

## **El nombre de *los Otros*: sociolingüística gentilicia en *El último patriarca* de Najat El-Hachmi**

**Antonio Daniel Fuentes González**

(Universidad de Almería)

[dfuentes@ual.es](mailto:dfuentes@ual.es)

**Resumen:** La conexión disciplinar entre sociolingüística y literatura puede ser cultivada mediante una metodología pluridimensional que dé cuenta de la complejidad del hecho literario y del mundo actual. En este trabajo se analizan los gentilicios que aparecen en la novela *El último patriarca*. Se descubre una interesante estructura psicosocial y política donde la autora confronta un nuevo marco constituyente (intercultural) en coexistencia con otro que es instituyente (neocolonial, racista y machista) y aún otro subsistente (marco religioso medieval). A pesar de que la narración orienta una mirada intercultural, puede existir el riesgo de que esa perspectiva abierta e indefinida se haga luego definida y cerrada en uno de esos marcos interpretativos. El éxito de una lectura intercultural y propositiva del texto literario tendrá mucho que ver con el contexto social hegemónico, que desde luego habrá de correr ese gran velo de interferencias consistente en etiquetar a las personas por su religión, su lugar de procedencia o por su cultura.

**Palabras clave:** sociolingüística gentilicia, cosificación cultural, interculturalidad, cismogénesis, etnofaulismos.

### **The *Others*' Name: Sociolinguistics of Demonyms in Najat El-Hachmi's *El último patriarca***

**Abstract:** The interdisciplinary connection between Sociolinguistics and Literature can be fostered by means of a multidimensional methodology that proves the complexity of the literary fact and nowadays world. This work purports to analyze the place, region and country names present in the novel *El último patriarca*. The study discovers an interesting psychosocial and political structure where the authoress confronts a new forming frame (intercultural) in coexistence with another that is more rule and establishment-like (neo-colonial, racist and male chauvinist) and even another surviving one (medieval religious frame). Although the narration orientates an intercultural look at reality, the risk of narrowing this non-defined and open perspective into one that is closed and defined is also a possibility as an interpretative frame. Therefore, the success of a suggesting and intercultural reading of a literary text will depend on the hegemonic social context, which duly will have to draw the curtains of interferences so that people are no longer labeled according to religion, place or culture.

**Key words:** Sociolinguistics of Donyms, Cultural Objectivization, Interculturality, Shcismogenesis, ethnophaulisms.

## **1. Introducción**

En 2008 una escritora catalana llamada Najat El Hachmi publica la novela *L'últim patriarca*, casi al mismo tiempo que su versión en castellano, *El último patriarca* (en adelante EUP)<sup>1</sup>. Una mujer de origen marroquí rifeño se situaba así en las letras catalanas. Sin embargo, lo que desde un primer momento parece un itinerario relativamente despejado en la incorporación a esa catalanidad lingüística, no lo parece tanto en lo que respecta a su catalanidad femenina.

EUP cuenta la historia de Mimoun Driouch, derrotado como patriarca por su hija. El punto de vista lo proporciona precisamente ella, una niña sin nombre. Primero en solitario, Mimoun emigra desde el Rif (Marruecos) hasta la ciudad catalana de Vic, a la que luego llegará su familia. La niña de ocho años se convertirá en una mujer luchadora entre tensiones familiares y los hábitos de la sociedad de llegada. Precisamente, suele señalarse el desgaste al que se somete el poder patriarcal<sup>2</sup> en las familias emigradas desde el Rif a España, en beneficio del diálogo y de la convivencia (Eguren, 2003: 7). En la novela se hace mucho hincapié en lo que supone la llegada a otro país/cultura y la adaptación a otra comunidad, manteniendo elementos previos. Ese viaje cultural entre dos destinos<sup>3</sup> (el Rif y Vic<sup>4</sup>) y el contacto del uno con el otro caracteriza a las dos comunidades mutuamente contempladas desde el recurso constante a la generalización.

Ha de anticiparse que la novela no focaliza un entramado propositivo de soluciones únicas para las relaciones entre colectivos, pues la variación en ese campo a partir del encuentro es una de sus características principales. Puede que su interés literario esté en que la historia transcurra entre ambos mundos, confrontados críticamente, sin asentarse totalmente en ninguno. Ese acento en lo diferencial-contrastivo arranca casi siempre con una uniformidad imaginada y cosificada en muchas descripciones culturales, basadas en identidades estáticas (Grimson, 2008: 53). Es necesario señalar, asimismo, que esa operación de generalización en ocasiones no se encuentra tanto en la escritura como en el propio proceso lector, que tiende a otorgar categorías esencialistas a los posibles episodios

de una historia de ficción. Por poner un caso de EUP: la niña, hija de Mimoun, sufre caprichosas y violentas prohibiciones paternas, casi las mismas que sufre su amiga número dos del instituto, *cristiana* ella, lo que deja bien claro que autoritarismo e intolerancia no son exclusivos de un grupo sociocultural, del mismo modo que las mujeres adultas, cristianas o moras, se dejan domeñar por el mismo hombre, Mimoun.

Por la importancia del repertorio nominal de los términos con que son nombrados los unos y los otros en la novela, este estudio pretende analizar sociolingüística, discursiva y contextualmente estas denominaciones (*moro, cristiano, magrebíes, etc.*) y su relación con unas coordenadas ideológicas muy dinámicas. Este dinamismo se expresa, sobre todo, mediante la expresión de una diversidad social de interpretaciones ante los mismos términos gentilicios, lo que enriquece las posibilidades de gestionar las relaciones intergrupales sin enredarse en simplificaciones cómodas.

## **2. Marco teórico-metodológico**

### **2.1. Metodica para la intersección entre literatura y sociolingüística**

A día de hoy resulta llamativo que la sociolingüística no haya examinado demasiado el entramado sociocomunicativo que nutre una creación literaria, y cómo ésta a su vez lo representa e incluso puede a su vez determinarlo (véase no obstante Fowler, 1988, o Magraner, 2003). Así, toma sentido que entre los autores decididos a analizar el carácter social de la literatura y su innegable potencial crítico-cultural se lamente ese desencuentro disciplinar que evidencia una sociolingüística ignorada también por parte de los especialistas de las literaturas (Lambert, Meylaerts y Borden, 2005: 11).

