí recuerdan pasajes de la historia de Alí Baba narrada en *Las mil y una noches*, que está ligado, además, a versiones mediterráneas antecedentes. En un relato egipcio conocido como *La toma de Joppa*, contenido en el Papiro Harris 500 del British Museum, las fuerzas de Tutmosis III, incapaces de conquistar la ciudad de Joppa (Jaffa), idean una estratagema. Djehuti, el general del faraón, oculta doscientos de sus soldados en doscientos cestos y los envía a la ciudad. Una vez que las puertas se han cerrado al anochecer, los soldados se liberan y hacen a los habitantes de Joppa prisioneros (Fields 2004: 55). Esto quizá sugiere que los autores árabes podrían haber elaborado sus relatos a partir de materias míticas locales y foráneas.

En la versión de Roma du Bocage y en alguna otra, Sidi Bel Abbas habría sido el responsable de que los portugueses entraran en la ciudad en 1415 y ello justificaría la poca devoción que los ceutíes tenían al santuario. Algo similar señala un artículo que escribe Mohamed Ben-Cheneb: “(...) he is said to have prophesied the capture of Ceuta by the Christians to punish his compatriots for their ill treatment of him; legend relates that after his departure from his town, he was very badly received by the holy men of Marrakish, who feared that his cult would one day eclipse theirs” (1927: 28). Estos problemas del santo con su comunidad son muy frecuentes en las hagiografías de los sufíes del norte de África, especialmente de los itinerantes. Gómez Barceló afirma, a propósito del relato, que “aún hoy algunos musulmanes de la ciudad y comarcas creen

en una entrada de los portugueses con un engaño similar al clásico caballo de Troya, diciendo que fue una expedición comercial la que llenó los muelles de grandes odres de los que en la noche, con engaño, salieron centenares de soldados que tomaron la media sin posibilidad de lucha” (Gómez Barceló 2008: 328). Preguntado por esta cuestión, Gómez Barceló me aseguró que la historia circula en Ceuta entre la población musulmana de la ciudad desde hacía unos veinticinco años, fecha en que la difundiera oralmente un publicista ceutí⁹. En este trabajo he podido darle mayor profundidad temporal al relato. Tal y como he explicado, tiene lógica que, como señala Gómez Barceló, “algunos musulmanes de la ciudad y comarcas” crean que los portugueses ocuparon Ceuta con un engaño similar al clásico caballo de Troya, porque así lo trasladan fuentes escritas en árabe y fuentes escritas en castellano, de modo que esta puede ser una tradición local muy antigua, de los siglos XVIII o XIX al menos. No está de más invocar aquí el espíritu con el que el Eric J. Hobsbawm y Terence O. Ranger hablaban de “invención de la tradición” (1983), como respuestas a tiempos críticos y nuevas situaciones, que trasladan unas determinadas políticas de la memoria. En este caso, la “tradición” habría sido “inventada” o “reinventada” para ofrecer una versión asimilable de la caída de Ceuta en manos portuguesas, europeas/ibéricas/cristianas-católicas, como un castigo a una posible desviación moral de los musulmanes.

La versión contemporánea más antigua del relato sobre el rol de Sidi Bel Abbes en la penetración portuguesa que he podido documentar es la que ofrece el explorador inglés James Richardson en *Travels in the Great Desert of Sahara 1845-1846*. Richardson afirma que un “estudioso” le relató que un cierto “morabito” (*marabout*), al que se le había permitido ver, desde el cielo, el libro del destino, fue a la ciudad y puso Ceuta a la venta por el bajo precio de una barra de pan. Las gentes de la ciudad pensaron que el hombre estaba loco, pero él continuó pregonando la venta: “¿Quién me daría una barra de pan por Ceuta?”. Finalmente se topó con un cristiano, un español, que le dio al morabito la barra de pan y tomó posesión de la ciudad. Una versión del relato aparece también en una obra precolonial francesa sobre Marruecos muy bien conocida: *Le Maroc Inconnu* de Auguste Moulhierás. La titula “Légende arabe sur la cession de Ceuta aux Espagnols” y asegura que se la habría facilitado el “derviche” al que atribuye su obra, el año de 1894, con el título “Cause de l’animosité d’Endjra contre les Espagnols”. Nótese que, como en la versión de Richardson, no se habla aquí de portugueses, sino de españoles, hecho que es bastante corriente en las hagiografías marroquíes cuando se trata de situar a los

⁹ Comunicación personal, enero de 2015.

santos enfrentándose en época histórica a las expansiones europeas en el norte de África. Episodios que reflejan hechos históricos protagonizados por los portugueses se le atribuyen a los españoles y a la inversa. Moulierás también ofrece una visión de la caída de Ceuta en manos europeas que no tiene nada que ver con la realidad histórica, ya que la explica como el resultado de un enfrentamiento entre los españoles y los habitantes de Anyera. Tal y como vemos, se trata de un relato actualista y presentista, que permite dar razón a conflictos del presente en el que escribe, a finales del siglo XIX una época de frecuentes “hostilidades”. De Sidi Bel Abbes habla por extenso un texto publicado en 1894 en *La Vanguardia* por José Boada. Se titula “La casa de Sidi-bel-Abbas” y forma parte de un artículo más amplio titulado “Desde Marrakeix”. Este texto formará parte de una obra publicada por Boada al año siguiente: *Allende el Estrecho: Viajes por Marruecos (1889-1894)*. Este texto es, hasta donde yo sé, la versión más antigua en castellano que señala que los portugueses habrían entrado en Ceuta con un ardid, el de esconderse en barriles que llegaron a la ciudad a bordo de un barco. La estrategia ideada por los portugueses es la introducción de sus huestes ocultas en el cargamento de una fragata; los ceutíes creen que se trata de mercancías, cuando en realidad se ocultan soldados en sus barriles y cajas. La historia también se narra en la revista *La España moderna*, fundada por Lázaro Galdiano y publicada entre 1889 y 1914. Fue publicada en 1901, en un artículo del malagueño Rafael Mitjana titulado “Viaje de la Embajada española a la corte del Sultán de Marruecos” (1901: 64-86). En 1905 Mitjana publicó una obra titulada *En el Magreb-el-Aksa: Viaje a Marruecos*. Algunas partes de la obra aparecieron por entregas y como adelanto en la revista *La España Moderna*, de ahí que el texto que menciono, que también está en el libro de Mitjana de 1905, aparezca por primera vez en 1901, en la citada revista. Su versión coincide en pasajes, literalmente, con la ofrecida por Boada. Ramos y Espinosa de los Monteros también refiere el relato, pero sin hacer mención al ardid. Es una versión que ofrece en su obra *España en África* (1903). La siguiente versión del relato que tenemos atestiguada es la que ofrece Mitjana en su libro *En el Magreb-el-Aksa: Viaje a Marruecos* (1905), ya mencionada. La refiere en el capítulo XIII, al que titula “Sidi-Bel-Abbés y los siete durmientes”. Ese texto va fechado en junio de 1900, por lo que había sido escrito el año anterior al de ser publicado en la revista *La España Moderna* (1901). He constatado que se trata del mismo texto, sin modificaciones ni añadidos. Una versión más, que podría resumir una lectura de Boada o de Mitjana, la proporciona un artículo de Guillermo Rittwagen en 1923. Rittwagen también hace mención a la presencia de este relato en “cronistas árabes” (*Correo de la mañana*, 16/08/1923). La versión de Ramos y Espinosa es citada, tal y como señala Gómez Barceló

(2008: 328), por García de la Torre en un texto titulado “La Mezquita de Sidi Ben Abbés. Estampas de mi tierra”, ya mencionado.

5. Las prácticas religiosas en el santuario de Sidi Bel Abbes: ¿Un “santo guerrero”? ¿Un “santo marítimo”? ¿Un “santo agrario”?

En páginas precedentes he definido a Sidi Bel Abbes como un “santo guerrero” y un “santo marítimo”, aunque también hay aspectos que me permiten situar al “santo patrón” de Marrakech como “santo agrario” en Marruecos. Disponemos de algunas notas etnográficas sobre las prácticas religiosas que tenían lugar en el santuario de Ceuta que nos permiten precisar las características de la veneración que se expresaba hacia él. Recuérdese la breve noticia de mediados del siglo XVII de Mascarenhas, que nos informa sobre dos prácticas rituales muy significativas. Ante todo, la mención a la práctica de la oración, la azalá, por parte del propio santo en un lugar retirado, una playa de la Almina, y a la señalización del lugar con piedras. Esto, como ya he indicado, podría remitirnos a una práctica típicamente sufi, la del retiro y la señalización del lugar de retiro del santo con piedras, normalmente dispuestas en círculo. Me parece muy significativo que Mascarenhas no mencione la existencia de un edificio. Esta es, además, la primera fuente que confirma el carácter de “santo marítimo” de Sidi Bel Abbes, ya que menciona un segundo ritual cuando indica que todos los navíos musulmanes, a su paso por el Estrecho, encienden luminarias, quizá en lámparas de aceite, al divisar el lugar santo. En las prácticas terrestres de los fieles musulmanes, las *luminarias* se encienden *in situ*, en el propio espacio funerario o, como hemos explicado, en las oquedades de las rocas del acantilado y en la cueva. En el caso de las prácticas marítimas, y a partir de lo narrado en fuentes relativas a las prácticas religiosas islámicas en el norte de África (y la cita de Sosa referida a Argel es muy elocuente en este sentido) las luces se prenden en la cubierta de las embarcaciones, a vista del santuario. Un sentido segundo de la práctica puede ser meramente pragmático y ligado a la navegación, ya que se trataría de una señal de localización marítima en la aproximación a un faro o a una torre vigía. Quizá sea significativo que existiera, según las fuentes escritas, un cementerio llamado *Al-Manāra* en las inmediaciones del Monte Hacho. Tengo que señalar también que no es con ninguno de los enterramientos situados junto al faro de las fuentes históricas con los que se ha identificado a Sidi Bel Abbes. Gozalbes, siguiendo a Vallvé, indica que es posible que el actual “morabito” sea lo único que quede hoy en día del cementerio de *Al-Tuta*, que derivaría del nombre de una rábita preexistente en el lugar (Vallvé 1962: p. 433; Gozalbes Cravioto

1995: 54-55). Este rol de Sidi Bel Abbas como “santo marítimo” que subrayo aquí aparece confirmado en la obra más relevante de cuantas escribiera el sociólogo finlandés Westermarck sobre Marruecos. En *Ritual and belief in Morocco* (1926) señala que existe una máxima en árabe marroquí que dice: “Sidi Bel ‘Abbas mugit l-berr u l-bhar” (*Sidi Bel ‘Abbas helps on land and at sea*, “Sidi Bel Abbas ayuda en tierra y en el mar”) (1926, I: 181). Esto nos informa de cierta indiferenciación en la *baraka* de Sidi Bel Abbas, que serviría como “santo marítimo” y “terrestre”, lo segundo en virtud de su carácter agrario. La *First Encyclopedia of Islam* señala que las “creencias populares” de Marruecos le ven como “señor de los vientos que es invocado en el mar para calmar una tormenta y para hacer que se levante el viento necesario durante una calma” (1913-36: 28). En lo que se refiere al carácter “agrario”, tengo que señalar que este santo es conocido generalmente como protector de las cosechas. Así lo señalaba en su día Évariste Lévi-Provençal “Malgré le cas qu’ils font de l’intercession de leurs marabouts locaux en faveur des récoltes, les djeballah, comme tous les Marocains adressent des invocations spéciales, au début de tous leurs travaux de culture, au véritable patron de l’agriculture au Maroc, Sidi Bel ‘abbas-s-Sebti...” (1931: 146). De ello también tenemos noticias en fuentes españolas. En un artículo de Ramos titulado “Informaciones geográficas. Las Kabilas” (1916), particularmente centrado en información etnográfica de la cabila de Anyera, se dice que: “Terminada la operación de llevar á la era todo el fruto recogido, y finalizadas todas las que pone al producto en condiciones de ser repartido, el “cheriqui”, sentado frente al “joms”, llena la primera medida de toda la cosecha, las primicias, que constituyen un almud que se llama “abassía”, ó sea el almud de Sidi Bel Abbés el de Ceuta, que se aplica á los pobres del aduar” (1916: 27-28).

6. ¿Un santuario medieval?

Un hecho que se acepta generalmente, el origen medieval del santuario y su pervivencia tras la conquista portuguesa, me plantea algunas dudas. En primer lugar, pienso que no hay evidencias suficientes para conocer el devenir del mausoleo antes de la conquista portuguesa, ya que la referencia más antigua sobre él es de 1578, fecha de la censura del obispo Seabra. Ahora bien, una edificación posterior es también harto improbable. Al-*Anṣārī* no menciona ningún lugar de enterramiento con el nombre de Sidi Bel Abbas, y tampoco señala explícita o implícitamente la existencia de ningún espacio ligado a la memoria del sufí Abū-l-Abbās, que era ceutí y que murió en Marrakech en el siglo XIII. Teniendo en cuenta la relevancia que ya había adquirido en el siglo

XV el mausoleo de Abū-l-Abbās en Marrakech, al que acudían numerosos peregrinos, sería conveniente explicar por qué Al-Anṣārī no mencionaría un edificio religioso dedicado a él en Ceuta. A la vez, es complicado sugerir que la población musulmana que residía en Ceuta entre 1415 y 1578 pudo crear *ex novo* un espacio religioso de tal envergadura. Es posible que el mausoleo sea uno de los citados por Al-Anṣārī, y si es así, la propuesta de Gozalbes de considerarlo el de *Abu-l-Abbas Ahmad ibn Nabil al Sabti* podría estar entre las más plausibles. Esto implicaría reconocer que hubo cierta continuidad poblacional musulmana, la suficiente como para que ni el nombre ni las prácticas religiosas se perdieran. También puede ser un santuario de época anterior a la conquista que cayera en el olvido y que posteriormente, porque su morfología aún recordara a los musulmanes residentes en Ceuta que se trataba de un santuario, le fuera atribuido a un santo diferente, en este caso al patrón de Marrakech nacido en Ceuta, cuya veneración adquiere una fuerza renovada en los siglos de la Edad Moderna. Se trataría de una resignificación. De hecho, el que un santuario abandonado reciba un nuevo nombre tampoco sería extraño. Así, se habría podido querer recordar al sufi Al-Sabī en Ceuta, ya que ésta es la época en la que precisamente se expande su culto en la propia Marrakech, la época en que Abū-l-Abbās se convierte en uno de los principales santos/sabios de Marruecos. Entonces prolifera la institución de “cultos de santidad”, particularmente a partir del siglo XV, cuando se extiende la explotación del jerifismo como capital religioso y político, a partir del “descubrimiento” de la sepultura de Idrīs II en Fez (Mateo Dieste 2003: 317), y es una época en que las vías sufíes son muy relevantes. Un santuario anónimo de la ciudad, ya dominada por las potencias ibéricas, pudo devenir lugar de memoria de un sabio musulmán natural de ella.

En el Real Reglamento del 10 de noviembre de 1745, se menciona que los “moros libres” o “moros particulares” que residen en la ciudad son doce, contando al *alcayde*, a estos “moros particulares” y a sus “mujeres y muchachos”. No sabemos en qué lugares practicaban su religión – probablemente, con harta frecuencia, en el espacio doméstico–, o en qué lugar se enterraban, pero sí sabemos que una Real Orden anterior en el tiempo, del 20 de junio de 1738, estipula que los “moros” que se pasaran a Ceuta, serían remitidos al gobernador de Cádiz, “para que aquellos que no se conviertan a la Sagrada Religión, se apliquen al servicio de las Galeras, u otro para que fueren a proposito, o se vendan como esclavos, entrándolos tierra adentro y aplicando su producto a las obras de la mencionada Plaza de Ceuta; y que los que se volvieran Christianos, se embien a algunos Conventos, u Hospitales de Sevilla, y Cordova en donde sirvan, y los mantengan, instruyendolos en la Santa Fé; y

que luego que lo estén, se les dé libertad, para que vayan à trabajar veinte leguas distantes de la mar (...).” Gómez Barceló ha señalado que quizá los “moros libres” de Ceuta a los que alude el reglamento de 1745 cumplían “con sus deberes piadosos de oración y sepultura” en el “morabito” de Sidi Bel Abbes “y sus cercanías” (2008: 329). Para Gómez Barceló, esto explicaría que nos encontremos que el camino que llevaba desde el Sarchal al santuario se llamaba “camino del cortejo” (2008: 329). En mi opinión, si tenemos en cuenta que la Real Orden de 1738 planteaba la opción conversión o esclavitud para los “moros” pasados a Ceuta desde Marruecos, es difícil pensar que los moros residentes en Ceuta disfrutaran de la libertad de culto siete años después, particularmente para realizar sus prácticas religiosas en espacios públicos y de forma colectiva, que, como recordamos, venían siendo prohibidas desde finales del siglo XVI y a lo largo del siglo XVII, pero tampoco tengo evidencias para sostener lo contrario. Gómez Barceló propone además que el “morabito” habría sido reconstruido a finales del siglo XVIII por los soldados musulmanes procedentes de Orán que vivían en Ceuta (2008: 329), pero no menciona qué evidencias apuntan a una reconstrucción en esa época por parte de los *mogataces* de Orán. En cuanto a las referencias históricas anteriores al siglo XIX, pienso que una “leyenda” que se refiere a 1639, transmitida por en el siglo XVIII por Alejandro Correa da Franca en su *Historia de Ceuta*¹⁰ y por José A. Márquez de Prado en su *Historia de la plaza de Ceuta* de 1859, y que menciona la existencia de un “cementerio de los mahometanos”, encaja relativamente bien con la existencia del cementerio de Sidi Embarek, y que no se refiere necesariamente a un cementerio musulmán en uso en Sidi Bel Abbes. Gozalbes la ha puesto en relación con la existencia de la llamada Zawiya Grande, que estaba en el exterior de las murallas del Afrag, y señala que no hay datos que permitan señalar quién fue el “morabito enterrado en esta zawiya” (Gozalbes Cravioto 1995: 152).

Del siglo XVIII es una alusión interesantísima al santuario de Sidi Bel Abbes en una fuente en portugués. En la *Historia chronologica da esclarecida ordem da S.S. Trindade*, de Jerónimo de San José, se habla del santo a propósito de las conversiones de musulmanes al cristianismo por parte del Padre Fray Paulino da Presentação, redentor de cautivos de la orden de la Santísima Trinidad que actuó en Ceuta en el siglo XVI. Esta fuente menciona la existencia “de un Moro que ellos tienen por santo en la Almina de Ceuta, que se llamaba Cid Bilabes”, y señala que a finales del siglo XVI, en la época en que el Padre Fray Paulino da Presentação se había desplazado a Ceuta para convertir tanto a “moros”

¹⁰ *La Historia de la mui noble y fidelissima ciudad de Ceuta*, de Alejandro Correa da Franca, es un manuscrito del siglo XVIII. BNE, Mss. 9745.

como a judíos al cristianismo, tenía lugar en el sepulcro del santo una romería o peregrinación (*romajem*). De hecho, nos habla de una carta en la que se recomendaba a Fray Paulino aprovechar esta romería para “conducirse sin sospecha” en Ceuta y realizar su labor. La fuente es interesante, ya que nos informa sobre la labor de evangelización que se llevaba a cabo en Ceuta sobre la población musulmana, ya que Paulino da Presentação, “a los Moros mostraba la falsedad de su secta por muchas razones naturales, y políticas, probando su engaño con las mentiras del Corán” (1789: 573). En lo que concierne a Sidi bel Abbes, confirma la celebración de romerías en el siglo XVI, en la época del obispo Correa. Es interesante ver que en ese siglo había suficiente población musulmana a la que intentar convertir, motivo de una misión, y que los no convertidos aún mantenían viva la veneración al santo. En su viaje por España en los años 1779 y 1780, el embajador marroquí Muhammad Ibn ‘Uthmān Al-Miknāsī registró que la gente común de la ciudad decía que el edificio que se encontraba en lo alto de la montaña de Ceuta era la celda de Al-Sabtī, pero que en su opinión no era cierto que se encontrara allí, porque no había ninguna celda, sino que los españoles habían excavado caminos en el lugar (Matar, 2015: 32). Esta referencia también tiene interés, ya que la alusión a una celda no sitúa de nuevo frente a un sufí, retirado del mundo en “la montaña de Ceuta”. Ello confirmaría que más que del sepulcro del santo, “la gente común de la ciudad” –y muy probablemente se refiere aquí a musulmanes con los que habría podido conversar– pensaba en el lugar como una *kehalwa*, un lugar de retiro, y pensaba, como he propuesto anteriormente, en el santo ceutí que se haría popular en Marrakech.

Bibliografía

- Al-Ansari/Vallvé, 1962. “Una descripción de Ceuta musulmana en el siglo XV”, trad. Joaquín Vallvé Bermejo, *Al-Andalus* 27 (2), pp. 398-441.
- Ben-Cheneb, Mohammed, 1927. “Al-Sabtí”, *First Encyclopedia of Islam*, vol. VII, Brill: Leiden.
- Boada y Romeu, José, 1895. *Allende el Estrecho: Viajes por Marruecos (1889-1894)*, Barcelona: Seix.
- Boada, José, 1894. “La casa de Sidi-bel-Abbas”, *La Vanguardia*, 21/02/1894.
- El-Badisi, ‘Abd el-Haqq, 1926. *El-Maqsad (Vies des saints du Rîf)*, *Archives Marocaines*, XXVI, 1926, Traduction annotée de G. S. Colin. Paris: Honoré Champion.
- Ferhat, Halima, 1993. *Sabta des origines au XIV^e siècle*. Rabat: Ministère des Affaires Culturelles/Éditions al-Manahil.
- Fields, Nic, 2004. *Troy c. 1700-1250 BC*, Oxford: Osprey Publishing.
- Garda de la Torre y Blanco, Manuel, 1981. “La Mezquita de Sidi Ben Abbés. Estampas de mi tierra”, *Extra Ceuta*, 37, 16/04/1981.
- Gómez Barceló, José Luis, 2008. “Los santuarios islámicos de Sidi bel Abbas, Sidi Embarek y Sidi Brahim”, *Cuadernos del Archivo Municipal de Ceuta*, 17, pp. 325-342.
- Gozalbes Cravioto, Carlos, 1995. *El urbanismo religioso y cultural de Ceuta en la Edad Media*, Ceuta: Instituto de Estudios Ceutíes.
- Haedo, Diego de, 1612. *Topographia e historia general de Argel*. Valladolid: Diego Fernandez de Cordoua.
- Hanif, N., 2002. *Biographical Encyclopedia of Sufis: Africa and Europe*, New Delhi: Sarup and Sons.
- Hita Ruiz, J.M. y F. Villada Paredes, 2009. “Medina Sabta”, en Villada Paredes, F. (coord.) *Historia de Ceuta. De los orígenes al año 2000*, Ceuta: Instituto de Estudios Ceutíes.
- Hobsbawm, Eric J. y Terence O. Ranger, 1983. *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Jiménez Álvarez, Mercedes, 2014. “Trasnacionalismo y régimen fronterizo: De lo jurídico, procedimental, institucional y conceptual”, en *Periferias, fronteras y diálogos. Actas del XIII Congreso de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español. Tarragona, 2-5 de septiembre de 2014*, Tarragona: Universitat Rovira i Virgili, pp. 3869-3893.
- Lévi-Provençal, Evariste, 1931. “Une description de Ceuta musulmane au XV^e siècle”, *Hespéris*, XII, pp. 145-177.

- Márquez de Prado, José Antonio, 1859. *Historia de la plaza de Ceuta describiendo los sitios que ha sufrido en distintas épocas, por las huestes del imperio de Marruecos*, Madrid: Imprenta y Esteroripia Española de los Señores Nieto y Compañía.
- Mascarenhas, Jerónimo de, [1648] 1918. *História de la ciudad de Ceuta, Sus Sucessos Militares, y Políticos; Memorias de sus Santos y Prelados, y Elogios de sus Capitanes Generales. Escrita em 1648. Por Publicada por ordem da Academia das Sciencias de Lisboa e sob a direção de Afonso de Dornelas sócio correspondente da "Real Academia de la Historia", de Madrid*, Lisboa: Academia das Sciencias de Lisboa.
- Matar, Nabil, 2015. *An arab ambassador in the Mediterranean world: The travels of Muhammad Ibn 'Uthman al-Miknasi*, Londres: Routledge.
- Mateo Dieste, Josep Lluís, 2003. La «hermandad» hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos, Barcelona: Edicions Bellaterra.
- McGaha, Michael D., 1981. “Fuentes y sentido del episodio del Yelmo de Mambrino en el Quijote de 1605”, en Criado de Val, Manuel (ed.) *Cervantes, su obra y su mundo*, Madrid, pp. 743-747.
- Mitjana, Rafael, 1901. *Viaje de la Embajada española a la corte del Sultán de Marruecos*, Valencia: F. Sempere.
- Mitjana, Rafael, 1905. *En el Magreb-el-Aksa: Viaje a Marruecos*, Valencia: F. Sempere.
- Mosquera Merino, María del Carmen, 1991. *Ceuta en el siglo XIII*, Tesis doctoral: Universidad Complutense de Madrid.
- Mosquera Merino, María del Carmen, 1994. *La señoría de Ceuta en el siglo XIII: Historia política y económica*. Ceuta: Instituto de Estudios Ceutíes.
- Mouliérás, Auguste, 1899. *Le Maroc Inconnu: étude géographique et sociologique. Exploration des Djebala (Maroc septentrional)*, París: Augustin Challamel.
- Portugues, Joseph Antonio, 1765a. “Real Reglamento de 10 de noviembre de 1745 para la plaza de Ceuta...”, en Portugues, Joseph Antonio (ed.) *Colección general de las ordenanzas militares, sus innovaciones, y aditamentos, dispuesta en diez tomos, Tomo VIII*, Madrid, Imprenta de Antonio Marín.
- Portugues, Joseph Antonio, 1765b. “Real Orden de 20 de junio de 1738 participada al Ministro de la Guerra...”, en Portugues, Joseph Antonio (ed.) *Colección general de las ordenanzas militares, sus innovaciones, y aditamentos, dispuesta en diez tomos, Tomo VIII*, Madrid: Imprenta de Antonio Marín.
- Ramos y Espinosa de los Monteros, Antonio, 1916. “Informaciones geográficas. Las Kabilas”, *África española*, 32, pp. 18-43.
- Ricard, Robert, ed., 1951. *Les sources inédites de l'histoire du Maroc de 1530 à 1845*. París: E. Leroux.

- Richardson, James, 1848. *Travels in the Great Desert of Sabara, in the years of 1845 and 1846, vol. I*, Londres: Richard Bentley.
- Rittwagen, Guillermo, 1923. "Ceuta-Portugal", *Correo de la mañana*, 16/08/1923.
- Roma du Bocage, Carlos 1912. *Étude préliminaire sur la prise de Ceuta par les portugais le 21 août 1415*, Lisboa: Typ. Cooperativa militar.
- San José, Jerónimo de, 1789. *Historia chronologica da esclarecida ordem da S.S. Trindade*, Lisboa: Simao Thaddeo Ferreira.
- Tarrés, Sol, 2013. "Musulmanes ceutíes", en Briones, Rafael; Tarrés, Sol, y Salguero, Óscar (eds.) *Encuentros. Diversidad religiosa en Ceuta y en Melilla*, Fundación Pluralismo y Convivencia, pp. 123-181.
- Vicente, Ángeles, 2008. *Ceuta: una ciudad entre dos lenguas. Formación y evolución del árabe ceutí*, Ceuta: Instituto de Estudios Ceutíes.
- Westermarck, Edward, 1926. *Ritual and belief in Morocco*, Londres: MacMillan and sons.

El valor patrimonial de la Medina de Tetuán

Mhammad BENABOUD, Asociación Tetuán Asmir

El valor patrimonial de la Medina de Tetuán es una evidencia. Se trata de una ciudad histórica que destaca por sus últimos cinco siglos de historia y su legado pluri-cultural. La sociedad tetuaní es una sociedad compuesta por distintos elementos étnicos y que ha dado a la ciudad su dimensión pluri-cultural. También se distingue por sus artes tradicionales que contienen elementos de numerosas culturas mediterráneas como la andalusí, la otomana, la árabe y la española. Por su tipología, sus técnicas de construcción y sus elementos estéticos, su arquitectura representa el modelo de las dos orillas mediterráneas. Este modelo fué marcado por la cultura andalusí porque la Medina de Tetuán fué fundada por el andalusí Ali Al-Mandarí, y muchos inmigrantes andalusíes se instalaron en Tetuán determinando así su evolución histórica que fue marcada por la influencia andalusí a nivel social, cultural, artístico y arquitectónico. Como las ciudades andalusíes, Tetuán fue el producto de la influencia pluri-cultural. *Tetuanidad* es un término que denomina la especificidad y autenticidad de la historia, la cultura, las artes y la arquitectura de la Medina de Tetuán se puede denominar por un término especial.¹

La Medina de Tetuán fue reconocida como patrimonio cultural mundial por la UNESCO en 1997, sobre todo por su conservación del legado andalusí. Tetuán es una ciudad viva y su patrimonio cultural se ha quedado bastante intacto y de allí el interés que ha suscitado entre los investigadores. Las publicaciones sobre este patrimonio en árabe, español, francés e inglés son numerosas. Historiadores, arquitectos, arqueólogos y hombres de letras dedicaron sus estudios a esta Medina. El tema del patrimonio cultural de la Medina de Tetuán ha sido un tema central de mis investigaciones durante las

¹ El primero que sugirió este término es Abdelmajid Benjelloun pero esta carecterística se puede apreciar en las numerosas publicaciones que han aparecido sobre Tetuán en las últimas dos décadas : Mhammad Benaboud (dirigido por), *Tétouan, Capitale méditerranéenne*, Rabat, Publicaciones de la Asociación Tétouan Asmir, 2004 ; Jean Louis Miège, Mhammad Benaboud y Nadia Erzini, *Tétouan, ville marocaine andalouse*, Paris, CNRS, 2001 ; Ramón de Torres, *Guía de Arquitectura de la Médina de Tetuán*, 4ª ed., Sevilla-Tetuán, Publicaciones de la Junta de Andalucía, 2012 ; Mhammad Benaboud, (bajo la dirección de), *Tétouan, mémoire souterraine de l'histoire d'une cité*, Senso Unico, Italia, 2009.

últimas dos décadas.² El patrimonio cultural de la Medina de Tetuán ha sido además una inspiración para la revaloración y la restauración de otras ciudades en Andalucía.³

En este artículo trataré de subrayar la importancia de las publicaciones recientes sobre este tema y sobre todo de compartir los resultados de mi proyecto de estudios y mis reflexiones sobre la Medina de Tetuán.

Primero, voy a referirme a las concepciones y posiciones de los investigadores sobre la Medina, pero también tengo mi propia perspectiva como investigador que trataré de exponer. Mi pregunta principal será, qué tiene de especial el patrimonio cultural de la Medina para mí? Espero que al leer este artículo y considerar mis argumentos, el lector se convencerá del gran interés que puede suscitar este patrimonio como lo he sentido yo durante los últimos treinta años.

Segundo, una de las preguntas que me planteo es: qué dimensiones del patrimonio cultural de la Medina de Tetuán pueden interesar al lector europeo? Trataré por lo tanto de subrayar los elementos de carácter mediterráneo que conserva el patrimonio cultural de la Medina de Tetuán comparándola con otras ciudades. Sin embargo, está claro que las características propias de la Medina son las que más importancia tienen porque su especificidad es de un interés muy especial.

Tercero, trataré de introducir la Medina de Tetuán a un público a quien pueda interesar por sus lazos con la cultura musulmana y la europea. Esto es posible, porque la historia de la Medina de Tetuán consiste en elementos compartidos con los de otras culturas muy ligadas a la historia de Occidente. Esto se explica por la posición privilegiada de Tetuán en la encrucijada entre Europa, África y Oriente. Si la Medina me ha interesado tanto durante más de tres décadas, captará sin duda la imaginación y el interés del lector europeo.

² Enrique Gozalbes Gravioto, El Dr Muhammad Benaboud y la Historia de Tetuán, in: Cuadernos del Archivo Central de Ceuta, 19 (2010-2011), 335-344.

³ María Dolores López Enamorado y Antonio Reyes Ruiz (Coordinación), Medinas y ciudades históricas a ambos lados del Estrecho, Jerez y Tetuán, Jerez, Instituto de Promoción y Desarrollo del Ciudad de Jerez, 2006. Sobre las ciudades de Andalucía y el Norte de Marruecos, veáse : Tetuán in Camino del Estrecho, Tánger-Qsar Sghir-Ceuta-Tetuán-Chefchauen-Qsqr el-Kébir-Larache-Asilah, Cádiz, Diputación Provincial de Cádiz, 2008, pp.100-119 ; Ramón de Torres y Mhammad Benaboud, (Coordinación), Marruecos y Andalucía, Actas de las Jornadas rehabilitación y intervención históricas de Andalucía y el Norte de Marruecos, Tetuán, 29 de octubre al 1 de noviembre de 2001, Sevilla-Tetuán, Ayuntamiento de Sevilla, Junta de Andalucía, Ayuntamiento de Tetuán, Asociación Tetuán-Asmir, 2004.

Tetuán es una ciudad tan mediterránea como Argel, Túnez, Alejandría, Atenas, Nápoles, Marsella, Málaga o Barcelona. Y sin embargo, desde el punto de vista cultural, presenta pocas similitudes con estas ciudades. Son precisamente las similitudes y las diferencias de las ciudades mediterráneas las que le dan su identidad cultural, su originalidad y su especificidad. Hay que saber apreciar su diversidad cultural dentro de cierta unidad. En el análisis final, quienes quieran ver estas similitudes las verán y quienes quieran ver las diferencias las podrán ver también. Tanto las similitudes como los contrastes forman una parte integral del patrimonio cultural de estas ciudades mediterráneas, y Tetuán presenta un caso especial de gran interés precisamente por su dimensión multicultural de origen andalusí.⁴

Las fuentes para la historia de Tetuán son de una gran riqueza y diversidad y, por lo tanto, nos han permitido reconstruir esta historia según un enfoque pluridisciplinario. Cito como ejemplos una historia social de Tetuán en 10 tomos de Ahmed Rhoni, la *Umdat Ar-Rawin fi Tariji Tittawin de Ahmed Rboni*,⁵ una historia de Tetuán en 12 tomos; *Tarij Titwan* de Muhammad Dawud;⁶ un diccionario de los sabios de Tetuán y su región en 8 tomos, el *Na'im Al-Muqim* de Muhammad El-Morer;⁷ la primera novela autobiográfica de Thami El-Wazzani titulada *Aṣ-Ṣawīya que* refleja la vida social en una cofraduría tetuaní y el relato de Sidi Thami El-Wazzani.⁸ Los autores tetuaníes han publicado obras en varios terrenos como la historia, la jurisprudencia, la política y la literatura. Además de las numerosas obras en árabe de autores tetuaníes, también hay una gran diversidad de géneros como los relatos de los viajeros que durante los últimos tres siglos nos han dejado descripciones precisas de la ciudad tanto en árabe como en inglés, español y francés. También existen otros géneros literarios donde podemos encontrar descripciones de Tetuán y sus habitantes tanto en novelas como la *Aita Tettauen* de Benito Pérez Galdós, o las memorias como el *Diario de un testigo de la Guerra de Tetuán*, obra de Pedro Antonio de Alarcón, quien participó en la Guerra de Tetuán de 1860. Tetuán también fue

⁴ Junto a Tetuán otras ciudades han sido marcadas por la influencia de la cultura andalusí como Chauen, Rabat, Salé, Fès, Meknés y Marrakech) Mhammad Benaboud, *L'influence andalouse sur le Maroc*.

⁵ Ahmed Rhoni, *Umdat Ar-Rawin fi Ajbari Tittawin, Jomiyat Tetuán Asmir*, Tetuán, 2014.

⁶ Muhammad Dawud, *Tarij Titwan*, 12 tomos, Tetuán, Publicaciones de la Fundación Muhammad Dawud para la Cultura y el Patrimonio, Tetuán, 2016-2017.

⁷ Muhammad El-Morer, *Na'im Al-Muqim...*, 9 tomos, Tetuán, Publicaciones de la Asociación Tetuán Asmir, Tetuán, 2010.

⁸ Thami El-Wazzani, *Aṣ-Ṣawīya*, Ed. por Abdelaziz Saoud, Tetuán, Publicaciones de la Asociación Tetuán-Asmir, 1998.

documentada gráficamente por pintores españoles de la categoría de José María Fortuny⁹, Dalí¹⁰ y, sobre todo Mariano Bertuchi.¹¹ Además de la pintura la Medina de Tetuán está muy bien documentada por las fotografías. Las primeras fotografías de Tetuán datan del siglo XIX, pero hay muchas colecciones de fotos en blanco y negro de la ciudad hechas por fotógrafos españoles de la época del Protectorado español como García Cortes¹², y hay coleccionistas tetuanés que tienen colecciones importantes como Muhammad Dawud, Ahmed Megara y Medina. Escenas de la Medina de Tetuán aparecen en los grabados del siglo XIX como la del escocés David Roberts cuyos grabados de la Plaza del Feddan y Bab Tut datan de 1837.¹³

Entre los estudios más importantes sobre la historia de Tetuán figuran las publicaciones del Grupo de Investigación para la Historia de Marruecos y de Al-Andalus, de la Facultad de Letras de Tetuán, y las publicaciones de la Asociación Tetuán Asmir han sido consideradas como los más importantes. He dirigido varias obras en francés sobre Tetuán como *Tétouan, Capitale méditerranéenne* y *Pintores de Tetuán* en dos tomos. La *Guía de arquitectura de la Medina de Tetuán*, publicada por la Junta de Andalucía en español y árabe es un clásico. En internet nuestra página web (www.gotetouan.com) subraya la importancia del patrimonio cultural de la Medina como lo han hecho nuestros CD Roms interactivos de la Asociación Tetuán Asmir, sobre todo, *Tetuán patrimonio cultural de la Humanidad*, y *Artes tradicionales de Tetuán* editado en 8 idiomas inclusive el castellano, inglés, francés, árabe, tarifit, portugués, alemán y japonés. Actualmente estamos preparando un audio-guía de la Medina de Tetuán y sus museos.

A pesar de la importancia de las publicaciones sobre la historia, la arquitectura, la cultura y las artes de Tetuán, la documentación que existe sobre Tetuán es enorme y la perspectiva para más estudios de gran calidad sobre este tema aparecerán con la edición, la publicación y la explotación de esta documentación. Hay una diversidad de documentación en la Biblioteca General

⁹ Museo Nacional de Catalunya, *La batalla de Tetuán de Fortuny*, Barcelona, 2013, editada amb motiu de l'exposició La batalla de Tetuán de Fortuny. De la trinxera al museu, el 18 d'arbil de 2013.

¹⁰ *Salvador Dalí, Catálogo Razonado de pinturas (1910-1964) Fundación Gala-Salvador Dalí La Batalla de Tetuán (Homenaje a Mariano Fortuny)* La batalla de Tetuán, 1962, Firmado y fechado en la parte inferior derecha: *GALA Salvador Dalí 1962*, Morohashi Museum of Modern Art, Fukushima (Japón).

¹¹ Véase el catalogo de las pinturas de Mariano Bertuchi: *Mariano Bertuchi pintor de Marruecos*, 2000.

¹² [www.Francisco García Cortés | Tetuan.org](http://www.FranciscoGarcíaCortés|Tetuan.org)

¹³ David Roberts hizo varios grabados de Tetuán en 1830.

de Tetuán además de otros fondos en las bibliotecas de otras ciudades marroquíes, españolas y francesas. Muchas fuentes de gran valor se pueden buscar en las numerosas bibliotecas privadas de Tetuán como la Biblioteca Muhammad Dawud y la Biblioteca Abdeljalq Torres-Al-Alia. Hemos catalogado más de 33 bibliotecas privadas en Tetuán. Estas bibliotecas se distinguen sobre todo por la variedad de su documentación porque incluyen manuscritos, documentos privados y públicos en árabe, español y otras lenguas, fotos en blanco y negro, revistas y periódicos, además de los documentales.

Las dimensiones locales, específicas y originales son elementos mediterráneos similares a las de otras ciudades del Mediterráneo y el Mediterráneo comprende ciudades de Europa, Africa y Oriente. La obra de Muhammad Dawud, *'Ailat Titwan o Familias de Tetuán* demuestra la riqueza cultural de los orígenes de las familias tetuaníes.¹⁴ Las dimensiones específicas de la Medina de Tetuán reflejan elementos de otras culturas, puesto que la sociedad tetuaní contiene elementos culturales de los grupos que la componen. Cito como ejemplos la cultura andalusí que fue omnipresente desde la fundación andalusí de Tetuán a finales del siglo XV y comienzos del siglo XVI, y los fassís que se instalaron en Tetuán a partir del siglo XVII, los judíos que emigraron de Al-Andalus con los Andalusíes musulmanes, además de los emigrantes argelinos que aportaron elementos de la cultura otomana a partir del siglo XVII y, sobre todo, durante los siglos XVIII y XIX. La fuerte presencia argelina en Tetuán no existe en la mayoría de las ciudades marroquíes salvo las que están cerca de la frontera con Argelia como Ujda.¹⁵ La influencia de las tribus araboparlantes de Yebala en el Norte de Marruecos y los Amazigh, o Bereberes, fue especialmente importante. En realidad, la situación geográfica de Tetuán al borde del Mediterráneo cerca de la Péninsula Ibérica, pero con lazos con las ciudades del interior de Marruecos y de la costa atlántica además de sus relaciones culturales y comerciales con Oriente, explican claramente su particularidad.

Las influencias de otras culturas se reflejan en los nombres de las familias, las tradiciones y las artes tradicionales como las artes culinarias, las joyas, la decoración arquitectónica, el bordado y la música andalusí. También está presente en la memoria colectiva de la sociedad tetuaní que ha mantenido viva la conciencia de su identidad cultural colectiva andalusí.

¹⁴ Muhammad Dawud, *'Ailat Titwan*, 2 tomos, Tetuán, Publicaciones de la Asociación Tetuán Asmir, 2016-2017.

¹⁵ Sobre la migración argelina en Tetuán durante los siglos XVII y XVIII, véase los estudios de Dris Buhlila, *Al-Al-Yaṣa'iriyun fi Titwan jilal Al-Qarn 13 H. / 19, musabama fi At-Tarij Al-Ijtima'i li-al-Magreb Al-Kabir*, 2nda ed., Tetuán, Manshur Ash-Shibak, 2015.

Las fuentes para la historia de Tetuán son de una gran riqueza y diversidad y, por lo tanto, nos han permitido reconstruir esta historia según un enfoque pluri-disciplinario. Cito como ejemplos una historia social de Tetuán en 10 tomos, la *Umdat Ar-Rawin fi Tariji Tittawin* de Ahmed Rhoni, una historia social de Tetuán en 12 tomos, *Tarij Titwan* de Muhammad Dawud, un diccionario de los sabios de Tetuán y su región en 9 tomos, el *Na'im Al-Muqim* de Muhammad El-Morer. Los autores tetuanés han publicado obras en varios campos como la historia, la jurisprudencia, la política y la literatura. Además de las numerosas obras en árabe por autores tetuanés también hay una gran diversidad de géneros.

No podemos comprender el patrimonio cultural y arquitectónico de la Medina de Tetuán sin considerar su historia, porque el legado cultural de Tetuán es el producto de su historia y porque esta última forma un ingrediente fundamental de su autenticidad, su especificidad, su originalidad y su identidad. Su historia está ligada a la historia de Al-Andalus seguida de la historia de España por su proximidad, y está ligada al interior de Marruecos y muy particularmente a la ciudad de Fez. Por vía terrestre y por vía marítima, las relaciones de Tetuán con el resto del Magreb y también con Oriente, sobre todo con Egipto, Arabia y Palestina, han marcado el desarrollo histórico de la Medina de Tetuán.

La historia de la Medina de Tetuán es una historia que ha conocido períodos de gran esplendor económico, social y cultural, pero también conoció períodos de crisis. Tetuán, hija de Granada, fue refundada en el siglo XV y XVI sobre el modelo andalusí. Tetuán, la pequeña Jerusalén, ha conocido una comunidad hebrea que, junto a la musulmana, forjaron sus propias características. Tetuán siempre ha desarrollado relaciones privilegiadas con España. El testigo de sus monumentos históricos más emblemáticos como la iglesia subterránea de Nuestra Señora de los Dolores, situada dentro de las Mazmorras de Tetuán, o el sistema tradicional Skundo de distribución de agua proveniente de la montaña a través de todos los barrios de la Medina, o los monumentos militares de la ciudad como su muralla y sus torres.

Si la Guerra de Tetuán de 1860 fue el evento más trágico de su historia, el período del Protectorado de 1912 a 1956 vio el nacimiento de la capital del Protectorado español en el Norte de Marruecos. Tetuán vio nacer una nueva ciudad, el Ensanche.¹⁶ El Ensanche de Tetuán fue construido para reflejar todo el esplendor de la capital del Protectorado español en Marruecos precisamente por la administración española colonial de la época del Protectorado. Con sus

¹⁶ Julio Malo de Molina y Fernad Dominguéz, *Tetuán, guía de arquitectura del Ensanche, 1913-1956*, Sevilla, Junta de Andalucía, Ciudad de Tetuán y A.E.C.I., 1995.

espléndidas calles y plazas, las maravillosas fachadas de sus edificios, sus cines, sus calles principales, sus tiendas comerciales, sus bancos y sus mercados, tiene todos los elementos esenciales de una ciudad moderna.

La Medina de Tetuán destaca por su desarrollo urbanístico y sus monumentos históricos. El desarrollo urbanístico de la Medina es el producto de cinco siglos de desarrollo y esto explica en parte la diversidad de sus monumentos. Podemos clasificar sus barrios en tres tipos, los barrios comerciales, los barrios residenciales y un gran barrio artesanal.

Los monumentos históricos más importantes de la ciudad presentan una gran diversidad y autenticidad, y dada la escasez de documentación para el período de la refundación en el siglo XVI, tienen un significado especial. Las Mazmorras de Tetuán con su Iglesia Nuestra Señora de los Dolores, una iglesia subterránea del siglo XVI, el sistema tradicional de distribución del agua de Skundo a través de toda la Medina, y la arquitectura militar nazarí de las torres y muralla de la ciudad son algunos de los monumentos históricos más antiguos que reflejan el carácter andalusí y la especificidad de una de las Medinas mejor conservadas de Marruecos.