Desde la psicología social, Ibáñez (1989) apunta que una novela es un objeto social intrínsecamente histórico y relacional. Sin embargo, a ese objeto le acecha también el riesgo de una *ilusión sustancialista*, para lo que conviene poner en cuarentena la supuesta objetividad de los saberes psicosociales, puesto que los conceptos manejados para pensar la propia identidad pasan a formar parte de ella (Ibáñez, 1989: 113). Por ello se tiende a confundir la narración con lo narrado, resultado en buena medida de poner en práctica procedimientos perceptivos en que por comodidad y eficacia cognoscitiva se toman los procesos como objetos y no tanto como un complejo entramado de relaciones (Ibáñez, 1989: 124).

El planteamiento de esta intersección disciplinar precisa de una metodología convincente, pues siempre acecha el riesgo de la percepción estática antes que interactiva. Con gran sinceridad y no poca valentía, Solé (2001: 141-42) destaca que en sociolingüística el excesivo culto al método puede ser contraproducente, dada la versatilidad de su objeto de estudio. Sin que exista ni uniformidad teórica, ni univocidad metodológica para abarcar la pluridimensionalidad del hecho lingüístico y comunicativo, esta libre indefinición puede enlazar con la fidelidad a una verosimilitud literaria abierta (Thon, 1998). La literatura quedaría empíricamente vinculada a cualquier campo sociolingüístico, en tanto que discurso social observable desde diferentes aproximaciones sociolingüísticas, ya que cualquier texto es producto y expresión de hechos ampliamente basados en la organización socioeconómica de una comunidad (Thon, 1998: 4-5).

En nuestro contexto académico, Sánchez Zapatero (2011) ha contemplado el potencial literario como una alternativa a la verdad metodológica, por ser un discurso hilvanado *a partir de y hacia* lo histórico, lo cognitivo, lo lingüístico, y desde luego, lo político, porque puede ser altavoz de quienes carezcan de una voz escuchada o respetada en la plaza pública. Entre otras posibilidades, ello sirve para ajustar una memoria histórica que luche contra el olvido. Por ello EUP, sin que seguramente sea su pretensión, recupera del olvido la emigración andaluza a Cataluña de mediados del XX, que en palabras de El-Hachmi fue en muchos aspectos más dura, inhumana y todavía menos civilizada que la de la propia comunidad marroquí a Cataluña (El-Hachmi, 2008b: 7-11). Sánchez Zapatero (2011: 567) insiste en que -aunque la suspensión de la credibilidad sea frecuente- la ficción puede llegar a considerarse un tipo de conocimiento, una forma de hacer memoria y de permitir a los lectores contemporáneos cuestionar el discurso ideológico-cultural predominante.

Se recomienda por tanto el uso de herramientas disciplinares metodológicamente plurales. Además, la lectura, cualquier lectura, puede enriquecer los sentidos de la escritura. Fowler (1988: 136-146) ponía de manifiesto la secuencialidad de la atención lectora, orientada por focos significativos capaces de inventariar los fragmentos importantes. Como se verá, este recorrido activa un genuino viaje lingüístico-literario, que debe valer para cimentar un conocimiento del mundo más reflexivo y menos

mecanicista (Gergen, 1989: 161). No deben de prevalecer criterios absolutos que permitan valorar una interpretación textual por encima de otra, si bien hay prejuicios o prácticas que dirigen nuestra atención y moldean la capacidad de comprensión de la *verdad narrativa*. Desde la psicología social, el mismo Gergen (1989: 172) apunta que *“la objetividad no es el producto de la verosimilitud entre palabra y objeto, sino el de la habilidad retórica, de manera que el sentido de la realidad es más consecución literaria que ontológica”*.

## **2.2. Hacia una sociolingüística gentilicia**

El panorama social denotado y connotado por los gentilicios es amplio y muy dinámico. Lejos de nombrar únicamente a un grupo de personas según origen geográfico, lo pueden hacer mediante otros criterios, como la profesión, el linaje o la religión; es decir, no deben entenderse únicamente como indicadores férreos de una territorialidad, muchas veces quebrada<sup>5</sup>; si tomamos su origen latino proceden de *gens* ('origen'). Como todo recurso lingüístico, la variación gentilicia se explica mediante diversos criterios, como la perspectiva hegemónica o geopolítica (*bereber* o *esquimal* son nombres puestos desde las potencias coloniales frente a *amazigh* o *inuit*), el contexto comunicativo, la territorialidad, la historicidad. Cuando se nombra suele hacerse eligiendo entre varias posibilidades: a diferente forma, diferentes efectos psicosociopragmáticos. Casi siempre es un grupo social el que hace hegemónicas unas formas y establece qué recursos nominativos pueden utilizarse válida y cívicamente para denominar a los otros. De ahí que el caleidoscopio sociolingüístico que históricamente puede representar un término gentilicio ofrezca grandes posibilidades para una observación detenida.

Con todo ese arco de significaciones, los gentilicios han concitado la atención de diferentes disciplinas o programas de investigación. En clara vecindad nocional con el de los gentilicios, el concepto de etnofaulismo fue ideado por el psicólogo social polaco-estadounidense A. Roback (1944) para examinar la ideología de la exclusión aplicada por los grupos hegemónicos de EE.UU. hacia los grupos inmigrantes extranjeros. Desconocido un tanto en las disciplinas lingüísticas, el de los etnofaulismos conforma, empero, un campo de investigación bastante transitado actualmente en la psicología social porque son grandes atractores conceptuales para estudiar los

prejuicios y los estereotipos en tanto que procesos sociales (Morales y Moya, 2007: 6-8); son *“formas en que los miembros de un grupo se refieren a los miembros de otros grupos (exogrupos), especialmente cuando estos últimos son de un origen étnico diferente”* (Morales y Moya, 2007: 6). Tanto es el potencial de su estudio que representan un fenómeno universal, pues con ellos unos grupos sociales ponen a raya a otros mediante características negativas, dando cuenta de sus presuntas limitaciones, trazando fronteras, más nítidas cuanto más simple es el etnofaulismo. Suelen ser gentilicios que realzan rasgos físicos, personalidades colectivas, nombres personales antonomásticos, hábitos alimenticios, nombres grupales o rasgos de carácter misceláneo<sup>6</sup>.