Las casas privadas de la Medina de Tetuán constituyen los monumentos históricos más interesantes de la ciudad.¹⁷(Véase una de las publicaciones más recientes: Bernardino Lindez Vilches (ed. por), *Tetuán, herencia viva*, Granada, Publicaciones de la Universidad de Granada, 2014). El interés de las casas privadas se debe a los siguientes factores:

Primero, las casas privadas de Tetuán son el resultado de un desarrollo arquitectónico de cinco siglos de duración y, por lo tanto, reflejan una gran autenticidad y originalidad. Algunas características de cada siglo se reflejan en las casas construidas en dicho siglo y juntas, estas casas forman parte del desarrollo arquitectónico de la Medina desde su fundación por el granadino Alí Al Mandari en la segunda parte del siglo XV y la primera parte del siglo XVI hasta finales del siglo XX.

Segundo, estas casas representan la continuidad del desarrollo del patrimonio cultural andalusí en Marruecos. Hay que destacar la diversidad de la tipología de las casas grandes y pequeñas. El patio es siempre el centro, pero puede tener doce pilares, ocho pilares, cuatro pilares y hasta puede ser sin pilares cuando empezaron a construir con hierro. Hay casas con cuartos en la primera planta que miran hacia el patio, pero hay casas con dos alas como primera planta.

¹⁷ Editado por Bernardino Lindez Vilches, *Tetuán, herencia viva*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2014.

La diversidad de las casas tetuaníes destaca por el uso de diferentes materiales y técnicas tradicionales de construcción además de la artesanía tetuaní que fue la base de la decoración interior de estas casas con el uso de las inscripciones sobre muros de cal, nuevos usos de los azulejos tetuaníes, de origen andalusí, madera pintada y forja. Las casas de la Medina de Tetuán son casas andalusíes, pero en algunos casos han añadido elementos europeos modernos, especialmente españoles sobre todo a partir del período del Protectorado en la primera parte del siglo XX, como las losas sevillanas.

Tercero, la decoración de las casas tetuaníes es impresionante gracias, por ejemplo, al uso de los azulejos tetuaníes para decorar el patio, los muros, los pilares y hasta las fuentes murales. Las inscripciones de motivos geométricos sobre los muros de cal reflejan una tendencia generalizada en las ciudades y en las zonas rurales del Norte de Marruecos. La forja de las grandes ventanas que miran hacia el patio fue obviamente introducida como elemento de decoración y no por razones de seguridad.

Hay una regla para comprender el patrimonio arquitectónico de la Medina de Tetuán, inclusive sus casas, y es que la construcción tuvo primero como objetivo principal el uso y seguido por la decoración. Esto se aplica a los elementos más pequeños como la *chemasa*.

Tercero, el uso de las casas tetuaníes ha cambiado últimamente y es en realidad una de las causas principales junto a muchas otras de su deterioro. Estas casas no fueron concebidas para estos usos cuando fueron construidas. Hay casas transformadas en *Riads*, salas de fiestas, bazares y restaurantes. El gran número de personas características de estas funciones es una de las causas de su deterioración y de su transformación. Sin embargo, el problema del abandono de estas casas por sus herederos es aún más grave, porque varios factores como la penetración del agua desde la azotea y a través de los muros, junto con otros factores, es la causa principal del derrumbamiento de cientos de casas.

A pesar de estos problemas, existen actualmente intentos privados para lanzar iniciativas de restaurar y salvar algunas de las casas típicas de la Medina. La Casa Sellam el Haj, y el proyecto de la restauración de las cinco casas que reflejan la evolución arquitectónica de las casas tetuaníes de cada uno de los últimos cinco siglos son dos ejemplos.

Es importante respetar las diferentes etapas de restauración como la consolidación de las casas, la restauración de los techos para evitar la penetración del agua de la lluvia, la decapitación de los muros y su cimentación con cal, la renovación de los sistemas de saneamiento, agua, electricidad y teléfono, la restauración de los elementos estéticos y decorativos de la casa.

Hemos comprobado que los materiales y técnicas tradicionales de construcción son las mejores.

Por su carácter esencialmente cultural y artístico, la Medina de Tetuán tiene una serie de museos que reflejan su pasado y su patrimonio, como el Museo Etnográfico Scala, el Museo Luqach del Patrimonio Religioso, el Museo Arqueológico, el Centro de Artes Modernos y el Museo del Nacionalismo en el Norte de Marruecos, además de otras instituciones culturales como Dar Sana, o Escuela de Artes y Oficios Tradicionales, Biblioteca General del Protectorado Español en Marruecos y la Escuela de Bellas Artes y Oficios. Algunos de estos museos fueron creados durante la época del Protectorado español en Marruecos y otros vieron la luz más recientemente, pero juntos ofrecen al visitante una buena idea del patrimonio cultural tetuaní.

No hay duda de que el patrimonio cultural de la Medina de Tetuán es de un gran valor universal, por eso hay que cuidarlo y protegerlo. Esto no es fácil por numerosas razones. Las intervenciones para realizar los proyectos de restauración en la Medina de Tetuán se pueden resumir en tres tipos:

La intervención de la Junta de Andalucía empezó hace 25 años y figura entre los intentos pioneros para formular un modelo de restauración tanto en la Medina de Tetuán como en el Ensanche. Sus intervenciones en el Ensanche han tenido más éxito, porque consiste en la restauración de las fachadas de los edificios del Ensanche, empezando por los edificios de más valor arquitectónico y estético. La ampliación de este modelo de restauración fue el resultado de la intervención del Ayuntamiento y de otras instituciones locales para preparar el Ensanche a recibir el Rey de Marruecos Muhammad VI cuando empezó a pasar el verano en las playas de Tetuán. Siguió el modelo de restauración de la Junta y dio muy buenos resultados, porque fue estrictamente aplicado a la Calle Muhammad V, la calle principal del Ensanche.

Las intervenciones de la Junta en la Medina fueron de otro tipo. Hubo intervenciones para restaurar algunas calles y plazas como la Calle Tarrafin y la Plaza Ghersa el Kébira. La Junta también intervino para restaurar algunas casas históricas como la Casa Naqsis. Las intervenciones de la Junta en la Medina son importantes sobre todo porque han servido para hacer mucha publicidad sobre la importancia del patrimonio cultural de la Medina. Las intervenciones de la Junta se llevaron a cabo en el marco de un acuerdo de cooperación con el Ayuntamiento de Tetuán implicando así esta institución en todos sus proyectos de restauración.

La intervención más importante por parte de las instituciones oficiales marroquíes no tuvo lugar hasta 2011 cuando el Rey visitó la Medina e inauguró una serie de proyectos de restauración en la cual participaron todas las

instituciones locales y nacionales relacionadas con la Medina inclusive ministerios, agencias especializadas e instituciones locales con la participación de la sociedad civil. La única parte del proyecto que se llevó a cabo con éxito fue para consolidar la infraestructura de la Medina que estaba muy dañada. Renovaron las redes de saneamiento, agua potable, agua tradicional llamada Skundo, electricidad y teléfono, además de la restauración de muchas calles principales de la Medina. Aunque el período de ejecución fue fijado entre 2011 y 2014, las obras de algunos proyectos continúan sin terminar, mientras que se olvidaron de otros proyectos.

La Asociación Tetuán Asmir lleva a cabo dos proyectos de restauración, el primero consiste en la restauración de los cementerios musulmanes, sobre todo el gran cementerio musulmán, y el segundo consiste en la restauración de las casas privadas de Tetuán.¹⁸

Estamos todos conscientes de la importancia de la conservación del patrimonio cultural de Tetuán, pero las instituciones implicadas no han podido hasta ahora, aún estamos buscando la fórmula idónea para lanzar una buena restauración de la Medina. No estoy seguro de que logren este objetivo, pero no hay otro remedio que continuar intentándolo. El primer paso tendrá que ser la profunda convicción del valor patrimonial de la Medina de Tetuán y la convicción de tratar de hacer algo para concienciar a la gente de que se puede conseguir este objetivo.

¹⁸ Mhammad Benaboud, *El cementerio de Tetuán*, in *Tetuán, berencia viva*, Granada, Ed. por Bernardino Lindez Vilches, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2014, pp.23-32.

La escuela pictórica de Tetuán

Bouabid BOUZAIID, Tetuán

En cuanto al primer contacto de Tetuán con el arte occidental moderno o arte del caballete se remonta a los años 60 de la década del siglo XIX, tras la *Guerra de África* y su posterior ocupación por los españoles desde 1860 a 1862. Dicha ocupación, propició la apertura de la ciudad en muchos ámbitos como el teatro, los españoles construyeron el primer teatro en Marruecos, llamado *Isabel II*, la prensa (el diario *El Eco de Tetuán*) y en la música introdujeron nuevos instrumentos musicales. A cambio, los artistas e intelectuales tetuaníes tuvieron la oportunidad de abordar la cultura y el arte español.

A causa de su resplandor, la ciudad atrajo a un gran número de artistas extranjeros como el español Mariano Fortuny, el cual visitó la ciudad tres veces desde 1860, cuando preparaba sus lienzos sobre la *Guerra de África* a instancias de la Diputación de Barcelona. Varios cuadros del artista inmortalizaron esta visita, como su famoso cuadro *La Batalla de Tetuán*. Otros fueron influenciados por la belleza y el encanto de Tetuán que maravillaron a los españoles, por lo que se convirtió en el pionero de una escuela de artistas orientalistas y románticos españoles, en la que destacaron entre otros José Tapiero, José Navarro Llorens, Antonio Muñoz Degrain, Gonzalo Bilbao etc.

Durante el protectorado, los artistas españoles continuaron interesándose por Tetuán a través de obras que estaban menos influenciadas por el estilo orientalista de Fortuny y más cercanas a la realidad social, artística y arquitectónica de la ciudad por una parte, y por otra parte hacían uso de las técnicas modernas inspiradas en los modelos occidentales como el uso del realismo, el impresionismo y el fovismo.

Esta segunda generación de artistas españoles fascinados por la belleza de las artes de Tetuán trató de abordar la cultura y el patrimonio de la ciudad a través de la expresión artística.

El artista Mariano Bertuchi es la figura más prominente de dicha generación. Su gran admiración por la vida y el patrimonio marroquí le llevaron a visitar varias veces el norte de Marruecos. Su primera visita fue a Tánger en 1889. En 1928 se instaló definitivamente en Tetuán, que le recordaba a su ciudad natal, Granada, alimentando en él la nostalgia del arte islámico andalusí.

En un primer momento fue nombrado director de la escuela de artes y oficios nacionales, e inspector de los sitios monumentales, y el museo

etnográfico. Asimismo, Bertuchi veló por la protección de los oficios artesanales de los efectos negativos que provocaba la competencia extranjera, así como veló también por el mantenimiento del patrimonio acumulado por tantas civilizaciones que pasaron por la ciudad, por el enriquecimiento y representación de la ciudad a nivel internacional. Bertuchi contribuyó también en el desarrollo de los planes arquitectónicos inspirados en el estilo predominante de Granada. Además, diseñó portadas de libros y revistas, carteles y sellos que contribuyeron a que se conociese Tetuán gracias a los turistas, a los comerciantes judíos e indios que también contribuyeron a la expansión del comercio en Tetuán. De estos sellos se imprimieron hasta veinte unidades, asimismo con sus obras diseñadas participó en las exposiciones internacionales.

Por otra parte, Tetuán convirtió a Bertuchi en un historiador de arte que destacó el esplendor de la ciudad en numerosas ocasiones como eventos culturales internacionales y ello a través de obras que reflejaban la admiración que sentía Bertuchi por su amada Tetuán, obras que fueron al mismo tiempo testigo del desarrollo del estilo del artista y del lenguaje que utilizó con el fin de expresar las figuras de la vida social de la ciudad y sus paisajes dentro de un estilo impresionista dominado por el contraste de la luces y sombras. Sin embargo, la interpretación de las obras de Bertuchi difiere según los temas, como los rituales, las tradiciones y los diferentes paisajes rurales y urbanos.

El mayor logro realizado por Bertuchi y por el cual su nombre quedó inmortalizado fue la creación de la Escuela Preparatoria de Bellas Artes de Tetuán. En efecto, tras la apertura oficial del conservatorio musical hispano marroquí, era necesario completar el campo de los estudios artísticos en Tetuán. Bertuchi veló para que la administración del Protectorado español creara un instituto de bellas artes. Esta escuela fue fundada con el objetivo de activar el movimiento artístico de la región jalifiana ofreciendo una formación artística a los estudiantes españoles y marroquíes musulmanes y judíos, que estuviesen más dotados o que fueran apasionados. Dándoles una formación que les permitiese aprender y conocer las especialidades técnicas y teóricas de la expresión artística, prosiguiendo posteriormente sus estudios en las escuelas superiores de España.

El primer director de la escuela, Mariano Bertuchi originario de Granada, fue el responsable de la gestión administrativa y pedagógica. La escuela que fue inaugurada el 12 de diciembre de 1945, donde se encontraba antes el centro de estudios marroquíes, edificio que actualmente es propiedad de la delegación del Ministerio de Educación, se componía de tres aulas, todas ellas dedicadas a la enseñanza del arte.

Tras una experiencia exitosa de un año, fue necesario fundar de forma oficial la escuela con un decreto jafifano con fecha de 27 de noviembre de 1946. Según el decreto, la escuela estaba subordinada directamente al inspector de bellas artes, el artista D. Mariano Bertuchi.

Asimismo, según el decreto, el plan de estudios de la escuela debía contener cuatro asignaturas: dibujo antiguo, historia del arte, color, escultura. Mientras que la elección del profesorado se debía realizar entre artistas especializados y titulados por las escuelas superiores de bellas artes, con la excepción de los profesores de historia del arte. Era necesario también que los estudiantes que deseaban matricularse debían tener superados los estudios de primaria. Siendo posible la homologación con los cuatro primeros años de secundaria u otros estudios equivalentes.

Mariano Bertuchi fue nombrado oficialmente director de dicha escuela artística preparatoria hasta el año 1947. El claustro de profesores se componía de:

- Carlos Gallegos, profesor de dibujo.
- Tomas Fernández Souinir, profesor de escultura y modelado.
- Guillermo Gustavino, profesor de historia del arte.
- Araceli González, profesora de color.
- Alejandro Tomillo, profesor adjunto de escultura y modelado.
- María Jesús, profesora de pintura.
- Faouzi, profesor de la pintura decorativa

Las clases eran impartidas de forma diaria, a razón de dos días de clase para cada asignatura. En cuanto a los talleres libres, estaban abiertos toda la semana. Dada la sólida formación académica que ofrecía a sus titulados, estos fueron recibidos con honores en las escuelas superiores españolas como por ejemplo la Escuela Santa Isabel de Hungría de Sevilla y la Escuela de San Fernando de Madrid, a pesar de la dificultad de sus exámenes de acceso. Particularmente, recibieron un gran número de premios y becas de honor. Entre los egresados, citamos a Amadio Freixas de la Escuela de Bellas Artes de San Fernando de Madrid en 1951 y a Antonio Moya de la Escuela Santa Isabel de Sevilla en 1950 y 1951.

La escuela estaba reservada para los estudiantes españoles y para algunos estudiantes judíos marroquíes. No fue hasta finales de los años cuarenta cuando los marroquíes musulmanes pudieron acceder.

Dicho retraso fue debido a las ideas tradicionalistas y a sensibilidades religiosas que reflejan la visión conservadora de los marroquíes hacia la representación de la imagen y las artes figurativas, habría que indicar que Mariano Bertuchi descubrió a un joven marroquí llamado Mohamed Sarghini,

el cual estaba dotado artísticamente, y le concedió una beca para estudiar en la Escuela Superior de Bellas Artes San Fernando en Madrid, en el año 1943 ya que se considera a dicho artista como el primer marroquí que estudió el arte de manera académica, así como se considera al escultor Thami El Kasri Dad el primer marroquí egresado de dicha escuela artística en Marruecos. Tras él le sucedieron El Yazid Ben Issa, Abdellah El Fakhar, Meki Megara, Mohamed Naciri, Saad Ben Seffaj y otros artistas marroquíes.

Las artes plásticas conocieron en Tetuán y en el norte de Marruecos numerosos cambios y progresaron significativamente en todas las etapas. La escuela ha sido considerada como un faro luminoso para todas las generaciones y una fuente por la que brotaron las investigaciones y las ideas revolucionarias. Por tanto, no se puede hablar de las artes plásticas de Tetuán sin tornar la vista a la escuela de bellas artes y a las etapas positivas por las que ha pasado desde un punto de vista pedagógico, desde de su creación hasta la actualidad.

Las generaciones artísticas de la escuela se pueden clasificar en tres generaciones principales según el desarrollo de la escuela de bellas artes.

La primera generación es de 1945 a 1956, perteneciente a la Escuela Preparatoria de Bellas Artes de Tetuán. La segunda generación es de 1957 a 1993 perteneciente a la Escuela Nacional de Bellas Artes de Tetuán. La tercera generación es la perteneciente al Instituto Nacional de Bellas Artes de Tetuán de 1993 hasta nuestros días. Cabe recordar que este instituto es una institución universitaria superior.

El periodo de la segunda generación de dicha escuela de arte comenzó con la independencia de Marruecos y conoció numerosos cambios radicales, incluyendo la reubicación de la Escuela de Bellas Artes de Tetuán a su nueva ubicación inaugurada por el rey Mohamed V en 1957, bajo una nueva denominación: La Escuela Nacional de Bellas Artes. El director de la escuela fue en esa época el artista Mohamed Sarghini y los profesores eran artistas marroquíes titulados de las escuelas superiores españolas. Estos profesores tuvieron el mérito de la *marroquinización* de la escuela y del anclaje de la identidad artística marroquí. Muchos artistas marroquíes pintores, escultores, decoradores titulados de la escuela estudiaron en diferentes escuelas y academias europeas. Ellos desarrollaron las artes plásticas de Tetuán y Marruecos y enriquecieron la reciente experiencia con sus métodos e ideas, lo que permitió a las artes plásticas marroquíes de los años setenta y ochenta de disfrutar del respeto y el aprecio a nivel árabe, africano e internacional.

La tercera generación de artistas de la escuela artística de Tetuán se inicia en los años noventa con la creación del Instituto Nacional de Bellas Artes en virtud del decreto ministerial nº 2-93-135 del 29 de abril de 1993. Al instituto

le fue confiada la formación de cuadros superiores en el campo de las artes plásticas, con una duración de cuatro años de estudios. Fue necesaria la creación de dicho instituto para atraer a los jóvenes artistas marroquíes y extranjeros y responder así a las exigencias de cualificación en la vida científica y artística. Con este fin, los métodos de programación y de orientación se modernizaron y se racionalizaron para aumentar la producción artística, educativa, y profesional lo que permitió al estudiante integrarse en el mundo de la vida científica y creativa.

La formación en el instituto esta orientada principalmente hacia el aperturismo, a nivel nacional e internacional, en lo concerniente a los nuevos horizontes en materia pedagógica y docente, así como en términos de progreso artístico. Creándose para ello colaboraciones y acuerdos de cooperación e intercambio entre institutos, centros y asociaciones culturales, económicas, sociales, nacionales e internacionales. El instituto participó también en el desarrollo artístico, social y económico para formar cuadros activos en la medida de hacer progresar el movimiento artístico, cultural y económico del país.

Los primeros titulados del Instituto que se graduaron en la segunda mitad de los años noventa han sido jóvenes creadores que sin renunciar a los pilares de su identidad cultural y artística han sido atraídos por una experiencia artística contemporánea inspirada en las últimas novedades artísticas y científicas, gracias a la profusión de los medios de comunicación y a los conocimientos de nuestra aldea global. Sus diferentes creaciones impresas de experimentalismo han tenido una profundidad conceptual, haciendo uso de nuevos materiales e instrumentos elaborados en su mayoría en el patrimonio y en la vida cotidiana de la sociedad marroquí. Las formas y las construcciones de sus creaciones pertenecen a la corriente artística contemporánea. Esta primera promoción estaba deseosa de hacer de la escuela de Tetuán una escuela internacional capaz de hacer frente a los desafíos de la globalización.

La escuela plástica de Tetuán se encuentra profundamente ligada a la escuela de bellas artes (escuela preparatoria, escuela nacional, instituto nacional). Las generaciones de los titulados han estado influenciadas por sus profesores, por los programas y los métodos que se desarrollaron siguiendo las últimas novedades artísticas, culturales, nacionales e internacionales. Para tener un óptimo conocimiento de la trayectoria artística de esta prestigiosa escuela marroquí, debemos seguir el trayecto de las cuatro generaciones para finalmente llegar a la quinta en los sesenta años de existencia.

A pesar de las diferentes experiencias, los artistas de la escuela plástica de Tetuán —herederos de la influencia pictórica del celebre pintor D. Mariano

Bertuchi— son conocidos en la escena artística marroquí por su personalidad particular y su escuela singular. La escuela artística de Tetuán es considerada un fenómeno social, cultural y artístico en el espacio cultural marroquí, gracias a su autenticidad que contribuye al patrimonio marroquí, andalusí y a su dialogo con las novedades del arte internacional moderno y contemporáneo. Estos artistas no solo han sido conocidos por su sólida formación, sino también por su amor común por el color blanco y por Tetuán que es la fuente de su sensibilidad.

Como agradecimiento a este padre espiritual y fundador de esta escuela pictórica, se organizaron diversos homenajes en su honor. El primero fue una exposición de pintura en 1969, organizado por el Consulado de España en Tetuán. El ministerio de la cultura marroquí organizó en 1992 un concurso de pintura en el que participaron estudiantes de las escuelas de bellas artes del Mediterráneo bajo el nombre de talleres de Mariano Bertuchi y desde 1993 la papelería de Tetuán organizó concursos para los jóvenes con el nombre de Premio de Mariano Bertuchi de pintura. Igualmente, la asociación filatélica La Paloma Blanca organizó una exposición de sellos realizados por el artista. En el año 2000, el Ministerio de Asuntos Exteriores, el Comité Averroes (España-Marruecos), El *Ministère Des Affaires Etrangères et de la Coopération du Royaume du Maroc*, el *Royaume de Maroc*, *Ministère des Affaires Culturelles*, la Asociación Medina (Antiguos residentes españoles en Marruecos) y la Fundación *Wafa Bank* organizaron una exposición de sus obras en la escuela de Oficios y artes nacionales con el nombre de “Mariano Bertuchi, pintor de Marruecos, inaugurada por el presidente de gobierno español de entonces D. José María Aznar. Debido a su personalidad histórica, el Museo de Tetuán de Arte Moderno otorgó dentro de sus salas, un espacio honorífico a sus obras. La obra *La Fantasía* que es considerada tanto artísticamente como por su gran tamaño de 2x3 metros, como la joya de la corona del Museo. En el año 1986 se inauguró una galería de arte en el ensanche, que lleva su nombre. En el año 2010, trasladaron el nombre de la galería a la Escuela de Oficios y Artes Nacionales en la ubicación donde se encontraba su taller personal y donde realizó sus obras históricas que inmortalizaron su legado, que es considerado como un símbolo de la amistad hispano-marroquí, cuyo nombre es recordado hasta nuestros días por la sociedad tetuaní.

Bibliografía

- Fundación Mariano Bertuchi, 2000. *Mariano Bertuchi, pintor de Marruecos*. Barcelona: Lunweg.
- Pleguezuelos, José A., 2008. *Mariano Bertuchi y San Roque*. Cádiz: Editorial Albalate.
- Valderrama Martínez, Fernando, 1956. *Historia de la acción cultural de España en Marruecos 1912-1956*. Alta Comisaria de España en Marruecos, Delegación de educación y cultura. Tetuán: Editora Marroquí.

Una visión latinoamericana sobre la ciudad de Tetuán

Mustapha ADILA, Tetuán

En el presente trabajo procederemos a analizar la visión que se presenta del patrimonio natural y arquitectónico de Tetuán a través de un relato perteneciente a la literatura de viajes. Como bien sabemos, el viaje es un subgénero literario menor, o encrucijada, donde se dan una multiplicidad de discursos propios de otras disciplinas y de otras experiencias narrativas; es, además, un subgénero donde se vehicula una imagen que normalmente conlleva una carga intelectual y estética al mismo tiempo¹. Viajar en términos literarios es, asimismo, una forma peculiar de vivir y de experimentar la cultura, de tal modo que muchos autores han considerado el relato de viaje como un modelo de representación de la realidad independientemente de sus motivos y de sus objetivos.

A este fin, nos valdremos de un relato cuyo autor poco conocido visitó la ciudad de Tetuán en 1930. La importancia de este relato reside en el hecho de que el autor ofrece al lector suficientes elementos de juicio, e interesantes datos, como para tener una amplia visión de conjunto sobre el tema del patrimonio natural y arquitectónico de Tetuán, tal y como fue experimentada y elaborada por el autor.

Es de señalar que la estratégica ubicación geográfica de la ciudad de Tetuán en el litoral mediterráneo de Marruecos, su privilegiado patrimonio natural e histórico-cultural, así como su notoria condición de ciudad heredera de una multiseccular tradición andalusí, hicieron de Tetuán un tema ineludible en la mayor parte de los relatos de viaje escritos en lengua española, desde la segunda mitad del siglo XIX. La proyección literaria de la ciudad de Tetuán, en tanto que ciudad patrimonial de alto valor cultural, data de aquella época lejana y no hizo sino afianzarse internacionalmente desde aquel entonces.

¹ Ouasti, Boussif, *Profils du Maroc. Voyages, images et paysages*, Tanger, Altopress, 2001, pp. 25-29.

Un paisaje deslumbrador

En 1930, el escritor autodidacta argentino Adrián Patroni², visita la capital de la zona del Protectorado español en Marruecos. Convencido de que “ninguna visión impresiona tan hondamente como la realidad misma”, y basándose en sus propias observaciones tomadas in situ, a diferencia de los viajeros románticos y modernistas, nos ofrece una visión menos poética y ensoñadora del entorno natural y de la imagen panorámica de la ciudad de Tetuán; no obstante, la visión que Adriano Patroni traslada al lector es verdaderamente impresionante y cautivadora.

“Nos detuvimos (donde empiezan las escaleras del jardín Cajigas) en presencia de un grandioso e imponente panorama: el macizo del Beni Hosmar. Aquel conjunto, nos recordó otros escarpados alpinos. Empero, resultó más impresionante. La naturaleza se presenta allí más dura y carente de las notas boscosas que tanto abundan en los Alpes... Nuestros ojos se recrearon en la verdeante y hermosa vega del Martín, al pie de aquellas altas montañas, en la dilatada cuenca del río del mismo nombre, en la que tanto abundan las huertas y casas blancas. Después supimos que la mayoría de esas propiedades son de los moros ricos tetuanís, que van a veranear con sus mujeres durante los meses caniculares”.³

“Tetuán sube por las laderas del Derza... Es un conglomerado de casas superpuestas de estilo cubista. De aquel inmenso bloque, que por su blancura parece un enorme “iceberg” destacan algunas de las 36 torres de sus mezquitas, torres que por estar revestidas de hermosos mosaicos árabes, los rayos solares descomponen notas de luces sorprendentes”.⁴

² Adriano Augusto Patroni fue periodista militante, escritor autodidacta y activista político argentino. Nació en Montevideo en 1867 y se trasladó a Buenos Aires en 1883. Realizó varios viajes por Europa y, en 1931, visitó las dos zonas del Protectorado franco-español en Marruecos. Murió en la ciudad chilena de Viña del Mar en 1951.

³ Patroni, Adrián, *De la Argentina a Marruecos. Amplio recorrido por las Zonas del protectorado de España y Francia*, Rosario, Editorial de la Universidad Nacional de Rosario, República Argentina, 2016, p. 67. Cabe señalar que la primera edición de esta obra se hizo en Barcelona en el lejano año de 1931.

⁴ *Ibid.* p. 68.

Una arquitectura impresionante

Uno de los asuntos que más captó la atención y el interés del argentino Adrián Patroni fue la riqueza del patrimonio arquitectónico de la medina de Tetuán. Ciudad andalusí en sus orígenes, e iniciada su reconstrucción a finales del siglo XV, conforme a técnicas originales y conceptos tradicionales genuinos, heredados del esplendoroso legado arquitectónico andalusí, Tetuán conservaba celosamente muchos de esos conceptos de urbanidad y de técnicas arquitectónicas en la primera mitad del siglo XX. La pervivencia de dicho patrimonio durante tantos siglos es lo que más particularidad y distinción caracteriza hoy día la personalidad histórico-cultural de la medina de la ciudad de Tetuán. Adrián Patroni expresa su gran fascinación por la originalidad arquitectónica de la medina tetuaní en muchas de las notas descriptivas de su relato de viaje. En un lenguaje entusiasta pero aséptico, más bien propio de un experto en materia arquitectónica, Adrián Patroni ofrece en su relato interesantes datos y singulares observaciones técnicas.

“La arquitectura de los edificios moros tetuanís exteriormente aparece compuesta siempre por líneas perpendiculares y horizontales que se cortan en ángulos rectos, cuyos grandes paños de fachada son completamente lisos, apenas rotos por una que otra pequeña ventana, constituyendo un antecedente apreciable para el arte moderno de la arquitectura cubista.

Comentando acerca de este particular con una persona muy entendida, nos aseguró que arquitectos de reputación, especialmente alemanes y austriacos, acuden a Tetuán a estudiar detenidamente ese estilo, sacando provechosas lecciones de resoluciones inesperadas que los árabes han resuelto superponiendo cubos de distinto tamaño, en sus barrios de las pintorescas laderas del Derza.

También arquitectos franceses han hecho las mismas investigaciones y estudios detenidos, citándose entre otros a Le Corbusier, que es uno de los más reputados en la materia... Por lo visto, uno de los arquitectos que en ese sentido más se ha sorprendido, ante las construcciones populares tan en boga en Tetuán, fue nuestro distinguido compatriota Noel⁵, quien había llegado a esa ciudad ignorando las sorpresas que

⁵ Martín Noel (Buenos Aires, 1888-1963). Fue uno de los principales impulsores del estilo neocolonial en Argentina.

desde el punto de vista de su especialidad profesional, le depararían esos detalles.

La persona que le acompañó en su recorrido, muy entendida en la materia, que desempeña el Consulado de España⁶, la misma con quien cambiamos impresiones acerca de este particular, nos dijo que Noel tomó abundantes apuntes de esa arquitectura tan característica, impresionándole sobre todo, la forma maravillosa como los moros resolvían los apoyos sobre espacios vacíos de las calles, cruzándolos con sus airosos arcos, los que a su vez se sostienen en pequeñas construcciones, de una resolución que casi siempre producen tonos de luces insospechados.

Esto demuestra un hecho que a primera vista podría parecer un contrasentido: que el moro que se le ha considerado atrasado, a quien los que ahora ejercen el protectorado van a “civilizar”,... resulta que prácticamente, en lo tocante a la arquitectura llamada moderna, se ha adelantado en más de cuatro siglos a la concepción que ahora se encuentra en boga en el arte de construir”⁷.

La vivienda tetuaní

Basándose en los cuantiosos datos y en las explicaciones técnicas, que le fueron expuestas tanto por el Cónsul de España en Tetuán, Don Isidro de Las Cajigas, como por el personal administrativo de la municipalidad tetuaní, el viajero argentino Adrián Patroni, ofrece al lector una breve y encantadora síntesis relativa a la tradicional modalidad arquitectónica de las casas de la medina de Tetuán, así como a la disposición del espacio y a la funcionalidad del interior habitable.

“Hemos podido observar al visitar algunas de las moradas de los moros ricos de Tetuán, que en general, tienen bastante parecido con las señoriales de las ciudades de Andalucía, las que a su vez, revelan su origen árabe. Son de una especialísima elegancia y de sentimiento encantador por su extremada sencillez. Esas casas se originan siempre alrededor de un patio central. Ese patio, cuando sus dimensiones lo

⁶ Isidro de Las Cagigas López (Carmona, Sevilla, 1891-Madrid, 1956). Diplomático, arabista y escritor considerado como teórico del andalucismo historicista. Ocupó al mismo tiempo los cargos de cónsul de España, y el de interventor municipal, en la ciudad de Tetuán entre 1929 y 1931.

⁷ Patroni, Adrián, Op. Cit. p. 84.

requieren, se apoyan en un número variable de columnas, enlazadas por arcadas en forma de herraduras, si las columnas son muchas.

Es a tal punto –según nos lo han explicado– ese el sistema, que tanto en Sevilla como en Tetuán, el propietario después de enseñar al constructor el terreno que dispone para edificar solía decir:

Deseo un patio de tales dimensiones. En el sobrante, la casa”.⁸

Este último testimonio, además de confirmar el estrecho parentesco de Tetuán con las ciudades andaluzas, refleja perfectamente la dimensión sensorial, e inmaterial al mismo tiempo, de este tipo de arquitectura. Es evidente que se trata de una arquitectura heredera de una ancestral cultura mediterránea, fundada sobre la armonía y el bienestar del individuo en su relación con el entorno ambiental.

Las Mazmorras

Al igual que muchas otras ciudades del mar Mediterráneo, Tetuán tras ser refundada por los exiliados andalusíes de Granada, capitaneados por el alcaide Abu al-Hasan Alí Al-Mandari, se convirtió en un centro activo del curso marítimo. Para esos andalusíes exiliados el curso representaba una actividad defensiva contra las incursiones de portugueses y españoles en el litoral marroquí; en otras ocasiones, la actividad corsaria de los andalusíes de Tetuán tenía un marcado carácter ofensivo al organizar correrías navales por las costas meridionales de España. A este respecto, conviene recordar que hasta finales del siglo XVIII, el curso fue permitido y organizado por todos los países ribereños del mar Mediterráneo considerándolo como una actividad militar necesaria para la defensa y salvaguarda de sus propios intereses nacionales. Resumiendo, diremos que una de las principales consecuencias que derivaron de la actividad del curso por la ciudad de Tetuán, fue la captura y reducción a régimen de cautividad de buen número de personas que se convertían desde ese mismo momento en objeto de difíciles tratos para lograr su liberación a cambio del pago de un rescate convenido. Mientras se llegaba a esos acuerdos, en Tetuán los cautivos eran guardados en una prisión subterránea denominada con el término árabe mazmorra. Señalemos, asimismo, que las mazmorras de Tetuán fueron cerradas definitivamente tras la prohibición del curso marítimo por el sultán de Marruecos Muley Suleimán a principios del siglo XIX.

⁸ Patroni, Adrián, Op. Cit., p. 85.

Acercas de estas mazmorras tan estrechamente relacionadas con el patrimonio histórico de la medina de Tetuán, Adrián Patroni recurre de nuevo a los datos que le ofrece personalmente el arqueólogo César Luis de Montalbán y de Mazas⁹, para ofrecer una descripción somera de las mencionadas mazmorras.

“Como nos llamara la atención en determinadas calles de Tetuán algunas placas de granito tan amplias como las que en determinadas ciudades, entre otras Buenos Aires, cubren la entrada, por decirlo así, del ingreso a determinadas conexiones de cables eléctricos y en los edificios la salida de los conductos de las obras sanitarias o cloacas, tratando de indagar si aquéllas correspondían a usos semejantes.

Supimos, con la sorpresa que es de esperar, que eran entradas a las mazmorras que, según los indicios de los que hicieron investigaciones al respecto, subsisten desde que fue reconstruida la ciudad, al establecerse en Tetuán los moros que volvieron de Granada... Esas prisiones subterráneas –según nos lo aseguró el señor Montalbán y de Mazas, que ha hecho un estudio al respecto– están divididas en tres departamentos a un par de metros de profundidad, recibían luz por algunas claraboyas cerradas, con fuertes rejas de hierro y sendos candados. La entrada de los esclavos se efectuaba por las mencionadas claraboyas, donde por la noche se ejercía desde afuera, severa vigilancia”¹⁰

La Plaza de España

Esta plaza, conocida antiguamente con el nombre de *El Feddán*, fue hasta su urbanización por la administración española del Protectorado, una especie de centro activo de contratación y trato mercantil. En ese extenso terreno pedregoso de *El Feddán* se celebraba el zoco de Tetuán tres veces por semana; es decir, el principal mercado de Tetuán se hallaba en la zona extramuros de la medina, circunstancia ésta que da una idea exacta acerca de la importancia comercial y social de este espacio, que pasaría a ser más tarde conocido como la Plaza de España. En cierto modo ese espacio, debido a su ubicación central y medianera entre la Medina, la Judería y, posteriormente, con el Ensanche

⁹ César Luis de Montalbán y de Mazas, arqueólogo de formación, desempeñó desde el año 1920 el cargo de asesor técnico de la Junta Superior de Monumentos Artísticos e Históricos de la Zona de Protectorado español en Marruecos. En 1929, publicó un folleto sobre este tema bajo el título: *Las mazmorras de Tetuán, su limpieza y exploración*.

¹⁰ Patroni, Adrián, Op. Cit. p. 78.

colonial, llegó a tener durante el periodo del Protectorado un marcado carácter plurilingüe, multicultural y multiconfesional, convirtiéndose en lugar de encuentro y de convivencia entre culturas y religiones. Adrián Patroni nos describe la Plaza de España en estos términos de impresionante comparación:

“De regreso al centro, llegamos a la plaza de España¹¹ Su decoración nos recordó a los hermosos paseos de Ribera y de Murillo de Sevilla. Ha sido restaurada hace pocos años. Antes de la ocupación militar hispana, en aquel paraje se celebraba, tres veces por semana, el mercado indígena. Tiene en su centro una hermosa glorieta, construcción morisca, que en los meses de verano se habilita para bar.

Durante los festivos acuden en las horas de paseo las bandas militares. Constituye el punto obligado de reunión para la gente moza.

Independientemente de otras notas decorativas, por cierto muy hermosas, atraen al turista los grandes veredones de la mencionada plaza, pavimentados en forma asaz original: con ladrillos y cemento en colores, formando dibujos de tapices orientales.

Para amortiguar los efectos de la canícula y sombrear un poco el paseo, además de los canteros sevillanos, con sus fragantes flores, abundan palmeras y naranjos. No escasean los amplios bancos de estilo marroquí, revestidos de ricos mosaicos y azulejos.

Desde esa plaza el extranjero puede admirar parte de las barriadas extendidas sobre el Derza. La vista se recrea en la contemplación de numerosos edificios moriscos que le sirven de marco.

La plaza de España, por último, dada la configuración de la ciudad, es el punto de acceso a las barriadas moras, la judería, el Ensanche y el paseo de la calle de la Luneta, esta última algo así como nuestra Florida en Buenos Aires”¹²

El Ensanche

Hoy día, el Ensanche sigue siendo un elemento de mucha importancia patrimonial y arquitectónica dentro del conjunto urbano de Tetuán, debido principalmente a su misma ubicación céntrica entre la multiseccular Medina y las numerosas barriadas y extensiones periféricas que conoció la ciudad desde el año 1956. Lindando con la Medina, el Ensanche, considerado como una barriada típicamente española de marcado estilo andaluz, fue adquiriendo su propia especificidad en cuanto a parámetros arquitectónicos y valores urbanos.

¹¹ Antigua Plaza de Hassan II, hoy día recibe el nombre de Plaza del Mechuar.

¹² Patroni, Adrián, Op. Cit. pp. 68-69.

El proyecto del Ensanche, que se presentó como una moderna alternativa urbana colonial a la tradicional ordenación de la Medina, fue obra del arquitecto español Carlos Ovilo Castelo.

Basándose en información oficial y bien detallada, Adrián Patroni nos ofrece en su relato de viaje datos interesantes sobre el desarrollo urbano de esta nueva barriada justo cuando se iniciaba la década de los años treinta del pasado siglo.

“Contrastando violentamente con toda la vitalidad y misterio de los barrios árabes, el turista encuentra en Tetuán otra ciudad completamente distinta a lo que hemos dejado anotado. Ésta le dará la sensación de hallarse separada de la anterior por miles de kilómetros y miles de años... La tercera ciudad de Tetuán, digámoslo así, dentro del común denominador, la integra el barrio europeo. Durante el período de guerra hubo escasez de viviendas. De suerte que el mencionado Ensanche respondió a la necesidad circunstancial... En estas condiciones, la clase adinerada, los judíos en primer término, decidieron acometer en gran escala la edificación, aprovechando los baldíos más cercanos a la Medina.

El trazado del Ensanche se llevó a cabo sin tener en cuenta la persistencia de los vientos, muy semejantes a los patagónicos. Había un solo objetivo: obtener copiosas rentas.

Es un barrio de diversidad de líneas arquitectónicas. En general, estilos no muy bien definidos. Resulta en conjunto una nota que desentona, no sólo con el estilo marroquí, sino con los del ambiente montañoso de la región.

Felizmente –según la información recogida– durante los últimos dos años, se han construido, con intervención de las autoridades edilicias, entre otros, el mercado, pescadería, Intervención Civil, arco de Terrafin,... el hermosísimo Asilo para los pobres indígenas, Escuela de Artes y Oficios, Hospital, manicomio y otros, en lo que constituye el nuevo ensanche, fuera de las murallas, cerca a la puerta Reina.

Dentro del Ensanche primitivo, destacan, además de los edificios citados, de estilo marroquí, otros que tienen cierta semejanza en sus líneas arquitectónicas: el teatro, banco del Estado Marroquí,

Dispensario, Servicios Municipales, Correos y Telégrafos, Grupo Escolar y diversas casas particulares”.¹³

Añadamos a estos datos, que el Ensanche de Tetuán llegó a adquirir una notable semejanza, en cuanto a patrimonio arquitectónico se refiere, con las ciudades andaluzas del área mediterránea, un andalucismo que se complementaba, en cierto modo, con el tradicionalismo andalusí representado por la Medina.

Conclusión

Podemos señalar que las descripciones que ofrece el viajero argentino de la ciudad de Tetuán, habida cuenta de las lógicas diferencias, tanto a nivel de conocimiento del tema en cuestión, como en lo referente a su estilo literario y técnicas descriptivas, con los autores-viajeros de épocas anteriores resultan de notorio interés para el estudio del tema del patrimonio natural y arquitectónico de la ciudad de Tetuán. El impresionante panorama del campo exterior de la ciudad, la genuina arquitectura de las viviendas de la medina, la preclara nobleza de los moradores de la ciudad, así como el rico legado histórico-cultural que conservan fielmente, a modo de título de herencia del mítico Al-Andalus, constituyen interesantes elementos del discurso argumental que caracterizan el relato de viaje del escritor argentino Adrián Patroni.

Dicho en otras palabras, consideramos que la obra de este escritor contribuye, por la naturaleza misma de su discurso literario, a afianzar una brillante imagen internacional de la ciudad de Tetuán y de su medina ancestral. Una imagen que, al margen de algún elemento exótico, resulta ser una visión más bien realista y técnica, con ciertos ribetes y adornos propios de literatura turística. En todo caso, la imagen final resultante es la de una ciudad que, a pesar de los avatares de los tiempos, ha podido conservar ejemplarmente gran parte de su histórico legado cultural. En base a esta realidad, la medina de Tetuán, fue declarada Patrimonio Cultural de la Humanidad por la UNESCO en el año 1997 y, desde entonces, se llevaron a cabo importantes proyectos de cooperación internacional en materia de restauración y de rehabilitación habida cuenta del origen andalusí del casco viejo de la ciudad, y del andalucismo de la barriada del Ensanche.

¹³ Ibid. pp. 74-75.

Evolución de la política lingüística de Marruecos en el siglo XXI

Montserrat BENÍTEZ FERNÁNDEZ, Granada

1. Introducción

Este trabajo trata de sintetizar el devenir de la política lingüística que se ha llevado a cabo en Marruecos desde la independencia hasta nuestros días. En primer lugar, se expone brevemente la inicial política de arabización, los textos que rigieron dicha política y la planificación lingüística que conllevó, en tanto que primera política lingüística que se puso en marcha en el Marruecos independiente. A continuación, se analiza la política lingüística que se está implementando desde el cambio de monarca y con el inicio del nuevo siglo y se examinan los textos que la apoyan. Finalmente, se concluye con una reflexión sobre la evolución de la política lingüística de Marruecos y el papel que juegan en la vida pública las lenguas vernáculas de Marruecos.

2. Política de arabización¹

La política lingüística de Marruecos, desde la obtención de la independencia hasta finales del s. XX, se ha basado en promover el desarrollo del árabe clásico/estándar² y en impulsar su uso a todos los niveles de la vida pública, principalmente en los sectores de la educación, la administración pública y los medios de comunicación. A esta política lingüística se la ha denominado, tradicionalmente, arabización o política de arabización y perseguía un objetivo concreto: eliminar la huella del pasado colonial y, por tanto, eliminar el francés de la vida pública en Marruecos. Para ello, la política de arabización se ha apoyado en escasos textos legales, concretamente en el

¹ Las referencias bibliográficas sobre la política de arabización son muy numerosas. Lo que se incluye en esta sección corresponde a una síntesis de un trabajo más amplio en el que se analizó esta cuestión con mucha más profundidad. Puede consultarse en Benítez Fernández 2010 y la bibliografía que se cita en dicha publicación.

² Utilizaré el término árabe clásico para referirme a las variedades llamadas clásica, estándar, literaria o literal, entre otros, sin que el uso de esta voz implique la referencia específica a un periodo histórico o posicionamiento ideológico concreto.

artículo 3 de la Ley Fundamental de Marruecos, promulgada en 1961 (Dahir 1-61-167), en el que se expone lo siguiente “La lengua árabe es la lengua oficial y nacional del país”. Más adelante, cuando se promulga la primera constitución de Marruecos, en 1962, el texto legal sigue haciendo referencia a la lengua oficial del país en el preámbulo con la siguiente fórmula: “El Reino de Marruecos, estado musulmán soberano cuya lengua oficial es el árabe, constituye una parte del Gran Magreb”, que reaparecerá, con ligeras modificaciones, en el preámbulo de todas las Constituciones hasta 1996 (Reino de Marruecos 1962, 1970, 1972, 1992 y 1996). Si se tienen en cuenta los escuetos fundamentos en los que se asienta la arabización, puede constatarse que esta política lingüística no ha estado apoyada por una planificación a largo plazo ni ha sido consensuada por la totalidad de los actores implicados en la cuestión. Se trata más bien, como se expondrá más adelante, de un conjunto de medidas que se fueron poniendo en marcha atendiendo a necesidades puntuales.

Si ponemos el foco en la educación pública, la política de arabización se planteó por primera vez al inicio de la independencia, entre 1957 y 1960, aunque con muy poca fortuna, ya que el sistema educativo de Marruecos adolecía, además de la ausencia de programas y profesores arabizados, de otros problemas cuanto menos igual de urgentes. Se trata de la generalización de la enseñanza, ya que Marruecos contaba con una elevada tasa de analfabetismo; la unificación de estructuras educativas que se habían multiplicado durante el Protectorado, especialmente en la zona bajo dominio francés, y la marroquinización de los cuerpos docentes, hasta ese momento dominados por profesores franceses (o francófonos) y/o españoles (o hispanófonos).