Desde la lingüística se maneja el término de *apodos gentilicios* (Ortega, 1994), caso de *conejero* por lanzaroteño o cañonero por *lanjaronense*. Fernández Juncal (2011: 148) considera que los apodos, motes o sobrenombres son *nombres epicléticos*, diferenciados de los otros antropónimos en que generalmente las personas que llevan este nombre no lo han elegido. Esta falta de soberanía nominal suele estar en el origen de todo nombre; de hecho, los nombres *se ponen*, incluso *se imponen*, si bien en tiempos recientes los *apodos virtuales* o *nicks* se diferencian de los apodos tradicionales en tanto que no se le ponen a nadie, sino que la persona se autobautiza<sup>7</sup>. Sea apodo, mote, sobrenombre o epiclético, se activa una mayor motivación designativa que en otros nombres y se consolida mediante un uso prolongado, público y constante.

Suelen considerarse gentilicios no oficiales, que están sujetos a una neta variación sociolingüística, conectada, sin duda, con el conjunto de evaluaciones sociolingüísticas de una comunidad de habla, concatenadas a su vez con la ideología hegemónica de esa comunidad misma que se incardina también en los procesos histórico-culturales. No es de extrañar, por tanto, que Ortega (1994: 299-300) propusiese el concepto de *competencia onomástica*, una de cuyas especificaciones sería la *competencia gentilicia*, y todavía más, la *competencia sobrenominal gentilicia*. Tal competencia puede tener un extraordinario rendimiento al aglutinar una serie de subcompetencias relacionadas con el empleo del léxico, con los conocimientos histórico-culturales, con la competencia dialectal o con la macrocompetencia pragmática que debe gobernar la

adecuación u oportunidad del uso contextual o no de ciertos apodos gentilicios, ya que no debe perderse de vista su papel antonomásico sustantivador; tanto que en ocasiones el apodo gentilicio ve neutralizadas sus posibles connotaciones negativas debido a su abundante uso, convertido en para- o cooficial, como el caso de *conejero* por *lanzaroteño*, de uso casi indiferente (Ortega, 1994: 301).

Por lo que respecta a los nombres antropónimos, muy acertadamente Fernández Juncal (2011: 141) destaca que cimentan identidades construyendo también la de los demás. Lo mismo cabe decir de los gentilicios<sup>8</sup>. Los sistemas antroponímicos, y cabe añadir que los de nominación *grosso modo*, corroboran cualquier forma de variación lingüística general: en el tiempo, en el espacio, en los niveles sociales y en los niveles conversacionales y de formalidad (caso de *charro – salmantino*<sup>9</sup>), a la vez que proporcionan instrumentos para la intrincada clasificación de los individuos y de los grupos en que se reconocen o son reconocidos (Fernández Juncal, 2011: 149). Es lógico -consiguientemente- que los gentilicios sean muy informativos y muy comunicativos.

Hoyos-Redondo (2006: 20), sin ser ajeno a cierto apasionamiento, focaliza también el potencial de la evaluación sociolingüística de los hablantes en relación con los denominados *gentilicios xenófobos*, como *churros*, *chorizos*, *xarnegos*, *murcianos*, etc. hacia/contra los inmigrantes castellano hablantes que llegan a Valencia o a Cataluña (Hoyos-Redondo, 2006: 27). *Churro o murciano* pudieran ser principalmente gentilicios xenófobos, pero no lo son esencialmente, pues cuando actúan como insultos parecen serlo en condiciones contextuales muy concretas<sup>10</sup>. Esas supuestas intenciones se elaboran y se regeneran en un circuito cómplice, pues el receptor recibe con hostilidad la connotación despreciativa con que parece emitirla el receptor. Este circuito retroalimentado tiene mucho de cismogénesis complementaria (Lucerga, 2003)<sup>11</sup>. Con sus posibles puntos de fuga, como veremos, dicha cismogénesis será fundamental a la hora de interpretar el potencial deíctico-social de los gentilicios subyacente en EUP.

Repárese, por ejemplo, que *español* en México es 'español', pero muy usado es también *gachupín*, de forma que a veces España es *Gachupilandia*). Sí parece tener originalmente una marcada intención denigratoria *terrone* ['trabajador de la tierra'; 'que vive de la tierra'], que

designa al italiano del Sur, vinculado con la tierra y con una sociedad preindustrial, desde la percepción de la Italia del Norte, que asocia toda esa simbología del Mezzogiorno a la falta de cultura y -muy especialmente- a la incapacidad de hablar italiano<sup>12</sup>. De la bidireccionalidad valorativa de los apodos gentilicios da buena cuenta el caso expuesto de *terrone*, al que el paso del tiempo parece estar atenuando su primera intención negativa. Recorrido inverso tiene el alemán *Kanaken* ['extranjeros'], fuertemente peyorativo a partir de los años 60 del XX y casi sin ningún género de dudas actual y totalmente xenófobo. No obstante, cuando comenzó a usarse en el XIX tenía un claro significado positivo, indicador de camaradería y extrema confianza hacia los marineros polinesios y oceánicos<sup>13</sup>.

Se ponen en juego emociones, que -insisto- pueden ser muy cambiantes; las connotaciones, tanto las positivas como las menos amables, introducen muy rápidamente ese sesgo peyorativo. Por ello, ese dinamismo perceptivo puede coincidir en lo temporal al desdoblarse jánicamente en algo negativo, pero también positivo. Por poner un caso, muchos hablantes observan que todo ello ocurre con *gitano*: proyecta un imaginario poco recomendable, pero valida igualmente expresiones como *Antonio es que es muy gitano, es un buen comercial*, en el sentido de que tiene buenas habilidades comunicativas, *palique*, diplomacia, siempre es amable con los demás, sabe hablar con todo el mundo y llega a acuerdos. Por otra parte, lo que nos parece neutro se convierte en insultante; en *La banda de la tenaza* (Abbey, 2012[1975]: 232) un policía le pregunta a Bonnie si su marido es mexicano, a lo que Sarvis, otro personaje afín a Bonnie, responde “-Es de Nuevo México. No nos gustan los términos racistas. Podemos llamarlos hispanos, americanos con nombres españoles o hablantes de español, pero mexicano es un insulto en Nuevo México.” Tan claro que es innecesario usar o crear otra palabra.