La arabización del sistema educativo se pone en marcha, finalmente, en dos fases³. La primera se caracteriza por abarcar un ciclo educativo completo, la Educación primaria, y por arabizar un curso por año académico. Es decir, se procede a arabizar todas las materias de cada curso de manera progresiva, conforme van avanzando los cursos, de tal manera que, entre 1961 y 1966, se concluye el proceso de arabización en primaria. La segunda fase corresponde a la arabización de la enseñanza secundaria, pero la metodología aplicada es diferente, ya que se procede a la arabización por materias (Lakhdar-Gazal 1959 y 1976). De esta manera, entre 1973 y 1975 se efectúa la arabización de las materias literarias (Filosofía y Geografía e Historia) y entre 1982 y 1988 la de las materias científicas. Esta última etapa es mucho más paulatina ya que incluye un número más elevado de asignaturas y la arabización de estas materias es

³ Sobre las fases de la arabización consúltese Benítez Fernández 2006, 2010 y Benítez Fernández, de Ruiter & Tamer 2012.

mucho más complicada, puesto que requiere del desarrollo de la terminología específica.

Tras la arabización completa de la enseñanza secundaria, se da por concluida la arabización del sistema educativo y la enseñanza superior mantiene sus características lingüísticas desde el protectorado. De tal manera que la enseñanza de idiomas se efectúa en la lengua objeto de estudio; los estudios en Ciencias islámicas, Geografía e Historia y Lengua árabe, se imparten en lengua árabe; las Ciencias sociales se imparten en francés, aunque con ciertos matices —porque, por ejemplo, la licenciatura en Derecho, entre otras, tiene dos secciones, una en francés y otra en árabe—, y los estudios científicos se imparten en francés. Esto implica un importante desajuste en el alumnado que, tras haberse formado en árabe en las materias de ciencias durante la enseñanza secundaria se enfrenta a esos mismos cursos en francés al llegar a la universidad.

Durante el s. XX, la arabización implica el cambio de una lengua por otra, es decir, el árabe clásico trata de ocupar el lugar que el francés ocupó durante el protectorado, pero la pretensiones políticas no implican solo una sustitución de lenguas, sino que se reivindica también una “recuperación” de la identidad perdida durante el periodo colonial, la reivindicación de un pasado glorioso y de una lengua sagrada. En este sentido, Nissabouri (2005) afirma que “la arabización no se reduce, únicamente, a restaurar la lengua árabe si no a posibilitar un espacio-tiempo homogéneo al escolarizado”, es decir, proporcionar un contexto social uniforme, que vaya más allá de los espacios educativos.

No hay cabida, por tanto, para las lenguas maternas. A lo largo de todo el periodo en el que se puso en marcha la arabización, no se planteó, en ningún momento por ningún estamento público, la posibilidad de introducir las lenguas vernáculas de Marruecos en el sistema educativo. De hecho, cualquier indicio de posicionamiento contrario a la arabización fue duramente criticado. Muestra de ello es el rechazo que produjeron las declaraciones de Mohamed Benhima⁴, ministro de Educación Nacional y Bellas Artes, cuando en 1966 se posiciona a favor de mantener un cierto bilingüismo en la Educación Nacional⁵.

⁴ Su posición se hace pública durante una conferencia de prensa que tiene lugar el 6 de abril de 1966, con el fin de hacer balance de los 10 años pasados en el sector de la educación, desde la independencia. Cf. Adam, 1967, 323 y ss.

⁵ El partido *Istiqlâl* le acusará de “minar los fundamentos de nuestra personalidad y la unidad del país, destruyendo la lengua materna, su unidad cultural basada en la lengua nacional, la lengua del Corán”. Sobre ello puede consultarse Grandguillaume 1983, 82-83 y Adam 1967, 325.

Esto no quiere decir que no hubiera reivindicaciones lingüísticas en este sentido, si no que dichas exigencias se hicieron patentes al margen de los grupos de poder. Concretamente, desde el sector berberófono y a partir del inicio de la independencia, se reclamó la introducción de la lengua amazigh en la escuela, tanto como lengua objeto de estudio como en forma de lengua de comunicación en el aula. Las primeras reivindicaciones se remontan, incluso, al período colonial y continúan con la aparición del partido político Movimiento Popular, fundado en 1957. Con el paso del tiempo, y el avance de la arabización, las reivindicaciones se van haciendo más frecuentes, especialmente desde el mundo asociativo, aunque también desde el mundo intelectual berberófono de Marruecos, es lo que se denomina Movimiento Cultural Amazigh. Las reivindicaciones identitarias y lingüísticas amazighes son numerosas, pero pueden mencionarse tres hitos que han contribuido, de manera definitiva, a dar visibilidad a las reivindicaciones y a la toma de conciencia de la posición minorizada de la cultura y de la lengua amazigh. En primer lugar, debe citarse el discurso de Mohamed Chafik en su acceso a la Academia del Reino de Marruecos en 1980. En lo que parece ser una reacción a la dureza de la represión de las protestas estudiantiles de la Universidad de Tizi Ouzou (Argelia), Chafik reivindica la importancia del elemento bereber en la formación de la identidad marroquí y de la diversidad del país (Moustaoui 2007: 294). En segundo lugar, es necesario mencionar la *Charte d'Agadir relative aux droits linguistiques*. Este documento ve la luz en 1991 y surge como resultado de un curso de la Universidad de verano de Agadir. En él, se plantean diferentes reivindicaciones de corte lingüístico e identitario que, posteriormente en 1995, se exponen en el Primer Congreso Mundial Amazigh. Por último, no debe olvidarse el *Manifeste pour la reconnaissance officielle de l'amazighité du Maroc*, redactado en el año 2000 por Mohammad Chafik y firmado por un total de 229 intelectuales, militantes y simpatizantes del Movimiento Cultural Amazigh. Sin embargo, ninguna de las reivindicaciones que se exponen en estos documentos obtiene respuesta oficial inmediata.

3. Cambio en la política lingüística

La primera vez que se menciona la lengua amazigh como una “riqueza” para Marruecos es en el Discurso Real pronunciado por Hassan II con motivo de la Fiesta del Trono en agosto de 1994. A partir de finales de la década de los 90 del siglo pasado se crea un contexto más favorable a un reconocimiento progresivo de la pluralidad lingüística y cultural de Marruecos (Miller 2013a y Benítez Fernández 2008). Sin embargo, para observar un cambio real en la

política y planificación lingüísticas de Marruecos, habrá que esperar hasta el cambio de siglo y de monarca⁶. Pueden mencionarse dos líneas principales en torno a las que giran dichos cambios. Por un lado, desde los años 2000 se han realizado grandes esfuerzos por poner en valor de las lenguas vernáculas (árabe marroquí y amazigh). Este proceso de valorización se ha hecho patente tanto en la mejora del estatus –que se traduce en la oficialización del amazigh–, como en el desarrollo de las funciones de las lenguas vernáculas –especialmente el árabe marroquí– que empiezan a ocupar espacios tradicionalmente reservados a otras lenguas más prestigiosas. Por otro lado, desde fechas muy recientes, se está optando por desarrollar el multilingüismo en el sistema educativo. Prueba de ello es la nueva ley-marco 51-17 relativa al sistema de educación, formación e investigación científica, publicada en el Boletín oficial el 19 de agosto de 2019.

A continuación, se expone un breve análisis de los textos en los que se fundamenta la nueva política lingüística de Marruecos. Sin duda, se trata de una política lingüística que deja menos margen a la interpretación, ya que, mientras que la política de arabización se asentaba, prácticamente, en un único artículo de la Constitución de Marruecos –y así se mantuvo durante algo más de cuatro décadas–, la nueva política lingüística cuenta, en menos de dos décadas, con un texto de política educativa –la mencionada *Carta Nacional de Educación y Formación*–, un artículo de la nueva Constitución de Marruecos (Reino de Marruecos 2011), un Discurso Real, un texto de reforma educativa (Reino de Marruecos 2019) y algún otro texto fundacional de carácter privado (Ksikes 2002).

3.1 Textos

Se ha tomado como punto de partida la *Carta Nacional de Educación y Formación* porque, pese a ser encargada por Hasan II, se publica en el último trimestre del año 1999⁷ siendo ya monarca Mohamed VI. Este texto de política educativa incluye los resultados del trabajo realizado por la Comisión Especial de Educación y Formación que propone un conjunto de propuestas de reforma del sistema educativo y cambios en la planificación lingüística. No se trata, por tanto, de un texto legal de política educativa, ni de la hoja de ruta de la nueva política lingüística. Sin embargo, incluye una serie de referencias a las lenguas de Marruecos que hacen que se inaugure el cambio de la política lingüística. Este documento sigue manteniendo la consolidación de la lengua árabe como

⁶ Sobre el cambio de discurso en la política lingüística consúltese Moustaoui 2007.

⁷ Un análisis más extenso de este texto puede encontrarse en Benítez 2010, 74-88 y De Ruiter 2001.

lengua oficial del país (art. 2), pero propone apoyarse en “lenguas y dialectos locales” (*al-luġāt wa-l-laḥaṣṣāt al-maḥalla*) (art. 61) o en la “lengua materna” (art.63) (*al-luġat ul-ḡum*) o “lenguas maternas” según la versión francesa de este texto. La importancia del texto radica, precisamente, en la introducción de estos términos, ya que es la primera vez que se hace referencia a las lenguas vernáculas en un texto oficial. A pesar de la ambigüedad de los términos, la mayoría de intelectuales marroquíes implicados en la cuestión lingüística y gran parte de los investigadores dedicados a ello han estado de acuerdo en que el texto hacía referencia a las variedades de la lengua amazigh. De hecho, en 2001, se crea Instituto Real de la Cultura Amazigh –IRCAM– (Reino de Marruecos 2001) y en 2003 se introduce la lengua amazigh en los primeros años de la Enseñanza primaria como asignatura obligatoria, primero sólo en las zonas berberófonas, pero con la intención de que esta medida alcance toda la geografía marroquí a medio plazo.

Más adelante, y como fruto de las reivindicaciones sociales de la primavera árabe, se procede a una reforma de la constitución (Reino de Marruecos 2011). La nueva constitución marroquí, aprobada en referéndum el 1 de julio de 2011, plantea, en su artículo 5, una oficialización de la lengua amazigh así como la mención explícita de otras lenguas vernáculas. De esta manera, encontramos una fórmula que completa la tradicional “El Reino de Marruecos, estado musulmán soberano cuya lengua oficial es el árabe, constituye una parte del Gran Magreb” existente en los textos constitucionales anteriores.

“El árabe es la lengua oficial del Estado.

El Estado trabaja por su protección, su progreso y por el desarrollo de su uso.

El amazigh también es una lengua oficial del Estado, en tanto que valor compartido por todos los marroquíes sin excepción. [...]

El Estado trabaja por el mantenimiento del *hassaniya*, en tanto que parte integrante de la identidad marroquí unida, por la protección de los dialectos y expresiones culturales utilizadas en Marruecos, y asegura la compatibilidad de la política lingüística y cultural nacional [...].” (Reino de Marruecos 2011)⁸

Este artículo de la constitución es especialmente relevante porque oficializa junto al árabe (clásico) una de las lenguas vernáculas de Marruecos, el

⁸ Sobre la oficialización del amazigh y la valorización de las lenguas vernáculas de Marruecos, consúltese Moustouai 2016.

amazigh, dando así respuesta, a las reivindicaciones históricas del Movimiento Cultural Amazigh. Además, por primera vez en un texto de esta categoría, aparecen mencionadas otras variedades de árabe. Se hace referencia evidente al *bassaniya* -variedad árabe del sur de Marruecos, de la zona de conflicto y de Mauritania- y a otras “hablas/dialectos de Marruecos”, utilizando el término árabe de *lahjaẓat*, lo cual es toda una primicia, ya que, hasta ahora, ningún texto oficial en Marruecos había mencionado, de una manera tan explícita, otras variedades de árabe. En este caso no se trata de una oficialización, ni de colocarlas siquiera a nivel de lenguas nacionales, sino de preservarlas como parte integrante de la cultura marroquí. Es decir, se trata de una forma oficiosa de aceptar la situación diglósica (Ferguson 1959; Marçais 1930), o, incluso, de continuo lingüístico (Haeri 1996; Hary 1996: 71 y ss), y la situación multilingüe del país, sin comprometer la primacía de la lengua árabe (clásica) ni herir la sensibilidad de nacionalistas, tradicionalistas e, incluso, islamistas.

Otro texto que va a ser determinante en la política lingüística del s. XXI en Marruecos es el Discurso Real pronunciado el 20 de agosto 2013, con ocasión del 60 aniversario de la revolución del Rey, en el que Muhammad VI vuelve a poner sobre la mesa la cuestión lingüística en Marruecos, ligada a los problemas del sistema educativo. En este discurso hace referencia a la dificultad que representa el cambio de lenguas que se produce entre el bachillerato, arabizado desde finales de los años 80 del siglo pasado, y la Enseñanza superior, donde las carreras científico-técnicas siguen impartándose en francés. Añade, que las reformas educativas deben tener en cuenta las medidas expuestas en la Constitución, las recomendaciones formuladas en la *Carta Nacional de Educación y Formación*, y las propuestas realizadas por el Consejo Superior de Educación, Formación e Investigación Científica que abrían la posibilidad de introducir variedades locales en los primeros niveles de la Educación primaria para “facilitar” el aprendizaje del árabe estándar.

El texto más reciente sobre el que se cimienta la política lingüística de Marruecos es la ley marco 51-17 de educación, formación e investigación científica. Las propuestas lingüísticas que se formulan en dicha ley responden a esta voluntad real de diversificar las lenguas en la enseñanza. Esta ley propone “la alternancia lingüística” (art. 2) que implica “la inversión en el multilingüismo con el objetivo de diversificar las lenguas de la enseñanza junto a las dos lenguas oficiales. Esto [se hará efectivo] mediante la enseñanza de materias, especialmente científicas y tecnológicas [...] en una o varias lenguas extranjeras”, es decir, enseñar las materias científicas en “lenguas extranjeras” con el fin de “desarrollar las competencias comunicativas [...], abrirse a otras culturas y garantizar el éxito escolar” (art. 3), favoreciendo la igualdad de

oportunidades entre los alumnos de medios más desfavorecidos. Recuérdese que la enseñanza superior en ciencias y en lenguas extranjeras se hace, bien en francés, bien en las lenguas objeto de estudio y los alumnos de clases populares no pueden permitirse asistir a escuelas privadas en donde se refuerza el nivel de lenguas extranjeras. A pesar de hablar de “lenguas extranjeras”, la “inversión en el multilingüismo” se ha entendido como una vuelta a la enseñanza en francés, con lo que ello conlleva de legitimidad simbólica, puesto que sigue viéndose como la lengua de la colonización, o como un ataque a la “islamidad” de Marruecos. A parte de la “reintroducción” de lenguas extranjeras en la enseñanza secundaria, los artículos 31 y 32 proponen el dominio de las dos lenguas oficiales (árabe y amazigh).

3.2 Acciones de la política lingüística

A partir de las recomendaciones de la *Carta nacional de Educación y Formación* y tras la creación del Instituto Real para la Cultura Amazigh (IRCAM), se pone en marcha la enseñanza de la lengua bereber en los tres primeros cursos de la Educación primaria. Los manuales que se han elaborado mantienen las tres variedades mayoritarias de la lengua amazigh, a saber: el *tarifit*, el *tamazigh* y el *tachelhit*. Además, se incluye una variedad unificada, fruto del trabajo de los lingüistas del IRCAM. De esta manera, las clases empiezan impartándose en la variedad local y paulatinamente se va pasando a la variedad unificada o estándar.

Por otro lado, la oficialización del amazigh ha favorecido la aparición de esta lengua en la señalética pública, de tal manera que los centros oficiales inscriben sus nombres en árabe, en amazigh y en francés –a pesar de que esta lengua no es ni oficial ni nacional–, utilizando cada una de ellas una grafía diferente.

Sin embargo, la intención de generalizar paulatinamente la enseñanza del amazigh aún no se ha conseguido, ya que la nueva ley educativa –publicada en el *Boletín oficial* el 19 de agosto de 2019– señala, en el artículo 32, entre otras medidas: “continuar los esfuerzos dirigidos al amazigh en materia lingüística y pedagógica con el objetivo de difundirlo gradualmente a nivel escolar”. Por su parte, la versión francesa de este texto no solo habla de “difundirlo gradualmente” sino de “generalización progresiva”, lo que demuestra que el objetivo de la generalización de la enseñanza de esta lengua está lejos de conseguirse.

En relación con la lengua árabe, la ley marco 51-17 propone (art. 31) la adopción de la lengua árabe como lengua principal de enseñanza, a pesar de lo ya mencionado a propósito de las lenguas extranjeras y al amazigh; (art. 32) la revisión de *curricula*, programas, enfoques pedagógicos y herramientas

didácticas de la enseñanza de la lengua árabe y la introducción de un módulo en lengua árabe en las carreras universitarias que se imparten en lenguas extranjeras.

En cuanto a las variedades habladas del árabe, las recomendaciones de su uso que aparecen en el Discurso Real de 2013, haciendo referencia a las que se hacen en la *Carta* y las que propone el Consejo Superior de Educación y Formación e Investigación Científica, indican que no se está avanzando mucho en ese sentido. Sin bien, desde principios del s. XXI el árabe marroquí está conociendo un enorme desarrollo tanto en sus funciones como en su valor simbólico.

4. Política lingüística *in vivo*

Además de los textos, oficiales o de origen público, que han ido dando forma a la política y a la planificación lingüísticas de Marruecos del nuevo siglo, hay que poner de relieve las distintas prácticas y el valor simbólico que las lenguas vernáculas han ido adquiriendo en estas dos últimas décadas. Con ello, podría hablarse de política lingüística *in vivo*, utilizando el término del sociolingüista J. Calvet (1996). Estas prácticas también disponen de textos e hitos fundacionales que se citan a continuación.

4.1 Hitos de la política lingüística *in vivo*

El primer hito que hay que mencionar es el número especial dedicado a la variedad vernácula del árabe “Darija langue nationale” que publicó la revista *TelQuel* en 2002. Este número de la revista ha tenido mucho que ver en la toma de conciencia de la realidad lingüística marroquí. En los distintos artículos que lo conforman se ponen de manifiesto tanto las dificultades que la población no alfabetizada tiene para entender las noticias o para comunicarse con la administración⁹, como la posibilidad de introducir el árabe marroquí como lengua de comunicación en la enseñanza. Miller, en su artículo “Du passeur individuel au mouvement linguistique: itinéraires de quelques traducteurs au Maroc”, lo califica de “manifiesto” ya que plantea las necesidades de la sociedad, con respecto al uso de las lenguas, y propone posibles soluciones.

También ha jugado un papel muy importante la “Fundación Zakoura” entre cuyas funciones se encuentra la de alfabetizar a adultos, especialmente mujeres, y la de recuperar y formar a niños-trabajadores de medios

⁹ Sobre la importancia de conocer las “lenguas de poder” para los hablantes nativos consúltese la etnografía citada en Hall 2015.

desfavorecidos. El proceso de formación y alfabetización pasa por enseñar en árabe marroquí, para asegurarse la comprensión de todos los asistentes y para acelerar el proceso de aprendizaje.

Otro hito que podemos citar como valorizador para las lenguas vernáculas son los dos coloquios organizados por Nourdine Ayouche (publicista y presidente de la Fundación Zakoura), en 2010 y en 2013, en los que se trató la cuestión de la idoneidad de enseñar, en los niveles de Educación primaria, en árabe marroquí. Además de la publicación de las actas de los coloquios (Fondation Zakoura Education 2010, 2013), ambos han contado con una atención mediática excepcional, tanto por la temática, como por la relevancia de los ponentes, ya que en ambos se ha contado con importantes investigadores y políticos que de una u otra manera se han posicionado a favor del uso del árabe marroquí en las aulas.

Estos hitos, unidos a los textos a los que se hizo referencia anteriormente y, muy especialmente, al Discurso Real de 2013, tienen en común la valoración del árabe marroquí y la reivindicación de poder utilizarlo como lengua de la enseñanza. De hecho, en el caso de la Fundación Zakoura, esta reclamación ya se ha llevado a la práctica, puesto que en los cursos que la fundación organiza la lengua de comunicación es esta variedad de árabe.

Los acontecimientos que se acaban de reseñar han ido articulando un posicionamiento indentitario e ideológico muy evidente a favor del uso del árabe marroquí en todos los aspectos de la vida pública, que abarcarían desde su uso en la comunicación cotidiana oral y escrita –chats, foros, blogs, redes sociales, etc.– (Caubet 2004, 2012, 2013, 2017a y 2017b; Moscoso García 2009 y Benítez Fernández 2003.), hasta la literatura (Aguadé 2005 y 2013; Ferrando 2012a y 2012b.), los medios de comunicación (Miller 2012a, 2012b, 2013b y 2017; Benítez Fernández 2012a y 2012b) y las relaciones formales con la administración -entre las que se incluirían el ya mencionado uso del árabe marroquí en la enseñanza-.

La reclamación del uso del árabe marroquí en la enseñanza, el hecho de que algunos intelectuales se posicionen a favor de esta exigencia, unido al desarrollo de funciones del árabe marroquí en la comunicación informal –redes sociales– y formal –medios de comunicación de nueva creación– ha suscitado la reacción de sectores conservadores de la sociedad marroquí, generando un fuerte debate en torno a esta cuestión, sobre el que se tratará más adelante.

4.1.1 Desarrollo de funciones del árabe marroquí

Como se viene señalando, paralelamente a estos eventos fundacionales desde principios del s. XXI, tanto en la comunicación formal como en la informal las variedades habladas del árabe han ido ocupando espacios que antes

les habían estado vedados. Esto se debe al posicionamiento identitario y/o ideológico de algunos activistas (intelectuales, políticos, periodistas y un largo etc.) y al desarrollo de formas de comunicación diferentes, especialmente en las redes sociales, pero también mediante el uso de distintas posibilidades de interacción que ofrecen los teléfonos móviles (Caubet 2017a & b; Miller 2017).

Hasta muy recientemente, todo tipo de comunicación formal, tanto oral como escrita por ejemplo, la que se producía en reuniones oficiales, discursos políticos, informativos televisivos, programas de radio, prensa, cartas, publicidad, series de televisión, etc... se producía en árabe estándar, o clásico, o en francés. Sin embargo, en las últimas décadas se ha ido aceptando que las lenguas vernáculas sean también lenguas de comunicación cotidiana en todos estos espacios que antes ocupaban las lenguas de tradición escrita, socialmente mejor valoradas que las lenguas orales –amazigh o árabe marroquí.

Por otro lado, la comunicación informal y cotidiana, que siempre se había producido en las diferentes lenguas vernáculas, se sigue produciendo de la misma manera, si bien, en las últimas décadas, hemos asistido a un desarrollo exponencial de este tipo de comunicación informal por escrito, gracias al uso de las redes sociales. Los mensajes de telefonía móvil, Facebook, Twitter, Whats'up etc. han favorecido lo que D. Caubet (2017b) ha denominado el “paso informal a la escritura”, en una primera etapa utilizando el teclado de móviles y ordenadores en caracteres latinos y más recientemente en caracteres árabes.

En el paso a la escritura encontramos dos tendencias (Aguadé 2006): Por un lado, el mantenimiento de una escritura etimológica que la acerca a la “lengua madre”. Me permito la licencia de usar el término “lengua madre” a pesar de que el árabe, estándar o clásico, no ha dado lugar a ninguna de las variedades vernáculas actuales. Esta tendencia “etimológica” incluye, por ejemplo, el uso de interdental (ث, ذ, ظ), a pesar de haberse perdido en la mayoría de variedades vernáculas de Marruecos; la introducción de vocales largas propias del árabe clásico, aunque estas no se correspondan con las vocales estables del árabe marroquí (ej.: هاد > هئا), entre otras muchas particularidades. La ventaja de esta ortografía es que podría facilitar el paso a la lengua estándar, en etapas posteriores en las que la tasa alfabetización fuera más amplia. Frente a ésta tendencia, se encuentra la preferencia de escritura manteniendo un mayor respeto de la fonética marroquí, que la separa de la lengua estándar y la identifica más con la comunidad de hablantes. Sin duda, el uso de cualquiera de las dos posibilidades evidencia un posicionamiento ideológico. Es decir, que periodistas, poetas, escritores de relato o teatro, bloggers, y todo tipo de autores de textos en *dariža* –árabe marroquí–, pueden

elegir entre el uso de una u otra tendencia según deseen acercarse más a la lengua estándar o de identificarse con una identidad local. De esta manera, Caubet (2017b: 133) señala una importante variación en la escritura de lexemas y morfemas, ya que aún no se ha llegado a un consenso, ni se ha producido una normalización. De la misma manera, también indica regularidades entre distintos autores. Sin embargo, la gran cantidad de visitas a los distintos canales de *youtube* y el elevado número de seguidores en Facebook y de usuarios de *blogs*, hace pensar que estas “variaciones” o “irregularidades” no impiden la intercomprensión. Caubet (2017b: 137) afirma que los nuevos autores que publican sus textos en redes sociales y blogs están tomando conciencia de la posibilidad de publicarlos como si fueran textos literarios, por lo que cada vez son más elaborados y ricos. Se trataría de una manera de saltarse el circuito convencional de las casas editoriales que suelen ser reacios a publicar en *dārīẓa*.

El paso informal a la escritura en árabe marroquí también se ha producido en hablantes corrientes –me refiero a personas que no se dedican a la escritura de manera profesional– entre los que la adopción de una u otra tendencia responde más bien, al nivel de conocimiento del árabe escrito, que a un posicionamiento ideológico y aquí es donde radica la verdadera importancia del paso a la escritura: el hecho de no escribir en árabe –clásico– es algo que ya no produce pudor o vergüenza. Los hablantes han adoptado las redes sociales como espacios de intimidad a pesar de que sea una ventana al mundo.

Los investigadores que se han dedicado al estudio de este proceso contemporáneo de paso a la escritura lo han considerado como una innovación y cabría preguntarse si efectivamente se trata de un proceso nuevo. Desde el inicio de la expansión de la lengua árabe junto a la expansión del islam, en distintas épocas y zonas geográficas, se han encontrado textos escritos en alguna variedad hablada de árabe, tanto en su totalidad como en algunos fragmentos. Me refiero a los textos en árabe medio en los que, debido a un conocimiento incompleto de la lengua escrita o a una pérdida de la misma, el autor introducía, en principio de manera inconsciente, términos o fragmentos de texto en variedades de árabe diferentes de la escrita. Por otro lado, esta cuestión de escribir en dialecto ya ha sido planteada en otros países en períodos anteriores. Por ejemplo, durante la *Nahḍa* en Egipto podemos encontrar distintas muestras de textos literarios o periodísticos escritos en la variedad de El Cairo. ¿Podríamos identificar estos nuevos textos en árabe marroquí como textos de árabe medio o de árabe mixto? No podría afirmarse tajantemente, pero lo cierto es que muchas de las características que encontramos en estos nuevos textos –como pueden ser la fluctuación en las grafías, el intento de reflejar la fonética, etc.–, las encontramos también en aquellos, si bien, en el

paso informal a la escritura hay una voluntad consciente de escribir en árabe hablado.

4.1.2 Proceso espontáneo

Teniendo en cuenta que las reivindicaciones lingüísticas han sido realizadas hitualmente desde el movimiento amazigh y que la política lingüística llevada a cabo en el sector educativo ha incidido en el uso y desarrollo del árabe estándar, cabría preguntarse si el desarrollo de funciones de las variedades vernáculas del árabe es un proceso espontáneo.

Por un lado, desde el sector privado, el uso de variedades de árabe vernáculo y de amazighe, en muchas ocasiones mezclado con árabe estándar o francés, por ejemplo, en publicidad escrita o audiovisual, responde a la voluntad de llegar a un mercado mucho más importante. Es decir, la intención de que los potenciales compradores se identifiquen con los nuevos productos, creando así nuevas necesidades. En palabras de C. Miller (2017: 98) “los actores económicos han entendido el valor de mercado del *dārīẓa* como un vehículo simbólico de la modernidad y la cultura urbana de Marruecos”. Mediante este uso de las lenguas, que no implica posicionamiento ideológico alguno por ninguna de ellas, queda de manifiesto que los argumentos económicos se encuentran, en la actualidad, más autorizados que los argumentos políticos, como expone M. Heller (2010) en su análisis sobre la mercantilización de la lengua.

Por otro lado, el sector público ha permitido la aparición de medios de comunicación que utilizan el árabe marroquí como lengua vehicular, quizá en una especie de aceptación de las limitaciones de las políticas públicas -siempre parece mejor opción utilizar alguna variedad de árabe que una lengua extranjera); una forma de admitir la imposibilidad de llegar a la mayoría de la población desde la educación, o incluso, como modo de legitimar una lengua minorizada.

Tanto desde el sector público que ha “dejado hacer” como desde el sector privado, que ha entendido los beneficios de utilizar las lenguas maternas parece que el desarrollo de funciones del árabe marroquí está lejos de ser un proceso espontáneo, salvo en el caso de las redes sociales, seguramente por esa noción de intimidad a la que me refería anteriormente.

En este sentido, el objetivo de la arabización sigue estando vigente, recuérdese que se trataba de eliminar el francés de la esfera pública y eso sigue cumpliéndose, aunque no sea en árabe estándar. ¿Podríamos, entonces, calificarlo como éxito de la política de arabización? Como veremos más adelante, no es el caso, ya que el uso de las variedades vernáculas en determinados contextos como el educativo tampoco está siendo bien aceptado.

4.1.3 ¿Árabe marroquí: lengua nacional? Debates en torno a esta cuestión

La política lingüística de Marruecos, independientemente de la(s) lengua(s) que haya preconizado y preconice en la actualidad, se ha caracterizado por engendrar apasionados y encendidos debates. Hasta finales de la década de los 90 del siglo pasado el debate se polarizaba entre defensores de la arabización, en los términos que ya hemos mencionado, y partidarios del bilingüismo¹⁰. El contexto actual está marcado por la cooficialidad del árabe clásico y el amazigh, la valorización y desarrollo de funciones de las lenguas maternas y la aparición de ciertas propuestas de introducir el uso del árabe marroquí en el contexto escolar –tanto desde la *Carta Nacional de Educación y Formación*, como desde el Consejo Superior de Educación, Formación e Investigación Científica o el Discurso Real de 2013–, aunque sea en forma de apoyo para el aprendizaje del árabe estándar. Sin embargo, el debate en torno a la cuestión lingüística se mantiene, aunque las posiciones han evolucionado ligeramente, tanto por las lenguas que se defienden como por los actores implicados.

Por un lado, encontramos la posición que defiende la introducción del árabe marroquí en el sistema educativo como lengua de enseñanza o, al menos como lengua de apoyo para el aprendizaje del árabe clásico. Los defensores de esta posición están representados por un conjunto bastante heterogéneo de militantes¹¹ compuesto por escritores, dramaturgos, poetas, cantantes, profesores universitarios, periodistas, empresarios y representantes de la sociedad civil en asociaciones de alfabetización, educativas, etc. Los partidarios de esta postura argumentan que ésta sería una forma de transición suave hacia el aprendizaje paulatino del árabe clásico en niveles más avanzados y que es una forma de aceptación de la identidad nacional.

Frente a ésta postura encontramos a los defensores de mantener el árabe clásico como única lengua de enseñanza y de comunicación sin margen para otras lenguas locales. Esta posición es defendida por intelectuales, políticos, y, en general, por representantes de un sector conservador de la sociedad marroquí. En este caso, se aportan argumentos lingüísticos –como por ejemplo la ausencia de estandarización del árabe marroquí o la falta de un sistema ortográfico consensuado–, educativos –la voluntad de mantener los estándares académicos–, pero también de corte panarabista –la desconexión con el resto

¹⁰ Sobre ello consúltese Benítez Fernández 2010: 102-104 y la bibliografía que ahí se menciona.

¹¹ En Miller 2013 y 2017 se encuentra un análisis bastante detallado de los valedores de esta posición.

de la *umma* que supondría adoptar esta lengua en el sistema educativo– y religiosos, en una especie de identificación entre árabe clásico y religión musulmana. Además, califican de “neocolonialistas” a los defensores de la posición contraria, como ya ocurriera también con los antiguos defensores del bilingüismo. Esta acusación de “neocolonialismo” implica, de alguna manera, que el avance del árabe marroquí y el desarrollo de sus funciones se percibe como si esta lengua estuviera ocupando el lugar que ocupaba el francés tras la obtención de la independencia, es decir, la lengua que transmitía la modernidad, que conducía, y aún conduce, al éxito social en el marco laboral, que ligaba a la sociedad marroquí con el exterior, pero también que la separaba de la nación árabe y del pasado glorioso arabo-islámico. Efectivamente, el árabe marroquí vehicula un mensaje de modernidad (Caubet 2005 y 2008; Caubet, Belyazid y Mettour 2007), pero éste se circunscribe a contextos urbanos y a población de clase media-alta y alta, pero no puede decirse lo mismo del resto de espacios que ocupaba y sigue ocupando el francés, ya que el árabe marroquí no liga a la sociedad que lo habla con el exterior, ni conduce al éxito social, y tampoco la separa de la nación árabe, ya que se trata de una variedad de árabe.

A la luz de este debate, en ocasiones irreconciliable, y según J. Hall (2015: 312), la dicotomía lengua escrita *vs.* lengua oral sigue conllevando una supremacía del monolingüismo, a pesar de que el árabe marroquí esté conquistando espacios que antes le estaban vetados en perjuicio del árabe estándar o del francés. El uso del árabe marroquí en los nuevos espacios (doblaje de películas, campañas publicitarias, uso en determinadas emisiones de radio o televisión, o mensajes de texto y redes sociales) se acepta porque, en realidad, se trata de contextos orales u oralizados: los mensajes de texto, post en redes sociales, etc. se asemejan más a la lengua oral que a la escrita, el doblaje de películas es un espacio oral, las campañas publicitarias buscan acercarse al comprador, crear una cierta intimidad, intimidad que debe producirse en lengua oral. Sin embargo, lo que es formal u oficial debe mantenerse en árabe estándar, de ahí el rechazo que produce su introducción en la enseñanza.

5. Conclusión

A lo largo de este estudio he tratado de proporcionar una visión de conjunto de la política lingüística de Marruecos. He comenzado con una breve síntesis sobre la política de arabización, periodo durante el cual se optó por la defensa de la lengua clásica y por la sustitución del francés por dicha lengua. Posteriormente, he expuesto el cambio que se ha producido en la política lingüística, que ha consistido en un reconocimiento de las lenguas vernáculas,

muy especialmente del amazigh a través de su oficialización, pero también de variedades de árabe vernáculo, aunque no se haya producido cambio alguno en su estatus. Mientras que al principio de la arabización la intención era borrar la huella colonial, en la actualidad, a través de la “nueva política lingüística” de Marruecos, se asume que el árabe, como otras lenguas, es un conjunto de variedades. De tal manera, el árabe marroquí ha conseguido conquistar su posición de lengua nacional en la sociedad civil. En este sentido, el desarrollo de funciones de esta lengua puede calificarse como una ruptura con respecto a la política lingüística anterior. En definitiva, tanto la oficialización del amazigh como el desarrollo de funciones del árabe marroquí han conllevado un efecto valorizador de estas variedades vernáculas.

Este desarrollo de funciones del árabe marroquí, del que vengo hablando, responde, como ya se mencionó anteriormente a distintos factores: la aparición de internet y las redes sociales, la liberación de los medios de comunicación, una coyuntura que va paulatinamente dejando atrás el proteccionismo, pero sobre todo al hecho de asumir una identidad compleja.

Sin embargo, a pesar del desarrollo de funciones y del proceso de valorización, el árabe marroquí sigue siendo una lengua ligada a la oralidad, la intimidad o lo cotidiano. En cierto modo, la permisividad de las autoridades, con respecto a su utilización en contextos de todo tipo, parece haber favorecido que ese siga siendo su lugar, ya que tanto la radio, la televisión, la publicidad o las redes sociales son espacios de comunicación oral y/o cotidiana e informal.

Lo espinoso de la cuestión reside en su introducción dentro del aula. De hecho, como ya se ha señalado, la defensa del árabe marroquí y de su utilización en el contexto educativo, está marcada de “neo-colonialista”, como si, de alguna manera, el árabe marroquí hubiera ocupado el lugar que antes ocupaba el francés. En este sentido, se observa un cierto continuismo, con respecto a la primacía de la lengua estándar en contextos formales. Parece claro que hay que conseguir un amplio consenso para que la introducción de la variedad vernácula del árabe en el sistema educativo pueda triunfar sin generar críticas ni rechazo. Quizá, este proceso esté beneficiando una cierta normalización del uso del árabe marroquí que en el futuro se traduzca en un mayor uso de esta lengua en contextos formales.

Bibliografía

- Adam, A., 1967. "Chronique sociale et culturelle. Maroc", *Annuaire de l'Afrique du Nord* 5, 322-334.
- Aguadé, J., 2005. "Darle Al Pico: Un 'Bestiario' de Youssouf Amine El Alamy en Arabe Marroquí". *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí* 9, 245-265.
- Aguadé, J., 2006. "Writing dialect in Morocco", *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí* 10, 253-274.
- Aguadé, J., 2013. "Des romans diglossiques: le cas de Youssef Fadel". M. Benítez Fernández, C. Miller, J.J. de Ruiter y Y. Tamer (eds.), *Evolution des pratiques et représentations langagières dans le Maroc du XXIème siècle*. Paris: L'Harmattan 207-220.
- Benítez Fernández, M., 2003. "Transcripción al árabe marroquí de mensajes de teléfono móvil", *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí* 7, 153-163.
- Benítez Fernández, M., 2006. "Approche à la politique linguistique du Maroc depuis l'indépendance", *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí* 10, 109-120.
- Benítez Fernández, M., 2008. "La politique linguistique récente du Maroc et de la France", J.J. de Ruiter (ed.), *Langues et cultures en contact. Le cas des langues et cultures arabes et turques en France et aux Pays-Bas*. Paris : L'Harmattan, 181-199.
- Benítez Fernández, M., 2010. *La política lingüística contemporánea de Marruecos: de la arabización a la aceptación del multilingüismo*. Zaragoza: IEIOP.
- Benítez-Fernández, M., 2012a. "Al-ʿAmāl. Otro intento fallido de escribir en dārija marroquí", A. Barontini, C. Pereira, A. Vicente & K. Ziamari (eds.), *Dynamiques langagières en Arabophonies : variations, contacts, migrations et créations artistiques. Hommage offert à Dominique Caubet par ses élèves et collègues*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, Área de Estudios Árabes e Islámicos, 379-392.
- Benítez-Fernández, M., 2012b. "TelQuek: una fuente contemporánea para el estudio del árabe marroquí" M. Meouak, P. Sanchez y Á. Vicente (eds.), *De los manuscritos medievales a internet: la presencia del árabe vernáculo en las fuentes escritas*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, Área de Estudios Árabes e Islámicos, 403-418.
- Benítez Fernández, M., de Ruiter, J.J.; Tamer, Y., 2012. "Questions of mother tongue and identity belonging in Morocco", F. Grande, J. J. de Ruiter y M. Spotti (eds.), *Mother tongue and intercultural valorization: Europe and its migrant youth*. Milan: Angeli, 69-93.

- Calvet, L.-J., 1996. *Les politiques linguistiques*. Paris: Publications Universitaires Françaises.
- Caubet, D., 2004. "L'intrusion des téléphones portables et des SMS dans l'arabe marocain en 2002-2003", D. Caubet et al. (eds.), *Parlers Jeunes ici et là-bas, pratiques et représentations*. Paris : L'Harmattan, 247-270.
- Caubet, D., 2005. "Génération Darija !", *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí* 9, 233-243.
- Caubet, D., 2008. "From 'Movida' to 'Nayda' in Morocco: The use of darija (Moroccan Arabic), in artistic creation at the beginning of the 3rd millennium", S.Procházka y V. Ritt-Benmimoun (eds.), *Between the Atlantic and Indian Oceans: Studies in contemporary Arabic Dialects*. Viena: LIT, 113-124.
- Caubet, D., 2012. "Apparition massive de la *darija* à l'écrit à partir de 2008-2009: sur le papier et sur la toile: quelle graphie? Quelles régularités?", M. Meouak, P. Sanchez y Á. Vicente (eds.), *De los manuscritos medievales a internet: la presencia del árabe vernáculo en las fuentes escritas*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, Área de Estudios Árabes e Islámicos, 377-402.
- Caubet, D., 2013. "Maroc, 2011-Messagerie instantanée sur l'internet marocain: Facebook, *darija* et parlers jeunes", M. Benítez Fernández, C. Miller, J.J. de Ruiter y Y. Tamer (eds.), *Evolution des pratiques et représentations langagières dans le Maroc du XXIème siècle*. Paris : L'Harmattan, 207-220.
- Caubet, D., 2017a. "New elaborate written forms in *darija*: blogging, posting and slamming in Morocco", A. Benmamoun, R. Bassiouney et al. (eds.), *Routledge Handbook on Arabic Linguistics*. London: Routledge, 387-406.
- Caubet, D., 2017b. "Morocco: An Informal Passage to Literacy in *darija* (Moroccan Arabic)", J. Hoiglit y G. Mejdell (eds.), *The Politics of Written Language in the Arab World*. Brill, 116-141.
- Caubet, D. Belyazid, F. y Mettour, A., 2007. *Casanayda !*. Documental escrito por D. Caubet y dirigido por F. Belyazid y A. Mettour, producido por Sigma Technologies, Casablanca.
- Chafik, M. et al., 2000. *Manifeste pour la reconnaissance officielle de l'amazighité du Maroc*. Rabat.
- Commission Spéciale d'Éducation et Formation, 1999. *Charte Nationale d'Éducation et de Formation*. Rabat
- De Ruiter, J.J., 2001. "Analyse (socio-)linguistique de la Charte national marocaine d'éducation et de formation", *Langues et Linguistique. Revue Internationale de linguistique* 8, 29-47.
- Ferguson, Ch., 1959. "Diglossia", *Word* 15 [2], 325-340.
- Ferrando, I., 2012a. "Apuntes sobre el uso del dialecto en la narrativa marroquí moderna", M. Meouak, P. Sanchez y Á. Vicente (eds.), *De los manuscritos*

- medievales a internet: la presencia del árabe vernáculo en las fuentes escritas*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, Área de Estudios Árabes e Islámicos, 349-358.
- Ferrando, I., 2012b. “El árabe marroquí en la novela del siglo XXI. El caso de Salem Himmich y su obra Fitna al ru’ûs wa-l-niswa”, A. Barontini, C. Pereira, A. Vicente & K. Ziamari (eds.), *Dynamiques langagières en Arabophonies : variations, contacts, migrations et créations artistiques. Hommage offert à Dominique Caubet par ses élèves et collègues*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, Área de Estudios Árabes e Islámicos, 415-426.
- Fondation Zakoura Education, 2013. *Actes du colloque International sur l'Éducation « Le Chemin de la réussite »*. Casablanca, 4-5 octobre 2013. Casablanca : Fondation Zakoura Éducation.
- Fondation Zakoura Education, 2010. *Actes du colloque International « La langue, les langues »*. Casablanca, 10-12 octobre 2010. Casablanca: Fondation Zakoura Éducation.
- Grandguillaume, G., 1983. *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*. Paris: Maisonneuve et Larose.
- Hall, J. L., 2015. *Debating Darija: Language Ideology and the Written Representation of Moroccan Arabic in Morocco*. PhD thesis: University of Michigan.
- Haeri, N., 1996. “Conceptualizing Heterogeneity in Arabic”, *Égypte/Monde arabe* 27-28, 301-315.
- Hary, B., 1996. “The Importance of the Language Continuum in Arabic Multiglossia”, A. Elgibali (ed.), *Understanding Arabic: Essays in Contemporary Arabic Linguistics in Honor of El-Said M. Badawi*. El Cairo: American University in Cairo, 69-90.
- Heller, M., 2010. “The commodification of language”. *Annual Review of Anthropology* 39: 101–114.
- Ksikes, D., 2002. “Darija. Notre vrai langue nationale”, *TelQuel* 34, 16-21/06/2002
- Lakhdar-Gazal, A., 1959 “Le problème de l’arabisation”, *al-Istiqlâl*. 14 y 21/03/1959 y 18/04/1959.
- Lakhdar-Gazal, A., 1976. *Méthodologie générale de l’arabisation de niveau*. Rabat: IERA.
- Marçais, W., 1930. “La langue arabe”, *L’enseignement public, revue pédagogique* 12, pp. 83-110.
- Miller, C., 2012a. “Observations concernant la présence de l’arabe marocain dans la presse marocaine arabophone des années 2009-2010”, M. Meouak, P. Sanchez y Á. Vicente (eds.), *De los manuscritos medievales a internet: la presencia del árabe vernáculo en las fuentes escritas*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, Área de Estudios Árabes e Islámicos, 419-440.

- Miller, C., 2012b. "Mexicans speaking in Darija (Moroccan Arabic) : Media, urbanization and language changes in Morocco", R. Bassiouney y E.G. Katz (eds.), *Arabic language an Linguistics*. WashingtonDC: Georgetown University Press., 169-188.
- Miller, C., 2013a. "Du passeur individuel au mouvement linguistique : itinéraires de quelques traducteurs au Maroc.", Achour, M. (ed.), *Le social par le langage, La parole au quotidien*. Tunis-Paris: IRMC/Karthala, 203-232.
- Miller, C., 2013b. "Evolution des usages linguistiques dans les nouvelles radios marocaines", M. Benítez Fernández, C. Miller, J.J. de Ruiter y Y. Tamer (eds.), *Evolution des pratiques et représentations langagières dans le Maroc du XXIème siècle*. Paris: L'Harmattan, 89-118.
- Miller, C., 2017. "Contermprorary *darja* writings in Morocco: ideology and practices" ed. J. Hoiglit y G. Mejdell, *The Politics of Written Language in the Arab World*. Brill, 90-115.
- Moscoso García, F., 2009. "Comunidad lingüística marroquí en los foros y chats. Expresión escrita, ¿norma o anarquía?", *Al-Andalus Magreb* 16, 209-226.
- Moustaoui Srhir, A., 2007. *Lenguas, identidades y discursos en Marruecos: La pugna por la legitimidad*. Tesis doctoral dirigida por Carles Castellanos Llorenç. Universidad Autónoma de Barcelona.
- Moustaoui Srhir, A., 2016. *Sociolinguistics of Moroccan Arabic*. Frankfurt: Peter Lang.
- Nissabouri, A., 2005. "L'arabisation: politique et enjeu de pouvoir au Maroc", in : M. Schuwer (dir.), *Parole et pouvoir 2 : Enjeux politiques et identitaires*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes [en ligne] <http://books.openedition.org/pur/31029>
- Reino de Marruecos, 1961. "Dahir 1-61-167 de 17 de hicha de 1380 (2 de junio de 1961) promulgando la Ley Fundamental para el Reino de Marruecos", in: *Boletín Oficial* 2537 (09/06/1961), p. 832.
- Reino de Marruecos, 1962. "Dahir de promulgation et texte de la Constitution", in: *Bulletin Officiel* 2616 bis (19/12/1962), pp. 1773-1777.
- Reino de Marruecos, 1970. "Dahir n° 1-70-177 du 27 jomada I 1390 (31 juillet 1970) portant promulgation de la constitution et Texte de la Constitution", in: *Bulletin Officiel* 3013 bis (01/08/1970), pp. 1106-1110.
- Reino de Marruecos, 1992. "Dahir n° 1-92-155 du 11 rebia II 1413 (9 octobre 1992) portant promulgation de la Constitution révisée", in: *Bulletin Officiel* 4173 (21/10/1992), 420-428.

- Reino de Marruecos, 1996. “Dahir n° 1-96-157 du 23 jourmada I 1417 (7 octobre 1996) portant promulgation de la Constitution révisée”, in: *Bulletin Officiel* 4420 bis (10/10/1996), 643-654.
- Reino de Marruecos, 2001. “Dahir n° 1-01-299 du 29 rajab al khaïr 1422 (17 octobre 2001) portant création de l’Institut Royal de la Culture Amazigh”, in: *Bulletin Officiel* 4948 (01/11/2001), 1074-1076.
- Reino de Marruecos, 2011. “Dahir n° 1-11-91 du 27 chaabane 1432 (29 juillet 2011) portant promulgation de la constitution”, in: *Bulletin Officiel* 5964 bis (30/07/2011), 1902-1928.
- Reino de Marruecos, 2019. “Dahir 1-19-113 del 7 de Du l-ḥižža 1440 (9 agosto 2019) que promulga la ley-marco n° 51-17, relativa al sistema de educación, de formación e investigación científica” in: *Bulletin Officiel* 6805 (19/08/2019), 5623-5637.

El estudio de las variedades vernáculas árabes a través de la literatura oral: comparación de dos obras de paremiología tetuanés

Ángeles VICENTE, Zaragoza

Introducción

La literatura oral ha sido en ocasiones marginalizada en las culturas árabo-islámicas debido sobre todo a razones lingüísticas y religiosas. Contar relatos sin relación con la historia de su religión y su profeta han sido condenados por el dogma islámico, y el uso de las variedades vernáculas las ha relegado a una categoría inferior por compararla con la literatura escrita en la variedad clásica o estándar del árabe.

A pesar de todo ello, las expresiones literarias y artísticas orales han teniendo una gran relevancia social y cultural en las sociedades arabófonas y desempeñan un papel importante en la revalorización de las culturas y de las variedades locales lo que se refleja en la cantidad y la preservación de este patrimonio oral.

Uno de los objetivos de la literatura oral es la transmisión del conocimiento, especialmente en las áreas rurales, aunque no exclusivamente. Un aspecto que llama la atención es el papel de las mujeres en la producción y transmisión de esta literatura oral, siendo ellas en muchas ocasiones las principales artífices de estas producciones.

Muchas de estas tradiciones corren peligro debido a la desaparición de la forma de vida tradicional mantenida durante generaciones y la relevancia adquirida por nuevas prácticas. Por ello, es importante la recolección de datos a través de trabajo de campo antropológico y dialectológico.

Marruecos tiene una tradición literaria oral extremadamente rica y valiosa digna de ser incluida en las literaturas del mundo. Como en otras sociedades tradicionales, la literatura oral ha desempeñado un importante valor social en Marruecos, no se trata solo de un medio de entretenimiento familiar y vespertino sino también el transmisor de valores culturales, dando lecciones de comportamiento a jóvenes y adultos mediante la presentación de reflejos de buena conducta. Durante siglos muchas mujeres y hombres de Marruecos eran iletrados pero ello no significa que carecieran de conocimientos y sabidurías,

como Sadiqi (2003) y Rahmouni (2015) han demostrado, y transmitieron oralmente todo su saber a las nuevas generaciones.

En el siglo XIX, investigadores europeos empezaron a mostrar interés por las tradiciones literarias orales árabes: proverbios, cuentos, canciones, poesía, etc. y se desarrolló un trabajo de recolección que dura hasta nuestros días.

Muchos de los primeros interesados en este patrimonio cultural fueron intelectuales franceses y españoles en el contexto de la colonización, sobre todo misioneros, militares o funcionarios, quienes normalmente necesitaban la ayuda de colaboradores nativos. A toda esta labor, hay que añadir a los investigadores marroquíes que, sobre todo en el último siglo, han sido conscientes de la existencia de su patrimonio y de su valor como tesoro de conocimientos.

En la actualidad, por tanto, contamos con numerosas compilaciones de estas tradiciones literarias orales, muchas de ellas siguiendo un objetivo colonial, etnológico o antropológico, pero también, más recientemente, por intereses dialectológicos o sociolingüísticos.

En este trabajo, se analizan y comparan dos obras de paremiología en árabe marroquí para comprobar si los datos reflejados por estas colecciones de literatura oral se pueden usar como fuentes de datos para realizar descripciones sincrónicas de las variedades árabes. En cualquier caso, está fuera de toda duda su valiosa aportación de información de tipo diacrónico y, sobre todo, antropológico sobre las sociedades que las producen.

2. Características de la oralidad

Los relatos orales presentan una serie de características que dificultan su uso para el estudio sincrónico de la lengua vernácula, ya que podrían reflejar un estado anterior de la lengua repleto de soluciones fosilizadas u obsoletas. Veamos cuáles son estas particularidades.

2.1. La transmisión escrita

El análisis oral de estas tradiciones es útil porque permite describir y analizar los rasgos fonéticos de los dialectos pero, en cuanto se produce la fijación escrita, el valor de estos elementos como fuente de datos sincrónicos suele ser menor. Esto se debe a que la mayoría de las soluciones adoptadas no son útiles para los estudios lingüísticos, sobre todo los relacionados con la fonética.

Muchas obras coloniales fueron traducidas a las lenguas de los colonos, francés o español. En la actualidad, el problema es diferente porque generalmente están escritas con grafía árabe y con una tendencia a reflejar

pronunciaciones clásicas más que dialectales. El objetivo en cualquier estudio científico de cualquier género de tradición oral debería ser proporcionar una transcripción fonética rigurosa que muestre la pronunciación original sin borrar, cambiar, modificar o alterar nada. Sin embargo, los trabajos realizados con una transcripción fonética precisa son muy escasos.

2.2 Una prosodia diferente

Las variaciones en la entonación, las articulaciones enfatizadas, el acento, las pausas son otros factores importantes que dificultan el trabajo a la hora de transcribir una interpretación oral. La repetición es característica de las formas y expresiones orales, agrada al oyente y facilita la memorización, y deben ser retenidas en nuestra transcripción. Es decir, todos estos elementos son la razón de la diferente prosodia en un texto recitado o narrado y, por eso, cambia la puntuación, la división de la oración y el párrafo. Pero la actuación de todos estos narradores dificulta la descripción sintáctica de las variedades o produce malentendidos. Por ejemplo, el laconismo característico de algunas de estas prácticas puede llevarnos a considerar el uso del genitivo sintético como algo más habitual de lo que realmente es, en detrimento del genitivo de tipo analítico que es lo más común en situaciones cotidianas.

2.3. Las inconsistencias gramaticales

Las inconsistencias gramaticales y sintácticas son otro problema cuando tratamos de describir la variedad árabe vernácula empleada en las tradiciones literarias orales. Estas inconsistencias no se pueden considerar ya que son provocadas por la improvisación de la oralidad. Estas producciones narradas, recitadas o cantadas nunca son un texto cerrado o completo en el que nada puede cambiar; de hecho, estas actuaciones nunca se repiten de la misma manera por el mismo narrador o cantante, ni con las mismas palabras. Las posibilidades de crear reglas a partir de estos datos son normalmente imposibles.

2.4 Información no manifiesta

El narrador, recitador o cantante también emplea una gran cantidad de comportamiento no verbal, que incluye tomarse de la mano, expresiones faciales, gestos, posturas corporales, risa, cambio de volumen, etc. Nuevamente, esta información no explícita puede producir algunos problemas cuando intentamos traducir o comprender un texto oral. Además, cuando hay muchos elementos intrínsecos a la historia y la cultura locales, una buena traducción es difícil de conseguir.

3. El valor lingüístico de la transmisión escrita

En la actualidad, la literatura oral de Marruecos está recibiendo cada vez más interés tanto por parte de investigadores marroquíes como de extranjeros, todos ellos muestran una mayor conciencia de la necesidad de salvaguardar este patrimonio.

La variedad lingüística que refleja la literatura oral suele tener un registro más alto que el registro del hablante medio, todo ello debido a la aparición de numerosas licencias literarias y estilísticas. No obstante, en algunos casos, estas compilaciones han sido usadas por los dialectólogos para describir las variedades árabes vernáculas en la que se compusieron, aunque habitualmente reflejen un estado de la lengua lejano a la variedad sincrónica que se pretende describir.

Al principio, los textos narrativos recopilados en lengua vernácula se limitaban a los recogidos por algunos académicos occidentales cuya principal preocupación no eran las características lingüísticas de tales narrativas. La calidad de estas antiguas colecciones varía pues encontramos desde algunas que reflejaban fielmente la variedad árabe empleada gracias a una transcripción fonética minuciosa y perfeccionista, hasta otras con menor valor lingüístico pues la variedad árabe original está distorsionada por la mezcla con otros elementos. Incluso, debido a que la mayoría de estos trabajos consideraban la lengua vernácula como marginal y no prestigiosa, muchas veces solo proporcionaban versiones traducidas a otras lenguas.

Hacia finales del siglo XX, estas narrativas orales comenzaron a recibir más atención, pero con muy pocas excepciones, el interés por la lengua vernácula sigue siendo marginal. Muchas de las antologías continúan incluyendo solo versiones traducidas, sin proporcionar los textos originales o lo hacen solo en grafía árabe. Además, la mayoría de las colecciones no proporcionan información sobre los informantes o el lugar donde tuvo lugar la grabación, algo que agrava la situación pues la identidad de los participantes y sus lugares de origen son muy importantes para identificar y describir su variedad vernácula. El género y el lugar de nacimiento del narrador influyen en el estilo del discurso, las referencias históricas, etc.

Una obra que supone una excepción pues presenta a sus informantes es el libro de cuentos Aicha Rahmouni (2015), donde podemos corroborar lo valiosa que es esta información para el estudio de la lengua en la que se produce. En dicha obra, hay dos narradores, una mujer y un hombre. Las diferencias entre sus discursos son obvias, según Rahmouni: “La contaminación del árabe chaouní por los dialectos de las tierras altas circundantes es sustancial en el

habla de los hombres, pero no en el árabe de las mujeres de las antiguas familias chaouníes. El corpus aquí presentado ilustra ambos, el más puro dialecto chaouní urbano, representado por el habla femenina, y el habla local de los hombres, los cuales por lo tanto puede ser comparados y contrastados¹ (2015: 25). Ambos narradores eran de la misma edad, ambos eran iletrados y pertenecían a antiguas familias establecidas en Chefchaouen desde antaño. Sin embargo, cada uno de ellos presenta un comportamiento lingüístico diferente y algunas características distintas en sus discursos. Las diferencias entre las historias de hombres y mujeres no solo involucran la duración, el género, el repertorio temático y el lugar de ejecución, sino que también incluyen diferencias sociolingüísticas y diferencias socioculturales de género. Por ejemplo, el hombre, a menudo usaba cambios de código y préstamos del árabe clásico (pero nunca la mujer). También usó fórmulas fosilizadas. Según Rahmouni, esto es intencional, pues quiere enfatizar que las historias contadas por él no son literatura oral marginada. En cambio, las mujeres son menos asertivas y hacen un uso frecuente de eufemismos, más que el hombre y en diferentes formas y contextos.

4. Las obras de paremiología en Marruecos

La mayoría de las compilaciones de refranes marroquíes responden a un interés etnológico o antropológico y las menos fueron recopiladas por intereses dialectológicos o sociolingüísticos. Según Ould Mohamed-Baba (2012: 78) “a partir del s. XIX, los investigadores europeos se interesaron por los refranes populares en el mundo árabe y se inició una labor de recogida que dura hasta nuestros días, a la que se han sumado, a partir del siglo pasado, como consecuencia de la *nabda*, estudiosos árabes que han tomado conciencia del valor del refrán como enunciado lingüístico y como tesoro cultural de gran valor”.

Nuestro interés en los refranes marroquíes se debe a su posible utilidad como fuentes para trabajos de dialectología. Antes de nada, debemos partir de la base de que la elección de una compilación de paremias como corpus de trabajo para un estudio dialectológico es arriesgado. No obstante, esta afirmación conviene matizarla: cuando se trata de hacer una fotografía sincrónica de la variedad elegida o estudiar la variación y el cambio lingüístico en una comunidad de lengua, el riesgo parece mayor. Cuando se pretende hacer un estudio de tipo diacrónico, la situación cambia, pues la reproducción con

¹ Original en inglés, la traducción es nuestra.

fidelidad de ciertas paremias consigue la transmisión de manera fidedigna de algunas formas antiguas, y así el encontrar realizaciones fosilizadas de ciertas prácticas lingüísticas y formas en desuso nos dará información de un estado anterior de la lengua.

Además, cuando se trata de una variedad ya desaparecida, sin informantes a nuestro alcance, como es el caso del árabe andalusí, la existencia de recopilaciones de refranes de los que deducir ciertos rasgos de esa variedad ha sido muy valiosa. Este es el caso de las colecciones de Abū Yahyà Az-Zaġġālī, autor cordobés del siglo XIII y formada por 2169 refranes, la de Ibn Ṣāṣīm al-Ġarnāṭī, autor granadino del siglo XIV-XV, con 853 refranes y la del morisco Alonso del Castillo del siglo XVI-XVII, con 1640 refranes, las cuales han servido, junto con otras fuentes andalusíes, para que esta variedad vernácula sea la que mejor descrita y conocida de época medieval.

No obstante, hay dos aspectos principales que reducen la utilidad del uso de los refranes como fuente de datos para describir variedades sincrónicas árabes: el registro de la lengua empleada, en las paremias de manera general, y los problemas que plantea la diglosia, en las paremias árabes en particular.

En cuanto a la primera, es conocido que la lengua de algunas paremias pertenece a un registro elevado del hablante medio, en el que aparecen numerosas licencias tanto literarias, como estilísticas. Zgusta (1971:152) afirma que no se pueda analizar los componentes de los refranes, dichos y citas de la misma manera que los componentes del lenguaje ordinario, véanse los ejemplos españoles: *Adonde fueres, haz lo que vieres*, con los verbos en futuro imperfecto del subjuntivo, un tiempo verbal caído en el olvido en castellano y *A casa de tu hermano no irás cada serano* con la forma fosilizada serano “tarde” < *seranum* (acusativo). Aunque también se han considerado una parte importante de la competencia sociolingüística de los hablantes de una lengua y una herramienta útil para su enseñanza.

En relación con la segunda razón antes aducida, conviene no mezclar ni la metodología ni los resultados obtenidos de los estudios de comunidades lingüísticas no diglósicas, con aquellas que sí lo son. De esta manera, tenemos que considerar el hecho de que muchas de las compilaciones de refranes que manejamos y consideramos escritas en árabe vernáculo de una zona concreta no son sino documentos en árabe medio, donde podemos encontrar mezclados elementos de la variedad escrita del árabe con elementos vernáculos. Un impedimento más para encontrar ahí la lengua cotidiana.

No deja de ser sintomático que entre los estudios que hay dedicados a los refranes en árabe vernáculo, y en concreto en árabe marroquí, no haya casi trabajos de tipo dialectológico. Hay muchos trabajos meramente recopilatorios,

pero hay otros más elaborados con diversos enfoques, por ejemplo etnolingüístico (Couto Borges 2011), sobre el potencial pragmático de los proverbios (Herrero 2011) o sobre el valor pedagógico de los refranes (Iraqi-Sinaceur 2003).

El último trabajo nos describe una experiencia piloto de enseñanza de este patrimonio lingüístico a los escolares de marroquíes. Su loable objetivo es transmitir principios de moral, reglas de conducta y valores cívicos. Para ello se utiliza grafía árabe sin vocalizar con su equivalente en tres lenguas (francés, inglés y español). La autora aborda la diglosia existente en el corpus utilizado intentando establecer puentes entre ambas variedades e insistiendo en los elementos comunes en ambas, por ejemplo en morfología (la concordancia de los números se hace siguiendo las normas del árabe estándar), o en el léxico, empleando voces clásicas en vez de dialectales, como el verbo رأى “ver” en lugar de *šaf*.

4.1. Reproducción escrita del proverbio

La transmisión oral de las paremias es útil pues permite captar las realizaciones fonéticas del hablante, pero en cuanto se produce la fijación escrita, el valor de estos elementos como fuente de datos sincrónicos es mucho menor. Eso se debe a la tendencia mayoritaria a respetar la ortografía clásica en el reflejo escrito del proverbio.

Así, los trabajos realizados con transcripción fonética son muy escasos, pues normalmente se escriben con grafía árabe y con cierta tendencia a reflejar pronunciaciones clásicas más que dialectales (un caso común es el de los fonemas interdental, que se transcriben según la forma clásica y no según su pronunciación marroquí como fonemas oclusivos, por ejemplo: ثلاثة para tlāta ‘tres’, لدا para lda ‘si’ و عظيم para ʕḏīm ‘magnífico’).

De las 7 compilaciones que describe Leila Abu-Shams en su trabajo de 2012, solo una, la realizada por el antropólogo finlandés Edvard Westermarck (1930), refleja las paremias en una transcripción fonética muy precisa. Esta recopilación de Westermarck fue durante mucho tiempo la más extensa con refranes de la región norte de Marruecos, especialmente Tánger y Anjra (2013 en total).

Otro caso es el trabajo de Joseph Chetrit (2014) con refranes en judeo-árabe procedentes de varias regiones marroquíes, pero sobre todo de Taroudant en el valle del Sus. Chetrit también presenta los refranes con una cuidada transcripción además de la grafía árabe y hebrea, además nos señala el origen de cada refrán. Vemos que refleja la variante del fonema /q/ pronunciado como /ʔ/, propio de variedades prehilalíes, y la /š/ realizada /s/

propio de variedades judeo-árabes. Estamos de acuerdo con él en que el paso a la escritura es el que fosiliza estas expresiones de la tradición oral: “los miles de proverbios que han alimentado las actividades discursivas de una sociedad se fosilizan de alguna manera en los corpus escritos, impresos o manuscritos (2014: 20).

Esta escasez de refranes reflejados fonéticamente ha provocado que los estudios de corte dialectológico de las variantes regionales marroquíes descritas a través de los refranes sean muy escasos. Sirvan como ejemplo: el de El Attar (1992), escrito en grafía árabe y con vocalización y en cuya introducción hay un estudio morfosintáctico; el de Vicente (1998) basado en el libro de Westermarck (1930) y que presenta una serie de características del dialecto de Anjra; y los de Iraqui-Sinaceur (2003 y 2006). El primero de ellos contiene las actas de un coloquio organizado en 2001 por AMAPATRIL dedicado a los proverbios marroquíes y a su explotación científica y pedagógica, donde la autora analiza varias colecciones de refranes casi todas ellas en grafía árabe, excepto la de Westermarck, y señala diferencias de realización de una región a otra en todos los niveles de la lengua: fonético, morfológico, y léxico. Si bien tenemos que decir que no son muy numerosas y algunos de los rasgos descritos no existen en la actualidad.

Mucho nos tememos que la situación puede empeorar con la llegada de la tecnología al mundo de la paremiología. En el marco del congreso ya aludido organizado por AMAPATRIL en 2001, ante la disparidad de los corpus existentes, se decidió la creación de una recopilación de proverbios que siguiera las recomendaciones de los miembros de la comisión de patrimonio de la Academia del Reino de Marruecos, según Fatima Benjelloun (2003): “L’objectif principal de ce travail est de rassembler dans un seul corpus, tous les proverbes marocains (travaux publiés, recueils inédits, collectes auprès des familles et investigations sur le terrain) constituant ainsi un outil d’étude et d’information riche et diversifié qui permet en même temps, la préservation et l’exploitation souple et multiforme d’un capital culturel précieux”.

Por un lado, es una idea muy loable pues forman parte del patrimonio cultural inmaterial y, en cambio, tienen un estatus residual en la sociedad. La recopilación durante el último siglo ha sido notable pero insuficiente y mucha información queda relegada al archivo de la memoria de las gentes mayores. Por ello es necesaria la conservación y reconocimiento de su valor. El resultado de esta obra ha sido publicado en un enorme corpus de alrededor de 20000 proverbios (AMPATRIL 2011). El problema lo encontramos en que al proceder de distintas regiones y autores se ha realizado una normalización de

la grafía árabe, por lo que gran parte de las variantes regionales se han eliminado.

4.2. Análisis de dos obras de paremiología

Entre las diversas compilaciones de paremias en árabe marroquí a nuestra disposición, en este trabajo nos vamos a centrar en dos procedentes de una región muy concreta, el noroeste de Marruecos, la cual se caracteriza por la existencia de una variedad árabe particular, *l-baḍra š-šamāliyya*, que tiene unos rasgos lingüísticos que la diferencian del resto de variedades marroquíes. Vamos a analizar estas dos recopilaciones de refranes tetuaníes para comprobar si reflejaron el estado sincrónico de la variedad árabe hablada en su día en la ciudad de Tetuán. Se trata de la obra de Ginés Peregrín Peregrín, de 1947, y de la recopilación que hizo unos años después Muhammad Daoud, en 1964, revisada y comentada por su hija Hasna Muhammad Daoud, en 1999.

4.2.1. Primera obra:

Su autor fue Ginés Peregrín Peregrín, titulada *Paremiología marroquí. Florilegio del refranero vulgar* y publicada en Tetuán, por la Editorial marroquí, en 1947.

El autor tras una etapa en Villa Cisneros (hoy Dajla), donde aprendió *ḥassāniyya*, llegó a ser profesor de bereber rifeño en el Centro de Estudios Marroquíes de Tetuán. Ciudad en la que realizó la obra que nos ocupa, cuyos datos, según explica en su prólogo, “han sido obtenidos a base de preguntas hechas a los nativos” (p. 9).

Presenta unos 200 refranes², en grafía árabe, sin ninguna vocalización y con el siguiente sistema: E= equivalencia al refrán en castellano, T= traducción más o menos literal, S=sentido del refrán. Alguno tiene también una explicación en castellano. Al final hay otra lista de refranes sin traducción ninguna.

En relación con la fonética, los fonemas interdental se señalan como tal y no como oclusivos que es la realización habitual en la variedad tetuaní, por ejemplo *kṭir* “mucho” (38), *tlata* “tres” (68), *kḍub* “mentiras” (43), *ḍhab* “oro” (43), *ḍib* “lobo” (58), *ndāfa* “limpieza” (61), *ḍfārn* “uñas” (21).

Tampoco se refleja la pronunciación /d/ de /t/, rasgo muy característico del árabe de Tetuán, por ejemplo, *bayda* “huevo” (25), *d-ḍḥak* “la risa” (31), *mrīd* “enfermo” (31).

² No podemos dar la cifra exacta porque los refranes están sin enumerar y la edición consultada no está completa pues faltan las páginas desde la 114 a la 122.

En relación con la morfosintaxis, la recopilación de Peregrín refleja rasgos característicos del árabe marroquí, aunque no son específicos de la variedad norteña:

-la partícula de genitivo analítico *dyāl* y su forma abreviada *d*, aunque usa la grafía del correspondiente fonema interdental lo que no concuerda con la realización habitual, por ejemplo: *l-laḥya d xāk* “la barba de tu hermano” (12), *xubz d s-sūq* “el pan del zoco” (73), *l-šār dyālak* “tu vecino” (19).

-el preverbio del imperfectivo *ka-*, por ejemplo: *l-biḥ kayāḥḥam š-šra* “vender enseña a comprar” (17), *š-šād l-māsrūqin kaybātu mārbutin* “las gallinas robadas pasan la noche atadas” (19).

-plurales dialectales *l-bibān* “las puertas” (14) y plurales mixtos: *djārin* “uña” (21).

-la negación habitual en marroquí, aunque se realiza con *ma*, en cambio nunca aparece la segunda parte de la negación *š(i)*, por ejemplo: *ma kayqil l-ḥaaq ġir š-šār u l-ḥmaq* “solo el pequeño y el loco dicen la verdad” (111).

-la formación de la voz reflexivo-pasiva con la forma VII del verbo: *ma mā ma xalla l-keḥan yānbās* “no murió, ni dejó que el sudario se vendiera” (111).

Encontramos también mucho léxico marroquí pero no de una variedad o región concreta, por ejemplo: *tjāzāg* “remojar” (12), *l-xādma* “el trabajo” (23), *bāzāj* “mucho” (21), *aškeūn* “quién” (14), *šūš* “dos” (66), *šuft* “has visto” (13), *šād* “gallinas” (19), *lalla* “señora” (31), *bḥāl* “como” (24), *qamidġa* “camisa” (29), *bās* “para, por” (27), *šyāya* “tarde” (27).

Hay también algunas forma fosilizadas que reflejan estados anteriores de la lengua, como la conjunción condicional *ida* “si” (12,13), el verbo *ver raḥat* “ella vio” (34) y la partícula de genitivo *mtāš* “de” (59).

4.2.2. Segunda obra:

La segunda recopilación es de Mohammed Daoud y Hasna Mohammed Daoud, lleva por título الأمثال العامية في تطوان والبلاد العربية, إصدارات المجموعة الحضريّة بتطوان (trad.: Proverbios coloquiales en Tetuán y los países árabes) y se publicó en 1999.

El autor de la compilación, Muhammad Daoud, es el gran historiador de la ciudad de Tetuán. Existe una primera versión de esta obra que no hemos consultado Daoud (1964)³. Unos años más tarde, su hija, Hasna Muhammad Daoud, los publicó de nuevo con un estudio de 48 páginas en el que hace una introducción sobre los refranes en lengua árabe vernácula en el mundo árabe y analiza algunos aspectos de los recogidos por su padre en Tetuán.

³ ألف مثل ومثل من أمثال تطوان, الرباط 1964

Contiene cerca de 4500 paremias ordenadas alfabéticamente por la primera letra del refrán según el orden magrebí, están en grafía árabe y vocalizados y no presentan ninguna traducción a otra lengua.

En relación con la fonética, vemos como los rasgos del árabe de Tetuán pasan desapercibidos en el uso de la grafía árabe. Así, se mantienen las interdentales clásicas, en lugar de las correspondientes oclusivas, por ejemplo: *təqq bih u šalli mīrāh* “ten confianza en él y reza detrás de él” (p. 76: 10), *dkəər blādu u nsa ūlādu* “recordó su país y se olvidó de sus hijos” (p. 104: 9).

Las asimilaciones pasan desapercibidas, por ejemplo, la de fonemas sibilantes por la que /ž/ se realiza /g/ no se refleja, ejemplos: *šəzəzər u kayḥašša b-l-fərt* “es carnicero y cena hierba” (p. 79: 53).

Tampoco hay rastro de las espirantizaciones tan características de la zona. Encontramos además inconsistencias en el reflejo de la realización de las enfáticas, a veces /t/, a veces /d/, por ejemplo: *mərtna wəhəd u š-šəfī l-lāh* “nuestra enfermedad es la misma y Dios es quien la cura” (p.144: 388), pero *ida škəti, šəəl d-daw* “si te quejas, enciende la luz” (p. 54, 170).

Sobre la morfosintaxis, igual que en la obra anterior, algunas de las características del árabe marroquí son evidentes pero no lo suficientemente específicas para hacer la descripción sincrónica de una variedad concreta. Ejemplos:

-el preverbio de imperfectivo *ka-*: *bhāl d kayəštəh f d-druž, ma kayšifūh la l-fūqiyīn u la s-əflīyyīn* “como el que baila en las escaleras, no lo ven ni los de arriba ni los de abajo” (p. 66: 96).

-la negación de las forma verbales: *ida ma tākul ši, u kul* “si no has comido, come” (p. 53: 141), aunque a veces falta el segundo término de la negación: *dkayəmsi ma kayəzəf* “el que se va, no vuelve” (p. 93:121).

-el genitivo sintético con la partícula *dyāl*: *dyālna u dyālkum bhāl bhāl* “lo nuestro y lo vuestro es lo mismo” (p. 103: 454).

En cambio, algunos refranes pueden inducir a error, como los más de 350 proverbios que empiezan por el pronombre relativo *d*, cuando en la actualidad el pronombre que se emplea es *lli*, por ejemplo: *d kayquq kayəsməf škūn* “el que llama, escucha ¿quién?” (p. 93: 110), *d kayəhfər ši hofra, fiha kaytīh* “el que cava un agujero, en el se cae” (p. 92: 95). O los 111 refranes que comienzan con la conjunción condicional *ida*, aunque la empleada en la variedad de Tetuán suele ser *ila*, por ejemplo: *ida hləf fik ržāl bāt nəfəš, u ida həlfu fik n-nsa bāt fīyəq* “si juraron vengarse de ti unos hombres, pasa la noche dormido, si juraron vengarse de ti unas mujeres, pasa la noche despierto” (p. 52: 102). Ambos casos pueden reflejar un estado anterior de la lengua y, por lo tanto, son interesantes desde el punto de vista diacrónico.

5. Conclusiones

Se ha demostrado que para compensar la volatilidad de la oralidad, en estas producciones se utiliza un tipo de lenguaje diferente al ordinario, incluso en ocasiones tienen un *discurs soutenu* que obedece a reglas que aseguran una relativa fijeza: repeticiones, fórmulas más o menos congeladas, secuencias que se distinguen por su arcaísmo... De esta manera, podrían reflejar un estado anterior del lenguaje repleto de soluciones fosilizadas y obsoletas, y muy alejado de las variedades sincrónicas reales. ¿Reflejan la estructura de un dialecto vivo? Sí, podemos admitir que reflejan características estructurales de un dialecto vivo, incluso si la interferencia del árabe clásico se puede rastrear en algunos casos o la grafía árabe no distingue las realizaciones fonéticas. El estilo literario oral debe ser una prioridad, ya que los cuentos, las canciones y los refranes se cuentan en una lengua literaria, perteneciente al código oral. Pero la autenticidad de una actuación oral está ligada a la lengua vernácula en la que se realiza. La narrativa oral en lengua vernácula incluye formas en las que el informante se expresa, realiza y utiliza todas sus estrategias y todas las referencias temáticas ocultas dentro de la comunicación para llamar la atención sobre su audiencia. La nivelación dialectal presiona a las generaciones más jóvenes para que cambien su forma de hablar a una más estándar y adopten un nuevo estatus lingüístico. Los dialectos muy locales están reservados para su uso con familiares y amigos locales, sobre todo para contar chistes, cuentos, etc. Por ello, los cuentos, canciones y refranes, adquieren un valor lingüístico y sociocultural incalculable ya que se emplean para la transmisión de conocimientos.

Para evitar la desaparición de las características lingüísticas locales en las que las diversas manifestaciones de la literatura oral, ya sean cuentos, refranes, canciones, etc., se han compuesto, sería muy recomendable encontrar una manera fidedigna, ya sea con grafía árabe o con el añadido de una transcripción fonética, de fijar por escrito estas composiciones. Si no, se corre el riesgo de homogeneizar toda esta literatura y desvincularla de sus regiones de origen y, por ende, de sus autores y dueños.

Bibliografía

- Abushams, Leila, 2012. “Proverbios marroquíes. Su difusión por escrito y en internet”, en: Mohamed Meouak, Pablo Sánchez & Ángeles Vicente (eds.), *De los manuscritos medievales a internet: la presencia del árabe vernáculo en las fuentes escritas*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 287-304.
- AMAPATRIL 2011. *Matn al-maṭal al-mağribi ad-dariğ*, Ğamʿ, ḍabṭ wa taḥqīq ağ-ğamʿiyya l-mağribiyya li t-turāṭ al-luğawi, ar-Ribāṭ, Maṭbūʿāt akādīmiyya al-mamlaka al-mağribiyya, Silsila t-turāṭ.
- Benjelloun, Fatima, 2003. “Constitution d’une base de donnée des proverbes marocains”, en: *Les proverbes au Maroc: recensement, exploitation scientifique et pédagogique*. Rabat: Academia del Reino de Marruecos-AMAPATRIL.
- Chetrit, Joseph, 2014. *Paroles exquises. Proverbes judéo-marocains sur la vie et la famille*. Bruselas: Avant-Propos.
- Couto Borges, Marta Raquel, 2011. “La salud y la enfermedad en el refranero marroquí: una aproximación”, en: Bárbara Herrero Muñoz-Cobo, Luis Miguel Pérez Cañada, Mercedes Aragón Huerta & Francisco Moscoso García (coords.), *Actas del IV Congreso Árabe marroquí: más allá de la oralidad*. Almería: Universidad de Almería, 201-218.
- Daoud, Mohammed / Daoud, Hasna, 1999. الأمثال العامية في تطوان والبلاد العربية. إصدارات المجموعة الحضريّة بتطوان.
- El Attar, Bouchta, 1992. *Les proverbes marocains: traduction annotée suivie d’une étude linguistique*. Casablanca: Imprimerie Najah et Jadida.
- Herrero Muñoz-Cobo, Bárbara, 2011. “La paremiología marroquí como reflejo de polaridades culturales”, en: *Al-Andalus-Magreb* 18, 137-146.
- Iraqi-Sinaceur, Zakia, 2003. “Les proverbes marocains: spécificités linguistiques et fonctions”, en: *Les proverbes au Maroc: recensement, exploitation scientifique et pédagogique*. Rabat: Academia del Reino de Marruecos-AMAPATRIL, 419-430.
- Iraqi-Sinaceur, Zakia, 2006. “Caractéristiques regionales des proverbes en arabe marocain”, en: Salah Mejri (dir.), *L’arabe dialectal: enquêtes, descriptions, interprétations* (Actes d’AIDA 6). Tunis: Centre d’Etudes et de Recherches Economiques et Sociales, 187-199.
- Ould Mohamed-Baba, Ahmed, 2012. “Introducción a la paremiología árabe”, en: *Memorabilia* 14, 77-98.
- Peregrín Peregrín, Ginés, 1947. *Paremiología marroquí. Florilegio del refranero vulgar*. Tetuán: Editorial marroquí.

- Rahmouni, Aicha, 2015. *Storytelling in Chefchaouen Northern Morocco. An Annotated Study of Oral Performance with Transliterations and Translations*. Leiden/Boston: Brill.
- Sadiqi, Fatima, 2003. *Women, Gender and Language in Morocco*. Leiden/Boston : Brill.
- Vicente, Ángeles 1998. “Un type de dialecte montagnard au Maroc : Le parler d’Anjra”, en: Jordi Agudé, Patrice Cressier & Ángeles Vicente (eds.), *Peuplement et arabisation au Maghreb*. Madrid/Zaragoza: Casa de Velázquez-Universidad de Zaragoza, 121-130.
- Westermarck, Edward, 1930. *Wit and Wisdom in Morocco*. London: George Routledge & sons, LTD.
- Zgusta, Ladislav, 1971. *Manual de lexicografía*. La Haya.

Realidades sociolingüísticas de una ciudad entre dos mundos

Verena HANKO & Hebah NIGM & Michael STÜTTLER, Viena

Como estudiantes de filología de lenguas románicas, los temas del plurilingüismo y de la multiculturalidad son particularmente interesantes para nosotros. Así, el objetivo de nuestro grupo de trabajo era averiguar en qué contextos la población ceutí usa el dariya, o bien el español, es decir, analizar los usos lingüísticos, para investigar cómo funciona la construcción de una identidad multicultural en un lugar donde conviven diferentes culturas.

En cuanto al marco de estudio, decidimos concentrarnos en los jóvenes adultos de una edad entre 15 y 25 años, porque queríamos descubrir en qué dirección se desarrollará la situación, y así, por tanto, el mismo grupo de edad facilita la toma de contacto. Fue una decisión consciente no organizar citas concretas, sino más bien entrevistar a la gente de manera espontánea en las calles de Ceuta, los centros comerciales, los restaurantes o en el campus universitario. De las 14 personas que entrevistamos (8 mujeres y 6 hombres), 11 indicaron ser musulmanes, y solamente 3 dijeron ser cristianos. De hecho, esto ya nos da nuestra primera observación: Incluso en el centro, donde vive la mayoría de la población cristiana, pudimos ver a más personas musulmanas. Por lo tanto, pusimos en duda desde el principio las cifras oficiales que estiman que los cristianos representan un 55 % y los musulmanes un 42 % de la población total. En cuanto a la metodología, usamos modelos de investigación social cualitativa, es decir, realizamos entrevistas de 20 – 40 minutos que fueron grabadas y en las que los encuestados pudieron responder de forma libre, pero controlamos el desarrollo de la conversación. En lo sucesivo de este artículo, abordaremos la situación actual del estatus de las lenguas, los usos lingüísticos y la convivencia de culturas en Ceuta.

El estatus de las lenguas minoritarias en Ceuta y Melilla

Mientras que según el artículo 3 de la Constitución, el castellano es la lengua oficial del Estado, el dariya es una lengua sin reconocimiento oficial. En el Estatuto de Autonomía de Ceuta se puede leer que la pluralidad cultural es muy importante: “La promoción y estímulo de los valores de comprensión,

respeto y aprecio de la pluralidad cultural de la población ceutí.” De hecho, la política lingüística es muy poderosa y puede influir en la identidad colectiva de un grupo.

Si comparamos la situación lingüística de los dos enclaves españoles en el norte de África, a saber, Ceuta y Melilla, podemos contemplar que existe una pequeña diferencia lingüística. El Estatuto de Ceuta habla solamente de una pluralidad cultural de la población, es decir, el árabe no se menciona en el Estatuto hasta la fecha, por esa razón es una lengua sin ningún reconocimiento oficial, sin diversidad lingüística. Esto significa que el árabe no tiene ningún estatus legal en Ceuta. De lo contrario, en Melilla, existe en el Acta de Constitución por lo menos una lengua más junto al castellano. La situación del tamazight en Melilla es similar, solo que el Estatuto sí reconoce aquí una pluralidad lingüística. Por lo tanto, el lenguaje debe ser protegido y fomentado. El árabe es conocido en España y connotado muy negativamente, en contraste con el tamazight en Melilla. En resumen, se puede decir que la situación legal del tamazight en Melilla es mínimamente mejor que la del árabe en Ceuta.

Los usos lingüísticos en Ceuta

En el primer bloque de nuestro estudio en Ceuta, nos concentramos en el análisis de los usos lingüísticos de los hablantes. En primer lugar, pudimos constatar que mientras que la población cristiana usa casi exclusivamente el español, la mayoría de la población de origen socio-cultural árabe-musulmán usa el dariya como lengua habitual.

En general, hay pocos estudios socioculturales de Ceuta con cifras exactas, el estudio de Carlos Rontomé Romero y José Miguel Cantón Gálvez del año 2014 es una excepción. En conjunto, nuestras observaciones se corresponden con su análisis de la situación socio-lingüística. En cuanto a la repartición demográfica de la población según su lengua habitual, se puede constatar que, en el distrito más céntrico, donde vive la mayoría de los cristianos, la gente habla casi exclusivamente español. En cambio, la población musulmana vive por mayoría en la periferia. Por esta razón, cuanto más se aleja uno del centro, más se observa a la población hablar dariya.

Dicha población se considera bilingüe y con dos lenguas maternas, tanto el español como el dariya. En casa, la mayor parte de los jóvenes musulmanes habla dariya, pero en contextos oficiales o en la esfera pública como en la escuela o en la universidad, habla únicamente español.

Además, fue interesante ver que la mitad de los encuestados musulmanes prefiere hablar en español con sus amigos, incluso si hablan perfectamente el

dariya. La otra mitad habla dariya con sus amigos musulmanes, y español con sus amigos cristianos, “por respeto”, como dicen. En todo caso, el primer contacto es siempre en español: «Primero hablo el español con mis amigos musulmanes. Si ellos no entienden, hablo en dariya. Pero el primer contacto siempre es en español.» En cuanto la alternancia de códigos, la casi totalidad de los bilingües mencionan que practican *code-switching*. Cambian la lengua según el contexto y las personas. La situación concreta da un marco que determina la selección del idioma.

Sin duda el español es la lengua de prestigio en Ceuta. Así, todos los encuestados subrayaron casi de manera automática que el español es más importante, dominante y prestigioso. Cuentan que, en los lugares públicos, es decir, en los restaurantes, las tiendas, en la escuela, etc. la gente habla siempre español. En este contexto, la percepción y las connotaciones asociadas juegan un papel muy importante. El nivel de competencia de la lengua dominante parece estar conectado con las oportunidades profesionales y con el reconocimiento del nivel cultural: «Una persona castellanoparlante, no es lo mismo que una persona que solo habla dariya y que habla español a medias. Lo relacionan con el nivel cultural si no sabes hablar bien el español.»

En este contexto, preguntamos qué lengua quieren transmitirles a sus hijos en el futuro. Para la mayoría de los bilingües es importante transmitir ambas lenguas. Un caso especialmente interesante fue el de una joven musulmana que respondió con convicción: «¡La mía, el español! Para que sea más fácil en la escuela.» Se refiere al fracaso escolar que es un gran problema en las familias que hablan exclusivamente el dariya en casa y que no tienen las posibilidades de ayudar a sus niños en la adquisición del español.

En un segundo bloque nos interesamos por la convivencia de las culturas en Ceuta. A pesar de algunos intentos de valorar la diversidad cultural en Ceuta, como el *día de la lengua materna* o un *premio de convivencia*, en el fondo, la única lengua que se promueve, es el español, lo que crea una situación hipócrita. Aparte de cuestiones políticas, la diversidad cultural está siempre unida con cuestiones de identidad.

En la tradición de Europa occidental, la pertenencia religiosa y lingüística son consideradas como factores constantes de la identidad. Sin embargo, estos factores no son necesariamente coherentes. Todos pertenecemos a diferentes grupos y el hecho de pertenecer a un grupo siempre significa una delimitación, una exclusión de los demás. Nuestra identidad colectiva está marcada por una doble función, o sea, incluir y excluir a los demás. ¿Cómo funciona la construcción de una identidad colectiva en una sociedad multicultural? ¿Y cómo funciona la convivencia entre culturas?

La presunta convivencia de culturas en Ceuta

Desafortunadamente, no ha sido posible proporcionar cifras empíricas para esta investigación, por eso solo podemos reproducir experiencias percibidas y establecer tendencias. Partiendo de la base de nuestras propias investigaciones y observaciones personales en la ciudad, estamos de acuerdo con la opinión de numerosos expertos y subrayamos el hecho de que, en Ceuta, la gente vive junta, pero no unos con los otros. Ambas culturas coexisten, pero no se entremezclan, es decir, no conviven. Mientras que, al principio de la entrevista, la mayoría indicó que la gente se lleva perfectamente, en el transcurso de la conversación, hablaron de los problemas sociales: “[...] pero la mezcla de musulmanes y cristianos es muy rara y débil. La cohesión social es terrible. Hay muchos conflictos y es una situación de separación. Ellos son ellos y nosotros somos nosotros.” Por esta razón podemos afirmar que la declaración de la Oficina de Turismo de Ceuta que dice: “la ciudad de las cuatro culturas, la convivencia en paz”, es falsa.

La simple razón y el mayor problema es la distribución desigual y, sobre todo, injusta de los puestos de trabajo en la ciudad. Aquí los musulmanes se sienten extremadamente perjudicados, como explica Dunia: “Los cristianos ganan más dinero, ocupan las mejores profesiones, la población dominante en el ámbito del trabajo son los cristianos.” La desigualdad social es evidente y como un joven ceutí nos dijo: “¡los que más sufren la desigualdad, el fracaso escolar y la discriminación son los musulmanes!”.

Todos los encuestados han subrayado el desempleo extremadamente alto como un gran problema, casualmente por eso tiene poco sentido para ellos completar sus estudios, ya que después de la graduación, lo más probable es que se queden sin trabajo de todos modos. “Yo, si me fuera, sería a causa del trabajo, es muy difícil encontrar trabajo, cuando terminemos los estudios, nos iremos, fuera tenemos más posibilidades, es una pena, pero estás obligado a dejar Ceuta a causa del trabajo.” También Dunia, una estudiante musulmana de 23 años, destaca la discrepancia entre musulmanes y cristianos. Ella describe a los cristianos como aquellos que tienen dinero: «los cristianos ganan más dinero, ocupan las mejores profesiones, [...] la población dominante en el ámbito del trabajo son los cristianos.».

El discurso político actual evoca en la población musulmana el sentimiento de que ellos no son españoles del mismo valor y en general, que su religión va en contra de la nacionalidad española: “Muchas personas aquí piensan que tienen que ser cristianas para ser españolas. Pero una cosa es la religión y otra es la nacionalidad.” De hecho, actualmente la compatibilidad de

los valores europeos con el islam es una pregunta discutida ampliamente en Europa. Así, muchos partidos de derecha subrayan regularmente que el islam no forma parte de su país. Esta discriminación religiosa es omnipresente en Ceuta: «¡Aquí la gente/ el gobierno no te ayuda, excepto que te llames “José” en vez de Yusuf!» Parece más fácil encontrar trabajo con un nombre de origen español que de origen árabe. Sin embargo, los jóvenes no quieren aceptar esta distinción injusta: “Soy español, aunque soy musulmán, y los cristianos no son mejores españoles.”

¿Que significa “nosotros”?