Asimismo, pueden encontrarse los designadores religiosos, que –ya se decía arriba- se considerarían *gentilicios religiosos*, pues adscriben grupos de personas a una confesión religiosa, uno de los grandes criterios de delimitación sociogeopolítica a lo largo de la historia de Europa (recuérdense tantas guerras y pogromos en el Medievo y aún con posterioridad). Habida cuenta de que el nombre gentilicio permite moldear nuestra identidad al tiempo que la distingue de los demás, entra con toda

su fuerza el potencial de la ideología: nos separamos o nos separan como grupo de los otros grupos, y puede llegar a reforzar nuestra presunta capacidad de acción y nuestro estatus simbólico-social (Fernández Juncal, 2011).

Igual que frente a otros recursos lingüísticos, una elección gentilicia puede resultar sociolingüísticamente sintomática de un discurso cuidado y atento a situaciones que exigen usos respetables, frente a otros, no siempre irrespetuosos, pero acaso sí más espontáneos. Así, puede apreciarse cómo muchos funcionarios públicos se lo piensan dos veces en situaciones formales y tras un casi imperceptible titubeo usan *narcotraficante de etnia gitana* frente a *narcotraficante gitano...* o algún comandante de vuelo, que tras una inquieta espera, exclama que por fin han llegado las pasajeras *mahometanas*. Tal y como sostiene Fernández Juncal (2011: 148) para los antropónimos, cabe decir que el buen empleo de los gentilicios pasa por acomodarlos al marco del discurso, reflejando una parcela de nuestra identidad contextual o la de los demás.

Esos marcos discursivos preocupan, por lo pronto, a nuestros estudiantes, cuando evitan la mención del color de la piel de términos como *negro*, usando *subsaharianos*, o el más general *africanos*, que no siempre es bien recibido por algunos de los referenciados. No faltan las ocasiones en que observan despreocupación cuando se toma un basto límite geográfico como criterio válido para caracterizarlos. El sistema de gentilicios, en toda su variedad, al igual que el antropónimo, pone a nuestra disposición suficientes recursos e instrumentos lingüísticos. Como todo recurso idiomático, tiene su grado de aceptación, su prestigio, su prestigio encubierto y encajan en lo que suele llamarse un continuo de poder y de solidaridad, con todo lo que ello significa. En muy buena medida, el análisis al que se somete EUP pondrá de relieve todo este caleidoscopio socio-gentilicio.

### **3. El término *moro* en nuestra comunidad lingüística: una cala**

Como parte del sistema lingüístico, ya se ha visto que la agilidad semántica del gentilicio permite que los apodos se conviertan en nombres antropónimos oficiales plenamente reconocidos, como el caso de muchos apellidos. Con *moro* se pasa históricamente de un gentilicio plenamente

oficial<sup>14</sup>, ya que ha de recordarse que los *mauri* están identificados como una de las tribus que habitaban Mauritania en época romana, a un apodo gentilicio en la actualidad.

El caso concreto del gentilicio *moro* -con ciertas salvedades y matices- permite identificar una rica cultura característica de la Península Ibérica (Carrasco, 1998 y 2005), típica de la vida de frontera. Como punto de partida creo que estamos ante una denominación neutral, llena de posibilidades y de percepciones tanto positivas como negativas, pero tendencialmente orientada en las últimas décadas hacia una connotación de rechazo, dada la creciente estigmatización con que el racismo dominante ha percibido la inmigración magrebí a España. A Bourdieu (2001[1985]: 65) no se le escapó el hecho de que la operación social de nominación constituye un rito institucional que se impone en una lucha de clasificaciones, de modo que la nominación *“estructura la construcción de un mundo tanto cuanto más reconocida y autorizada es esa nominación”*. Hay elementos para pensar que el potencial psicosociopragmático del término *moro* ha visto restringido su ámbito de uso, toda vez que, como he señalado, está recibiendo una connotación despectiva, evitándose en situaciones formales de comunicación. No hace mucho la connotación negativa era extraña o, cuando menos, muchísimo menos acentuada, pues a mediados del XX se creó el término *maurofilia* (Carrasco, 1998).

En buena medida parece que ha triunfado el gentilicio *marroquí* -lo que muy probablemente tenga que ver con la creación del estado soberano e independiente de Marruecos en 1956- o el más impreciso pero geográficamente bien delimitado *magrebí*.

En lo que se refiere a EUP, Bueno (2010: 11) resalta que *“el texto se publicó simultáneamente en francés, castellano y catalán desde donde se vislumbra un cierto deseo de recepción del texto en el ámbito mediterráneo”*, tanto que *“...la edición simultánea en tres lenguas convierten esta novela en un modelo perfecto -demasiado quizás- de un texto polifónico, símbolo del crisol cultural de la España actual.”* Frente a ese crisol, una cuestión que no debe olvidarse en comunicación intercultural es que no se juntan las lenguas, sino que lo hacen las personas, percibidas como miembros de un grupo. Los personajes de EUP en ese sentido son muy explicativos de las paradojas que todo proceso social (y por ende

sociolingüístico) conlleva, de lo cual vale como anticipo que uno de los personajes centrales, Manel-Mimoun, acepte de muy buen grado su re-nominación (de Mimoun pasará a ser Manel<sup>15</sup> en Vic), creando una empresa llamada *Construcciones Manel, S.A.*, pero despreciando por cualquier cosa a las mujeres *cristianas*, aunque compartan lecho con él. De otro lado, su hija, ante la opresión y tiranía paternas, se refugia en el *Diccionario de la lengua catalana* (EUP, 185-188), proyectado también en capítulos posteriores.

Con todas las salvedades necesarias, *moro* es recibido muy peyorativamente en la actualidad por quienes son marroquíes o magrebíes. Ha de decirse que su uso, en tanto que fenómeno variable, a veces constituye un marcador heterocomunitario, cohesionando una determinada ideología y anteponiendo el derecho propio y soberano a nombrar a los demás frente a los deseos y derechos nominales de los nombrados. Así ocurre cuando, si bien de buena gana, Mimoun pasa a llamarse Manel porque a su jefe le parece difícil pronunciar su nombre.

Posiblemente por ello sea en el contexto de la creación literaria o artística donde se permitan, se acepten y se toleren estos gentilicios que hoy funcionan específicamente como *apodos gentilicios*. Nombrar no es un acto inocente; ocurre por la ingente capacidad del nombre para trasladar no solo un significado básico, sino una concepción ideológica y una interrelación social históricamente configurada, por lo que ha de anticiparse ya que en la novela EUP el nombre exogrupal recupera en muchas de sus dimensiones el estado de cosas medieval.

Si acudimos al DRAE, el abanico semántico de *moro*, *-ra* comienza con una adscripción geográfica bastante precisa, esto, es:

(Del lat. *Maurus*<sup>16</sup>).

1. *adj. Natural del África septentrional frontera a España. U. t. c. s.*
2. *adj. Perteneiente o relativo a esta parte de África.*

A continuación el DRAE<sup>17</sup> sigue dando razón de más acepciones, ahora netamente relacionadas con la religión musulmana, lo que sin duda hunde sus raíces en la historia:

3. *adj. Que profesa la religión islámica. U. t. c. s.*

4. *adj.* Se dice del musulmán que habitó en España desde el siglo VIII hasta el XV. U. t. c. s.

5. *adj.* Perteneiente o relativo a la España musulmana de aquel tiempo.

Las demás acepciones, o se relacionan con las anteriores, o bien hacen referencia al color oscuro y atezado. Por tanto, desde el punto lexicográfico no se aprecia sesgo denigratorio alguno<sup>18</sup>. Sin embargo, ya se habrá podido intuir que las connotaciones negativas no son tan sencillamente expuestas en los tesoros de la lengua. En varios trabajos de cuño sociolingüístico (Rojas y otros, 1998; Fuentes y Zoubair, 2002; Fuentes y Hernández, 2002a) se aprecia no sólo que la forma *moro* es la más usada por hispanohablantes, sino que también contiene las intenciones más despreciativas ante el colectivo marroquí (y metonímicamente de la religión musulmana)<sup>19</sup>.

Para lo que respecta a esta cala sociosemántica, puede recordarse un episodio procedente de la prensa deportiva. Corría el mes de agosto de 1997 cuando se celebraban los mundiales de atletismo en Atenas. Dos mediodondistas españoles acariciaban serias opciones de triunfo en la prueba de 1500 (Fermín Cacho y Reyes Estévez), si bien el mejor milquinientista a la sazón era el marroquí Hicham El-Gerrouj. Muy desacertadamente, el titular del día de la prueba confeccionado por el diario deportivo *Marca* era *Leña al moro*. Ese día el *moro* ganó, una vez más. Al día siguiente la portada fue una foto del pódium con el titular *Moro, plata y bronce* (1º El-Gerrouj; 2º Cacho; 3º Estévez). Después de esta segunda licencia periodística tuvieron que pedir perdón ante la avalancha de protestas, que denunciaban el claro tono peyorativo hacia el ganador<sup>20</sup>.

Lo anterior es un episodio muy representativo de lo que preocupa, de lo que puede preocupar o de lo que debería preocupar la denominación que se le da a los otros, en ocasiones más lacerante cuanto más cerca están. No digamos si se analiza ese conjunto de denominaciones en el discurso común de la gente corriente. Hago notar ahora, simplemente, que en la zona del Campo de Gibraltar para asustar a los niños se les dice que, si no obedecen, vendrá el *moro Juan*, todavía más sintomático del repudio hacia el mestizaje. No es menos cierto que nuestro conocimiento histórico vincula los antiguos *mauri* a los actuales *moros*, o que incluso el heterotopónimo

inglés es *Morocco*. No pocos estudiantes debaten estas cuestiones en el aula. Lo hacen sobre todo partiendo desde una mínima sensibilidad cultural y social, lo que sería en este caso un mínimo respeto hacia los vecinos. Se preguntan -entonces- ¿cómo los llamamos? Siempre les digo que si sabemos que esa forma de nombrar sienta mal, es bueno evitarlas, cuando menos, de modo que la forma más neutral, cívica y educada sería el gentilicio *marroquí* o, más ampliamente, *magrebí*.

Como ya he indicado, en toda la novela EUP no aparece otro tipo de denominación gentilicia que no sea la de *moros*. Hay una interesantísima excepción encontrada en la página 88 cuando al indagar en la memoria catalana de las gentes lugareñas "*recordaban historias de magrebíes asesinos*" (EUP, 88), disidencia discursiva que invita a comentarla con más detenimiento. Pero, como decía, ese uso prácticamente unánime de *moro* neutraliza casi por *unanimidad discursiva* su sesgo peyorativo, disipándolo en muy buena medida. Ese es el gran recurso que utiliza nuestra autora: hacerse no sólo receptora, sino emisora sin acritud del término connotado peyorativamente, con lo cual actúa como desactivador<sup>21</sup>.

Como se ve, no es desde luego un procedimiento nuevo. En nuestro macroámbito lingüístico hispánico se editan publicaciones como *Sudaca* y *Sudacas*<sup>22</sup>, de manera que al llevar la iniciativa asumiendo el término como emisores y no tanto como receptores consiguen diluir el efecto negativo. No se hace sino aprovechar la potencia semántica de las palabras, pues no tienen un significado tanto en sí, como la intención y tono con que son usadas y comprendidas en la cadena discursiva.

En cambio, he señalado poco más arriba que la denominación geográfica que señala a los habitantes del Poniente norafricano, *magrebíes*, recomendada como decía anteriormente por muchos sectores sociales como una denominación conciliadora, queda fijada en la novela con el adjetivo *asesinos*, cuyo plural evoca, casi sin remedio, una generalización bastante hostil. En cualquiera de los casos, la polaridad connotativa *moros* vs. *magrebíes*, por poner un caso frecuente, es mucho más compleja en el uso sociolingüístico del español. De nuevo muchos estudiantes preguntan cuál sería la mejor forma de denominarlos; detectan la pervivencia de la pareja medieval *moro* y *cristiano* en el español actual de gente marroquí; muchos otros observan atinadamente que no siempre el uso de la palabra *moro*

implica una mala imagen o referencia denigratoria, y no pocos han observado el diminutivo *morillos* como mitigador de aprecio, consideración y paternalismo.