En el marco de nuestro estudio, queremos saber lo que significa la palabra “nosotros” para nuestros encuestados. Las respuestas fueron diversas, pero la mayoría de ellos se refiere a todos los ceutíes cuando dicen “nosotros somos”. Otros tienen un punto de vista más general: «Nosotros, significa convivencia, aprendizaje, cultura, todos aprendemos de todos.» o bien «Nosotros es globalizar en general.» Sin embargo, fue interesante observar que no dijeron “nosotros los españoles”, sino “nosotros los ceutíes”. Parece que la identidad de la ciudad de Ceuta como unidad tiene un papel importante, independientemente de la identidad española. Aun así, esta última se subraya a menudo: «Políticamente, es español 100%, pero la región está en el norte de África. No hay diferencia entre la Península y Ceuta.» o bien «Yo soy española y europea. Ceuta está situada en África, pero somos europeos.”. Otros encuestados se consideran entre Europa y África: «Estamos en el norte de África, somos africanos de continente de nacionalidad española.” O bien «¡Somos los dos: europeos y africanos! Los europeos del norte de África o somos los norteafricanos de Europa. La patrona de Ceuta se llama virgen de África. La españolidad de los ceutíes no se cuestiona. Somos españoles.»

Conclusión

En conclusión, se puede decir que los dos grupos, la población cristiana (que es monolingüe) y musulmana (que es bilingüe y alterna entre el español y el dariya) coexisten, pero no conviven, lo que crea una situación de separación. La ciudad de Ceuta se enfrenta a muchos problemas sociales, tales como el fracaso escolar, la pobreza y el paro. Este último causa que muchos jóvenes bien cualificados no quieran quedarse en su ciudad natal. Los conflictos entre las religiones o culturas, son «la consecuencia de situaciones de desigualdad social y expresan relaciones de desequilibrio socioeconómico», como nos

explica un joven ceutí. Vimos que la lengua y la religión son factores importantes en cuanto a una construcción de una identidad colectiva. Pero es justamente en estos puntos, en los que la población ceutí se distingue. Por eso, la españolidad es subrayada por toda la población como punto en común, como manifestación de una identidad colectiva.

Esta situación seguirá siendo emocionante en el futuro, ya que la parte musulmana seguirá creciendo en Ceuta por las razones descritas en nuestro trabajo. Nos resultaría interesante saber por cuánto tiempo España podrá permitirse el enclave en el norte de África y puede esconder la realidad.

Bibliografía

- Doppelbauer, Max/Cichon, Peter, 2008. *La España multilingüe*. Lenguas y políticas lingüísticas de España. Wien: Praesens Verlag.
- Kremnitz, Georg, 1995. *Sprachen in Gesellschaften*. Annäherung an eine dialektische Sprachwissenschaft. Wien: Braumüller.
- Rontomé Romero, Carlos/Cantón Gálvez, José Miguel, 2014. *Los usos lingüísticos de la población de Ceuta: El español, el árabe y el bereber*. Ceuta: Instituto de estudios ceutíes.
- Vicente, Ángeles, 2007. *Ceuta: Una ciudad entre dos lenguas*. Ceuta: Instituto de estudios ceutíes.
- <http://ceuta.es/ceuta/45-paginas/paginas/estatuto-de-autonomia>
(25/09/2017)

Las lenguas en el sistema educativo de Ceuta: ¿oportunidad o desafío?

Magda DOPPELBAUER & Arja KRAUCHENBERG & Kathi PEER & Philip
SCHERBAUM, Viena

Introducción

El grupo de estudiantes responsable de la investigación del sistema educativo en Ceuta durante el viaje en febrero/marzo de 2017 y un profesor se encontraron, ya en la fase preparatoria antes del viaje, con unas tasas muy elevadas de abandono escolar en las estadísticas. Visto que los datos indicaron además que una parte importante de los habitantes del enclave tiene el dariya (la versión regional del árabe) como primer idioma (lengua materna), se estableció la siguiente hipótesis que fue tomada como base de la investigación:

“El fracaso escolar que lleva en muchos casos al abandono prematuro del sistema educativo tiene su motivo principal en los conocimientos deficientes del español, que es el único idioma de instrucción.”

Durante la estadía en Ceuta el equipo trató de verificar esta teoría entrevistando a directoras y directores de colegios, varios maestros, un inspector de la educación pública, estudiantes y profesores universitarios, así como otros participantes (padres, tutores, etc.).

Entrevista con un representante de la inspección educativa

La entrevista que tuvimos con el gerente de la inspección educativa confirmó muchos de los datos recabados anteriormente:

El 42% de los alumnos deja la enseñanza secundaria obligatoria sin graduarse, lo que tiene graves consecuencias a nivel socioeconómico, aunque existen planes de empleo que proporcionan trabajos para ocupar a estas personas. Otro proyecto es un taller de sensibilización a partir de los 15 años para mostrar las diferentes posibilidades de formación a los jóvenes.

El 50% de la población es musulmana, lo que se refleja en el alumnado, pero solo el 4% de los profesores son bilingües. Aunque el número de

profesores formados localmente aumenta y la carrera de magisterio atrae también estudiantes musulmanes, la gran mayoría llega todavía de la península, trabaja en Ceuta durante algunos años, pero no habla dariya o solo conoce algunas frases o expresiones.

La primera lengua extranjera enseñada en el colegio es el inglés, que es obligatoria; mientras la segunda, el francés, es opcional. No hay clases de árabe y los institutos que ofrecen un programa bilingüe lo hacen utilizando el castellano y el inglés.

Nuestro entrevistado es bien consciente del hecho que muchos alumnos llegan al colegio sin, o con pocos conocimientos en la lengua de la instrucción y que esto causa graves problemas para el proceso de aprendizaje. Nos explica que se toman varias medidas para mejorar la situación:

Formación continua de los profesores: Con la creación de una facultad en Ceuta que ofrece cuatro carreras, entre otras la de magisterio, se atrae también a jóvenes bilingües que luego pueden servir de mediadores. La facultad ofrece también un master de especialización en didáctica para enfrentar mejor la situación.

Respecto a la autonomía de los centros: Los diferentes colegios (escuelas primarias) e institutos (escuelas secundarias) disponen de bastante autonomía para implementar programas y actividades bilingües, están adaptadas a su público, pero tienen que desarrollar sus propios materiales, visto que a nivel nacional no existen. Las autoridades promueven todavía la inmersión lingüística para incorporar a los niños sin conocimientos de castellano. El establecimiento de una “Jornada del castellano como segunda lengua” es presentado como una prueba de un cambio en la mentalidad, y como un primer indicio de un reconocimiento de los hechos.

Aparte de esto, se organizan talleres de sensibilización para los jóvenes a partir de los 16 años para convencerles de la importancia de una buena formación y para indicarles las diferentes posibilidades que existen, por ejemplo, la formación profesional básica en diversos sectores como la automatización, la electricidad, la gastronomía, la peluquería, etc.

Existen además dos centros de educación de adultos donde se enseña el español como lengua extranjera y se dan cursos de alfabetización para alumnos de más de 18 años, pero también para padres y madres, para facilitar con esto su integración en la sociedad y la de sus hijos en el colegio.

El inspector subraya la necesidad de convivir, y admite que muchas medidas no se han puesto en práctica todavía de la manera deseada. Sobre todo, hace falta mejorar la proporción entre profesores y alumnos visto que la

individualización no funciona en las clases actuales por el elevado número de niños.

Entrevistas con directoras y directores, personal docente y no-docente, y padres y madres en diversos colegios

Fuimos a visitar cinco colegios en total, en diferentes partes de la ciudad. Los directores y las directoras fueron muy amables y todos dispuestos a responder nuestras preguntas. Según la zona, estos colegios tienen un porcentaje diferente de alumnos que no tienen el castellano como lengua materna. Como el porcentaje varía del 30 al 100%, la amplitud de la problemática se ve también de forma distinta.

Todos concuerdan, no obstante, en los puntos siguientes:

- que la formación de los profesores no es adecuada para enfrentar clases con tanta diversidad
- que sería deseable bajar la proporción para poder ocuparse mejor de cada alumno
- que hay muchas familias desestructuradas (familias que viven en Marruecos y los niños se tienen que desplazar todos los días; menores que viven solos en Ceuta puesto que los padres están en la cárcel o viven en el extranjero, etc.) y que por esto la colaboración con las familias es difícil
- que la participación activa de las madres y de los padres o de otros miembros de la familia juega un papel importante en la educación y contribuye enormemente a un buen desarrollo escolar de los chicos
- que muchos niños que necesitarían las clases de apoyo ofrecidas por el colegio, no las atienden, porque van a la escuela coránica por la tarde.

En uno de los colegios (Ortega y Gasset), nos contaron que ofrecen un aula lingüística de apoyo y clases de refuerzo educativo para los niños, clases de castellano y de apoyo educativo para padres y madres y cursos de dariya para maestros de la sección infantil (3 – 6 años). Además, disponen de un técnico de integración, pero con la crisis se han reducido las horas de presencia de esta persona que es compartida con otros colegios.

Preguntados los motivos del fracaso escolar, la directora y su administradora, pero también l@s maestr@s presentes no vieron principalmente los problemas en el problema lingüístico, aunque tienen solo dos enseñantes bilingües (de 60 en total para 940 niños), dado que en su colegio la tasa de alumnos con otro idioma materno es solo de un 30 – 35 % y que,

entre estos hay también chinos y rumanos. Aparte de las razones mencionadas ya anteriormente destacan la falta de perspectivas para los jóvenes, lo que lleva a una falta de motivación que resulta en el fracaso escolar o en el abandono prematuro del sistema educativo.

En otro colegio (Mare Nostrum), con un porcentaje más elevado de dariya-hablantes (45%), el enfoque no está solo en las clases de apoyo, sino también en actividades extraescolares como por ejemplo, un taller de ajedrez para motivar a los alumnos. Para ofrecer una alternativa a la escuela coránica, las maestras de religión católica e islámica organizan proyectos juntos. De esta manera no solo transmiten a l@s alumn@s conocimientos sobre todas las religiones, sino también les enseñan el respeto mutuo basado en que todos tienen el mismo valor.

Allí también vimos unas madres que habían llegado para participar en un taller para coser disfraces de carnaval que se iba a celebrar en el colegio próximamente. Nos contaron que ayudaban todas las que tenían tiempo, independientemente de su lengua materna y de su religión.

El tercer colegio que visitamos (Vicente Aleixandre) resultó mucho más pequeño que los dos anteriores, sin embargo, tienen una distribución bastante similar a la de Mare Nostrum con un 60% musulmanes y dariya-hablantes, y un 40% de cristianos. Este colegio forma parte de la red de las Comunidades de Aprendizaje¹ – un concepto desarrollado por Ramón Flecha en Cataluña y adaptado luego por Joyce Epstein para colegios con mucha diversidad en E.E.U.U.

El objetivo de este programa es mejorar el rendimiento académico implicando a las familias y a toda la vecindad del colegio: club de deporte, conservatorio de música, galería de arte, empresas artesanales, comisaría de policía, hospitales, residencia de ancianos, etc. El principio fundamental consiste en la idea de las puertas abiertas para todos los que quieran aprender o compartir sus conocimientos. Por esto, el colegio organiza una escuela de padres con una charla formativa en forma de una tertulia/diálogo para motivarlos a venir y compartir informaciones sobre su trabajo, su región de origen, su pasatiempo preferido, etc. El intercambio con los alumnos tiene lugar semanalmente durante una hora y media en grupos interactivos y tiene mucho éxito, al igual que un proyecto de lengua y matemáticas en el que se usan también las computadoras de la escuela y que resulta muy motivador para todos los participantes.

¹ <http://www.comunidaddeaprendizaje.com.es/el-proyecto> consultado el 04.09.2017

<http://comunidadesdeaprendizaje.net/presentacion/definicion/> consultado el 04.09.2017

El colegio además toma parte en el programa MUS-E de la fundación Yeduhi Menuhin que determina su objetivo como sigue:

La finalidad del Programa MUS-E es el trabajo desde las Artes, en el ámbito escolar, como herramienta que favorece la integración social, educativa y cultural de los alumnos y sus familias, mejorando con ello su rendimiento en el aula.

El MUS-E hace hincapié en la importancia del diálogo y la interacción, así como el desarrollo de la creatividad y la imaginación en la práctica educativa para la mejora de los aprendizajes en la escuela y en trabajo en valores.²

Otros proyectos incluyen una cooperación con Samsung para poner tabletas digitales a disposición de los alumnos de 5º y 6º, y la participación en una campaña de donación de médula para la cual los niños produjeron un cortometraje. Nos invitaron también al “Día de las lenguas maternas” que se iba a celebrar al día siguiente en el teatro deportivo de otra escuela. Algunos colegas asistieron a este evento y fueron muy bien acogidos a los talleres de alfabetos, al desayuno multicultural y a las otras actividades ofrecidas a los/las alumnos/as de los cuatro colegios que participaron este día. Esta acción se iba a repetir en varias ocasiones para ofrecer la posibilidad a otros colegios de asistir y valorar de esta forma los diferentes idiomas hablados en las familias y en los hogares.

En el último colegio que fuimos a ver (Reina Sofía), situado cerca de la frontera con Marruecos, los 700 alumnos tienen todos (100%) el dariya como lengua materna. El director nos habló del gran desafío que presenta esta situación, pero nos mostró con orgullo todos los proyectos que se llevan a cabo para fomentar la expresión en castellano y la integración de los niños y de sus familias. Como ya lo habíamos visto en otros colegios, organizan talleres, tienen una escuela para padres y madres una vez al mes, les ofrecen cursos de alfabetización, han establecido una huerta y un invernadero, y participan en proyectos contra el acoso escolar, así como en el programa del ayuntamiento “Ceuta te enseña”. Por la tarde hay clases de refuerzo educativo, pero tienen la misma dificultad con los horarios de la escuela coránica que habíamos encontrado en otros lugares.

Durante la visita también tuvimos la ocasión de hablar con algunas madres que habían llegado para preparar una merienda para una clase que iba a salir de

² <http://fundacionyehudimenuhin.org/programas/mus-e/> consultado el 05.09.2017

excursión. Una de las señoras era la presidente de la AMPA (Asociación de Madres y Padres) del colegio creado solo hace cuatro años para mejorar la relación entre la escuela y las familias. Nos contó que no era fácil motivar a los padres y a las madres para que vinieran al colegio, ya que muchos de entre ellos, consideraban que no hablaban suficientemente bien castellano para poder participar en reuniones y decisiones, o pensaban no estar bien vistas por los enseñantes. Dijo también que en muchas familias había interés por participar, pero que había muy pocos recursos y que había que hacer aún más esfuerzos para facilitar el acceso a las instituciones. Como asociación, ellos tratan que la gente venga a ver cómo puede funcionar la colaboración entre el hogar y el colegio. En el grupo de damas que encontramos, casi todas hablaban el castellano perfectamente. Solo unas pocas tenían ciertas dificultades, pero todas concordaban en que una buena relación entre la escuela y las familias era fundamental para el bienestar de los niños y tenía efectos positivos sobre el rendimiento académico.

Conclusión

De nuestras entrevistas salió de forma bastante clara que la falta de conocimientos del castellano entre sus alumnos es solo uno de los problemas contra los cuales luchan los colegios, pero ni es el único, ni el más importante. En todos los colegios existen proyectos y actividades para fomentar el desarrollo de la comprensión, y de la expresión oral y escrita del español. Los desafíos se ven más bien en la falta de perspectivas para los jóvenes, que en la dificultad de encontrar trabajo, aunque tengan una buena formación, y de motivarlos bajo estas condiciones. La combinación de un bajo estatus socio-económico con diferentes tradiciones educativas y culturales presenta un desafío más importante que la simple cuestión del idioma.

Queremos sin embargo hacer hincapié en algunos aspectos que nos parecen mejorables:

- 1) Competencias lingüísticas del personal: En todos los colegios que visitamos solo el profesor/la profesora de religión islámica y una parte del personal no-docente (en general, el/la limpiador/a, el/la bedel/a, el/la conserje) hablan dariya. Entre los otros profesores hay un porcentaje creciente de los que ya han sido formados en Ceuta (la mayoría viene todavía de la península), pero sin embargo no son bilingües, aunque algunos dicen que conocen ciertas expresiones y entienden bastante pero no hablan lo suficiente para tener una

conversación básica. Los que más conocimientos tienen, son las maestras/los maestros del infantil (3 – 6 años).

Esto significa que por un lado no pueden ayudar a sus alumnos pasando por la lengua materna de ellos, y por otro lado no pueden servir como ejemplo de personas bilingües que han tenido éxito en su vida. A lo mejor valdría la pena intentar incluir cursos de lengua en la formación de los maestros.

2) Cursos de lengua: En ninguno de los colegios se ofrecen cursos de dariya o de árabe, ni como lengua materna ni como lengua extranjera, para los alumnos que no hablan dariya en su casa. Esta podría ser una de las razones por la que muchos niños frecuentan la escuela coránica por la tarde.

Ofreciendo este tipo de actividad, podría entonces presentarse una alternativa a la instrucción en las mezquitas y liberar tiempo para los cursos de refuerzo que coinciden en este momento con el horario de la escuela coránica. A parte de este efecto se podría también mostrar un aprecio hacia las otras lenguas existentes en la sociedad ceutí y facilitar la comunicación. En muchos centros empiezan ya muy temprano con el aprendizaje del inglés, lo que se podría ciertamente dejar para un momento posterior, liberando de esta forma los recursos necesarios para la enseñanza del segundo idioma presente en la ciudad.

3) Falta de personal no-docente: En muchos centros los responsables se quejaron de los recortes de recursos humanos a causa de la crisis. Aunque existen técnicos de integración, trabajadores sociales, orientadores y personal administrativo se han reducido sus horas de presencia en los diversos colegios, lo que significa que tienen menos tiempo para ocuparse profundamente de cada alumno. Esta falta contrasta con el número creciente de jóvenes que necesitan asistencia y no se puede compensar por los enseñantes.

En varios aspectos la situación en Ceuta nos recuerda los problemas de integración de hijos e hijas de familias de migrantes o de refugiados en otros países de Europa incluso en Austria. El espectro se extiende de la asimilación total (renuncia total a la propia cultura incluso a la lengua) hasta la segregación (mantenimiento de las propias particularidades culturales sin adaptación al país de acogida). Como es verdad para casi todas las cosas de la vida, aquí también

va a ser necesario encontrar un término medio para garantizar la inclusión de todos/as los/las chicos/as y asegurar el desarrollo de todas las competencias necesarias para poder llevar una vida feliz y satisfactoria, participando plenamente en los asuntos sociales, culturales y políticos de la sociedad. Estamos convencidos de que solo de esta manera será posible que las diferentes culturas convivan en paz y no solo coexistan en un mismo espacio geográfico.

El arte como reflejo de la realidad vital en la zona fronteriza de España y Marruecos: con enfoque a Ceuta

Cornelia EITER, Viena

Trasfondo de la investigación y método de investigación

La manera de investigar en gran parte fue el método cualitativo. Las investigadoras y los investigadores hicieron entrevistas con la gente en Ceuta y observaron las circunstancias vitales en la ciudad de Tetuán. La autora habló, por ejemplo, con un poeta ceutí y con algunos pintores y en concreto con una pintora que vive en Ceuta. Ellos le contaron sus impresiones sobre la vida en la ciudad y sus sentimientos hacia ella y cómo influye en su arte. Además, también hizo entrevistas con responsables del ámbito cultural en el ayuntamiento de Ceuta y en el teatro de la ciudad, con activistas y defensores de derechos humanos, con refugiados y con más personas relacionadas con el ámbito de arte de dicha zona.

Trasfondo teórico

El marco teórico de la investigación son teorías de identidad,¹ teorías sociológicas referidas a la realidad social de allí, cuestiones políticas, culturales, geográficas e históricas y temáticas en el ámbito del arte. Kremnitz señala que el concepto de identidad viene de la matemática y la lógica, donde es una entidad fija, mientras que en la psicología individual y social o en otras ciencias sociales es una entidad en continuidad que conlleva como característica constituyente el cambio y el desarrollo personal. Hay diferentes componentes dentro de las identidades de personas. Estos componentes pueden variar con el paso del tiempo. Algunos componentes que contribuyen a la identidad de una persona son: el sexo, las lenguas que habla y la confesión religiosa entre otros. Como vemos, estos componentes o dimensiones pueden cambiar si una persona, por ejemplo, cambia de sexo o confesión religiosa o aprende nuevas

¹ Véase: Kremnitz 2015: 84-89.

lenguas. Cabe decir que hoy en día el concepto de la identidad múltiple es el más adecuado y válido.²

Según los resultados de dicha investigación la población ceutí cuenta con una identidad múltiple en cuanto a su población, sus distintas lenguas y religiones. Continuamente hay diversas influencias e interacciones, lo que es causa de diversidad tanto en la identidad individual de mucha gente, como en la identidad colectiva de los ceutíes. Es así por esta simple razón de que en una ciudad relativamente pequeña que cuenta con aproximadamente 85.000 habitantes, vive gente de por lo menos cuatro religiones distintas: musulmanes, cristianos, judíos sefardíes e hindúes. Asimismo, vive gente sin confesión religiosa, personas de distintos lugares como Marruecos, España, pero también de otros países. Además, constantemente llegan personas de diferentes lugares del mundo en busca de refugio, aunque no con el afán de quedarse en Ceuta, sino para tratar de seguir sus caminos. Es obvio que la frontera tiene efectos en las circunstancias vitales, incluso en la vida cotidiana de las personas que viven en la ciudad. Esto causa, por ejemplo, cierto tipo de sensación de aislamiento - sobre todo en combinación con la frontera natural del mar - y por el tráfico diario en la frontera, por solo mencionar algunos aspectos.

“[...] Bueno, yo creo que el clima, el mar, eh, la situación, todo lo que hay aquí te influye. Pues Ceuta no es como, yo he vivido muchos años en Sevilla, no tiene nada que ver, este es un mundo muy particular, aquí hay un momento del día en el que quedamos totalmente incomunicados [...] ya no hay barcos, ya no hay helicóptero, ya no hay nada, [...] por la noche. Entonces, yo me acuerdo cuando llegué aquí que eso me causaba, yo decía si mi madre en Sevilla necesita algo, se pone mala, yo no puedo, no puedo coger un coche y tal, ni un autobús ni nada, entonces, aquí hay un aislamiento, parecido al de las islas, no, porque la única salida sería Marruecos, que hay una frontera, entonces eso crea en las personas una manera de pensar y de ser muy particular.[...] estás metido aquí en un mundo muy particular, eso te tiene que influir en tu vida, en tu pintura, en todo. [...] Las personas, por ejemplo, en un Sevilla, en un Málaga, un Madrid, eh, pueden hacer planes de futuro, aquí es difícil hacer planes de futuro, porque siempre está la reivindicación pendiente, siempre está, eh, no se sabe muy bien lo que va a ocurrir. Entonces hay gente que ha vivido toda su vida aquí sin atreverse a comprar una casa o sin tal porque no sabían si esto se va a ir para Marruecos y si habría que irse y eso crea

² *Ibíd.*

en las personas una manera de ser, de pensar, no, de valorar las cosas de una manera y de otra. Dependemos de un barco, dependemos del tiempo, porque muchas veces ni con barco, habréis visto, ahora está cortado todo. Eso para los funcionarios tiene una compensación económica, nos pagan más, pero hay veces que esa compensación si no te puedes mover poco te sirve. Eso es la realidad vital de aquí. Entonces yo me di cuenta que había que abrirse hacia Marruecos porque allí hay un mundo por descubrir, gente fantástica, instituciones que están dispuestas a colgar tus cuadros, un mundo, de paisaje, de cultura, de idioma, de gastronomía, de todo y yo lo aprovecho y hay gente aquí que no, es una pena, una pena.”³

Las afirmaciones del pintor muestran que la realidad vital de Ceuta es complicada y que hay mucha incertidumbre en la vida de la gente. Ceuta pertenece a España con el estatuto de ciudad autónoma y puerto franco, lo que le confiere la condición paradójica de estar y no estar en España al mismo tiempo. Por otro lado, la ciudad está situada en pleno continente africano. Dichas circunstancias condicionan la complicada relación política entre Marruecos y España. En general la situación de la ciudad puede además causar cierto sentimiento de aislamiento por la frontera y por la dependencia de factores externos como el clima y el mar. El grupo de investigación pudo comprobar este fenómeno de la dependencia del clima y del transporte marítimo durante su estancia porque hubo una tormenta y el tráfico marítimo entre Ceuta y la península española durante tres días estuvo cortado. Antonio San Martín manifiesta que también se puede aprovechar de las circunstancias y de la ubicación de Ceuta abriéndose hacia Marruecos y disfrutando de sus posibilidades.

Entrando más profundamente en el ámbito del arte, se pueden notar ciertas posibilidades de reflexión en el arte y en la creación artística. Este fenómeno se puede observar tanto en el/la propio/a artista como en el espectador de obras artísticas. A través del entendimiento o pensamiento crítico y dialógico se puede llegar a averiguar y aprender sobre lo conocido y lo desconocido.⁴ Dicha manera de tratar con el arte puede abrir nuevas vías y maneras de pensar en el ámbito de las ciencias y además puede contribuir a buscar soluciones para problemas globales. El poeta Mohamed Chaboun Mohamed afirma que las circunstancias vitales de la ciudad se reflejan en su

³ Entrevista San Martín Castaño 2017.

⁴ Véase: Kaufmann, Christian 2004: 87.

obra, en este caso en sus poemas. Sin embargo, sostiene que en Ceuta es difícil que el arte “supere algo” o que contribuya a cambiar la complicada realidad vital de allí.

“[...] Porque es una ciudad en la que, desde un punto, del que me preocupo muy fuerte por algo, sabes que no tiene una superación artística, a pesar, sino que tiene una superación de trabajador. [sic] Tiene una superación de levantarte. Es decir, el arte, el arte, tiene digamos, ese, esa visión clara que solo reconoce el propio artista y que intenta expresar. Tengo muy clara la visión de mi vida y la visión de mi lugar en el Mundo. Todo eso lo tengo muy claro. Si yo estuviera solo escribiría poemas pues “a ver la flor que crece” o “a ver el viento”, [sic] cosas que siempre están y que quizás todo el mundo ame. No, todo el mundo observa, pero sabes, no encuentro, no encuentro digamos, esa inspiración, una inspiración tranquila. Una inspiración joven, una inspiración de una persona que realmente está bien, sino la inspiración más fuerte que siento es como a partir de una fiebre, a partir de un exceso, un exceso de descontrol, sabes, por la propia ciudad y me hago muchas preguntas, sabes. En el sentido de qué es el ejército, qué significa trabajar, todo ese tipo de nociones, sabes, hay que tomar, yo las tomo desde el punto de vista artístico porque el arte subsana mi individualidad entre comillas, estoy solo para resolver estas cosas en mi visión, sabes. [...] me cuesta compartirla con otra gente de Ceuta porque no es solo compartirla, no es que no comparta la visión, sino no comparto el producto. Esos miles de poemas, siempre es el mismo poema, cambia, pero no puedo, no tengo, digamos, la franqueza o la voluntad de coger ese poema y ponerlo enfrente de Ceuta, confrontarlo, porque siempre pienso que es una ciudad que no tiene cambio, pero desde el punto de vista artístico uno puede estar toda la vida pensando en ella, porque es muy confusa, sabes, muy confusa, tú puedes hablar de este problema, por ejemplo, de las mujeres que vienen por la mañana a buscar trabajo, de los niños que están sentados en la calle sin nada que hacer [...]”⁵

“[...] Sabes es totalmente como el germen del colonialismo, sabes, muy fuerte, de allí te das cuenta como este problema de Ceuta es un problema de choques de civilización, de manera de incomprender [...] en la que hay una muralla aquí, una muralla entre el otro barrio, este barrio tiene

⁵ Entrevista Mohamed 2017.

que ver nada con otro barrio, vale, wow es una riqueza, wow, es una riqueza que te vuelve loco si tú estás dentro, es una riqueza para el que viene a ver la representación, porque para una persona que dice a lo mejor alguien me escucha hablando de Ceuta, me han dicho “wow Ceuta impresionante, no Mohamed”, pero impresionante porque ahora mismo la estoy dando como obra de arte, sabes, pero una vez que estés dentro de ella vas a ver que esa representación ya no tiene nada de representación. [...] te das cuenta de que no existe un arte social, [...] El arte social, por ejemplo, me refiero, a buscar una herramienta o buscar una manifestación o buscar, una parte, algo lógico, sabes y también hermoso que se ajusta a la vida de los demás o que no se ajuste, sino que venga a ajustar la vida de los demás sabes [...] entonces en ese sentido no, yo el arte lo rechazo muy fuertemente, quizás todo lo que hago es para mí, principalmente, pero no es mío. [...] Me gustaría compartirlo, me gustaría llegar a un momento en el que mi voz, en el que mi palabra, tuviera, digamos, la confianza y el coraje de decir... Yo puedo hablar de Ceuta con quien sea, cuántas veces estaba en el barco y yo con mi padre diciendo el problema de esta ciudad son los militares y decía yo, ellos me miraban con una cara para pelear [...].”⁶

En estos párrafos de la entrevista se refleja que el poeta cree que la complicada realidad vital de Ceuta claramente tampoco puede ser solucionada o superada por el arte, pero que él mismo “subsana su individualidad” a través de su trabajo creativo. Aparte de esto, opina que es importante visualizar y comunicar las circunstancias de allí y que quiere seguir trabajando su voz poética. En la entrevista con el poeta se puede notar que el problema grave de Ceuta y sus alrededores desde hace siglos fue y aún sigue siendo el colonialismo. Ceuta fue parte de España, de Portugal y Marruecos la reivindica. Es una "frontera exterior" de Europa, donde se acumulan conflictos de todo tipo.

⁶ *Ibíd.*

Bibliografia

- Kaufmann, Christian, 2004. *Kunstgeschichte und Weltgegenwartskunst*. editor Volkenandt, Claus. Berlin: Dietrich Reimer Verlag GmbH.
- Kremnitz, Georg, 2015. *Mehrsprachigkeit in der Literatur, ein kommunikationssoziologischer Überblick*. Wien: Praesens Verlag.
- Mohamed Chaboun, Mohamed, 2017. *El poema Ceuta*.
- Mohamed Chaboun, Mohamed, 2020. *El soneto Ceuta*.
- Entrevista Mohamed Chaboun, Mohamed: 2021
- Entrevista Mohamed Chaboun, Mohamed, 2017 (0:23-2:42), (21:05-24:08)
- Entrevista San Martín Castaño, Antonio, 2017 (18:42-21:25)

Una visión sobre el multilingüismo y sus usos en los mercados de Ceuta y Tetuán

Filip NYSTRÖM & Marisol SCHLÖBINGER & Imane SGHIOUAR, Viena

Introducción

A través de esta investigación, se ha intentado poner de relieve la pluralidad y la realidad lingüística que coexiste y se da a la vez en los mercados de Ceuta, enclave español en el que se cruzan y conviven cuatro culturas con sus tradiciones y lenguas respectivas. Y, por otra parte, Tetuán, la “paloma blanca” del norte de Marruecos, con su pasado marcado por la presencia española, cuyo legado lingüístico sigue hoy en día en un menor grado reflejado debido a la competencia del francés, idioma generalizado en el resto del país, y del uso creciente del inglés, lengua de envergadura mundial. Estas dos ciudades, por sus situaciones y perfiles interesantes ofrecen un lugar propicio al estudio de sociedades plurilingües en las que el contacto de idiomas sigue vigente.

Lugar de investigación

El mercado, al ser un espacio público, así como un lugar de paso habitual y frecuente, se revela como un terreno privilegiado, no solo para intercambios económicos, sino también para intercambios comunicacionales entre personas con horizontes lingüísticos y culturales heterogéneos, ofreciendo por ello un campo de observación e investigación diverso.

La primera etapa de la investigación se concentró en Ceuta, ciudad autónoma española ubicada en la península Tingitana. Este territorio español de unos 19,5 km²¹, limítrofe con Marruecos ofrece un panorama lingüístico y cultural interesante debido a su población diversa al igual que por las entradas y salidas de individuos entre los dos países vecinos. El español, lengua mayoritaria del área, es hablado por un 72,1% de los ciudadanos cuando un 26,2% de la población tiene el árabe dariya como lengua usual (Lázaro Durán 2014:33). Otros idiomas están presentes en el territorio dentro de las minorías

¹ <https://www.ayuntamiento-espana.es/ayuntamiento-ceuta.html>
(consultado el 22.06.2017).

hindúes y judías. Sin embargo, ambos grupos usan exclusivamente el castellano como lengua habitual de comunicación.

De esta forma, las investigaciones en la localidad de Ceuta se enfocaron en el mercado central de la ciudad y en las dos lenguas mayoritarias del enclave, o sea, el español y el árabe dariya. Este mercado semanal reúne una población variada de vendedores² y clientes provenientes de las cuatro culturas de la ciudad, esto es: cristianos, musulmanes, judíos e hindúes.

En lo que se refiere al segundo lugar de investigación, el trabajo de campo se realizó en la ciudad de Tetuán, ciudad marroquí y antigua capital del Protectorado español de Marruecos situada a pocos kilómetros del enclave español. Las investigaciones y observaciones se llevaron a cabo en los diferentes mercados callejeros que serpentean la medina. Sin embargo, a diferencia del enclave de Ceuta, los vendedores, así como los compradores proceden en su mayor totalidad de Marruecos y son principalmente arabohablantes y de confesión musulmana. En tal escenario, el paisaje lingüístico se reduce a una población mayoritariamente monolingüe (considerando todas las variedades del árabe, a saber, la variedad local dariya, del mismo modo que el árabe estándar), o bilingüe árabe/beréber, con poco o ningún conocimiento de la lengua española.

Metodología

Esta investigación sociolingüística se basó en un estudio de campo fundado principalmente en entrevistas de carácter cualitativo mediante; entrevistas estructuradas y guiadas en castellano, francés y árabe dariya, además de un cuestionario y las observaciones de informantes.

Distintos estudios (véase, por ejemplo, Edwards 2010, Baker 2006) han destacado la importancia y utilidad de métodos diferentes en la investigación de lenguas, culturas e identidades. De esta forma, este estudio se basa en las nociones de métodos mixtos y triangulación de datos.

Las entrevistas forman la estrategia central de la investigación. Este método pretende profundizar en particular y en detalle en las cuestiones metalingüísticas y biográficas, así como de actitud, uso e ideología lingüística.

Los sujetos entrevistados y/u observados, a saber, vendedores; fueron elegidos de manera aleatoria en los mercados de las dos zonas examinadas. Se ha intentado, además de tomar en cuenta las variables sociodemográficas de

² En el presente artículo se ha empleado el masculino genérico para aligerar el texto, entendiéndose que se aplica tanto a mujeres como a hombres.

sexo, grupo de edad, nivel educativo (cuando ha sido posible), también se ha tenido en cuenta el estatus generacional para obtener así el mayor número posible de resultados representativos.

Por lo tanto, cabe señalar que el trabajo de campo diverge según el lugar. Por un lado, se pudieron efectuar entrevistas grabadas en Ceuta, mientras que en Tetuán solo se pudieron realizar observaciones, no obstante, es un método considerado como uno de los pilares principales de una investigación cualitativa (Marchall/Rossmann 2014). Asimismo, se realizaron entrevistas sin grabación debido por un lado a las diferentes restricciones en vigor en el reino jerifiano y, por otro lado, al sentimiento de inseguridad percibido por los informantes con respecto a su nivel lingüístico en español y/o en francés. Igualmente, cabe señalar las competencias reducidas del equipo, con una sola persona arabófona, lo que limitó la realización de un mayor número de entrevistas, así como la posibilidad de crear confianza entre los informantes y los investigadores.

Recopilación de datos

Se realizaron un total de 10 entrevistas y 10 cuestionarios llevados a cabo, en su mayoría, directamente en los puestos del mercado. Las entrevistas semiestructuradas grabadas se basan en una lista de preguntas diseñadas antes del trabajo de campo, permitiendo sin embargo a los participantes sentirse libres de desarrollar otros temas relacionados con las preguntas de la investigación. Igualmente, antes de la grabación, se ofreció a los participantes la opción de completar la entrevista en el idioma (español/árabe dariya/francés) con el que se sintieran más cómodos.

Por consiguiente, se entrevistaron tanto mujeres como hombres, en una sección de edad comprendida entre 21 y 43 años. Los participantes eran de nacionalidad española y marroquí en Ceuta, mientras que en Tetuán solo se observaron vendedores marroquíes.

De todas las entrevistas realizadas en el mercado ceutí, solo un vendedor era monolingüe en castellano mientras que los demás entrevistados eran bilingües, dominando a la vez tanto el castellano, como el árabe dariya ceutí.

Respecto a Tetuán, el paisaje lingüístico era distinto con vendedores monolingües arabófonos con escasos conocimientos de la lengua española.

Objetivo

Pese a que Ceuta es un territorio español, se puede constatar que la situación lingüística se organiza principalmente alrededor de dos idiomas. La

lengua oficial, el español y la lengua de origen del grupo mayoritario de procedencia extranjera formado por los marroquíes de habla árabe y/o beréber que viven en Ceuta, o por la población flotante que cruza cada día la frontera por motivo laboral o educativo. En tal situación nos encontramos en un contexto de multilingüismo, en el que varios idiomas están en contacto sin, por lo tanto, tener el mismo nivel de prestigio.

En la medida en que los vendedores ceutíes son en su mayor parte arabófonos, se ha procurado hacer hincapié en las dinámicas y los vínculos estrechos existentes entre el español y el árabe dariya en esta situación diglósica (Ferguson 1959), en la que el español (variedad A de prestigio) tiene más valor que el dialecto marroquí (variedad B correspondiente a la lengua materna con menos prestigio y usada en el ámbito familiar y popular). Del mismo modo, se ha pretendido estudiar los usos y las estrategias comunicativas utilizadas en estos dos idiomas dentro de una sociedad de bajo liderazgo del castellano, en la que la lengua de la minoría mayoritaria (árabe dariya ceutí) no tiene ningún estatus legal y se ve estigmatizada.

En ese marco, el mercado ofrece un amplio campo de observación. Así pues, se han intentado examinar las prácticas lingüísticas usadas durante los intercambios comunicativos entre clientes y vendedores, las competencias lingüísticas de estos últimos, su manera de lidiar con el multilingüismo, las causas de las elecciones y los cambios lingüísticos durante las interacciones mercantiles, así como los dominios de empleo de la o las lengua(s) que conocen.

Los vendedores ceutíes entrevistados, como una gran mayoría de la población, son individuos bilingües (bilingüismo estable árabe/español) que atribuyen funciones distintas a los idiomas que hablan y utilizan cada una de las lenguas en situaciones, contextos y dominios diferentes. En tal escenario se puede hablar de bilingüismo societal (Appel y Muysken 1986), contexto en el que coexiste un grupo mayoritario monolingüe (español) y otro minoritario bilingüe (español/árabe).

En Tetuán, por lo contrario, notamos dinámicas lingüísticas completamente divergentes. Pasamos, a unos kilómetros de distancia, de la dominación del español a la dominación del árabe. En Tetuán, mientras su pasado lingüístico estuvo marcado por la lengua castellana, hoy en día se encuentra en una situación de casi monolingüismo. De este modo, en la ciudad marroquí se intentó ver si la influencia, así como el espacio ocupado por el castellano en la antigua capital del Protectorado español sigue presente, o si al revés está retrocediendo, dejando cada vez más espacio al francés y al inglés, ambas lenguas vehiculares con más prestigio.

Resultados

Con las entrevistas llevadas a cabo, se quiere mostrar que la población de origen marroquí y de habla árabe, según la jerarquización de los idiomas, está dispuesta a adaptar el castellano como lengua útil para la comunicación, la educación y el comercio. En efecto, los dos idiomas en competencia corresponden a tipos de necesidades diferentes. Por un lado, el castellano es usado para las comunicaciones con el Estado, como lengua de integración y como lengua de comunicación con los otros grupos lingüísticos presentes en el enclave. Por otra parte, el árabe dariya se emplea en dominios privados, familiares, así como lengua identitaria.

La atmósfera percibida en el mercado confirmó la situación de diglosia en la que se encuentra el árabe dariya frente al castellano, siendo el primero un idioma con un valor más prestigioso, pero asimismo existe la voluntad de la población de origen marroquí de usar el español para integrarse, mantener y fomentar este ambiente de coexistencia. Suleyman, 21 años, un español de origen marroquí, responde a la pregunta sobre la estima de las lenguas en el mercado de la manera siguiente:

Entre ellos (árabes) se habla más el dariya con los clientes. [...] se debe hablar el español para que te entiendan. [...] se tiene que saber el español. Hay que saber hablar con el cliente. Tienes que ser simpático.³
El español tiene más prestigio como la mayoría de los clientes son cristianos y [...] que hay cuatro culturas y todos hablan el español.⁴

Mediante estas líneas se intenta transferir esta armonía de “convivencia” entre las culturas – sobre todo entre la comunidad cristiana y musulmana. Sin embargo, esta declaración puede estar influida por la amenaza de presentarse como árabe y esta presión cotidiana a asimilarse lingüísticamente y culturalmente con la comunidad española. En Ceuta se habla de pluralidad cultural pero no de pluralidad lingüística. Efectivamente, el árabe no solo se percibe como idioma con menos prestigio e inferior al castellano, sino que es una lengua llena de prejuicios de la que se menosprecia su uso al igual que sus locutores

Con respecto a las prácticas lingüísticas y a la gestión del plurilingüismo en el mercado, se observó una adaptación lingüística por parte de los

³ Suleyman (21/m), mercado central (Ceuta 23.02.2017).

⁴ Suleyman (21/m), mercado central (Ceuta 23.02.2017).

vendedores hacia sus clientes. Se notó que la elección de lengua (español o árabe) desempeña un papel más o menos relevante en la estrategia de venta y que los vendedores se adaptan y se alinean a la lengua de sus clientes como se puede ver en el testimonio de Mustafá:

Si es de aquí (español) hablo español, pero si veo que el cliente es marroquí, le saludo en los dos idiomas, lo hago automáticamente. [...] el cliente decide, si habla español pues yo también, si habla conmigo árabe, entonces hablo árabe, es más natural.⁵

Con este ejemplo se entiende que los vendedores se adaptan constantemente a una u otra lengua para llevar a buen término sus actividades comerciales, pero también por motivo no solo de conveniencia, sino también de costumbre y preferencia. La alternancia de códigos entre el dariya y el español es forma de comunicación habitual en el mercado, pero también dentro de la sociedad ceutí en su conjunto, sobretodo cuando el interlocutor no conoce bien la lengua española y además es marroquí (Rivera Reyes 2015).

En lo que se refiere a la cuestión de identidad, se nota un vínculo interseco entre lengua e identidad. La lengua desempeña entonces el papel de identificación de su hablante, es decir el idioma con el que el locutor se identifica, idioma que este último considera su propia lengua.

En Ceuta se observa una dominancia clara del español en el día a día, tanto en la radio, como en la televisión, en los periódicos, las señalizaciones, etc. El dariya se puede escuchar únicamente en las calles, en un grado más o menos elevado según el barrio en el que uno se mueve. Efectivamente, se trata de un idioma menospreciado puesto que no goza del estado de lengua oficial reservado al castellano, considerado lengua del progreso y del ascenso social. La sociedad ceutí compuesta de distintas comunidades que cohabitan ve a sus habitantes ubicados en este dilema de pertenecer a dos (o más) culturas y tener en varios casos dos lenguas, sintiéndose e identificándose a menudo ni con una, ni con la otra (Meyer 2005). Sin embargo, la población ceutí se siente integrada en el territorio independientemente del origen de sus ciudadanos. De esta manera, Said joven vendedor afirma:

Me siento en casa en Ceuta [...] es una ciudad muy chica y acogedora.⁶

⁵ Mustafá (43/m), mercado central (Ceuta 22.02.2017).

⁶ Said (21/m), mercado central (Ceuta 22.02.2017).

No obstante, respecto a la pregunta *¿Con qué idioma te identificas más?* Este confía identificarse con su lengua de origen, a saber, el árabe dariya. El árabe dariya aparece como la única lengua hablada en el hogar, excepto unas veces en las que surge el español cuando habla con su hermana. Asimismo, como *“Ceuta está llena de musulmanes”*, cree que hay más musulmanes que cristianos en la ciudad. Para él, el dariya se destaca como lengua tradicional y como marcador de su identidad a pesar de que se siente mejor hablando y escribiendo el español. Esta tendencia representa un cuarto de la población ceutí cuando la mayor parte de la población (un 70%) se identifica con la lengua española (Lázaro Durán 2014).

Con respecto a las observaciones efectuadas en los mercados de Tetuán, las conclusiones son inequívocas. El español es solo un viejo recuerdo que sigue presente en los nombres de algunas calles y comercios. En los mercados callejeros, el árabe dariya es la lengua exclusiva usada para las transacciones entre vendedores y clientes. Aunque, se supone que algunas transacciones se realizan, en muy escasos casos, en bereber, sin por lo tanto haber sido observado durante el trabajo de campo. Algunos vendedores, mayores de edad por lo general, han conservado el castellano como segunda lengua. Estas personas, que crecieron bajo el protectorado español, tienen conocimientos lingüísticos de nivel variado en español, sin por lo tanto usarlo en su lugar de trabajo. Estos individuos hablan del español y de la época española con mucha nostalgia, admitiendo sin embargo no usar nunca el idioma.

Los jóvenes, por otra parte, no tienen conocimiento de la lengua ni interés en aprenderla. Estos últimos afirman claramente su indiferencia hacia el castellano y su interés por el francés y sobre todo por el inglés, lengua de progreso, de las nuevas tecnologías y ciencias, así como de los medios sociales omnipresentes dentro de esta categoría de la sociedad.

Conclusión

Ceuta

En Ceuta, se intentó ver cómo funciona esta convivencia, en perfecta armonía tan destacada por el gobierno entre hablantes de diferentes idiomas procedentes de distintas culturas y religiones. Todos compartiendo un lugar donde tienen su hogar y su tierra.

Lo primero que se observó durante las entrevistas y observaciones en el mercado central, fue el fenómeno de co-vivencia mucho más que de convivencia. Es decir, que las personas entrevistadas en el mercado sí tienen sus grupos de convivencia, pero más que todo dentro de su grupo cultural,

lingüístico y nativo. Hay que añadir que, dentro del mercado, la mayoría de la gente era dariya hablante.

A través de las entrevistas y conversaciones personales llevadas a cabo, se puede llegar a conclusiones, que la población con lengua materna castellana, es decir el grupo cristiano, es sobre todo y en gran mayoría monolingüe, con pocas excepciones donde personas han aprendido inglés en un contexto escolar. También, ciertos comerciantes con lengua materna castellana han creado con la práctica y la experiencia laboral en el mercado, un conocimiento básico de dariya, sin por lo tanto usarlo fuera del contexto laboral. Viendo el otro lado, los habitantes ceutíes de origen marroquí o con lengua materna dariya, sí comunican oficialmente que su primer idioma de uso es el castellano, pero con razones de prestigio y que estiman mucho más que el uso real que hacen de este idioma. Se trata de un prestigio lingüístico que domina con claridad a la comunidad musulmana cuando se trata de dar una imagen hacia fuera. Cuando se mueven dentro de su comunidad, sería una sorpresa escuchar otro idioma que el dariya. En este caso, la población musulmana en Ceuta usa con mayoría el dariya como idioma cultural y de comunicación dentro de su comunidad y no solo en un contexto religioso.

En las otras comunidades culturales y religiosas, se ven similares fenómenos, donde el castellano domina, aunque dentro de los grupos o en contexto religioso se habla el idioma de origen.

Tetuán

Al contrario de Ceuta, donde la representación cultural y lingüística facilitó el trabajo de campo, en Tetuán, por otro lado, se revelaron dinámicas muy divergentes. Siendo Tetuán de nuevo una ciudad marroquí desde hace más de 60 años, se ve claramente una diferencia comparada con lo que se pudo examinar en Ceuta. No hay fenómenos del castellano como idioma de prestigio, al revés, se ve muy poco uso activo del idioma y en generaciones jóvenes no se nota conocimiento alguno del idioma castellano, menos algunas palabras connotadas con fenómenos populares como con el deporte o la música. Los idiomas dominantes en la ciudad, sobre todo en las zonas de comercio, son el dariya, y en algunos casos el francés.

Bibliografía

- Appel, René/Muysken, Pieter, 1986. *Bilingüismo y contacto de lenguas*. Barcelona: Ariel.
- Ayuntamiento de España: [22.06.2017] [<https://www.ayuntamiento-espana.es/ayuntamiento-ceuta.html>].
- Baker, Colin, 2006. “Psycho-sociological analysis in language policy”, en: Ricento, T. (ed.). *An Introduction to Language Policy. Theory and Method*. London: Blackwell, 210-28.
- Edwards, John Robert, 2010a. *Minority Languages and Group Identity: Cases and Categories*. Amsterdam: John Benjamins.
- Ferguson, Charles, 1984. « Diglosia », en: Garvin, P./Lastra, Y. (eds.). *Antología de etnolingüística y sociolingüística*. México: UNAM.
- Lázaro Durán, María Isabel/Rontomé Romero, Carlos/Cantón Gálvez, José Miguel, 2014. *Los usos lingüísticos de la población de Ceuta: el español, el árabe y el beréber*. Ceuta: Instituto de Estudios Ceutíes.
- Marshall, Catherine/Rossmann, Gretchen, 2014. *Designing qualitative research*. New York: Sage publications.
- Meyer, Frank, 2005. *Die Städte der vier Kulturen. Eine Geographie der Zugehörigkeit und Ausgrenzung am Beispiel von Ceuta und Melilla (Spanien/Nordafrika)*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Rivera Reyes, Verónica, 2015. *El contacto de lenguas en Ceuta*. Ceuta: Instituto de Estudios Ceutíes.
- Mustafa* (32/m), mercado central (Ceuta 22.02.2017).
- Said* (46/m), mercado central (Ceuta 22.02.2017).
- Suleyman* (21/m), mercado central (Ceuta 23.02.2017).

Espacios para diferenciar - la identidad urbana de Ceuta y Tetuán

Timna KRENN & Deyvi PAPO, Viena

Según Berger/Luckmann la cultura y la identidad urbana es producto de dos causas: 1. La comunicación y la interacción de los habitantes vs. Gobierno municipal que crean una ciudad y su estructura como, por ejemplo: monumentos, edificios, asociaciones, etcétera; 2. Aspectos relacionados con la cultura urbana cristalizando en ideales que influyen en temas más importantes de un discurso urbano. Estas características, mezcla de interpretaciones de conocimientos del pasado y del presente, forman la cultura urbana. (Christmann 2003: 12)

En la presente investigación se analizan los aspectos multiculturales de las ciudades de Ceuta y Tetuán en el ámbito de su urbanismo y sus sitios culturales que se unen a través de la sociedad que vive o frecuenta lugares diferentes a las zonas que habitan.

Este artículo presenta una conclusión y observaciones del análisis de aspectos de las ciudades anteriormente mencionadas: su organización, niveles socioeconómicos y la práctica lingüística de los habitantes.

Los resultados del desarrollo urbano con sus influencias se basan en un estudio empírico realizado por estudiantes de Filología románica y de Arquitectura de la Universidad de Viena y de la Universidad Técnica entre los meses de febrero y marzo del 2017. El mayor enfoque del estudio está puesto en los aspectos multiculturales que se reflejan en la construcción urbana y que influye en la vida pública de las ciudades.

Parte de este estudio se realizó a través de entrevistas, por un lado, con responsables del sector público de arquitectura, de la cultura y con artistas, enfocándose en la multiculturalidad cotidiana y en la situación urbana. La otra parte, fue efectuada a base de entrevistas con los habitantes; de forma cualitativa y cuantitativa respectivamente. El cuestionario incluyó preguntas sobre el sexo, domicilio, lugar de nacimiento, edad, frecuencia de visitas culturales y la práctica lingüística.

Ceuta – La Ciudad con más de una Frontera Nacional

La ciudad autónoma de Ceuta tiene 19 kilómetros cuadrados, y, con una población de 85.000 habitantes, ya que es una península, su superficie depende de las mareas. Sin duda, no es mucho, como los arquitectos municipales describen, porque la zona marina, la frontera marroquí y la topografía particular de este enclave español limitan el desarrollo urbano.

Ceuta, al ser una ciudad multicultural, llama la atención a través de la convivencia de cuatro culturas y religiones – el catolicismo, el islam, el judaísmo y el hinduismo; además de otros grupos étnicos como chinos – que se representa abiertamente. La convivencia propagada apenas tiene lugar.

La mayoría de los sitios culturales que no son asociados a una de las religiones y que se encuentran en Ceuta, están localizados en el centro antiguo, denominada *Zona Centro*. La muralla antigua de la ciudad, *Foso de San Felipe*, fue construida para proteger la ciudad, y forma actualmente la primera barrera con los barrios exteriores que dificulta una mezcla entre culturas y la creación de una identidad urbana unida dando como resultado diferentes tejidos sociales y urbanos. Se puede constatar que una mayoría de los habitantes del centro antiguo tienen como idioma natal el castellano, se definen culturalmente como cristianos, no usan el idioma árabe, se orientan sobre la península ibérica y no frecuentan la frontera marroquí. En comparación tenemos los habitantes de los barrios periféricos, como el Barrio de Príncipe Alfonso, en donde la mayoría habla árabe como lengua materna o han crecido con la influencia de dos idiomas: árabe y castellano. Por otro lado, estos, se definen culturalmente como musulmanes y muchas veces también como españoles, frecuentan la frontera marroquí por razones económicas y familiares.

El barrio Príncipe Alfonso es uno de los barrios con más desempleo en la Unión Europea. Esta situación del desempleo ha traído problemas sociales y conflictos que han dado como resultado una mala reputación del barrio relacionada con el narcotráfico y la radicalización, según la prensa española y las autoridades. Además, muchos de los habitantes entrevistados mencionaron que se sienten excluidos de la sociedad y de la vida cotidiana de Ceuta.

A pesar de las inversiones y de los proyectos sociales aplicados por el estado, los habitantes no perciben que la situación en el barrio mejore. Los proyectos nuevos de viviendas tampoco aseguran las necesidades de muchos y no crean espacios lo suficientemente útiles para los habitantes. Además, muchos de los habitantes se quejan de que los políticos y las autoridades que solo hacen presencia antes de las elecciones, no cumplen con sus promesas.

El contraste entre los dos grupos también se encuentra en el tejido urbanístico, la diferencia consiste en que existen calles más anchas, plazas y un paseo marítimo en la antigua ciudad, mientras que la forma en la que está distribuido el barrio de Príncipe es de manera parecida a una Medina marroquí con sus calles estrechas y escalonadas, levantándose en una colina.

Asimismo, los habitantes del centro antiguo tienen una infraestructura con mejor calidad, mientras que una parte de los habitantes de los barrios exteriores carecen de electricidad y agua potable. Las construcciones son ilegales y las estructuras no cumplen con normas aplicables que aseguren una construcción de calidad y funcional que pueda mejorar la situación de vida presente en el barrio. A pesar del nuevo *Hospital Universitario de Ceuta* y de edificios religiosos como una iglesia y varias mezquitas, faltan en el barrio espacios públicos que resulta en una comunicación débil entre los habitantes.

Por otra parte, en el centro se encuentran varios edificios públicos, que sirven para mejorar la vida pública. El contraste es subrayado a través de la localización de los edificios que contribuyen en parte a la identificación urbana y que están en el núcleo de la parte antigua. Por ejemplo: *El auditorio Revellín, del Arquitecto Famoso Álvaro Siza, y la Biblioteca Pública del Estado de Ceuta*, han sido construidos en el siglo XXI por el gobierno, o el palacio autónomo donde se encuentra el ayuntamiento, el centro administrativo. Al mismo tiempo, en el centro de la ciudad se encuentran edificios religiosos como la iglesia, la sinagoga *Bet El* y el templo hindú; al contrario de la posición de las mezquitas, que están detrás del Foso de San Felipe.

Un aspecto que tienen las dos partes en común es la frecuencia de las visitas culturales. Los lugares de residencia de los encuestados ceutís no muestran influencia de la frecuencia de las visitas culturales, a diferencia de los encuestados que viven en Marruecos.

Algo opuesto, es la práctica de los grupos teatrales de la ciudad como la Compañía de *César Martín, con Media Farsa* o la programación del *Auditorio Revellín* y la programación municipal de la vida cultural ya que se dedican a presentaciones españolas y la mayoría de los actores y demás personal involucrado son hispanohablantes que no tienen intercambios con el mundo teatral del mundo árabe. Solamente durante el ramadán la ciudad propone una semana de la cultura musulmana. Con la presencia de idioma castellano se formó un grupo de teatro de la *Escuela Oficial de Idiomas* de Ceuta con una mayoría que tiene el árabe marroquí, dariya como lengua materna y se utiliza aquí el árabe como lengua franca.

En general, la vida cultural de Ceuta se enfoca solo a una parte de la sociedad debido a la separación sociocultural presente que excluye a la

población de los barrios exteriores. La pobreza extrema y la exclusión social de los habitantes comparados con otras zonas, observa una gran diferencia social y urbana de Ceuta. En otras palabras, Ceuta en realidad no presenta una mezcla cultural. La situación actual se puede definir como convivencia, porque el gobierno acepta los grupos étnicos presentes. Sin embargo, los grupos coexisten en la ciudad únicamente intercambiando situaciones puntuales de la vida pública, como también se muestra en el intercambio de la construcción urbana de Ceuta.

Tetuán – Crisol de razas en el Norte

La medina de Tetuán es una parte del patrimonio cultura de la humanidad desde 1997 porque “Tetuán tuvo una importancia particular en la época islámica, a partir del siglo VIII, con un punto de contacto principal entre Marruecos y Andalucía”¹. Esta mezcla de la cultura marroquí y andaluza está representada frecuentemente en las calles y casas de la Medina. Las murallas de Sidi Ali el Mandri construidas alrededor de la Medina resguardan una gran parte del patrimonio religioso de la ciudad como las mezquitas o la sinagoga, el mercado y arquitectura vernácula, es decir; un tejido urbano heterogéneo “indígena” debido a la influencia andaluza; se diferencia en tipología y época. La Medina se compone de viviendas introvertidas, con patios iluminados en sus casas; derivado de la forma de vivir según la filosofía islámica.

Por el contrario, las asociaciones y edificios que se dedican al arte escénico como la *Maison de la Culture*, el *Cinema Español* o el *Teatro Nacional (Reina Victoria)*, el de artes plásticas como el *Centro de Arte Moderno*; en la antigua estación del tren del estilo neo árabe, *Escuela de Artes y Oficios*, transmiten el conocimiento de las artes tradicionales o como el *Espacio Aidi Al Mandri* que se encuentra en el *Ensanche*, y que fue construido por técnicos, ingenieros y arquitectos españoles durante el protectorado español en 1913 cuando Tetuán era capital del protectorado español.

“Frente a la topografía, los urbanistas del protectorado aplicaron un trazado de manzanas, inspirado en el Ensanche de Cerdá de Barcelona (1859). (Muchada 2015: 159) Pero las dos partes de la ciudad se complementan, a pesar de su contraste morfológico. Los españoles analizaron con detalle las relaciones espaciales, los dispositivos arquitectónicos y los modos de vida existentes en el lugar para la conceptualización de nuevas urbanizaciones. Así se hace visible especialmente en lo que expresan las fachadas de los edificios construidos en la

¹ UNESCO <http://whc.unesco.org/fr/list/837/>

época”. (Muchada 2015: 170) A diferencia de eso, la aplicación de lo cotidiano de dos diferentes mundos culturales se muestra en la arquitectura en esta parte de la ciudad a través de casas más extrovertidas; en lugar de los patios privados las viviendas en el Ensanche tienen balcones como un espacio abierto adjunto a la vivienda orientado a las calles. A pesar del contraste en la construcción urbana entre las dos partes, los habitantes de Tetuán incluyen hoy en día también el Ensanche, cuando mencionan al centro histórico con la palabra “Medina”.

El Ensanche también aloja tres instituciones que representan la vida cultural de tres países y sus idiomas, y a través de estos, se muestran sus intereses políticos: El *Centre Sociocultural de la Fondation Mohammed VI*, el *Instituto Cervantes* y el *Institut Français*. El *Centre Sociocultural Mohammed VI* favorece la cultura marroquí con el árabe, exposiciones, grupos de teatro y una biblioteca. Esta institución usa el francés mientras que el *Instituto Cervantes* y el *Institut Français* usan solamente el español y el francés, respectivamente, como idioma de comunicación. El idioma que no está representado en la vida cultura de Tetuán es el bereber.

El uso de todas las lenguas es muy diferente desde la independencia de Marruecos, el francés ascendió como idioma de mucho prestigio, es usado en la enseñanza, en los análisis de diferentes instituciones y en la universidad de arquitectura. El español no es utilizado en la administración, pero una parte de los habitantes aún lo usan. Aunque las instituciones no trabajan juntas, las acciones comunicativas representan una mezcla de culturas.

Como resultado en la construcción heterogénea de su tejido urbano y social, Tetuán representa una gran pluralidad de culturas, lenguas y formas arquitectónicas diferentes. Sin embargo, estas diferencias incluyendo las murallas de la Medina, no causan una separación social entre los habitantes, ni crean barreras sociales. La vida pública tiene lugar tanto en el Ensanche y La Medina, a pesar de sus construcciones, creando atmósferas diferentes, que representan culturas y vidas diferentes.

Conclusión

Se observa una identidad urbana que se refleja en la vida cotidiana y cultural de la ciudad, es evidente que Ceuta y Tetuán tienen dos aspectos socioculturales diferentes a pesar de su historia compartida y su corta distancia entre ellas.

Desafortunadamente el multiculturalismo en Ceuta no está representado en la vida cultural – gran parte de su identidad urbana no se muestra en su vida

cultural, está dominada por la cultura española, aunque esta no se refleja en la población. Sin embargo, la zona urbana de Ceuta muestra la presencia multicultural a través de elementos urbanísticos europeos y modernos, pero tiene también similitudes con las mezquitas y con un barrio como La Medina marroquí, que está ubicado a 40 km de distancia.

Por el contrario, la vida cultural de Tetuán defendió una multiculturalidad abierta a todos los habitantes, a pesar del hecho que no se trata de la misma situación en la Historia y en la vida pública políticamente. La mayoría de los actores de la vida cultural pueden encontrar su lugar al representarse en ambientes físicos diferentes y con multitud de variaciones, expresando modos de vida diferentes que son activos en la vida cotidiana de la ciudad.

Es inevitable que la larga historia y la sociedad heterogénea de las ciudades dejan sus rastros en la identidad urbana.

Bibliografía

- Christmann, Gabriela B., 2003. *Städtische Identität als kommunikative Konstruktion. Theoretische Überlegungen und empirische Analysen am Beispiel von Dresden*, 57, Reihe Soziologie, Wien: Institut für Höhere Studien.
In: <https://www.ihs.ac.at/publications/soc/rs57.pdf> [20.09.2017]
- Muchada Alejandro, 2015. *La ciudad colonial y la cuestión de la vivienda Tetuán-Larache 1912-1956*. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla.
- UNESCO, Centre du patrimoine mondiale 1992-2017.
In: <http://whc.unesco.org/fr/list/837/> [20.09.2017]

La influencia del español en el paisaje lingüístico de la ciudad de Tetuán

Célia-Nina CHABOT & Ilhame HOUÏ & Alejandro PARDOS, Zaragoza

Introducción

Este artículo forma parte de un proyecto de investigación llevado a cabo en febrero de 2017 en el norte de Marruecos. Su objetivo es ampliar los conocimientos sobre la influencia de la lengua española en dicha zona como consecuencia de una relación varios siglos que tuvo su momento álgido en el establecimiento del Protectorado Español en la región. Concretamente nos centraremos en la ciudad de Tetuán (situada en la región marroquí Tánger-Tetuán-Alhucemas) y en la presencia del español en su paisaje lingüístico urbano.

Para obtener la información necesaria procedimos a la observación detallada de la cartelería en varios establecimientos públicos, así como a la toma de fotografías para su posterior análisis. Con afán de justificar la presencia de la lengua española realizamos entrevistas directas a los responsables de los lugares en cuestión, interrogándolos acerca de la motivación, los intereses o simplemente las causas que les llevaban a plasmar palabras castellanas en sus rótulos.

Justificación histórica

Tetuán supone un lugar clave a la hora de analizar esta cuestión por dos motivos diferentes: fue la capital y ciudad más importante del mencionado Protectorado Español de Marruecos (1912-1956), suponiendo un eminente centro administrativo y económico. Y, actualmente, su cercanía a la ciudad española de Ceuta supone un continuo contacto sociolingüístico entre el árabe marroquí y el español.

Durante los siglos XV-XVII, Tetuán se convirtió en un refugio para musulmanes y judíos peninsulares, quienes la reconstruyeron y consiguieron que se convirtiera en un punto importante para el comercio. Sin embargo, los constantes ataques marítimos por parte de piratas hicieron que los españoles

bloquearan el puerto de entrada a Tetuán, en Martil. Desde el siglo XVII, la ciudad continuó ganando autonomía, construyendo murallas defensivas.

España conquistó Tetuán en 1860, con la intención de proteger Ceuta y Melilla, aunque solo la mantuvo hasta 1862. Cincuenta años más tarde, comenzaría el Protectorado español en la región, instalándose de nuevo los españoles en la ciudad y empleándola como capital. La influencia española en la ciudad supuso el mantenimiento de las formas de gobierno tradicionales de los marroquíes, supervisadas por instituciones políticas creadas al efecto para desarrollar la labor de protección colonial, hasta el momento en que Marruecos consiguió su independencia en 1956.

Debido a estos acontecimientos, la ciudad ha recibido una gran influencia española, algo inevitable ya que durante cuatro siglos se produjo un gran intercambio cultural entre españoles y tetuaníes. En términos socio-culturales, cabe destacar que se conserve tradicionalmente el castellano como segunda lengua, pese a que a las generaciones más jóvenes comienzan a dejarlo de lado, generalmente a favor del aprendizaje del francés, primera lengua extranjera a nivel nacional.

Datos y análisis

La presencia del español en la cartelería urbana de Tetuán tiene diversas formas. El método más frecuente es el rótulo bilingüe en el que podemos encontrar árabe marroquí, árabe clásico, español o francés. Incluso hay alguno trilingüe con el bereber (ver figura 6). La grafía árabe puede reflejar una transcripción de las palabras españolas o bien puede tratarse de una traducción.

Un ejemplo de transcripción del español al árabe es el que se observa en la figura 1. Se trata del toldo de la cafetería **El Padrino**, cuyo nombre aparece en español y transcrito en grafía árabe. La transcripción está en árabe clásico, excepto la última palabra: *maqḥà w ṭakala ṣafifa ilpādrinū* ‘cafetería y comida ligera El Padrino’. Cabe señalar el reflejo de la pronunciación fonética del artículo ال [il] en lugar de ال [al], propia del árabe clásico, y el reflejo del fonema /p/ con una letra ajena al alfabeto árabe clásico پ.



Figura 1. Cafetería El Padrino, Tetuán, Marruecos

Un ejemplo de la traducción del árabe al español es el de la figura 2, **Farmacia Central**. Su primer rótulo estaba en árabe clásico الصيدلية المركزية *al-ṣaydalīyya al-markazīyya* 'farmacia central' y traducido al español. Es interesante la colocación posterior del mismo cartel con la traducción al francés Pharmacie Centrale, mostrando claramente el cambio al que antes aludíamos del español por el francés como lengua extranjera preferente en la ciudad.



Figura 2. Farmacia Central, Tetuán, Marruecos.

Otro ejemplo de traducción lo observamos en la figura 3, **Relojería La Princesa**. El rótulo es bilingüe árabe clásico-español. Las palabras españolas son una traducción aproximada de las escritas en árabe clásico 'ساعات الأميرة' 'Los relojes de la princesa'.



Figura 3. Relojería La Princesa, Tetuán, Marruecos.

Por último, cabe mencionar la existencia de algunos establecimientos que presentan sus rótulos solamente en lengua española, generalmente se trata de negocios de restauración, por ejemplo, el de la figura 4 **Desayunos y bocadillos Chatt**. Cabe suponer que el rótulo monolingüe se debe a que procede del año de fundación del establecimiento, en 1964, solamente ocho años después del final del protectorado español en la región y, por tanto, cuando la influencia española en la región era aún muy intensa.



Figura 4. Desayunos y bocadillos Chatt, Tetuán, Marruecos.

A continuación, procedemos a describir de manera más completa tres de los casos estudiados, gracias a la información conseguida mediante la realización de entrevistas directas a los responsables de los negocios, interrogándolos acerca de los motivos que les impulsaban a establecer dichos carteles en lengua española. Los resultados fueron los siguientes:

- **Tienda de ropa infantil y juguetería “Chico y Chica”** (figura 5): Este negocio, situado en el corazón de la medina tetuaní, concretamente en la calle Mohamed Ben Aboud, presenta un letrero monolingüe en lengua española en el cual se puede leer “Chico y Chica”. Tras el encuentro con los responsables del lugar, nos aclararon que su relación comercial con España es continua ya que cuentan con proveedores directos desde la zaragozana localidad de Illueca. Justificaban la presencia del español en su publicidad debido al fuerte arraigo cultural que ha existido durante años entre la ciudad de Tetuán y España, así como por su proximidad geográfica. Del mismo modo, defiende que el uso de dicha lengua en el marketing supone una “llamada de atención al público” (tal y como el comerciante expresó).



Figura 5. Tienda de ropa Chico y Chica, Tetuán, Marruecos.

- **Hotel “Bilbao”**: En la Avenida Mohamed V se encuentra el mencionado hotel, cuyo letrero presenta su nombre en tres idiomas diferentes: árabe marroquí (أوطيل بلباو *uṭīl bilbāw*), bereber y español. Una vez realizada la entrevista al responsable del hotel obtuvimos diversos argumentos entorno a la denominación del lugar. Parece ser que el motivo principal se debe a la antigüedad del negocio, de herencia familiar desde hace tres generaciones, establecido durante la convivencia con los españoles. En la recepción del hotel,

el encargado nos mostró diversas fotografías que conmemoraban encuentros futbolísticos del Atlético Tetuán a su paso por la competición española, un claro ejemplo de la convivencia experimentada durante el Protectorado.



Figura 6. Hotel Bilbao, Tetuán, Marruecos

- **La Ciudad Pizzería Café:** A nuestro paso por la Avenida Youssef Ibn Tachfine observamos el rótulo **La Ciudad** en una cafetería aparentemente novedosa. La encargada del negocio justificó que recibía aquel nombre por encontrarse situada en el centro de la ciudad y que era preferible establecer un nombre extranjero para hacerlo más atractivo al consumidor en lugar de la forma árabe “al-Madīna”, por lo cual optó por la forma española “La Ciudad”. De este modo volvemos a comprobar el atractivo comercial que supone el español para los comercios de la ciudad.



Conclusión

Pese a la preferencia que se observa en otros ámbitos por el uso del francés como lengua extranjera en la ciudad de Tetuán, nuestros datos nos llevan a afirmar que la presencia del español en el paisaje lingüístico de la ciudad sigue en pleno vigor. Los dueños de los establecimientos consideran que la aparición

del español en los rótulos de sus negocios les dan solera y les proporcionan cierto prestigio al ser, por ello, considerados negocios antiguos y genuinos de la ciudad. Vemos, por tanto, como la lengua española ayudó a forjar la identidad de las generaciones tetuaníes de más edad, un hecho que en la actualidad está evolucionando con la aparición de otras lenguas en el paisaje lingüístico de la ciudad como el francés y el bereber.

La frontera europea en Ceuta. Observaciones contrastivas del espacio fronterizo de Ceuta¹

Matthias MAYER, Viena

La *Frontera* se ha convertido un término omnipresente en Europa en los últimos años. Planes políticos de *cerrar fronteras*, de *proteger las fronteras* y el fenómeno de la “*crisis*” de los refugiados y de la migración irregular se han vuelto fantasmas perpetuos que surgen una y otra vez en los debates políticos. En la palabra frontera se manifiesta una discusión sobre *el futuro de Europa*. ¿Pero qué es una frontera, qué es la frontera de Europa? Para comprender mejor las consecuencias e implicaciones que tiene el discurso político europeo y nacional hiper-focalizado en las fronteras exteriores y la migración como fenómeno que se percibe sobre todo como amenaza, hay que ir a las fronteras mismas. Ceuta se ha vuelto uno de los lugares paradigmáticos fronterizos de Europa: con su doble vallado de seis metros y sus sistemas refinados de seguridad el término relativamente abstracto “frontera” en Ceuta encuentra su manifestación concreta en la realidad.²

Las fronteras no se pueden entender sin tomar en consideración que toda frontera tiene dos lados. A la frontera le es inherente la función de separar un espacio en dos partes. Desde un punto funcionalista, se podría decir que para el lado *interior* la frontera de Ceuta tiene la función de excluir a las personas que intentan acceder al espacio de Ceuta desde el lado *exterior*, por lo cual para ellos la valla de Ceuta es un obstáculo que tiene que superarse para lograr la meta de entrar al espacio europeo. Este artículo se dedica a explorar tanto el espacio fronterizo de Ceuta desde “adentro” y desde “afuera” ya que los dos lados no se pueden examinar por separados: las aspiraciones de las personas en un lado

¹ El artículo presente se basa en una tesis de máster entregada en abril 2019. El material del estudio se recopiló en dos estancias de una duración total de tres meses en Ceuta y sus alrededores marroquíes entre febrero y agosto de 2017.

² La frontera de Ceuta es un fenómeno complejo que tiene varias configuraciones políticas, físicas y simbólicas. El hábito lingüístico en Ceuta difiere entre la *valla* y la *frontera* (o *el paso fronterizo*). El tema central de este artículo es la frontera de Ceuta en su función de filtro migratorio por lo cual el presente estudio se va a enfocar sobre todo en la valla como barrera para evitar la entrada de inmigrantes.

de la frontera tienen consecuencias para los habitantes del otro lado, tanto como las percepciones de las personas del lado interior tienen consecuencias para las del otro lado. Los acontecimientos *en la valla* tienen consecuencias para la realidad discursiva del lado europeo. Estas consecuencias no son inminentes, no son siempre directas y tangibles, pero forman parte de un discurso fronterizo que en cambio moldea la frontera misma. Entonces, la valla no puede entenderse como objeto inerte y neutral, sino que tiene parte por sí misma en la formación de un discurso y, consecuentemente, de una realidad fronteriza. A medida de entrevistas en los dos lados de la frontera hemos intentado acercar las percepciones de la frontera de los dos lados y contraponerlos con el fin de contribuir a una comprensión mejorada de las realidades fronterizas en Ceuta. La recopilación y el análisis de las percepciones contrastivas de los dos lados no tuvieron por finalidad el intento de la creación de una imagen homogénea del espacio fronterizo, pero como veremos son realidades que se complementan.

Evolución de la frontera de Ceuta y la Valla

El espacio mediterráneo funciona como frontera natural al sur de Europa en general y de la Unión Europea en especial. Debido a la europeización de las fronteras exteriores, a partir de los años noventa el espacio fronterizo de Ceuta se ha hecho uno de los enfoques de la política migratoria europea a partir de los años noventa. El exponente máximo de la evolución de la frontera y del control migratorio en Ceuta es sin duda la valla fronteriza que rodea la ciudad. La valla es un elemento que desde su introducción ha experimentado diversos cambios en el transcurso de los años. Generalmente esos cambios reflejaron una retórica anti-migratoria que tras incidentes fronterizos o períodos de números elevados de entradas llevaron a un aumento de altura de la valla y a un incremento de útiles técnicos de vigilancia en la frontera.

La idea de crear una valla fronteriza data del año 1992, pero es en el 1995 que la idea de “impermeabilización” de la frontera gana más importancia. (Castan Pinos 2014: 126) Para esa finalidad se desplegaron unidades del ejército para vigilar la frontera y las obras en la valla. (Castan Pinos 2014: 126); (entrevista a Carlos Rontomé). En 2005, la altura de la valla en Ceuta se elevó de 3 metros a 6 metros (Andersson 2016: 29) y, sin embargo, las vallas siguen siendo un instrumento incapaz de evitar la entrada de inmigrantes irregulares; con cada cambio en la valla se establecen nuevas tácticas para sobrepasarlas lo que lleva Anderson a decir que las vallas sean “pointless yet powerful”. (Andersson 2016: 29) Es decir, su poder quizás no yace en la

impermeabilización de la frontera sino en su valor simbólico e icónico. Gold ya en 1999 anotó en cuanto al desarrollo técnico de la frontera, lo que en 2008 Ferrer Gallardo reiteró: “las vallas apenas podían reducir el número de entradas ilegales a los enclaves [...]. Las técnicas de fortificación siguieron desarrollándose y, en paralelo, también lo hicieron las estrategias para penetrar en los enclaves.” (Ferrer Gallardo 2008: 141) y (Gold 1999: 27)

Cruzar la valla no es la única manera para inmigrantes de entrar irregularmente a Ceuta, pero los modos varían según el origen del inmigrante. Una persona subsahariana difícilmente puede usar el pasaporte de un marroquí para siquiera acercarse al puesto fronterizo español. Por lo tanto, de manera general se puede constatar que los que recurren al método de sobrepasar la valla fronteriza son generalmente personas subsaharianas con limitados recursos económicos. Consiguientemente, la imagen de lugar de inmigración que empieza a tener Ceuta a partir de los años noventa, está en gran parte relacionado a esa tipología de inmigrante subsahariano que es el actor más visible en el acto de transgresión fronteriza. La valla y las entradas irregulares a Ceuta son espectáculos tanto mediáticos como políticos que producen un discurso fronterizo: la valla, que como elemento físico forma parte del paisaje y espacio fronterizo de Ceuta, es un lugar casi mitológico en el cual podemos presenciar tanto tragedias como escenas de violencia, historias que cuentan de *coraje* y de *guerra*, narrativas de *invasión* y de *refugio*. De Génova y Andersson constatan que en las fronteras de Europa las imágenes espectaculares de inmigrantes en situaciones fronterizas (como en la valla o en escenas de salvamiento marítimo) sirven como “show of enforcement in which migrant illegality is made spectacularly visible.” (Andersson 2014: 138) Con cada acto fronterizo espectacular que toma lugar en las barreras fronterizas europeas, se auto-refuerza la normalización de la *necesidad* del control fronterizo. (De Genova 2013) En el centro de estas narrativas se encuentra el *inmigrante* y sobre todo el *subsahariano*.

La Valla desde el punto de vista ceutí

La valla determina en gran parte la imagen de Ceuta en el resto de Europa, pero cómo ¿cómo se percibe la frontera y el control migratorio desde un lugar que para Europa representa la frontera misma? Debido a las especificidades topográficas de Ceuta la valla no es un elemento muy visible desde la ciudad. Para un visitante de la ciudad que llega en barco, por ejemplo, queda un elemento completamente invisible: ante los ojos se revelan las vistas de la península de Ceuta y las colinas boscosas como trasfondo, pero en ninguna

parte aparece la famosa valla. La topografía de Ceuta esconde la valla de la vista colectiva de la ciudad y del curioso visitante. La valla se encuentra en el valle que se forma por las colinas y montañas rodeando la ciudad, escondiendo esta línea separadora en la oscuridad.³ Este hecho también se refleja en los testimonios de las personas encuestadas. Para determinar el grado de la presencia y visibilidad que tiene la valla en Ceuta en entrevistas se inquirió si las personas ceutíes entrevistadas tenían conocimientos sobre la naturaleza de la valla y si alguna vez se habían acercado a ella. La mayoría de las personas dijeron nunca haber visto la valla de cerca:

¿La valla? No, no la he visto, solo conozco el paso fronterizo, lo que es la valla, no la conozco. | Rocío |

¿La valla? Yo no [la he visto]. | Julio |

Es decir, ese elemento cuya presencia determina de tantas maneras la imagen de Ceuta, en Ceuta misma yace en un espacio de invisibilidad. A ese aspecto de la invisibilidad de la valla, se añade el hecho de que la valla se considera como parte de una zona a la que no se puede acceder con facilidad. Es un espacio que no se considera formar parte del área pública de Ceuta, sino que se caracteriza por el acceso restringido por las autoridades.

No, el camino de la valla lo puede coger muy poca gente; hay alguna vez que ves algún punto en concreto, hasta donde puedes llegar, pero normalmente no. [Toni]

La valla se ubica mentalmente en un espacio fuera de la normalidad: se afirma que la valla es un elemento que solamente se percibe desde limitados puntos de la ciudad pero que ciertamente no es un elemento presente en circunstancias *normales*. Ver la valla y acercarse a ella es algo que está reservado a determinadas personas, ya que es un espacio limitado y restringido. La valla representa un espacio ajeno y por lo tanto abstracto. Esto se nota en la adscripción de la valla no al espacio de Ceuta, sino a un contexto internacional que impide que Ceuta tenga una relación más personal con la valla:

³ Esto se contrasta gravemente con la situación de Melilla, donde el perímetro fronterizo corre prácticamente por la periferia de la ciudad, lo que impregna su presencia en la imagen de la ciudad.

Entonces la valla es un fenómeno que escapa un poco a la relación entre Ceuta y Marruecos, se ha internacionalizado, es una cosa allí para evitar que gente subsahariana pueda entrar a la Península [...] para mí es un problema diferente a la frontera. La frontera es local, la valla es más internacional, un problema internacional. | Saïd |

Se manifiesta una clara separación de la *frontera* (el paso fronterizo) que se percibe en un contexto local-nacional y que significa la separación entre el enclave y Marruecos, mientras que la *valla* es un elemento internacional con índole de fugacidad (“*un fenómeno que se escapa un poco*”) y por lo tanto poco tangible. Su función se describe claramente como la separación de África *subsahariana* de la Península, posicionando así Ceuta como zona de intermedia que no concierne Ceuta como espacio local. Por lo tanto, como hemos visto la mayoría de las personas entrevistadas nunca ha tenido contacto con la valla - la valla generalmente no se percibe como un elemento que influye de manera directa en la vida de los ceutíes.

La Valla desde el punto de vista exterior

Para un inmigrante clandestino subsahariano, en el contexto de Ceuta por lo tanto la valla es a la vez una barrera como la (casi) única posibilidad de acceder al enclave. De ello se derivan interrelaciones entre la valla y los inmigrantes subsaharianos como sujetos fronterizos. La valla como elemento fronterizo obtiene su importancia como elemento “protector” de la existencia de la inmigración irregular subsahariana, mientras que las personas que intentan atravesar esa frontera rígida se vuelven objetos fronterizos clandestinos debido a la valla: es esta interconexión que forma y fomenta el imaginario fronterizo de Ceuta.

Pero vamos a empezar con las historias que preceden el contacto con la valla. En las entrevistas con inmigrantes, se pudo constatar que en casi todos los casos el acto de inmigración irregular fue antecedido por (varios) intentos de emigrar hacia países occidentales por vías legales: la solicitud de un visado es un elemento recurrente en las historias de los inmigrantes entrevistados. La denegación repetida del visado sin que los solicitantes obtuvieran una explicación por ello se describe como momento humillante que ha (co-) iniciado una reflexión sobre la propia inmovilidad que se oponía a la percibida movilidad aparentemente ilimitada de personas de origen occidental.

Contrario a la presuposición de muchos habitantes de Ceuta, los subsaharianos entrevistados no venían de una situación de extrema pobreza o

de guerra, sino que procedían de familias de clase media lo que facilitaba la procuración de los medios e informaciones necesarias para emprender un semejante viaje. En casi todos los casos, los viajes son descritos como llenos de privaciones, y varias veces se citaron instancias de extrema violencia. Las personas llegadas a la valla o mejor dicho *al bosque*, es decir la zona fronteriza, se habían asemejado a las imágenes fetichizadas del estereotipo del *inmigrante subsahariano* por parte del público europeo. Al pasar por las carreteras en cercanía a Ceuta se nota una presencia muy fuerte de oficiales de la policía marroquí, en muchas ocasiones con furgonetas que sirven para expulsar a migrantes aprehendido, creando de esa manera un espacio de clandestinidad. Ya en las afueras de Ceuta se hace presente la persecución de los inmigrantes irregulares. El color oscuro de la piel de una persona da lugar a suponer que se trata de una persona que tiene intenciones de saltar la valla.

Même arriver à la zone de Tétouan, c'est tout un film parce que ce n'est pas facile, il y a les policiers, il y a les contrôles, il y a les gendarmes, il faut traverser ces gendarmes, il faut traverser ces policiers, même pour arriver en forêt.⁴ | Alfred |

Viviendo en condiciones miserables e inhumanas el individuo inmigrante se transforma en cuerpo deportable cazado por las autoridades, esperando su momento para poder reentrar al reino humano. Las imágenes de agrupaciones de cientos de inmigrantes subsaharianos que “asaltan” en un momento de sorpresa las vallas de la Fortaleza Ceuta, contribuyen a la deshumanización de los individuos inmigrantes. Son la violencia y el caos, en breve la anarquía salvaje, los mensajes que se transportan al público europeo. Sin embargo, la vida en el bosque y también los “ataques” a la valla son objetos de una organización y estructuración meticulosa subvirtiéndose de esta manera la imagen del *inmigrante salvaje*.

El momento que más nos interesa es quizás el momento de entrada al territorio español. Los siguientes pasajes forman parte del acto fronterizo central: la transgresión de la frontera y por lo tanto de la valla. Habiendo sido estas escenas tema de incontables reportajes, informes etc., el enfoque aquí yace sobre la percepción personal de una persona en el cruce. Aunque podríamos argumentar que las imágenes de las cámaras de vigilancia tras un salto son

⁴ Incluso llegar a la zona de Tetuán es toda una película porque no es fácil, hay policías, hay controles, hay gendarmes, hay que pasar por estos gendarmes, hay que pasar por estos policías, incluso para llegar al bosque.

documentos objetivos que se nos presentan en los medios de comunicación, debemos tener en cuenta que las grabaciones fueron hechas desde el punto de vista de un sistema anti-migratorio, sin mostrar el contexto de las condiciones en las cuales se producen los saltos y sin tener en cuenta la perspectiva individual de una persona que participa en ello. Los siguientes relatos son documentos que ofrecen un cambio de perspectiva de una masa anonimizada de objetos fronterizos a la de un individuo y sujeto actante en la valla:

On attend et on attend, tu attends et attends, chaque fois tu... après on est parti, nous sommes parti, on a essayé, c'est là où j'ai cassé mon doigt, a la barrière, le premier janvier, la nuit du 31 décembre, on a essayé d'entrer ; sur la montagne, la police marocaine nous avait déjà témoigné, d'en haut de la montagne, ils visaient de cailloux [...] ils disent parfois qu'on a la rage contre eux, à cause de toute la souffrance, on bagarre on bagarre, on bagarre, il y avait des gaz, des frappes, il y avait du sang, tu passes [...] a la descente il y a des barbelés, avant d'arriver à la barrière, des barbelés, la première personne qui arrivait en courant pouvait pas empêcher que le barbelé s'attache à son pieds, il est tombé, pamm, il se levé directement, et court seulement [...] on arrive à la barrière [...] il y a des personnes qui bloquent encore, frappent encore bien, casse, ils frappent et cassent leur pieds, on a réussi à entrer, ils frappent, ils cassent, il y avait les guardias, ils étaient au milieu entre les deux barrières, il y avait beaucoup de bruit, on a essayé de grimper la barrière, ça déchirait ma main, ça a aussi déchiré ici, mon pied, il y avait du sang partout, [...] les barbelés attachent, j'avais un coulant sur moi, avec un t-shirt longues manches, j'ai essayé de grimper encore, des personnes essayaient de CASSER la barrière, il y avait du gaz, gaz lacrymogène, un gaz dans les poumons, [...] ça gratte ta peaux, ils pompent, quand on mets ça sur ton œil [...] on frappe la barrière, ils nous frappent, [...] pamm, pamm, tu lâches, ils te frappent, tu montes, et tu tombes, et tu te lèves encore, ils pompent les gaz, cette fois-là on n'a pas réussi à entrer, ils étaient nombreux, ils nous attendaient déjà.⁵ | Chérif]

⁵ Esperas y esperas, esperas y esperas, cada vez que... después salimos, lo intentamos, ahí es donde me rompí el dedo, en la barrera, el primero de enero, la noche del 31 de diciembre, intentamos entrar; en la montaña, la policía marroquí ya nos había visto, desde lo alto de la montaña, nos apuntaban con piedras [...] a veces dicen que tenemos rabia contra ellos, por todo el sufrimiento. Luchamos, luchamos, hubo gases, golpes, hubo sangre, pasas [...] en la bajada hay alambre de púas, antes de llegar a la barrera, hay alambre de púas, la primera

A parte del sentido de urgencia y de inmediatez que transporta el relato, nos vemos confrontados con un cuento sobre violencia y aventura a la vez. En el momento del salto, las violencias cometidas en los dos lados de la valla solo tienen un papel de escenario de fondo. La violencia forma parte de la lógica de la valla, sin ella no se puede acceder al territorio español y de manera igual la violencia forma parte del trabajo de los guardias fronterizos: si bien se nombran varios actos dañinos de parte de la policía en el relato muy cercano a las acciones, estas no realmente se les reprochan a las autoridades formando parte de la normalidad fronteriza. Las autoridades se perciben no necesariamente como enemigos personales sino como personas cuyo trabajo de impedir el salto tiene que ser irrumpido para poder salir con éxito de la situación. Entrar en el espacio entre las dos barreras de la valla para distraer la Guardia Civil, es un elemento descrito como esencial para la táctica de los saltantes: el objetivo es romper la valla como obstáculo dañino pero inerte, por lo cual la prioridad es oponerse a la resistencia de la policía que protege la valla. Percibido desde el otro lado de la valla, esta táctica se describe de la siguiente manera:

¿Qué, cómo me siento? Mal, porque no sabes cómo vas a terminar, herido, terminas...muerto. Se han dado casos de peligrar nuestras vidas, cuando el 17 de febrero 6 [2017] cuando ya consiguieron entrar e/ el grupo grande, aquellos vienen, cuando atacan la valla, vienen muy organizados ya, usan técnicas de guerrilla, están organizados en grupos, 20-25-30 en varios grupos, ellos a diferencia a hace unos años, actualmente cuando entran vienen directamente a agredirnos, a neutralizarnos como sea. |O. (miembro de la Guardia Civil)|

Dejando al lado por el momento la importante cuestión de los retornos en caliente por parte de las autoridades españolas hacia Marruecos, podemos

persona que llegó corriendo no pudo evitar que el alambre de púas se le pegara a los pies, se cayó, pamm, se levantó enseguida, y simplemente corre [...] llegamos a la barrera [...] hay gente que sigue bloqueando, volvieron a golpear bien; rompen, golpean y se rompen los pies, conseguimos entrar, golpean, rompiendo. Los guardias, estaban en medio de las dos barreras, había mucho ruido, intentamos subir la barrera, me desgarraba la mano, también me desgarraba aquí, el pie, había sangre por todas partes, [...] el alambre de espinas me ataba, tenía un sweatshirt encima, con una camiseta de manga larga, intenté subir de nuevo, la gente intentaba ROMPER la barrera, había gas, gas lacrimógeno, gas en los pulmones, [...] te araña la piel, se te mete en los ojos [...] te pegas a la barrera, te pegan, [...] pamm, pamm, te sueltas, te pegan, subes, y te caes, y te vuelves a levantar. Esa vez no logramos entrar, eran muchos, ya nos estaban esperando.

suponer que al llegar al territorio español (o más precisamente, al haber superado los “dispositivos de seguridad”) el estatus de un inmigrante irregular cambia radicalmente. De un *homo sacer*, cuyo cuerpo está a disposición de la violencia legítima de las autoridades españolas y marroquíes, el sujeto inmigrante se transforma en individuo con derechos bajo la jurisdicción española y por lo tanto bajo protección del Convenio Europeo de Derechos Humanos. Las autoridades españolas que a toda costa intentaron impedir el acceso a una persona, ahora dan la bienvenida a esa misma persona. Esa transformación casi milagrosa pone en relieve la arbitrariedad fronteriza de la cual la valla de Ceuta es la manifestación concreta. Los mismos agentes cuya tarea es la protección de la valla y el impedimento de la entrada de los inmigrantes al pasar estos a territorio español, entonces tienen la función de recibir los recién saltados y guiarlos hasta el Centro de Extranjeros Temporal de Inmigrantes (CETI):

Nous sommes montés à la montagne, nous sommes entrés en courant, en criant, il y avait la croix rouge, le Faro est arrivé, même la Guardia, eux qui nous frappaient, eux nous montrent la route pour arriver au campo [el CETI] ils nous accueillent et tout.⁶ | Chérif |

Esta es consecuencia del paso de los individuos de un espacio judicial a otro, pero de cierta manera también se parece a una lógica de juego que suscita preguntas sobre la arbitrariedad que marca el trato de la cuestión migratoria. El inmigrante, al haber traspasado los dispositivos de seguridad, se transforma en ser humano con derechos tras haber sido un sujeto en el cual se puede ejercer la violencia del estado.

Ceuta, ¿sitio de inmigración?