Al hilo de la asociación sintagmática de magrebíes con asesinos, uno de los generales más violentos y significativos del golpe militar fascista de la España de 1936 clarifica bastante las cosas. Me refiero a Queipo de Llano, en un discurso sumamente explícito<sup>23</sup>, titulado habitualmente *Id preparando sepulturas*, retransmitido desde Radio Sevilla el 23 de julio de 1936. Decía del Ejército de África<sup>24</sup>:

*“Nuestros valientes Legionarios y Regulares han demostrado a los rojos cobardes lo que significa ser hombres de verdad. Y, a la vez a sus mujeres (...) Estas comunistas y anarquistas predicán el amor libre. Ahora por lo menos sabrán lo que son los hombres de verdad y no milicianos maricones. No se van a librar por mucho que berreen y pataleen (...) Mañana vamos a tomar Peñaflo. Vayan las mujeres de los rojos preparando sus mantones de luto. (...) Estamos decididos a aplicar la ley con firmeza inexorable: ¡Morón, Utrera, Puente Genil, Castro del Río, id preparando sepulturas! (...) Yo os autorizo a matar como a un perro salvaje a cualquiera que se atreva a ejercer coacción ante vosotros; que si lo hicieréis así, quedaréis exentos de toda responsabilidad.”*

Querol (2010: 72), en un interesante trabajo sobre la *otrificación* ancestral del moro en nuestra literatura añade que *“si el bando nacional reivindica la Reconquista peninsular, el bando republicano presenta el imaginario de la invasión musulmana; la nueva invasión del moro que esta vez viene de la mano de otro traidor como el Conde Don Julián, esta vez al orden constitucional: Franco”*. A poco que nos interese la historia de España, y hayamos podido hablar con personas que la vivieron, pondrán de relieve la ferocidad con que los militares africanistas espoleaban a las tropas regulares (marroquíes enrolados en el ejército golpista) para ser implacables en su invasión.

Sánchez Zapatero trae a escena otro episodio que reitera la crueldad de esas tropas (2011: 565). En la novela de Giménez Barlett (2011) *Donde nadie te encuentre* (2011: 168) se lee:

*“Pero lo que gritaban los rojos de ‘No pasarán’ de nada sirvió; los nacionales pasaron, ¡vaya si pasaron!, e hicieron muchas animaladas también. Yo oía cosas, veía que la gente sufría y se asustaba, el miedo campaba a sus anchas por todos lados [...] Con Franco iban muchos moros que estaban muy locos, bebían cosas fuertes y fumaban hachís. Los que vinieron por aquí eran del ejército de Galicia, de donde nació Franco. Ya se sabía que si iban delante de la tropa estaban más controlados, los jefes del ejército los*

*vigilaban para que no hicieran abusos. Pero, ¡ah, amigo!, esos de Galicia, que los mandaba el general Antonio Aranda Mata, cuando estaban en estas tierras iban siempre detrás, en la pura retaguardia, y entonces solían hacer de su capa un sayo [...] Los moros estropeaban a las mujeres, las violaban y todo eso"*

Quiérese decir que la tropa mora era fuerza de choque, carne de cañón: morir y matar; matar y morir, episodio de nuestra historia que El-Hachmi no ha querido escamotear, presentando en su tapiz narrativo hechos criminales relacionados con su grupo cultural de origen, haciéndolo precisamente con el término propuesto en estos tiempos para atemperar las connotaciones de *moro*<sup>25</sup>.

En el contexto literario de novelas históricas de los últimos años, *El mar de bronce* (F. Romero, 2005) vale también para revisar cómo en tiempos históricos el término era más referencial y neutro. En este *mar de bronce* abundan los gentilicios religiosos, tan característicos de la época medieval<sup>26</sup>. Así, en la página 22: *"Aquí y en todo lugar es bueno para el judío asumir las costumbres del país donde estamos"*; en la 35: *"Al-Ârif, moro de poca fe, cuán poco me estimas"*; en la 36: *"El judío no debe meterse en la política de los gentiles y mucho menos hacer la guerra en ningún bando"*; en la 47 es clarividente la diferenciación a la que antes se aludía: *"Él era árabe, árabe auténtico, sus antepasados vinieron con los Omeyas, con la fuerza, con el poder, pero también con la ciencia, el arte, el Islam. Al-Zuhayr, en cambio, era beréber, de Mauritania, en una palabra, moro, sólo guerrero, hecho para luchar..."*, 60: *"Aquel invierno fue el primero de Samuel como el judío más poderoso de la ciudad"<sup>27</sup>, una ciudad cuyo número de familias judías no bajaría de al menos cuatro mil. Y además respetado y amado por todos los islámicos, tanto moros como árabes, y por el grupo de cristianos que también la habitan"*; en la página 80 se estiliza el gentilicio: *"la gente de Israel es la escogida y esta predilección de Dios la hace ser invulnerable a toda maquinación o confabulación. Ningún poder de la tierra podrá acabar con el pueblo judío"*, lo que de alguna forma continúa en la 91: *"Habló de ella no sólo con otros rabinos, sino con algunos ancianos de la yesiba o comunidad judía"*; y en la 161: *"Para él estaba claro que Dios existe en tanto exista el pueblo judío, tanto es así que firmemente creía que Yahvéh gobernaba la tierra solo por cuidar a los hebreos"*.

En relación con nuestra literatura, el paso del tiempo ha configurado categorías como las del *moro de aquí*, en tanto que bueno, frente a las de *moro africano o de fuera*, enemigo y poco confiable (Querol, 2010) o la del *moro retador* frente a la del *moro amigo* (Carrasco, 1998). Es precisamente esta investigadora quien, frente a la busca y captura de heterodoxias indeseables del quehacer histórico-literario, cataloga el papel del moro como un personaje positivo en nuestra literatura<sup>28</sup>:

'Morisco/morisca' califica, como todos sabemos, algunos subgéneros de la producción del Siglo de Oro que se caracterizan por presentar la figura del moro bajo un prisma de estilización favorable (...) Cualquiera que se sumerja en la lectura de escritos del XVI, sin excluir los literarios, se percata de que el ámbito semántico de 'moro' incluía aún la acepción del sustantivado término 'morisco', aplicado a personas, mientras que esta voz alterna en los documentos con el sintagma 'nuevos convertidos de moros'. Sería interesante cuantificar la alternancia de tales expresiones en el lenguaje escrito por si se manifestara un uso más frecuente de 'moriscos' entre los que promulgan medidas duras, y de 'nuevos convertidos' entre los que abogan por suavizarlas. (...) En el terreno del léxico, convertidos y conversos<sup>29</sup> no se confunden, pero la hermandad sugerida por la geminación etimológica tiene su paralelo en la vida real, ya que todos son blanco de las mismas exclusiones, mientras conservan vivo el recuerdo histórico de una pluralidad que fue admitida en el pasado.

En las últimas palabras de la cita de Carrasco puede que esté una de las claves para comprender buena parte de la ruta connotativa del término *moro* a lo largo de la historia. Una ideología social que admite la pluralidad no hace hincapié en la demonización del Otro; una ideología que se va configurando hegemónicamente a partir del cristianismo como punto de unión y de obligación (*o todos moros o todos cristianos*) necesita de categorías fuertes, tanto para incluir como para expulsar del grupo, no sólo dominante, sino único. Por ello, es a veces un vano trabajo preguntarse si dichas categorías y sus correlatos emocionales son verdaderos o falsos, puesto que no han sido socialmente elaborados para responder a dicho criterio. Más bien obedecen a un deseo ideológico de uniformar, simplificando totalitariamente las relaciones sociales a través de la obediencia y no de las relaciones de diálogo. Esas relaciones totalitarias de obediencia regeneran sentimientos y emociones de amenaza cuando las cosas van mal y es muy comúnmente el *Otro* quien está predestinado a ser culpado de todos los males, como cabeza de *turco* o chivo expiatorio.

#### **4. Variación sociolingüístico-literaria de (apodos) gentilicios en EUP**

**4.0** En Fuentes (en prensa) se destacaba que *EUP* puntualizaba muy bien los hitos sociolingüísticos de los personajes principales. Por ello, no extrañaba que al desarrollo interlingüístico de Mimoun, adulto llegado del Rif, cargado con su equipaje de percepciones y de valoraciones sociolingüísticas, se sumasen (o contrapusiesen) otras señales lingüísticas para otorgar verosimilitud y valor a gran parte de los personajes que literariamente luchan en la obra.

Esas valoraciones se anudan constantemente con nombres de referencia para la otra comunidad, intrínsecamente connotados, como no puede escaparse al lector hispanohablante, sea el decir *moro* o *cristiano*, o en algún caso, *gitano*, *judío*, *magrebí*, *árabe*, *musulmán*, sin que dejen de actuar pronombres como *nosotros*, *ellos*, *vosotros*, *las nuestras*, etc.; o deícticos adverbiales como *aquí*, *allí*, o sintagmas preposicionales como *en el extranjero*. Hay que comenzar este apartado insistiendo en que, frente a las tendencias cada vez más extendidas de la *corrección política*, es necesario seguir subrayando una particularidad muy interesante en la lectura de *EUP*: la autora llama *moros* a los *moros*. Intentaré demostrar que Najat El-Hachmi en *EUP* apaga el fuego del estigma recíproco y cómplice, mediante la fluidez narrativa de su propia perspectiva híbrida, destruyendo esa simbiosis psicológica grupal donde *el cristiano* y *el moro* se estigmatizan en leal y simétrica reciprocidad. Parto de la base de que -además de un recurso retórico nada desdeñable- se toma esa opción porque para la autora la discriminación social es la misma, independientemente del término usado (*marroquíes*, *moros* o *magrebíes*); optar por el término en principio más edulcorado, sería en su poética una confusión del síntoma con la enfermedad.

##### **4.1. El rifeño**

La aparición de gentilicios en la novela puede, y seguramente debe, resultar toda una lección cultural para el lector hispanohablante, acostumbrado a la tríada *una lengua-un estado-una nación*. Tanto es así que todavía muy recientemente en cierta bibliografía persiste la falsa creencia de que la L1 de todos los marroquíes es el árabe (marroquí). Se ignora con ello buena

parte de la realidad sociolingüística marroquí, mejor reflejada en los inicios de EUP:

(1) *"Después de inclinarse por enésima vez, se sentó sobre las rodillas, juntando las manos y haciendo un hueco de cara al cielo habló con Dios directamente en rifeño, en su propia lengua. Por primera vez en su vida. Por favor, por favor, por favor, Señor mío, haz que ella sea mi esposa, Señor mío."* (EUP, 65)

En la ocurrencia anterior se trae a colación no un gentilicio, sino un glotónimo (que aparece en catalán como *rifeny* y en español como *rifeño*, alternativo (no en la novela) con otros glotónimos como *tamazí*, *tamazigh*, *amazigh*, *beréber*, *bereber* o *cherja*<sup>30</sup>, lista desde luego no cerrada, pero que da razón de la mayor variabilidad glotonímica de lenguas cultural y administrativamente no oficiales y no tan empoderadas sociolingüísticamente. En cualquier caso, la ocurrencia posterior en EUP sí es gentilicia, resultando coherente con el desprestigio diglósico al que en principio también se hace acreedora la cultura amazigh, en lo lingüístico y en lo sociocultural, hasta el punto de que también en España, en determinados círculos sociales durante buena parte del XX, *rifeño* era un insulto contra los niños desobedientes, gamberros y por demás levantiscos<sup>31</sup>:

(2) *"El funcionario llegó tarde, caminando como si fuera de paseo, sin ni siquiera esperar a toda la gente que lo esperaba. (...) Miró la partida de nacimiento de Mimoun, ya amarillenta de tan guardada que la tenían, y empezó a leer. O sea que de Beni Sidel, ¿no? ¿Dónde demonios está eso? ¡Malditos rifeños! Mimoun no entendió el insulto, no por la falta de comprensión del árabe, que había ido puliendo durante su estancia en la ciudad, sino porque no entendía qué le habían hecho los rifeños a ese desgraciado. Hijos de puta, vosotros, debió pensar Mimoun, pero no dijo nada."* (EUP, 75)

Como se decía, el fragmento anterior es bien significativo e informa meridianamente de la línea divisoria *árabe* (hegemónica) vs. *amazigh* (subordinada) que en lo sociopolítico y cultural opera en Marruecos y en gran parte del resto del Magreb norafricano. Es importante en el texto anterior observar que el plural espetado por el funcionario árabe, *¡Malditos rifeños!*, es respondido en monólogo interior con un singular, *ese desgraciado*, convertido finalmente en el simétrico plural *Hijos de puta, vosotros*, poniendo de relieve que el contacto con lo diferente activa casi espontáneamente la generalización.