Los primeros días en Ceuta de los inmigrantes entrevistados, en muchos casos se describieron como alegres y llenos de felicidad por haber cumplido el objetivo inicial de llegar a Ceuta:

On n’oublie pas le jour où on entre. Le jour que je suis arrivé à Ceuta c’était le 20 février 2017, [...] ça a été un rêve réel, parce qu’avant ; quand

⁶ Subimos a la montaña, entramos corriendo, gritando, ahí estaba la cruz roja, llegó el Faro, incluso la Guardia, nos habían pegado, ahora nos indicaron el camino al campo [el CETI] nos recibieron y todo.

j'appelle ça un rêve, c'est comme si je songeais, quand je dormais, je songeais que je suis déjà à Ceuta, j'ai déjà fait, j'ai déjà traversé, parce que c'est...comme un but [...] j'avais un objectif, c'était aller en Europe. Ce jour quand je suis entré, j'étais trop en joie, plus que le jour de ma naissance [...]⁷ |Alfred|

La llegada se describe como un momento casi irreal por haber estado presente en sus sueños durante tanto tiempo, que en el momento de la llegada a Ceuta no era capaz de darse cuenta de lo ocurrido hasta bien después. La llegada marca un antes y un después, algo que se expresa en el uso del término *nacimiento*. Es como si la llegada a Ceuta fuese la finalización de un rito de iniciación que acaba con el *renacimiento* de un nuevo hombre. La llegada a Ceuta es un acto eufórico, habiendo sido este el punto final de un viaje con destino a Europa. Pero al haber logrado esa meta, Ceuta se vuelve el punto de partida de un nuevo viaje. Ese viaje a diferencia de la travesía de miles de kilómetros se desarrolla sobre todo en el eje temporal y está marcado por la inmovilidad y la pasividad forzada de sus protagonistas que en vez de caracterizarse por su condición de *aventurier*, se encuentran en un espacio limbo sin saber en qué momento pueden pasar a la península. Ceuta pasa a ser una especie de *limboscape* (Ferrer-Gallardo and Espiñeira, 2016) en el cual se encuentran atrapados los *aventureros* que ahora están forzados a la inactividad ya que no tienen posibilidades de trabajar y de auto-sustentarse.

Nous on sait que géographiquement c'est l'Afrique, mais politiquement c'est l'Europe. On se croit encore en Afrique, chaque fois que notre nombre sort sur la liste pour aller à la péninsule, c'est la fête, on n'est pas encore en Europe. [...] ça se voit, qu'on est encore en Afrique, la liberté? On n'a pas la liberté ici.⁸ |Hassan|

⁷ No se olvida el día que se entra. El día que llegué a Ceuta fue el 20 de febrero de 2017, [...] fue un auténtico sueño, cuando lo llamo sueño, es porque antes de entrar sonaba, cuando dormía, pensaba que ya estaba en Ceuta, que ya lo había logrado, ya había cruzado, porque es... como una meta [...] yo tenía una meta, era ir a Europa. Ese día, cuando entré, me sentí tan feliz, más que el día en que nací [...]

⁸ Sabemos que geográficamente es África, pero políticamente es Europa. Seguimos pensando que estamos en África, cada vez que sale nuestro número en la lista para ir a la península, es una fiesta, porque todavía no estamos en Europa. [...] Se puede ver que todavía estamos en África. ¿Libertad?... Aquí no tenemos libertad.

Por lo tanto, Ceuta no es el destino final para la gran mayoría de los inmigrantes, por lo cual todas las esperanzas y la inquietud se dirigen hacia una posible pero incierta salida de Ceuta. Esto también se refleja en las declaraciones en entrevistas con personas de Ceuta:

Para NADA esto es un sitio de inmigración, es un sitio de paso. Migración aquí no hay, hay un CETI donde están todos concentrados, no se integran, aquí la inmigración no existe, para mí. |Miguel|

Por ende, ¿Ceuta no es un sitio de migración? Es quizás una respuesta cuya polémica se dirige en contra de la asociación automática y reducida de Ceuta con la problemática migratoria. Pero aquí cabe preguntar: ¿es la migración algo que tiene repercusiones en la ciudad? ¿Es algo que se nota en la vida de día a día? No es fácil determinar en qué manera se ha inscrito un fenómeno como este en el paisaje urbano y los discursos ceutíes. La migración subsahariana en Ceuta brilla por su ausencia local y sin embargo, emerge en momentos inesperados como elemento que forma parte de estatus de excepción perpetuo. Es la normalización de la excepción que presenciamos en Ceuta: la migración se percibe por lo tanto como fenómeno que no concierne a Ceuta en sí, sino que es algo adscrito a una realidad internacional que no tiene realmente que ver con la ciudad. Se percibe como problema alejado tanto físicamente como mentalmente: siendo alojados en el CETI que se encuentra en un punto poco accesible de la ciudad a varios kilómetros del centro de la ciudad, los inmigrantes se encuentran reclusos de la vida de Ceuta. El contacto entre los habitantes de la ciudad y los inmigrantes es mínimo y se reduce básicamente a las zonas periféricas de la ciudad mientras que en el centro de la ciudad su presencia se percibe más bien como anomalía. En cuanto a la percepción del fenómeno migratorio, en muchas de las entrevistas encontramos señas de gran empatía con inmigrantes o refugiados que huyen de situaciones difíciles o que buscan un futuro mejor, que sin embargo se entrelaza con la afirmación que *aquí* no hay espacio para ellos. Tenemos frente a nosotros una sensación de ambivalencia entre compasión por *ellos* y el deseo de reforzar las medidas de seguridad para que no lleguen al espacio ceutí.

Conclusión

Las percepciones interiores de la(s) frontera(s) de Ceuta naturalmente difieren de la perspectiva exterior. La valla es un elemento poco visible y casi

inexperimentable de Ceuta con el cual no se suele entrar en contacto. El perímetro fronterizo de la valla es un espacio casi exclusivamente adscrito al fenómeno migratorio y yace en un cierto espacio de clandestinidad al cual no muchas personas tienen autorización o interés de acceder. Es un espacio recluso y escondido por las condiciones geográficas de Ceuta. Muy pocas de las personas entrevistadas ceutíes dicen haber sido afectadas de una manera u otra por el levantamiento de la valla, y hasta las personas que solían considerar el espacio del perímetro fronterizo como accesible parecen haber aceptado la valla y las limitaciones que impone como normalidad.

La lógica de fortaleza que es inherente a la valla produce imágenes de invasión – es casi imposible franquear el vallado sin haber agrupado una masa crítica de personas y sin recurrir a métodos violentos. En cambio, las escenas violentas en la valla fomentan una doble visión del fenómeno migratorio y de la frontera en el contexto ceutí: por un lado, se refuerza el topos de invasores que entran por la fuerza al territorio ceutí, por el otro lado también se producen imágenes de vulnerabilidad que se muestra en las heridas infligidas por las concertinas o en casos extremos en la muerte de inmigrantes en la valla. La valla, que está intrínsecamente conectada con el fenómeno migratorio por lo tanto también se caracteriza por una valoración ambivalente: por un lado, se percibe como elemento que protege y que es necesario. En muy pocas ocasiones se cuestionó la *raison d'être* de la valla y solamente para después llegar a la conclusión que sí era necesaria su existencia. No obstante, la valla por otro lado también se percibe como elemento dañino y a veces mortal. Ante esta discrepancia humanitaria, se demostró una cierta impotencia causada por un dilema moral: la valla parece como un elemento que frena la llegada incontrolada de inmigrantes al enclave que no se ve en condiciones de recibir cantidades de personas tan grandes que después no tienen la posibilidad de transferirse rápidamente a la península. Pero a la vez la valla causa un cierto malestar por saber que sus concertinas no solamente infligen heridas graves a las personas que intentan cruzarla, sino que también han causado la muerte de numerosas personas. Ante ese dilema moral, se hace una llamada a una política global que se caracterice por la ayuda en los países de origen de los inmigrantes. Es una forma de alejar el problema de la propia esfera de acción y es un topos recurrente no solamente en Ceuta, sino también a nivel europeo. Es quizás una manifestación humanitaria de la tendencia de externalización del control fronterizo, sin embargo también es un discurso que no cuestiona las prácticas fronterizas actuales y de esa manera ayuda a mantener el status quo de las políticas de fronteras exteriores. No obstante, para realmente entender su funcionamiento no hay que alejarse de la frontera, hay que mostrar desde cerca

su funcionamiento para poder cuestionar las vallas como símbolos de poder y su vana labor como productoras de espectáculos e imaginarios fronterizos.

Bibliografía:

- Andersson, Ruben, 2014. *Illegality, Inc.: Clandestine migration and the business of bordering Europe*. Oakland: University of California Press.
- Andersson, Ruben, 2016. “Hardwiring the frontier? The politics of security technology in Europe’s ‘fight against illegal migration’”, in: *Security Dialogue* 47 (1), 22-39.
- Castan Pinos, Jaume, 2014. *La fortaleza europea: Schengen, Ceuta y Melilla*. Ceuta: Instituto de Estudios Ceutíes.
- De Genova, Nicholas, 2013. “Spectacles of migrant ‘illegality’: the scene of exclusion, the obscene of inclusion”, in: *Ethnic and Racial Studies* 36 (7), 1180-1198.
- Ferrer Gallardo, Xavier, 2008. “Acrobacias fronterizas en Ceuta y Melilla. Explorando la gestión de los perímetros terrestres de la Unión Europea en el continente africano”, in: *Documents d'anàlisi geogràfica* (51), 129-149.
- Ferrer-Gallardo, Xavie /Keina Espiñeira, 2016. “Immobilized between Two EU Thresholds: Suspended Trajectories of Sub-Saharan Migrants in the Limboscapes of Ceuta”, in: Van Der Velde, M./T. Van Naerssen. *Mobility and Migration Choices: Thresholds to Crossing Borders*. New York: Routledge.
- Gold, Peter, 1999. “Immigration into the European Union via the Spanish enclaves of Ceuta and Melilla: a reflection of regional economic disparities”, in: *Mediterranean Politics* 4 (3), 23-36.

REZENSION

Heinrich, Carola, 2020. *Was bleibt? Zur Inszenierung von Gedächtnis und Identität im postsowjetischen Kuba und Rumänien*. Hildesheim/Zürich/New York: Olms, 209 S.

Die hier zu besprechende sehr interessante Dissertation hat als Forschungsgegenstand „die Figur ‚der Russin/des Russen‘ als kulturelles Fremdbild in verschiedenen Formen der Inszenierung wie Theater, Performance, Film, Video und Hörspiel, die nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion geschaffen wurden.“ (9) Die Vf. legt ihren Analysen sechs rumänische/moldauische Produktionen und sieben kubanische zugrunde. Zuvor handelt sie recht ausführlich (11-53) den Kontext ab, in dem die Stücke entstanden sind. Dabei stützt sie sich vor allem auf die Untersuchungen zum Postkolonialismus. Manche Forscher beklagen, dass die Sowjetunion zu wenig als *Kolonisator* betrachtet wird, ihr Erbe müsse daher *auch* mit Methoden der postkolonialen Forschung untersucht werden. Die Vf. arbeitet daher, indem sie sich auf die einschlägigen Theoretiker stützt (Homi K.Bhabha, Gayatri Chakravorty Spivak u. a.). In diesem Zusammenhang ist sie stark vom *translational turn* beeinflusst. Die beiden Sprachgebiete, die sie zum Vergleich auswählt, das rumänische und das kubanische, erklären sich wohl vor allem daraus, dass es sich eben um eine *romanistische* Arbeit handelt; diese beiden Fälle würden sich für eine allgemeinere Betrachtung vielleicht nicht als erste anbieten, denn sie weisen einige recht spezifische Entwicklungen auf.

Grundsätzlich muss man sich fragen, ob man die ehemalige UdSSR einfach den klassischen Kolonialmächten gleichstellen kann. Unzweifelhaft gab es ein Dominanzverhalten, das einen in eine solche Richtung denken lässt, aber es gibt auch deutliche Unterschiede zu den „alten“ Kolonialmächten, wie etwa die nominelle Unabhängigkeit der Staaten, den zumindest erklärten Respekt der Sprachen und Kulturen usw. Will man mit einer solchen Terminologie arbeiten, so ist eher an Parallelen zu den unabhängig gewordenen ehemaligen Kolonien zu denken, die nach wie vor meist nur eine begrenzte Entscheidungsfreiheit haben. Nicht zuletzt haben sich die einzelnen Mitgliedsstaaten auch während des Bestehens des Warschauer Paktes und des Rats für gegenseitige Wirtschaftshilfe recht unterschiedlich entwickelt. Dagegen lässt sich das Konzept des *inneren Kolonialismus* sicher sinnvoll auf die ehemaligen Teilrepubliken der UdSSR anwenden. Die Frage nach der Charakterisierung der Sowjetherrschaft muss für die vorliegende Arbeit keine große Rolle spielen,

es wäre aber allgemein nützlich, nicht vorschnell in Reflexe des Kalten Krieges zu verfallen. Das politische Verhalten der heutigen Russländischen Föderation erklärt sich *auch* aus der Fortdauer dieser Reflexe mindestens bei einem Teil der ehemals westlichen Staaten, vor allem bei den USA. Dass wir heute so weit vom „gemeinsamen Haus Europa“, von dem Mihail Gorbatschow einst laut träumte, entfernt sind, erklärt sich nicht *nur* mit der russischen Politik. Hier wurden große Chancen teilweise leichtfertig verspielt.

Wie bereits gesagt, dürfte sich die Wahl der beiden betrachteten Gebiete mit den Konturen des Dissertationsfaches erklären. Beide sind innerhalb des ehemaligen „Ostblocks“ Sonderfälle gewesen. Die Vf. zeichnet die jeweilige Geschichte der Beziehungen zur UdSSR in ihren Grundzügen recht genau nach, dabei wird deutlich, dass beide Fälle von mehrfachen Brüchen durchzogen sind. Und beide geraten aus einer Abhängigkeit in eine andere – Rumänien bricht 1944 mit der profaschistischen Herrschaft des Marschalls Antonescu, Kuba 1959 mit dem übermächtigen US-amerikanischen Einfluss. Dabei hat Kuba in gewisser Hinsicht die besseren Karten aufgrund seiner geographischen Entfernung von der Sowjetunion und seiner, zumindest im Anfang, strategisch interessanten Lage. Es kann sich manchem Druck leichter entziehen und, im Gegensatz zu den anderen Staaten im sowjetischen Umkreis, bezieht es Subventionen aus Moskau. Nach dem Abzug der sowjetischen Atomraketen 1961 kommt es zu einer längerfristigen Entfremdung, die indes überwunden wird (allerdings um den Preis einer stärkeren Einbindung in den Sowjetblock). Das Ende der Subventionierung nach dem Ende der Sowjetunion in den neunziger Jahren führt Kuba in eine Existenzkrise, die nur mit Mühe und unter großen Entbehrungen überwunden werden kann; sie zwingt den Staat zu einer weitgehenden Neuorientierung unter Beibehaltung der grundsätzlichen ideologischen Optionen. Darin liegt der große Unterschied zwischen kubanischer und rumänischer Geschichte: in Rumänien erfolgt eine ideologische Neuorientierung, während Kuba die theoretische Ausrichtung beibehält.

Im Falle des Rumänischen kommt noch hinzu, dass sein Sprachgebiet auf zwei (heute drei) Staaten verteilt ist: neben Rumänien gibt es die Moldauische Sowjetrepublik, die 1991 zum selbständigen Staat wird, von der aber 1954 ein Teil am Schwarzen Meer abgetrennt und der Ukraine zugeschlagen wurde (die rumänischsprachige Minderheit in der Ukraine, wohl eine halbe Million Menschen, kommt in dem Band nicht zur Sprache). Das ist deshalb wichtig, weil die Erinnerung der Rumänen und der Moldauer durchaus unterschiedlich sind (die Sowjetunion erklärte seit den späten zwanziger Jahren das Moldauische zu einer vom Rumänischen unabhängigen Sprache, die bis 1989

mit kyrillischen Zeichen geschrieben werden musste). Die Republik Moldau gilt heute als der ärmste Staat Europas und sucht immer noch nach einer dauerhaften Strategie. Rumänien leitete seit den frühen sechziger Jahren einen Prozess der (teilweisen) Emanzipation von der Sowjetunion in die Wege, der mit einer allgemeinen Liberalisierung Hand in Hand ging, jedoch schon bald durch die immer intensiver werdende persönliche Diktatur Ceaușescu abgelöst wurde, die die Rumänen in große materielle Not trieb.

Daher ist der Tenor der kubanischen Texte grundsätzlich weniger schmerzlich als der der rumänischsprachigen. Diese reflektieren die Zeit der sowjetischen Vormacht vor allem negativ, für die Kubaner war es *auch* eine Zeit besseren Lebens und einer gewissen internationalen Bedeutung. Außerdem brechen in jüngster Vergangenheit auch die bisherigen Verbündeten Kubas in Lateinamerika in zunehmendem Maße weg; vor allem die katastrophale innere Situation Venezuelas nach dem Tode des Präsidenten Chávez 2013 hat Auswirkungen auf die Insel. Die Gefahr, wieder in Abhängigkeit von den USA zu geraten, wird als groß empfunden – und wenn auch längst nicht mehr alle Kubaner von der Revolution Castros überzeugt sind, so bilden doch die mentalen Reserven gegenüber dem übergroßen Nachbarn ein weithin einigendes Band.

Die Erinnerungen, welche das erste darstellende Kapitel ausmachen (57-131), schwanken zwischen „Lachen und Verlachen“ (57-93), „Trauer und Hoffnung“ (93-106) und „Legitimation und Gewalt“ (106-127). Dabei zeigt sich ein grundlegender Unterschied: „Während in Rumänien mit der Vergangenheit abgerechnet wird, betrauert man in Kuba den Verlust.“ (129)

Ein weiteres Kapitel stellt die Vf. unter die Überschrift „Postsowjetische Positionierung“ (133-185). Die hier behandelten Stücke versuchen zu zeigen, wie es weitergehen kann/könnte. Auch dabei lassen sich große Unterschiede ausmachen – hier nicht nur zwischen Rumänen und Kubanern sondern auch zwischen Rumänen und Moldauern. Diese letzten haben ihre Position erst in Ansätzen gefunden, die wenig konsequente Politik des neuen Staates zeigt, wie man eine Lösung nach der anderen ausprobiert, wobei die kleine Republik bei weitem nicht immer Herr ihres Tuns ist, sondern andere Interessen mitspielen.

Was jetzt hier relativ gewichtig theoretisch abgehandelt wird, erweist sich in den verschiedenen Stücken als sehr viel leichtgewichtiger, vielfach werden auch traumatische Szenen durch Komik entkrampft. Möglicherweise zeigt aber dieser oft die Zähne bleckende absurde Humor, wie tief die Wunden noch sitzen. Alle Mittel des modernsten Theaters und alle Medien werden herangezogen, vielfach bekommt der Leser den Eindruck einer schrillen Darstellung. Das ist die Absicht der Autoren – die ältesten unter ihnen haben

die Zeit vor dem Zusammenbruch des ‚real existierenden Sozialismus‘ als Erwachsene erlebt, die jüngeren entstammen der um 1980 geborenen Generation, die nur noch vage Erinnerungen an ihre Kindheit haben werden – denn sie wollen durch Unterhaltung Erkenntnisprozesse erzeugen. Es wäre interessant, die verschiedenen Stücke und Sequenzen vor Publikum mit sehr unterschiedlicher Erinnerungskultur aufzuführen, um die Reaktionen zu sehen.

Eine eindeutige Antwort auf die Titelfrage „Was bleibt?“ ist sicher nicht möglich, der hochinteressante Band schlägt indes vielversprechende Pisten der Annäherung vor. An manchen Stellen wird es sich lohnen, noch weiter zu arbeiten. So wäre es interessant zu erfahren, welche Relevanz den hier besprochenen Stücken im Rahmen des jeweiligen Landes zugebilligt wird – finden sie Anerkennung oder werden sie als Randprodukte abgetan? Die Vf. hat also noch einiges vor sich – zumal gebündelte sprachliche Kompetenzen in Rumänisch und Kastilisch (noch) nicht allzu weit verbreitet sind. Ich wäre neugierig, auf diesem Gebiet gelegentlich noch mehr zu lesen.

Oberwaltersdorf, 28. Dezember 2020

REZENSION

Cuadernos del Archivo, año IV, 2020, Publicaciones del Centro DIHA, ed. Regula Rohland de Langbehn, London/Potsdam: INOLAS. No. 7: *El Chaco en los años 1920. Testimonios: Cissy von Scheele-Willich e Ilse von Rentzell*, 122 pp.; No. 8: *Dos temas de la inmigración. Testimonio: Eduardo Devrient, Setenta años*, 130 pp.

Auch im Jahr 2020 erschienen pünktlich zwei Ausgaben der *Cuadernos*, die zeigen, dass die Arbeit des Dokumentationszentrums der deutschen Einwanderung in Argentinien sich fortsetzt, wenn auch zuletzt, wie ich von der Herausgeberin weiß, unter finanziell erschwerten Bedingungen; diese sind vor allem der Wirtschaftskrise und den Folgen der Pandemie in Argentinien anzulasten. Die beiden Hefte, die hier kurz vorgestellt werden sollen, publizieren dieses Mal keine Kongressakten, sondern konzentrieren sich jeweils auf ein bis drei Themen, wodurch sie eine besondere Geschlossenheit erhalten.

No. 7 betrachtet „El Chaco en los años 1920“. Der argentinische *Chaco* bildet den südlichen Teil des *Gran Chaco*, der sich vor allem über Paraguay bis nach Brasilien und Bolivien erstreckt. Dieses Gebiet wurde erst relativ spät von der Immigration erfasst; noch heute ist es dünn besiedelt. Autochthone und Zuwanderer leben nebeneinander, wie man noch immer erkennen kann, wenn man durch das Gebiet reist. Nach 1870 wurde das Gebiet militärisch erobert, sozusagen als Generalprobe für die spätere *Conquista del Desierto*, die Entmachtung und weitgehende Vernichtung der autochthonen Bevölkerung Patagoniens. Um 1920 war die Gegend in Teilen noch weitgehend unberührt, umgekehrt suchten die sukzessiven argentinischen Regierungen, sie mit Einwanderern zu besiedeln, nicht zuletzt um Grenzstreitigkeiten mit den Nachbarn zu vermeiden. Dieses Interesse trifft auf das deutscher Auswanderer, die nach dem verlorenen Ersten Weltkrieg vermehrt nach Argentinien strömen. Der Aufsatz von Hans Knoll „El Chaco después de la Primera Guerra Mundial: los colonos alemanes en el ‘Salvaje Oeste’ de la Argentina“ (11-54) gibt eine gute ausführliche Beschreibung der Situation. Nicht nur die damaligen natürlichen Gegebenheiten werden geschildert, sondern auch die Möglichkeiten und Gefahren für Neusiedler, von denen nicht wenige nur über geringe (wenn überhaupt) landwirtschaftliche Erfahrungen verfügten. Argentinien versuchte damals, die Baumwollgewinnung im *Chaco* zu fördern, um seine Exportkapazitäten zu steigern; Baumwolle galt eine Zeitlang als „weißes Gold“.

Es folgen zwei kurze biographische Skizzen von Cissy von Scheele-Willich (1888-1970; 55-62) und Ilse von Rentzell (1893-1985; 82-89) von Regula Rohland de Langbehn bzw. Helga Heineken und Regula Rohland de Langbehn. Beide Frauen haben in den zwanziger Jahren zeitweise im argentinischen *Chaco* gelebt, Ilse von Rentzell später vor allem in Patagonien, wo sie an mehreren Expeditionen in die Anden und in das Kontinentaleisgebiet teilnahm. Beide veröffentlichten ihre Eindrücke über den *Chaco* in den damaligen deutschsprachigen Zeitungen und Zeitschriften Argentiniens. Von beiden werden hier etliche ins Kastilische übersetzte Texte abgedruckt (von Scheele 63-81, von Rentzell 90-116; die Übersetzungen stammen von Beatriz Romero bzw. Macarena Mohamad). Dabei schrieb Cissy von Scheele vor allem in der konservativen bis reaktionären *Deutschen La-Plata-Zeitung* und den ihr nahestehenden Blättern, während Ilse von Rentzell das demokratisch orientierte *Argentinische Tageblatt* und damit verbundenen Publikationen bevorzugte. Diese grundlegenden gesellschaftspolitischen Optionen spiegeln sich in den Texten wider: natürlich sind die interessanten Naturbeobachtungen relativ ähnlich, im Hinblick auf die Menschen, vor allem die Autochthonen, unterscheidet sich der ziemlich herablassende Blick Cissy von Scheeles deutlich von der offeneren Haltung Ilse von Rentzells. Die Einblicke in das Leben der Menschen damals berühren unterschiedliche Aspekte, die uns heute sehr fremd anmuten, obwohl sie erst ein knappes Jahrhundert zurückliegen. Ilse von Rentzell muss einmal sogar als Geburtshelferin tätig werden.

Cuaderno no. 8 ist weniger einheitlich, es behandelt drei verschiedene Themen. Inés Yujnovsky widmet sich den „Exploraciones de Francisco Host a Norpatagonia y al Chaco Austral 1873-1887“ (9-34). Host (1822-1886 oder 1895), der Bergbau studiert hatte, wanderte 1850 aus Deutschland in die Provinz Salta, wo er in die regionale Elite aufgenommen wurde. Er nahm später an (militärischen) Expeditionen in den *Chaco* und noch später in Patagonien teil. Dabei wirkte er als militärischer Zeichner und Kartograph. Der Aufsatz diskutiert eine Reihe seiner Zeichnungen, oft sind es nur Skizzen aus Patagonien, die einen lebendigen Eindruck von der Geographie, vor allem aber auch von den Menschen geben. In mancher Hinsicht sind diese, natürlich komponierten, Bilder aussagekräftiger als Fotos. Der *Chaco* ist durch Karten vertreten, die objektiver sind, dafür aber auch für den heutigen Betrachter weniger faszinierend (sie hatten natürlich auch eine andere Funktion). Es fehlt ihnen das menschliche Element. Völlig zu Recht stellt die Autorin die Frage, warum die Skizzen nicht eine aufmerksamere Rezeption erhielten. Daher bleibt zu hoffen, dass diese wenigstens jetzt in verstärktem Maße erfolgt.

Juan Morello befasst sich mit dem „Concepto de alemanidad: una cuestión también científica. Un análisis de la revista *Phoenix* entre los años 1921 y 1939“ (35-47). Letzten Endes geht es dabei um die Auseinandersetzungen zwischen antidemokratischen und demokratischen Fraktionen der Emigration, wobei die ersten deutlich in der Übermacht waren. Zwar finden sie mit Kriegsbeginn 1939 ein vorläufiges Ende, um dann in anderer Form wieder aufzuleben. Sie sind in gewisser Hinsicht ein Abbild dessen, was sich zu gleicher Zeit in Deutschland abspielt und weitgehend von den dortigen Positionen abhängig.

Von besonderem Interesse ist die Übersetzung der *Erinnerungen* von Eduardo Devrient (1868-1955). Sie werden durch einen kurzen biographischen Beitrag von Regula Rohland de Langbehn eingeleitet (49-55) und füllen dann, in der Übersetzung von Monica Bader, den Rest des Heftes (57-124). Eduard Devrient stammt aus der bekannten Schauspielerfamilie, deren niederländischer Name auf die einstige Flucht der Hugenotten aus Frankreich verweist, hat aber selbst einen gänzlich anderen Weg eingeschlagen. Zwar träumte er von einem Leben als Maler, als er indes einsah, dass er in diesem Feld nicht in der ersten Reihe stehen würde, wanderte er nach verschiedenen Peripetien nach Argentinien aus, wo er nach und nach als Landwirt Erfolg hatte und schließlich (vorübergehend) zum wohlhabenden Gutsbesitzer wurde. Der Bericht, den er zu seinem 70. Geburtstag schrieb (der originale Titel lautet: *Siebzig Jahre. Erinnerungen aus meinem Leben*, Buenos Aires 1939 – offensichtlich ein Privatdruck), zeigt die Höhen und Tiefen dieses Lebens. Als Folge der Weltwirtschaftskrise musste er schließlich nach vielen Jahren 1934 seinen Besitz *La Constancia* im Südwesten der Provinz Córdoba verkaufen, konnte jedoch mit dem Erlös seinen Lebensabend sichern und sogar seiner Neigung zur Malerei leben. Sein Leben ist gekennzeichnet von wirtschaftlichem Auf und Ab, wenn er auch insgesamt durch kluges Handeln größere Katastrophen vermeiden kann. Für heutige Beobachter ist wohl vor allem beeindruckend, mit welchem geringem Aufwand damals große Vermögen erwirtschaftet wurden (und wieder verloren gehen konnten). Wer etwas über das Argentinien im frühen 20. Jahrhundert erfahren will, sollte diesen Bericht lesen. Natürlich schreibt der Autor aus *seiner* (politisch konservativen) Perspektive, aber er kann vieles zeigen, was damals die Anziehungskraft Argentiniens ausmachte.

So beleuchten die beiden Hefte weitere interessante Aspekte der Geschichte der argentinisch-deutschen Beziehungen. Es bleibt zu hoffen, dass die Initiative fortgesetzt werden kann.

Oberwaltersdorf, 29. März 2021

REZENSION

Keppeler, Toni, 2021. *Schwarzer Widerstand*. Sklaverei und Rassismus in Lateinamerika und der Karibik. Zürich: Rotpunktverlag, 255 S.

Der hier zu besprechende wichtige Band geht von einem Defizit aus, das der Verfasser bekämpfen möchte: im kollektiven Bewusstsein Europas und insbesondere des deutschsprachigen Raumes verbinden sich mit den Begriffen *Sklaverei* und *Rassismus* die Verhältnisse in den USA, kaum jedoch die in Mittel- und Südamerika. Dabei sei die erdrückende Mehrheit der Sklaven aus Afrika in diese Zonen eingeführt worden (8). Über Zahlen, die sich nur mühsam und unzureichend rekonstruieren lassen, kann man trefflich – aber vergeblich – streiten. Die USA stehen nicht zuletzt deshalb im Mittelpunkt, weil hier die Kluft zwischen *verkündetem* Anspruch und trauriger Realität besonders schreiend ist und weil die Rolle der USA als Weltmacht zu genauer Beobachtung Anlass gibt. Vielleicht lässt sich noch ein weiterer Grund anführen: der Rassismus wurde (und wird) in den USA *auch* theoretisch begründet, während er südlich davon meist ohne große Begründung einfach praktiziert wird (es gibt wenige Ausnahmen). Das dürfte *auch* damit zusammenhängen, dass in der Moderne die Sklaverei den Rassismus fast notwendig braucht, um sich selbst zu rechtfertigen (das war in der Antike anders, wo Sklaverei, etwa als Schuldsklaverei, leichter wieder aufzuheben war); das erklärt auch die negative Rolle zunächst der katholischen Kirche (die Protestanten zogen später rasch nach) in diesem Zusammenhang.

Der Autor Toni Keppeler ist Journalist. Er schreibt gut lesbar und verbindet unmittelbare Reportagen mit weiten historischen Ausblicken; er kann (und muss) natürlich auswählen, welche Aspekte er behandeln will, soll das Buch nicht über alle Maße anwachsen. Andererseits gibt er leider die Quellen seiner Zitate nur ungenau an, daher wird ein Weiterlesen der zitierten Gedanken recht schwer gemacht. Das ist ein wenig schade; genauere Angaben hätten den Lesefluss nicht groß gestört. Keppeler macht deutlich, dass der Widerstand gegen die Sklaverei unterschiedliche Formen annehmen kann: das geht von Flucht, dem „Rückzug aus der Geschichte“ und bewaffnetem Kampf bis zur intellektuellen Widerlegung der Sklaverei. Diese muss vor allem geführt werden, damit die Versklavten sich nicht die Gedanken der Unterdrückung zu eigen machen und somit in Entfremdung (*Aliénation*) verfallen. Erst wenn die (Nachfahren der) Sklaven sich selbst ernst nehmen, können sie mit Aussicht auf Erfolg gegen die herrschenden Zustände ankämpfen.

Zu Recht beginnt Keppeler seine Darstellung mit der Geschichte des Widerstandes in Haiti (15-93). Der Widerstand gegen die Sklaverei beginnt mit ihrer Einführung aus Europa (man darf nicht vergessen, dass in den großen Städten vor allem im südlichen Europa afrikanische Sklaven um 1500 eine alltägliche Erscheinung waren; in Lissabon sollen sie zeitweise 10% der Bevölkerung gebildet haben (vgl. zuletzt die für den Gesamtzusammenhang wichtigen Arbeiten von Zeuske, Michael, 2018. *Sklaverei*. Ditzingen: Reclam, und Michel, Aurélia, 2020. *Un monde en nègre et blanc*. Paris: Seuil, coll. Points). Die Sklaverei wird notwendig, um aus den amerikanischen Kolonien Gewinne ziehen zu können; diese sind so gewaltig, dass Frankreich im Frieden von Paris (1763) lieber seine kanadischen Besitzungen aufgibt als die Zuckerinsel. Keppeler geht ausführlich auf vorbereitende Formen des Widerstandes ein und präsentiert dabei auch den Voudou-Glauben als einen Weg zur Bewahrung des schwarzen Selbstbewusstseins und des religiösen Synkretismus. Erst als der Gleichheitsgedanke der französischen Revolution auch auf Haiti Fuß fasst, kommt es 1791 zu einem Aufstand, nach kurzer Zeit unter der Führung von Toussaint Louverture, der nach vielen Peripetien zum Erfolg führt. Als Haiti sich am 1. Januar 1804 unabhängig erklärt, ist das für Frankreich eine gewaltige Niederlage. Napoléon Bonaparte erweist sich in diesem Zusammenhang einmal mehr als der Totengräber der Revolution (er ist in erster Ehe mit Joséphine Tascher de la Pagerie aus einer Sklavenhalterfamilie in Martinique verheiratet). Diese Unabhängigkeit ist die erste dramatische Niederlage des europäischen Kolonialismus.

Das heute noch aktuelle Drama entwickelt sich erst danach: die europäischen Mächte und die USA stellen den neuen Staat ins Abseits, verurteilen ihn zu einer Paria-Existenz. Sie billigen ihm keine Rechte zu. Das führt notwendig zu raschen internen Verzerrungen. Keppeler schreibt sehr prägnant: „Die gesamte haitianische Revolution war eine Revolution von unten, getragen von einer zutiefst demokratischen sozialen Bewegung. Der Staat aber wurde dann aus dem Militär heraus gegründet und war entsprechend autoritär.“ (60) 1825 kam es zu einem Vertrag mit Frankreich (damals in der Phase der Restauration), das die Unabhängigkeit Haitis gegen die Zahlung einer Entschädigung von zunächst 150, später 90 Millionen Goldfrancs anerkannte. „Das Land wurde zum Modell des postkolonialen Schuldnerstaats“ (68), die Versklavten mussten noch für ihre Freiheit bezahlen, anstatt für das erlittene Unrecht entschädigt zu werden. Später lösten die USA Frankreich als Unterdrücker ab; sie besetzten das Land von 1915 bis 1934. Durch diese postkoloniale Politik wurde die Zerrissenheit der heutigen haitianischen Gesellschaft in hohem Maße vergrößert.

Angesichts dieser Situation entwickelt sich allmählich ein haitianisches Selbstbewusstsein, das sich vor allem in der Person des Ethnologen Jean Price-Mars (1876-1969) und seinem Werk *Ainsi parla l'oncle* (1928) konkretisiert. Ich erinnere mich noch gut des Selbstbewusstseins der haitianischen Studenten in Frankreich vor fünfzig Jahren gegenüber denen aus Martinique oder Guadeloupe. Dennoch: Haiti hat es nicht geschafft, zu einem gelungenen Staat zu werden. Die auf verschiedene Naturkatastrophen folgenden Hilfsoperationen der UNO versanden, weil sie in die falschen Hände gerieten.

Ein weiteres Kapitel widmet Keppeler Martinique und dem Konzept der *négritude* (95-115), das sich vor allem mit der Person Aimé Césaires (1913-2008) verbindet. Man kann die *négritude* als eine Antithese zum weißen Rassismus ansehen, vergisst dabei aber zu oft, dass Césaire selbst sie nur als eine *vorläufige* Replik angesehen hat, die es in einer Gesellschaft der Zukunft zu überwinden gilt (dieses dialektische Denken Césaires unterscheidet ihn von einer essentialistischeren Haltung, wie sie etwa bei seinem Freund Léopold Sédar Senghor festzustellen ist). Frantz Fanon, mit seinen *Damnés de la terre* (1961), wird diesen Weg der Dialektik weiter gehen. Später wird Edouard Glissant (1928-2011), der als Unabhängigkeitskämpfer begonnen hat, auf demselben Weg fortschreiten; seine Anhänger Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau und Raphaël Confiant werden mit ihrem Werk *Eloge de la Créolité* (1989) zum Versuch einer Integration finden, die aber teilweise das wieder erwachte Selbstbewusstsein eines Césaire abschwächt; teilweise wird ihr Werk als eine symbolische Hinrichtung des „Übervaters“ Césaire gelesen. Immerhin hat Césaire selbst viele Jahrzehnte lang „Realpolitik“ betrieben als Abgeordneter in der französischen Nationalversammlung und als Bürgermeister der Hauptstadt Fort-de-France. Heute zeigt das kollektive Bewusstsein drei Spielarten: die *départementalistes*, die am *status quo* festhalten wollen, die Autonomisten in der Nachfolge Césaires und die Anhänger der Unabhängigkeit. Solange diese nicht zur Debatte steht, erzielen die *indépendantistes* große Wahlerfolge, das Plebiszit über erweiterte Autonomierechte von 2010 endete allerdings mit 79% der abgegebenen Stimmen für den *status quo*: die Brieftasche siegte über das Bewusstsein.

Es erstaunt ein wenig, dass Keppeler kein Wort über Guadeloupe verliert, das zwar keine Denker wie Césaire vorzuweisen hat (dafür aber die große Schriftstellerin Maryse Condé), wo die sozialen Kämpfe aber viel heftiger ablaufen und wo die Erinnerung an die vorübergehende Abschaffung der Sklaverei während der Französischen Revolution sehr präsent ist. Zwar hat er recht, wenn er sagt, dass die Stigmatisierung des Kreolischen auf den französischen Inseln abnimmt, aber leider geht diese Entwicklung parallel mit

einer Abnahme der Sprachverwendung; die Zahl der Schriftsteller, die es literarisch verwendet, bleibt gering (114; viele gehen zum Französischen über, sobald sie Erfolg haben).

Ein Kapitel ist Jamaika gewidmet (117-147), von wo die Bewegung der *Rastafari* ausgeht. Die Nachkommen der afrikanischen Sklaven können überall dort relative Erfolge erzielen, wo sie sich der Moderne verweigern und sich auf ihre eigenen Lebensweisen zurückziehen – solange unter ihrem Boden keine Bodenschätze vermutet werden. Selbst Kuba hat es trotz seiner sozialistischen Revolution nicht geschafft, für eine wirkliche Gleichberechtigung der schwarzen Bevölkerung zu sorgen (wenn die Fortschritte dort auch deutlicher sind als in den meisten anderen Gebieten). Solche Gruppen sind oft die Nachfahren von ehemaligen *cimarrones*, entflohenen Sklaven, die sich in unzugängliches Gelände zurückgezogen haben, um dort in Freiheit zu leben – gewöhnlich mit Formen der Subsistenzwirtschaft.

Besondere Aufmerksamkeit widmet Keppeler den „Schwarzen, die niemals Sklaven waren“ (149-169). Zu ihnen zählen besonders die *Garífuna* in Honduras, Belize, Guatemala, Nikaragua, auf Saint Vincent und den Grenadinen; ein großer Teil von ihnen ist mittlerweile in die USA ausgewandert. Ihre Anfänge lassen sich auf das Jahr 1735 zurückverfolgen, als ein Sklavenschiff vor Saint Vincent scheiterte; die Entführten konnten sich retten und wurden von den auf der Insel lebenden Kariben aufgenommen. Beide Gruppen verschmolzen nach und nach. Heute müssen sie vor dem anstürmenden Kapitalismus um ihre Siedlungen kämpfen.

Ähnliche Beobachtungen lassen sich über viele Siedlungsgebiete von Nachfahren afrikanischer Sklaven machen (171-197). Ein bekanntes Beispiel ist der Ort Palenque de San Basilio bei Cartagena de Indias in Kolumbien, wo sich eine Gruppe mit einer spanischbasierten Kreolsprache bis heute halten kann (jetzt allerdings von Auflösung bedroht ist). In vielen anderen Ländern des lateinamerikanischen Festlandes geht die „Sichtbarkeit“ der Schwarzen immer weiter zurück. Will man Reste von ihnen finden, so muss man sie sorgfältig suchen: einer der wenigen Orte in Argentinien, die noch heute von schwarzer Präsenz zeugen, ist die Stadt Carmen de Patagones im äußersten Süden der Provinz Buenos Aires. Stärker zeigt sie sich in Montevideo, dessen Hafengebiet mich in manchem an den Hafen von Fort-de-France erinnert. Die Vernachlässigung der schwarzen Bevölkerung zeigt Keppeler am Beispiel des Ortes Noanamá in Kolumbien (190-197).

Brasilien hat nicht nur die meisten Sklaven importiert, sondern auch die beständigsten von *cimarrones* besetzten Gebiete gekannt, die sich bisweilen über viele Jahrzehnte halten konnten (199-223). An der Diskriminierung der

schwarzen Bevölkerung hat sich bis heute nicht viel geändert, obwohl sie auf dem Papier gleiche Rechte genießt. Das alte Werk des Soziologen Gilberto Freyre *Casa grande e senzala* (1933) ist in gewissen Teilen noch immer aktuell. Im folgenden Kapitel (225-243) berichtet Keppeler auch über den schwarzen Widerstand in Brasilien, zuletzt vor allem in Gestalt der Person des vielseitigen Künstlers und Intellektuellen Abdias do Nascimento (1914-2011). Sich als explizit links verstehende Regierungen stärken (mitunter) die Position der Schwarzen; in Brasilien etwa unter Lula da Silva, in Bolivien unter Evo Morales und in Ecuador unter Rafael Correa. Allerdings sind diese Fortschritte prekär: rechte Regierungen können sie, ohne sie formell aufzuheben, durch Untätigkeit verkommen lassen. Immerhin wurden auch in wenig aufgeschlossenen Staaten wie Kolumbien Gesetze zum Schutze der Schwarzen verabschiedet (1993), doch ihre Umsetzung geht nur langsam voran (vgl. 237/238). Die schwarzen Organisationen fordern eine *reparación histórica* (241, der Begriff wurde meines Wissens zum ersten Male 1981 in Frankreich, im *rapport Giordan*, verwendet, der sie auf die dominierten Sprachen Frankreichs angewendet wissen wollte – wie bekannt, bis heute ohne Erfolg). Diese Formulierung von Ansprüchen ist bemerkenswert und zeugt von gewachsenem kollektivem Selbstbewusstsein. Ob sie ein erster Schritt zu einer nachhaltigen Lösung der Spannungen oder in eine Sackgasse sein wird, muss sich erst noch zeigen. Man würde sich wünschen, dass *jeder* Rassismus verschwindet – aber das würde wohl andere gesellschaftliche Strukturen voraussetzen. Man kann Keppeler zwar bis zu einem gewissen Grad zustimmen, wenn er sagt, dass die Geschichte zeige, dass es eine friedliche Abschaffung von Kolonialsystemen nicht geben könne (112); irgendwann muss die Spirale der Gewalt jedoch unterbrochen werden, sonst setzt sich die Gewalt in der „befreiten“ Gesellschaft über Jahrhunderte fest, wie etwa die USA zeigen.

Das Buch ist sorgfältig geschrieben und gearbeitet. Natürlich würde jeder Rezensent, nicht zuletzt aufgrund seiner eigenen Erfahrungen, manchen Akzent ein wenig anders setzen. Das stellt den Wert des Buches nicht in Frage. Erstaunlich ist, dass der Verfasser, im Unterschied zu der wissenschaftlichen Literatur, die ich kenne, Priester des Voudou durchgehend als *hangun* bezeichnet und nicht in der üblichen Schreibweise als *boungan* (manchmal englisch *hungan*). Der zentrale Pfosten in einem *hunfo* heißt gewöhnlich *poteau-mitan* (34).

Auf jeden Fall kann Keppeler sehr eindrücklich zeigen: „Sklaverei und Rassismus sind keine längst vergangene Geschichte.“ (247) Man möchte ihm viele nachdenkliche Leser wünschen.

Oberwaltersdorf, 30. Mai 2021

REZENSION

Véron, Kora, 2021. *Aimé Césaire*. Configurations. Paris : Seuil, 861 pp.

*A la mémoire de F. P. C.
qui jadis me familiarisa avec
la Martinique et les Antilles*

Die kürzlich erschienene umfangreiche Biographie (die sich nicht so nennt) Aimé Césaires – mit fast 700 Seiten Text und rund 100 Seiten Fußnoten – bietet einen guten Anlass, sich erneut mit diesem großen Denker, Dichter und Politiker zu beschäftigen. Die Gefahr für mich ist, dass (zu) viele persönliche Erfahrungen einfließen, welche aus einer Rezension einen Essai erwachsen lassen könnten. Gehen wir das Risiko ein.

Noch heute, nach mehr als fünfzig Jahren sehe ich Aimé Césaire vor mir, in seinem Büro im (heute) alten Rathaus von Fort-de-France, das er bis zu seinem Lebensende behalten durfte, wie er, der berühmte Dichter und erfolgreiche Politiker, sich mit dem ziemlich grünen Universitätsabsolventen unterhält, vor allem über die Frage einer möglichen politischen Neuordnung Frankreichs und seiner Überseedepartements, die damals – unter anderem aufgrund des Buches *La révolution régionaliste* (1967) meines Lehrers Robert Lafont – seit langem auf der Tagesordnung stand (und in Wirklichkeit nie wirklich erledigt worden ist). All die Freundlichkeit und Offenheit gegenüber Unbekannten, namentlich Jungen, die Kora Véron in ihrem Buch erwähnt, durfte ich selbst erfahren¹. Ich habe ihn danach nur noch wenige Male auf Distanz gesehen, 1998 scheiterte ein Empfang mit ihm im Rathaus für meine Studierenden an den Unruhen, die in der Stadt ausgebrochen waren und andere Prioritäten setzten.

Das Buch von Kora Véron, die sich seit langer Zeit mit Césaire befasst und ihm in seinen späten Jahren persönlich begegnet ist – sie leitet u.a. die Gruppe *Aimé Césaire* am *Institut des textes et manuscrits modernes* in Paris – versucht, sowohl den Dichter und Theoretiker, als auch den Politiker und den Menschen

¹ In ganz ähnlichen Worten schildert Françoise Vergès ihre Begegnungen mit Césaire: « Cet homme, que je rencontrais pour la première fois, fut extrêmement courtois, à la fois attentif et distant, timide et familier, intéressé et dubitatif. » (Aimé Césaire, *Nègre je suis, nègre je resterai*. Entretiens avec Françoise Vergès, Paris : A. Michel, 2005, 7) Dieser Band, eine Folge von 2004 aufgenommenen Gesprächen, gibt einen lebhaften Eindruck des späten Césaire und seiner Positionen.

zu zeichnen, mithin ein durchaus kritisches Gesamtbild zu skizzieren. Vielleicht kommt der *Mensch* dabei ein wenig (zu) kurz. Andererseits ist die Fülle des Behandelten gewaltig. Vor allem gelingt es der Autorin vorzüglich, Césaire in seine Umgebung zu stellen, auch seine wichtigsten Freunde und Begleiter zu porträtieren und damit eine Schwäche vieler Biographien, nämlich die Isolierung der jeweiligen Titelfigur, zu vermeiden. Einige andere biographische Arbeiten gehen diesem Werk voraus, dieser Band wird indes für lange Zeit das Referenzwerk bleiben.

Der äußere Rahmen seines Lebens lässt sich relativ einfach skizzieren: Césaire wird am 25. Juni 1913 in Basse-Pointe, einem kleinen Ort an der nordöstlichen Atlantikküste der Insel Martinique geboren (auf den offiziellen Dokumenten taucht fast immer der 26. Juni als Geburtsdatum auf, vgl. 19). Seine Eltern gehören den unteren Schichten der Bourgeoisie an, der Vater arbeitet zunächst auf einer *plantation*, später in der Finanzverwaltung. Für diese Schichten ist damals das natürliche Ziel die *Assimilation*, denn das Ende der Sklaverei (1848) ist noch in aller Erinnerung (das wird auch um 1970 noch so sein: viele Bekannte haben mir mit Nachdruck gesagt, *wer* von ihren Vorfahren 1848 befreit wurde). Mit allen Mitteln wird auf diese Anpassung hingearbeitet. Daher wird zu Hause auch (fast) nur Französisch gesprochen, auf der Straße allerdings ist das Kreolische omnipräsent, denn für die vielen Analphabeten auf der Insel ist es bis zum Aufkommen von Rundfunk und Fernsehen meist die einzige Sprache. Mit diesem Widerspruch zwischen Assimilation und Selbstbehauptung muss Césaire sich auf unterschiedliche Weise während seines ganzen Lebens auseinandersetzen. Über die Fixierung auf die Assimilation berichtet auch die eine Generation jüngere große Schriftstellerin Maryse Condé (*1937) aus Guadeloupe in ihren autobiographischen Schriften. Sie ist noch heute ein Problem. Dem Wunsch nach Akzeptanz durch die Mehrheit steht der Rassismus weiter Kreise der französischen Bevölkerung gegenüber, der dafür sorgt, dass die Grenzen zwar verschoben, aber letztlich nicht aufgehoben werden. Daraus erwächst bei vielen Farbigen eine Entfremdung, die bis zum Selbsthass gehen kann. Auf der anderen Seite entsteht mitunter eine Art spiegelbildlicher Replik eines schwarzen Rassismus. Beides ist bis heute nicht völlig überwunden, sobald es zu ernsteren Konflikten kommt, wird die Rassenfrage wieder virulent.

Ein anderes Trauma muss noch erwähnt werden, das auf der gesamten Bevölkerung lastet: der Ausbruch des Vulkans *Montagne Pelée* vom 8. Mai 1902. Er kostet etwa 28 000 Menschen vor allem in Saint-Pierre das Leben, besonders die weiße (koloniale) Bourgeoisie wird dezimiert, denn sie lebt überwiegend in der damaligen Hauptstadt. Diese Katastrophe wird in der ganzen Welt

wahrgenommen – sprach ich früher von Martinique zu Verwandten aus meiner Großelterneneration, so war *das* ihr Anhaltspunkt. Ich habe Überlebende aus Nachbargemeinden kennengelernt, damals kleine Kinder von kaum fünf Jahren, die sich noch genau an jedes Detail der Flucht ihrer Eltern erinnerten. Diese Katastrophe ist über Generationen hinweg präsent und bedrohlich geblieben. Saint-Pierre wird sich von diesem Schlag nie wieder erholen; noch heute sind die Trümmer des damaligen Vulkanausbruchs zu sehen, noch heute lebt die Stadt vor allem in ihrer Vergangenheit und noch heute gibt es Versuche, ihn literarisch zu bewältigen (zuletzt etwa der Roman von Daniel Picouly 2018. *Quatre-vingt-dix secondes*. Paris).

Die Familie zieht 1924 nach Fort-de-France, um dem begabten Jungen und seinen Geschwistern den Weg zu einer guten Ausbildung zu eröffnen; er besucht das *Lycée Schoelcher*, damals das einzige Gymnasium auf Martinique, das nach dem elsässischen Politiker Victor Schoelcher (1804-1893) benannt ist, der während der Revolution von 1848 das Ende der Sklaverei in Frankreich durchsetzt (allerdings haben die Sklaven auf der Insel nicht auf das Dekret gewartet, sondern sich einige Wochen früher selbst schon befreit). Césaires Lehrer zählen zur damaligen intellektuellen Elite der Insel, manche von ihnen stellen den offiziellen Diskurs (vorsichtig) in Frage. Nach dem *Bacc* 1931 verlässt der Junge die Insel, um sich in Paris weiterzubilden. Zunächst besucht er als Stipendiat das berühmte *Lycée Louis-le-Grand*, dann die *Ecole Normale Supérieure*, die er 1939 abschließt, um noch rechtzeitig knapp vor Kriegsbeginn nach Martinique zurückzukehren und für einige Jahre an seinem ehemaligen Gymnasium zu unterrichten.

In Paris weitet er seinen geistigen Horizont. Die wohl wichtigste Freundschaft wird die mit Léopold Sédar Senghor, dem späteren Präsidenten des Senegal. Daneben kommt er auch in Kontakt mit Anhängern des Surrealismus. Er wird zu einem Mitherausgeber der Zeitschrift *L'Étudiant noir*, und zusammen mit Senghor und Léon Gontran Damas wird er zum Begründer der *négritude*, jener Bewegung, die dem weißen Rassismus der Zeit begegnen will. Mindestens in seinen Anfängen kann man ihn als Replik auf das koloniale und rassistische Denken ansehen (eine ähnliche Richtung hat sich Jahrzehnte früher in den USA herausgebildet). Dabei gibt es Unterschiede zwischen den Gründern: während Senghor in seinem Denken essentialistisch vorgeht, bleibt Césaire viel stärker dialektisch, es sieht die *négritude* eher als eine Übergangsphase an. Deshalb wird es zeitweise zu einer Entfremdung zwischen den beiden kommen. Für die Emanzipation der Farbigen auf der ganzen Erde bekommt die *négritude* große Bedeutung. Auf der Rückreise nach Martinique befindet sich im Gepäck das *Cahier d'un retour au pays natal*, der erste der großen

Texte Césaires, der seinen literarischen Ruhm (mit) begründen wird (160-164). Dieses Gedicht in Prosa erscheint in vielen Auflagen in immer etwas veränderter Gestalt, denn Césaire arbeitet ständig auch an den schon veröffentlichten Texten weiter. Das stellt den professionellen Leser im Detail oft vor schwierige Aufgaben, wenn sich auch die Grundaussagen nicht ändern.

Die Zeit der Herrschaft des dem Pétain-Regime anhängenden Admirals Robert muss Césaire, wie die anderen einheimischen Intellektuellen, vorsichtig überstehen, obwohl er mit Freunden die Zeitschrift *Tropiques* gründet. Immerhin trifft er einige Flüchtlinge aus Europa auf ihrem Weg nach Amerika, vor allem André Breton, den „Vater“ des Surrealismus, der viel von ihm hält und ihn auf Dauer gewinnen möchte. Diese schwierigen Jahre beschreibt Kora Véron mit vielen Details (167-272); sie werden wichtig für die spätere Biographie Césaires.

Die Befreiung läutet die politische Zukunft Césaires ein: 1945 wird er als Kommunist zum Bürgermeister von Fort-de-France gewählt (er bleibt es bis 2001), im gleichen Jahr noch zum Abgeordneten der Nationalversammlung (bis 1993). Allein diese Daten zeigen die ungeheure Beliebtheit eines Mannes auch bei den einfachen Leuten. Sie übersteht seinen Bruch mit den Kommunisten (*Lettre à Maurice Thorez*, 1956), der 1958 zur Gründung einer neuen Partei, des *Parti Progressiste Martiniquais*, führt. Césaire ist fähig, seine politischen Positionen den Veränderungen der Umstände anzupassen, unter Wahrung der großen Ziele. Es ist erstaunlich, dass Césaire selbst in seinen schwächeren Perioden keine einzige Wahl verliert – bei aller Kritik, die bisweilen geäußert wird, weiß die Bevölkerung von Martinique, was sie an diesem Manne hat. Der Band berichtet über alle Wahlen, die seinem Leben auch einen bestimmten Rhythmus geben. Immer wieder versucht die vereinigte Rechte, diesen beunruhigenden Bürgermeister (oder Abgeordneten) aus dem Amt zu wählen: kein einziges Mal gelingt es auch nur annähernd.

Der junge Abgeordnete wird zum Berichterstatter des Gesetzes für die Umwandlung der Kolonien Martinique, Guadeloupe, Guyane und Réunion in Départements. Damals ist er noch Anhänger einer unbedingten Integration (und damit der politischen Assimilation). Zwar wird das Gesetz 1946 verabschiedet, seine Umsetzung dauert indes Jahrzehnte und zeigt – auch Césaire –, dass dieser Weg auf Dauer nicht gangbar ist. Zwar wird die *politische* Angleichung relativ rasch vollzogen, wenn auch manche Reste des kolonialen Systems bleiben, die *wirtschaftliche und soziale* jedoch wird nicht zuletzt von der einheimischen Oberschicht hintertrieben. Schon zur Zeit des Bruches mit der Kommunistischen Partei wird er für eine *Autonomie* eintreten, die Martinique zwar im staatlichen Verband Frankreichs belassen soll, aber der Insel eine

weitgehende Handlungsfreiheit belässt (nachdem der kurzfristige Traum einer Föderation aller Antillen zerstoßen ist). In seinen späten Jahren geht er davon aus, dass die Unabhängigkeit auf lange Sicht unausweichlich ist, wenn er auch ihr Gegner bleibt, vor allem, weil er glaubt, dass sie in der Bevölkerung keine Mehrheit findet und dass sie wirtschaftlich zu massiven Einschränkungen führen muss. Und es erweist sich als ein Paradox nicht nur der jüngeren Geschichte von Martinique: die Anhänger der Unabhängigkeit erzielen große Wahlerfolge, solange diese *nicht* im Spiel ist, sobald es jedoch um eine Änderung des politischen Statuts geht, fahren sie Niederlagen ein (zuletzt zeigt sich das in der Volksabstimmung von 2010).

Lange Zeit, während der Dritten und Vierten Republik, hat der Bürgermeister einer französischen Gemeinde nur wenige Mittel zu seiner Verfügung und geringe Entscheidungsmöglichkeiten; erst nach und nach werden diese Möglichkeiten, zuletzt durch die Reformen unter der Präsidentschaft Mitterrands, ausgeweitet. Sie ermöglichen Césaire die allmähliche Modernisierung von Fort-de-France (die eigentliche Umsetzung kommt seinem Stellvertreter und lebenslangen Freund Pierre Alier, 1907-2013, zu, während Césaire lange Perioden als Abgeordneter in Paris weilen muss). Sobald die Stadt es kann, führt sie auch eine aktive Sozialpolitik u.a. durch die Einstellung zahlreicher Gemeindebediensteter durch und trägt auf diese Weise zu einer Milderung der gewaltigen Arbeitslosigkeit bei.

Neben den politischen Alltag tritt die literarische Aktivität. Beide können sich überschneiden, so etwa in dem *Discours sur le colonialisme* von 1950, einer Abrechnung mit der kolonialen Vergangenheit (und Gegenwart) Europas. Die Gedichtbände folgen in unregelmäßigen Abständen aufeinander: *Les Armes miraculeuses* (1946), *Soleil cou coupé* (1948), *Ferremets* (1960), *Cadastré* (1961), *moi, laminaire ...* (1982), um nur die wichtigsten zu nennen. Zwar erscheint Césaires erster dramatischer Text schon früh: *Et les chiens se taisaient* (1946, 1956), aber danach kommt es zu einer langen Pause. Erst 1963 erscheint *La Tragédie du roi Christophe*, 1966 *Une saison au Congo* und 1968 *Une tempête d'après La Tempête* de Shakespeare. All diese Stücke behandeln letztlich Fragen der Entkolonialisierung, ebenso wie der 1960 veröffentlichte historisch-philosophische Band *Toussaint Louverture. La révolution française et le problème colonial*. All diese Texte werden überarbeitet und teilweise aktualisiert, wenn die historischen Entwicklungen es notwendig erscheinen lassen. Césaires Thema ist Zeit seines Lebens die Emanzipation der Unterdrückten, die Möglichkeit eines besseren Zusammenlebens der Menschen auf der Grundlage der Gleichheit. Zu diesem Zweck beteiligt er sich an Kongressen (die er eigentlich nicht sehr schätzt), wie dem *Congrès des écrivains et artistes noirs*, der sich 1956 in

der Sorbonne versammelt oder dem Folgekongress, der 1959 in Rom stattfindet. Daneben veröffentlicht er, als in dieser Hinsicht typischer französischer Intellektueller, zahlreiche Solidaritätsadressen und Erklärungen für Verfolgte in aller Welt.

Nach den langen Jahren der Herrschaft der politischen Rechten in Frankreich eröffnet sich für Césaire mit der Wahl von François Mitterrand zum französischen Präsidenten 1981 ein neuer Horizont. Er setzt große Hoffnungen in diese Präsidentschaft, die immerhin zum Teil erfüllt werden. Deshalb wird die Forderung nach Autonomie auch vorübergehend ausgesetzt (616-619). Erst der Druck der Anhänger der Unabhängigkeit wird sie wieder auf die Tagesordnung bringen. Immerhin gestattet die Regionalreform den einzelnen Regionen mehr Initiativen, selbst wenn sie allenfalls halbherzig umgesetzt wird.

Césaire hat das koloniale Erbe Frankreichs immer mit großem Misstrauen beobachtet. Das bezieht sich auch auf die immer stärkere Propagierung der *Francophonie*, die er vor allem als Werkzeug der ehemaligen Kolonialmacht zur Wahrung ihres Einflusses ansieht – und sicher sieht er das mindestens teilweise richtig. Erst gegen Ende seines Lebens wird er in dieser Hinsicht etwas nachsichtiger, zweifellos denkt er dabei an seinen Freund Senghor (686). Er akzeptiert die *loi Taubira* von 2001, welche die Sklaverei und den Sklavenhandel als Verbrechen gegen die Menschlichkeit anerkennt, spricht sich aber gegen den Gedanken von Reparationen aus: « Il n’y a pas de réparation possible pour quelque chose d’irréparable et qui n’est pas quantifiable. » (685). Folgerichtig weigert er sich auch im Dezember 2005, den damaligen französischen Innenminister Nicolas Sarkozy in Fort-de-France zu empfangen, den Urheber des Gesetzes über die positiven Aspekte des Kolonialismus (das von der damaligen konservativen Mehrheit in der Nationalversammlung verabschiedet wird! 691-692). Sarkozy wird die Zurückweisung nicht zur Kenntnis nehmen und fliegt 2008 zur Trauerfeier für Césaire, wo ihn die Familie des Dichters allerdings daran hindert, irgendeine sichtbare Rolle zu spielen. Die Frage einer möglichen Überführung in das Pantheon hat Aimé Césaire schon im Vorfeld geregelt, indem er seine Grabstätte in Fort-de-France und deren Inschrift ausgewählt hat (693); allerdings kann er Sarkozy 2011 nicht an der Anbringung einer Gedenkplakette im Panthéon hindern ...

Bezeichnend für Césaire ist seine Fähigkeit, seine Umgebung immer wieder neu zu analysieren und damit auch eigene Positionen zu nuancieren: während er lange Zeit dem Kreolischen reserviert gegenüber steht – er sieht eine seiner poetischen Aufgaben darin zu zeigen, dass der „Schwarze“, der *nègre*, das Französische ebenso gut handhaben kann, wie irgendein „weißer“ Dichter

– wird er in seinen späteren Jahren der Sprache größere Bedeutung zumessen und sich zu ihr bekennen: « Il y a une légende invraisemblable qui veut que je ne parle pas créole. Le créole c'est ma langue maternelle. » (1992, p. 668) Dabei ist wohlbekannt, dass er schon immer in seine Wahlreden mit großem Erfolg kreolische Passagen einflocht. Vermutlich haben auch die folkloristischen Forschungen seiner Tochter Ina (*1942) dazu beigetragen, dass er diese Positionen öffentlich macht.

Ein anderer Faktor für manche Nuancierungen seiner Positionen sind die Angriffe der Schüler und Anhänger von Edouard Glissant (1928-2011), nämlich Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau und Raphaël Confiant, die 1989 ein Werk mit dem Titel *Eloge de la créolité* veröffentlichten; sie erklären darin, die *négritude* bedeute eine „négation de la complexité antillaise“ (658-659). Das ist sicher nicht ganz falsch, allerdings hat Césaire selbst die *négritude* immer als eine Art Antithese, ein Durchgangsstadium zu einer neuen Synthese gesehen (im Gegensatz zu Senghor). Die antithetische Selbstbehauptung des Schwarzen gegenüber dem Weißen war die notwendige Voraussetzung für spätere synthetische Analyseschritte. Glissant selbst war in seiner Jugend ein Anhänger der Unabhängigkeit; seine interessanten Romane wären ohne Césaire schwer vorstellbar. Césaire reagiert öffentlich kaum auf diese Angriffe, wenn sie ihn auch zu einigen inhaltlichen Präzisierungen veranlassen (und paradoxerweise auch dazu, die *négritude* bis zu einem gewissen Grad zu verteidigen, die er eigentlich längst hinter sich gelassen hatte). Dafür werden manche seiner Anhänger versuchen, die historischen Perspektiven wieder herzustellen. Dafür steht vor allem die (immer noch) surrealistische Schriftstellerin Annie Le Brun mit dem schmalen Band *Statue cou coupé* (1996), in dem sie mit interessanten Argumenten zur Verteidigung Césaires antritt (673). Letzten Endes kann man die Angriffe gegen Césaire als eine Art rituellen Vatermord im freudschen Sinne interpretieren, das ist mehrfach in der Geschichte geschehen. Natürlich haben die Unterschiede in den Ansichten auch mit den unterschiedlichen Lebenserfahrungen der Autoren zu tun. So sagt Césaire 1994 in einem Interview über die neue Generation von Schriftstellern: « [...] tout ce qu'ils disent, nous l'avons déjà dit, nous l'avons pensé, cela n'a rien de nouveau, cela n'a rien de révolutionnaire. » (676) Natürlich ist auch diese Stellungnahme *cum grano salis* zu lesen ...

Dass Césaire in vieler Hinsicht ein aufmerksamer Beobachter seiner Umgebung war, kann man daran ablesen, dass er schon Mitte der achtziger Jahre, als die Umwelt erst wenige entschlossene Verteidiger zählte, zur Bewahrung des ökologischen Gleichgewichts aufrief (646). Dieser kurze Text

wäre manchem vorzuhalten, der heute noch immer nicht die Dringlichkeit des Themas erkannt hat.

In seinen späten Jahren verfolgt ihn die Furcht davor, dass Frankreich eines Tages – ähnlich wie Großbritannien schon vor Jahrzehnten – seiner Überseedepartements überdrüssig werden könnte: « Un jour, on nous laissera tomber, vous devinez bien, on finira par s'apercevoir que nous coûtons cher et que nous sommes des emmerdeurs professionnels. » (677) Er erwähnt dabei nicht, dass die strukturellen Defizite dieser Departements zu einem erheblichen Teil Folgen der französischen Kolonialpolitik sind, wenn er diesen Umstand auch sehr präsent hat. Diese Befürchtung wird ihn nicht verlassen; noch mit neunzig Jahren sagt er: « C'est l'anxiété, la crainte du lendemain. Cela m'habite. Je ne suis pas toujours tranquille, je pense toujours à notre collectivité. » (689) Nach kurzer Krankheit verlässt Césaire diese Welt am 17. April 2008 als ein wahrer *pater patriae* wenige Wochen vor seinem 95. Geburtstag.

Natürlich haben Ansätze zur Hagiographie schon in seinen letzten Lebensjahren begonnen – er wird in immer stärkerem Maße von französischen Politikern (fast) aller Lager wahrgenommen (und teilweise zu Vereinnahmungen gesucht) –, größer und unmittelbarer ist die Zuneigung seiner Landsleute. Die Nachricht vom Ableben Césaires löst einen Schock aus: « Immédiatement, la population envahit les rues de Fort-de-France pour trois journées d'un défilé improvisé, compact et impressionnant de ferveur, qui se prolonge au stade de Dillon où le cercueil sera exposé. » (693). Nur Pierre Alier, der noch ältere Freund, hält während der Trauerfeier eine kurze Rede, die ihn am Ende selbst überwältigt. Auf diese Weise werden alle möglichen Ansprüche französischer Politiker im Vorfeld neutralisiert.

Das Erbe Césaires ist gewaltig. Er zählt sicher zu den wortgewaltigsten Schriftstellern französischer Sprache im 20. Jahrhundert. Er hat durch die *négritude* eine Bewegung mit geschaffen, die zwar von Beginn an nach ihrer eigenen Überwindung rief (René Depestre, der haitianische Schriftsteller und Freund Césaires wird deshalb 1980 einen Band mit dem interessanten Titel *Bonjour et adieu à la négritude* veröffentlichten), aber auch den Grundstein für ein kollektives Selbstbewusstsein der *Martiniquais* (und der Bewohner der anderen Überseedepartements) schuf. Natürlich muss sich die Frage stellen, wie Césaire den Pragmatismus (nennen wir ihn so) des heutigen *Parti Progressiste Martiniquais* beurteilen würde. Und wie wird Frankreich sich zu seinen Überseedepartements verhalten? Wenn das Gesetz von 1946 ihre Bewohner in den Augen von Césaire und seiner Freunde zu *Français à part entière* werden lassen sollte, so fühlten sie sich lange Zeit als *Français entièrement à part*, und dieses Gefühl haben viele vor allem ältere Menschen noch nicht überwunden.

Das führt dazu, dass noch immer eher alltägliche Auseinandersetzungen rasch unerwartete Dimensionen annehmen können, und angesichts eines Frankreichs, das selbst immer weiter in Widersprüche gerät und immer weniger in der Lage ist, sie zu bewältigen, schafft das auf lange Sicht ein gewaltiges Maß an Unsicherheit.

In dieser Besprechung ging es vor allem um den Politiker und Theoretiker Césaire. Den Dichter und Schriftsteller muss man selbst lesen oder im Theater sehen – noch immer vermag er viele Menschen zu berühren; deshalb soll er hier nicht paraphrasiert werden. Das Buch von Kora Véron öffnet viele Pisten für eine selbständige Lektüre. Ich kann nur hoffen, dass viele sie beschreiten werden.

Der Band lässt wenige Wünsche offen, ich will besonders auf die Fotos verweisen (an einigen Stellen hätten sie genauer beschriftet werden können). Bereits zu Beginn habe ich gesagt, dass Césaire als Mensch – der bescheidene, freundliche Mann, dem ich einst begegnet bin – ein wenig im Hintergrund bleibt. Schön wären in einer weiteren Auflage vielleicht ein Stammbaum Césaires und der Seinen sowie eine knappe biographische Chronologie. Doch das sind Desiderata *de luxe*, der Autorin ist dafür zu danken, dass sie Aimé Césaire in dieser Lebendigkeit erstehen lässt – in gewissem Sinne tritt er dem Leser auf jeder Seite entgegen. Dafür sei ihr Dank!

Oberwaltersdorf, 12. August 2021

REZENSION

Lafont, Robert, 2021. *Feste*. Reise nach Wien 1956. Aus dem Okzitanischen übersetzt und kommentiert von Fritz Peter Kirsch. Wien: Löcker (edition pen 192), 182 Seiten.

Dominierte Sprachen verfügen, wenn sie einen gewissen Ausbauprozess durchlaufen haben, zwar meist auch über schriftliche Literatur, umfangreiche Werke sind indes aus verschiedenen Gründen selten: zum einen gilt es eine Möglichkeit zur Veröffentlichung zu finden, zum zweiten eine Leserschaft, die sich auf viele Seiten einlässt, und zum dritten auch Autoren, die sich eine solche Anstrengung leisten (können). Schon von daher hebt sich der dreibändige Roman *La Festa* („Das Fest“) des okzitanischen Autors Robert Lafont von vielen anderen Texten in „kleinen“ Sprachen ab. Die beiden ersten Bände erschienen 1983, der dritte 1996, zusammen füllen sie über 1100 Druckseiten aus und sprengen damit den üblichen Rahmen. Der Roman führt einen durch die europäische Geschichte seit dem 18. Jahrhundert bis in die (damalige) Gegenwart: *la festa* ist das große, im Sommer 1973 auf der Hochebene des Larzac (im Departement Aveyron) begangene Fest derer, die den Ausbau des dortigen Militärlagers verhindern wollten. Mehr als 100 000 Menschen aus aller Herren Länder versammelten sich damals zum Protest, dem erst 1981 durch eine der ersten Entscheidungen des neugewählten Präsidenten François Mitterrand Erfolg beschieden war. Dass damals ein solcher Roman auf Okzitanisch veröffentlicht werden konnte, war für die okzitanische Bewegung ein gewaltiger Erfolg. Darüber hinaus zeigt sich, dass es ein Werk ist, das sich den wichtigen Romanen in den „großen“ Sprachen gleichberechtigt an die Seite stellen lässt. Dass nun ein gewichtiger Ausschnitt daraus ins Deutsche übersetzt wurde, verweist auf die bleibende Bedeutung des Werkes. Das ist der Grund für die Besprechung in einer Zeitschrift, die gewöhnlich nur wissenschaftliche Literatur rezensiert.

Zunächst eine kurze Vorstellung des Autors: Robert Lafont (Nîmes 1923 – Florenz 2009) war in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts der wohl wichtigste Vertreter der okzitanischen Renaissance, jener Bewegung, die bis heute versucht, die okzitanische Sprache und Kultur im Süden Frankreichs und in angrenzenden Gebieten Kataloniens und Italiens zu bewahren, lebendig zu halten und zu erneuern. Seine Aktivitäten umfassten viele Gebiete; vor allem betrachtete er sich selbst als Schriftsteller (sein literarisches Werk erschien, mit einer Ausnahme, auf Okzitanisch), er war Sprach- und Literaturwissenschaftler,

Historiker, aber ganz besonders ein gewichtiger Kritiker des französischen politischen Zentralismus, geistig ein Wegbereiter der (bescheidenen) Reformen der Mitterrand-Zeit. Als Schriftsteller hat er immer wieder versucht, der okzitanischen Kultur neue Wege zu eröffnen und sie mit der Gegenwart zu konfrontieren. Er war ein begnadeter akademischer Lehrer und ein wortmächtiger Redner. Lafont war nicht zuletzt ein umfassend gebildeter, polyglotter Mann, ein Gesprächspartner, mit dem man sich über vieles austauschen konnte; die ihm gewidmeten Nekrologe und Ehrungen verweisen nachdrücklich auch darauf (1990 erschien eine Festschrift für ihn unter dem Titel *Per Robert Lafont*, 2005 der Band *Robert Lafont, le roman de la langue*, der die Akten eines ihm gewidmeten Kolloquiums versammelt, 2013 der Band *Robert Lafont – La haute conscience d'une histoire*, der vor allem sein politisches Wirken beleuchtet, um nur einige der wichtigsten zu nennen). Weitere Aspekte seines Wirkens werden in der kurzen Vita in dem hier vorzustellenden Werk beleuchtet.

Lafont war immer schwer zu übersetzen, denn literarisches Schreiben und wissenschaftliche Terminologie flossen bei ihm ineinander über – das wurde etwa bei der Übersetzung seines sprachwissenschaftlichen Hauptwerkes *Le travail et la langue*, 1978, deutlich, das 1992 unter dem Titel *Sprache als Arbeit* in Wien erschien. Es gelang der Übersetzerin damals, den besonderen Ton der Texte Lafonts zu wahren, zugleich aber die Konventionen der deutschen wissenschaftlichen Prosa einzubringen. Insofern kann man sich vorstellen, dass es keine leichte Aufgabe für Fritz Peter Kirsch war, sich an einen Gipfel dieses literarischen Gebirges zu machen. Allerdings ist er wie keiner auf eine solche Aufgabe vorbereitet, denn bereits seine 1965 veröffentlichte Dissertation *Studien zur languedokischen und gaskognischen Literatur der Gegenwart* beschäftigt sich mit dem Okzitanischen, er stand über viele Jahrzehnte in ununterbrochenem Austausch mit Robert Lafont und er hat andere okzitanische Texte sehr gekonnt übersetzt. Dennoch: ein Text, dessen Handlung sich über zwei Jahrhunderte (mit Ausflügen in die weitere Vergangenheit) erstreckt und der versucht, die wechselnden sprachlichen Gewohnheiten der Zeiten wiederzugeben, der auch mit den Varietäten der Sprache in der Synchronie spielt, ist schwer zu übersetzen. Betonen wir sofort, dass Fritz Peter Kirsch diese Aufgabe meisterhaft gelöst hat. Man hätte sich keine bessere *entrée* der *Festa* in die deutschsprachige Literaturwelt wünschen können.

Die besondere Verbindung des Romans zum deutschen Sprachraum resultiert aus der besonderen Beziehung des Autors dazu. Lafont war nach Kriegsende für kurze Zeit bei den französischen Truppen in Wien stationiert und hat die Stadt – wie viele Städte in Deutschland – immer wieder besucht.

Die deutsche Kultur war ihm vertraut – und der deutsche Sprachraum hat ihn wahrgenommen, bisweilen hat man den Eindruck, mehr als der französische. Natürlich waren seine gesellschaftspolitischen Vorstellungen von den föderalen Systemen der deutschsprachigen Staaten beeinflusst. Darüber hinaus gab es eine spürbare Nähe Lafonts zur deutschen Kultur und Geschichte, die in seinen zahlreichen Reisen immer wieder deutlich wurde; der vorliegende Text nährt sich auch aus diesen Aufenthalten. Das zeigt sich auch in der Handlung der *Festa*, die nicht nur in der Provence, im Languedoc und in Paris spielt, sondern auch in Italien (nicht zuletzt Sizilien) und in Deutschland, der Schweiz und Österreich. Das dritte der sehr langen Kapitel des ersten Bandes trägt im Original den Titel „Juden Platz“, den Kirsch in seiner Übersetzung beibehält. Der Untertitel der deutschen Ausgabe „Reise nach Wien 1956“ ist expliziter. Allerdings enthält das Kapitel sehr viel mehr als nur diese Reise und gibt daher einen guten Einblick in das Gesamtwerk. Der erste Band ist betitelt *Lo Cavalier de Març* und setzt am Anfang einen jungen Mann des Jahres 1776 in Szene, der den späteren Hauptpersonen sozusagen um zwei Jahrhundert vorausgeht.

Die eigentliche Handlung setzt mit der Zeit nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges ein, in mancher Hinsicht dort, wo Lafonts früher Roman *Vida de Joan Larsinbac* (1951) endet. Die zentrale Person der *Festa*, Joan Ventenac, kommt aus der *Résistance*, er lebt mit seiner Frau Anna nach Kriegsende zunächst als Lehrer in Arles, wo er Amielh Ribiera zum Schüler hat. Diese drei Personen stehen im Zentrum des Romans, dessen komplexe Handlung hier nicht im Einzelnen nachgezeichnet werden kann. Wichtig ist, dass Ventenac 1945 als Angehöriger der französischen Besatzung in Wien war und dort im Kunsthistorischen Museum auf ein Gemälde des Malers Hans Vredeman de Vries aus dem 16. Jahrhundert stößt, das ihn aufgrund seiner vollendeten Architektur zutiefst beeindruckt (eine Reproduktion des Gemäldes findet sich sowohl auf dem Umschlagbild des okzitanischen Originals wie auf dem der Übersetzung). Später trennt sich das Paar, Amielh wird vorübergehend zum Liebhaber Annas. Aber sie verlieren sich aus den Augen. Erst die Reise nach Wien wird sie vorläufig wieder zusammenbringen. Es ist inzwischen Herbst 1956, Anna ist Journalistin in Paris geworden, der ungarische Herbst bereitet sich vor. Amielh kommt aus Algerien vom Militärdienst zurück, in einem Moment, in dem der algerische Unabhängigkeitskrieg unmittelbar vor dem Ausbruch steht. Er sieht Anna zufällig in Lyon auf dem Bahnhof, und folgt ihr unbemerkt nach Paris. Sie will nach Wien und weiter nach Budapest, wo sie ihren Mann, Joan, weiß. Amielh geht durch die Redaktionen der Pariser linken Zeitungen und Zeitschriften, begegnet den wichtigen Journalisten der Zeit. Er

will Anna auf der Reise begleiten, sie treffen sich. Rasch stoßen sie in Wien auf Flüchtlinge aus Ungarn, die Szenen sind sehr realistisch. Damals fühlte Österreich sich noch als aufnahmebereites Land für Fliehende ... Dabei ist der Ausgang der Ereignisse in Ungarn zunächst noch offen, es herrscht noch ein vager Optimismus.

Die beiden sind nicht nur auf der Jagd nach Nachrichten, sie widmen einen Teil ihrer Zeit dem Kulturtourismus. Zu einem wichtigen Moment wird der Besuch des Uhrenmuseums auf dem Judenplatz, wo sie einen alten Herrn treffen, Hans Frankl, einen Freund Ventenacs, der ihnen das Museum und seine Konstruktion zeigt, einen Regulator, welcher durch seine Zeitmessung das Gleichgewicht der Mächte wieder herstellen soll. Nur ein Stück fehlt dem genialen (und verrückten) Konstrukteur noch, dann ist das *perpetuum mobile* erreicht. Die Besuche der großen Wiener Museen werden durch die beiden abwechselnd im Hinblick auf die damalige Aktualität kommentiert. Dazwischen schiebt sich eine Liebesszene, die dem Cavalièr de Març 1776 im Hofe des Stifts von Klosterneuburg widerfährt. Danach wieder indirekt vermittelte Eindrücke von den Ereignissen in Ungarn, die geplante Reise nach Budapest endet an der Grenze. Zwar kommen Anna und Amielh noch bis Nickelsdorf, aber schon Hegyeshalom, den ungarischen Grenzort, erreichen sie nicht mehr. Der Wind hat sich gedreht, nun flüchten die Menschen vor den sowjetischen Truppen. Unter den Verwundeten befindet sich auch Joan Ventenac, Anna entdeckt ihn durch Zufall. Beide werden nach Paris evakuiert. Amielh bleibt (zunächst) in Wien und erlebt das Grauen der Fliehenden, verbunden mit dem Verrat Englands, Frankreichs und Israels am ungarischen Volke: diese greifen zu gleicher Zeit Ägypten an, um sich wieder des von Nasser nationalisierten Suezkanals zu bemächtigen – auf diese Weise hat der Westen keine Handhabe gegen die Rote Armee. Amielh kehrt zurück zum Uhrenmuseum und findet die große Konstruktion vollendet: Frankl hat sich selbst als letztes Gewicht eingefügt und erhängt, jener Frankl, der unter den Nazis sechs Jahre lang im Untergrund und bei der Arbeit an seinem Werk überlebt hatte.

In dem Kapitel scheint der Autor sich auch persönlich von den politischen Träumen zu lösen, die sich – nicht nur bei ihm – nach der Befreiung von der deutschen faschistischen Besetzung in Frankreich vor allem in der Linken weit verbreitet hatten: die Hoffnung auf eine bessere und gerechtere Zukunft. Frankreich besetzt auch weiterhin Algerien, es gibt den Kolonialismus nicht auf, und die Rote Armee, vor kurzem noch Befreierin im Osten Europas, erweist sich als ebenso imperialistisch wie die ehemaligen Besitzer des Suezkanals.

Die Auswahl gerade dieses Kapitels für die deutsche Übersetzung erklärt sich also wohl nicht nur aus der symbolischen Bedeutung Wiens, sondern sie macht auch Schritte in der politischen und persönlichen Entwicklung des Autors deutlich. Später wird das große Fest auf dem Larzac nochmals mächtig die Hoffnung auf eine andere Gesellschaft und eine andere Politik aufleuchten lassen, bevor dann der – viel später in einer anderen persönlichen Verfassung des Autors geschriebene – dritte Band wieder in Ernüchterung endet. Bei der Lektüre der ersten beiden Bände sollte man nicht ganz außer Betracht lassen, dass sie kurz nach der Wahl François Mitterrands zum französischen Präsidenten fertiggestellt wurden, als Robert Lafont nachdrücklich auf ein „anderes Frankreich“ hoffte (wie er mir bei unserem ersten Zusammentreffen nach der Wahl im Juni 1981 morgens um fünf Uhr auf dem Bahnhof Avignon sagte). Allenfalls ein kleiner Teil seiner Erwartungen verwirklichte sich.

Robert Lafont war kein Politiker, aber er war ein politischer Mensch, ein scharfer und präziser Beobachter seiner Zeit und ein unvergleichlicher Kenner der Vergangenheit, vor allem in ihren kulturellen Aspekten. Darüber hinaus hatte er eine blühende, nie rastende Vorstellungskraft. Daraus erwächst ein Roman, der weite kulturelle Bezüge aktuell werden lässt aber auch immer wieder andeutet, wie Geschichte verlaufen *könnte*, wäre sie von etwas mehr Solidarität unter den Menschen durchzogen. Der Roman ist nicht nur in einem okzitanisch-französischen Kontext rezipierbar, sondern hält ganz Europa einen Spiegel vor, in dem Ernst und Vergnügen sich glücklich ergänzen. Herzlichen Dank an Fritz Peter Kirsch, dessen ausgezeichnete, bis in kleine Details hinein sensible Übersetzung dem deutschsprachigen Leser wenigstens eine Vorstellung dieses großen Autors vermitteln kann – und zu gleicher Zeit dem oft kulturell so wenig offenen Frankreich einen Spiegel vorhält. Robert Lafont verdiente in seinem Land eine andere Behandlung!

Oberwaltersdorf, 28. September 2021

REZENSION

Oster, Angela/Witthaus, Jan-Henrik, (Hg.), 2021. *Pandemie und Literatur*. Wien/Berlin: Mandelbaum, 159 Seiten.

Für die meisten Europäerinnen und Europäer, vor allem die jüngeren, bedeutet Corona die erste *direkte* Erfahrung mit einer Pandemie – dabei würde eine nur leichte Veränderung der Perspektiven genügen, um zu erkennen, dass in den letzten beiden Jahrzehnten andere Erdteile sehr wohl, und teilweise von gefährlicheren Pandemien als Corona betroffen waren (das hat ihnen bei der Bekämpfung der jetzigen Seuche Vorteile verschafft) und dass es nicht so lange her ist, dass AIDS, das zunächst nicht heilbar war, die ganze Welt in Schrecken versetzte. Insofern gestattet der vorliegende Band nicht zuletzt, den Blick zu weiten, manche Eindrücke zu relativieren und vielleicht auch, eine gewisse Gelassenheit (zurück) zu gewinnen.

Es war wohl unausweichlich, dass sich die Literatur und die Geisteswissenschaften des Themas bemächtigen würden. Der vorliegende Band, offensichtlich vor allem im Umfeld der Universitäten Kassel und München entstanden, die Verfasserinnen und Verfasser sind Romanisten und Germanisten, trägt zu einer Neuperspektivierung der augenblicklichen Situation bei, gestattet es, manche Aufregungen zu verringern, auch das oft wenig rationale Handeln der Regierungen besser zu verstehen und die kollektiven Aufregungen neu einzuschätzen.

Er beginnt mit der Diskussion einiger bedeutender Texte, in denen Epidemien in der Vergangenheit vorkommen: Sebastian Neumeister behandelt Boccaccios *Decamerone*, in der Romania die wohl erste große literarische Beschäftigung mit dem Thema (13-23), unter dem Titel „Pampineas Botschaft. Geselligkeit im Zeichen der Pandemie“. Boccaccio hatte die Pest-Epidemie von 1347/1348 unmittelbar miterlebt und kann daher genau berichten. Einige Wohlhabende fliehen die Stadt, versuchen, die Zeit der Isolation möglichst angenehm zu verbringen – sie ziehen damit soziale Grenzen – sehen aber ein, dass letztlich eine Rückkehr in die (Schicksals-) Gemeinschaft unausweichlich ist, man der Pandemie nicht einfach ausweichen kann, mit ihren Folgen auf jeden Fall konfrontiert wird. Angela Oster beschäftigt sich mit den *Promessi Sposi* Manzonis (24-42) und zeigt, wie in mancher Hinsicht ähnlich den heutigen die damaligen Reaktionen der Bevölkerung waren. Die Seuche ist (zunächst) nicht zu besiegen, daher sucht man eifrig nach Schuldigen. Manches aus heutigen (Schein-) Diskussionen lässt sich in den damaligen Befürchtungen

wiederfinden. Nikola Rossbach (43-56) nimmt sich Heines Bericht über die Cholera in Paris 1832 vor. Neben uns vertrauten Verhaltensweisen der Bevölkerung, auch die der Suche nach Schuldigen, betrachtet er auch die politische Seite der Krise, die physische Krankheit ist bei ihm ein Aspekt der gesellschaftlichen. Dagegen scheint mir der Versuch Franziska Sicks, Albert Camus' *Pest* mit den aktuellen Pandemie-Diskursen zu kreuzen (56-85), das Thema übermäßig zu belasten.

Wie man weiß, sind für den lateinamerikanischen Roman Epidemien ein wichtiges Thema, ein Bild für den Zustand der dortigen Gesellschaften. Es genügt, an García Márquez oder Mário de Andrade zu denken. Jan-Henrik Witthaus behandelt das Thema (86-111) anhand einiger neuerer und (in Europa) noch weniger bekannter Romane von Mario Bellatín, Yuri Herrera und Edmundo Paz Roldán und zeigt, dass es in neuer Gestalt auch heute wirken kann. Er fasst gegen Ende seines Beitrages zusammen:

„Ob diese Seuchenszenarien das Zeug zur Apokalypse haben, sei dahingestellt. Vieles spricht dafür, dass Seuchen, auch die schlimmsten, in Geschichte und Gegenwart Lateinamerikas so präsent sind, dass sie beinahe Teil des Alltages geworden sind.“ (108)

Man wird sich fragen dürfen, ob diese Feststellung – in abgewandelter Form – nicht auch für andere Teile der Erde gilt.

Einen anderen Zugang wählen Antonio Lucci und Esther Schomacher in ihrem Beitrag „Vita (e) politica. Die Corona-Pandemie im Visier der ‚Italian Theory‘“ (112-134). Sie versuchen, die Behandlung der Pandemie als Element einer „Biopolitik“ (der Begriff geht auf Michel Foucault zurück, wie die Verfasser vermerken) zu interpretieren, wie sie von Giorgio Agamben, Roberto Esposito und Antonio Negri diskutiert wird (die Autoren verweisen auf den Einfluss von Pier Paolo Pasolini vor allem auf Agamben – und ganz im Hintergrund lässt wohl auch Antonio Gramsci grüßen). Die vor allem von Agamben gestellten Fragen, der meint, die derzeitige (nicht nur italienische) Politik räume „dem Schutz des bloßen biologischen Überlebens Vorrang vor anderen Werten ein“, wie etwa denen „des sozialen, affektiven und politischen Zusammenlebens, des Respekts vor dem Totenkult, der Bewegungs- und Handlungsfreiheit im sozialen Raum“ (132) verdienten in den Augen von Lucci und Schomacher weitere Diskussion. Dieser Auffassung kann man sich nur anschließen und die beiden lebhaft einladen, dazu eine Monographie vorzulegen.

Jochen Mecke bemüht sich in seinem Beitrag (135-159), einen kritischen Überblick über wichtige Veröffentlichungen zur Corona-Pandemie in der Romania zu präsentieren und gleichzeitig einige kritische Bemerkungen zur politischen Behandlung der Krise zu geben. Er macht deutlich, dass sich sehr unterschiedliche Auffassungen gegenüberstehen – das wäre nicht weiter verwunderlich – dass aber auch ein unterschiedlicher Grad der Seriosität des Geschriebenen zu verzeichnen ist. Offensichtlich waren/sind mittlerweile auch Verlage überfordert, wenn es um eine kritische Sichtung dessen geht, was an die Öffentlichkeit kommen soll. Oder hecheln viele Verlage nur den sogenannten sozialen Medien nach?

Dem Band kommt ein großes Verdienst zu: er eröffnet dem Leser weitere Perspektiven, entfernt ihn von dem Alarmismus des Tagesgeschehens und kann auf größere Zusammenhänge verweisen. Nicht alles an der gegenwärtigen oder unmittelbar vergangenen Situation ist neu und einmalig, in der Vergangenheit hat der jeweils betroffene Teil der Menschheit ähnlich auf solche Herausforderungen reagiert – allerdings kommt es aufgrund der neuen kommunikativen Möglichkeiten auch zu einigen, nicht immer erfreulichen Neuerungen. Die anfänglichen Hoffnungen vieler, die Gesellschaften könnten sich in Frage stellen und nach neuen, humaneren Wegen der Entwicklung suchen, sind heute einer allgemeinen Resignation gewichen: wir haben (fast) nichts gelernt. Was auch deutlich wird: keiner der betroffenen Staaten war wirklich auf eine solche Ausnahmesituation vorbereitet, alle haben vergleichsweise hilflos reagiert, auch China, dessen autoritäre Maßnahmen nicht wesentlich erfolgreicher waren als das meist chaotische Agieren der anderen. Überreaktionen in der einen und in der anderen Richtung, oft durch dieselben Personen (das Verhalten des etwa österreichischen Kanzlers verdiente in dieser Hinsicht eine genaue Betrachtung), Furcht vor entschlossenem Handeln (vor Wahlen!), umgekehrt hektische, wenig überlegte Reaktionen, gleichzeitig Angst vor Verantwortung und – ich sehe es hier anders als Giorgio Agamben – der Primat des Kapitalismus über das Leben der Bürgerinnen und Bürger, sind nur einige der zu verzeichnenden Haltungen. Hierin liegt in meinen Augen das eigentliche Skandalon.

Oberwaltersdorf, 4. Oktober 2021