## 4.2. El judío

El siguiente párrafo presenta el término *judío* como interpelación interior que funciona pragmáticamente como insulto:

(3) *“De vez en cuando se detenían a fumarse un pitillo, y el conductor incluso le sonrió, y le dijo algo que él no pudo entender. Maldito judío, seguro que me debes de estar insultando con esa sonrisa tan falsa, pero Mimoun le devolvía el gesto.”* (EUP, 82)

En la página 253 hay una clara referencia positiva al grupo religioso propio frente a los miembros de la religión judía, que son presentados con rasgos evitables:

(4) *“Padre estaba muy diferente entre sus hermanas y la abuela. Se transformaba en un devoto musulmán y además con sentido del humor. Llevaba chilaba encima de los pantalones y decía que se dejaría barba si no fuera porque sólo tenía en algunas zonas de la cara y habría parecido más judío que musulmán. Se sentaba entre todas ellas y era más poderoso que nunca (...) había nacido para hacer de gran patriarca.”* (EUP, 253)

Es destacable que la dicotomía frente al judío, en un plano de enunciación estrictamente religioso, se enlace con musulmán, semánticamente mucho más restringido que el más polisémico de moro. Por lo demás, se corrobora el estereotipo histórico muy negativo que tanto desde el cristianismo como desde el islam padece el judaísmo, haciéndose desde una óptica discursiva impersonal (no hay nombre o referencia concreta para el judío), hasta el punto de que en el texto sirve para insultar a un conductor que es *cristiano*.

## 4.3. El gitano

En los siguientes fragmentos se señalan las únicas ocurrencias de *gitano* (*gitanas*), dentro de un esquema nocional que coincide con el estereotipo que la cultura peninsular tiene del gitano. El gentilicio gitano aparece sin nombre, pero individualizado. Así:

(5) *“Te puedes quedar en esta habitación, Mimoun, tuvimos un gitano que vivía con nosotros, pero decidió volver con los suyos. Ya lo ves, éste es nuestro reino, sin mujeres y sin nadie que nos haga las tareas de la casa.”* (EUP, 85)

Hay otro uso estereotipado de la etnia gitana, dedicada a la venta ambulante:

(6) *“Aún tendría los sábados por la mañana, que siempre suelen tener ofertas interesantes, las gitanas y las compras no se acaban nunca.”* (EUP, 309)

#### 4.4. Magrebíes

Ya se ha comentado por su significación cualitativa la disidencia nominal del único caso donde aparece *magrebíes*, al tiempo que *moro* se relaciona con algo exótico, y por tanto desacostumbrado:

(7) *"Todavía era exótico ver a un moro en medio de una ciudad tan de interior y bastante a menudo había quien se volvía y se quedaba mirando con la mano tapándose la boca para no mostrar más de la cuenta la sorpresa. Sobre todo las señoras, que recordaban historias de magrebíes asesinos durante la guerra que habían cortado cabezas a todo aquel que se les ponía por delante y que las colgaban después por el pelo en medio de la plaza. O al menos eso era lo que se había oído decir."* (EUP, 88)

#### 4.5. De moros y cristianos: relaciones de subordinación

En su juventud en el Rif, el patriarca protagonista es asociado con una de las leyendas del *rock and roll* mundial, pues quiere disimular su tez cetrina, emblanquándose con una conocida crema:

(8) *"Ya nadie podía parar a ese Elvis moro, perdido en pleno campo. Salió de casa vigilando para no toparse con el abuelo, que le habría dicho de todo por ir vestido de esa forma tan estrafalaria."* (EUP, 52)

El siguiente párrafo rebosa de gentilicios, donde *los moros* son humillados por *los españoles*, que tienen una facilidad declarada para el insulto:

(9) *"No se lo imaginaba con los españoles, aguantando todo lo que le dijeran, los insultos, como solían hacer con los moros. No se lo imaginaba sometido a un jefe español que le mandase todo el rato lo que tenía que hacer y cómo lo tenía que hacer, ni siquiera dos años. (...) Había quien hablaba como él, y a algunos pocos los entendía. Había quien hablaba español, y él solo conseguía recordar los insultos que su padre gritaba en esta lengua, aprendidos cuando trabajaba para ellos."* (EUP, 76-80)

Pasado el tiempo, Manel será considerado un verdadero y auténtico indeseable con la mujer del patrón, lo que a la postre ocasionará su expulsión de España y repatriación a Marruecos. Por otro lado, su tío -uno de los personajes secundarios- recuerda el estigma asumido que padece el moro en España, sin perjuicio de su legendaria y ahora cosificada potencia sexual:

(10) *"A partir de aquel día ella le dijo que no a todo. Que no, Manel, que tú a mí no vuelves a tocarme nunca más, ¿me has entendido? Y pronto le pidió a su marido que echara aquel moro que no dejaba de mirarle el culo porque no le gustaba quedarse sola cuando él estaba por allá. Pero mujer, si es buen chico, y además es uno de los mejores trabajadores que tengo, parece*

*un toro que no se cansa nunca. Pero ella gritó, que no lo quiero aquí, te digo, que me da asco verlo por aquí (...) Deja en paz a esa desgraciada, Mimoun, le decía su tío. Aquí las mujeres son así, cuando se cansan de ti te echan y punto, te expulsan sin muchos miramientos. Por mucho que digan, nosotros siempre seremos unos moros de mierda, ¿es que no lo ves? Amará tu miembro tanto como quieras porque le gusta más que nada en el mundo y porque los de aquí la tienen pequeña, pero no por eso te tiene que querer a ti entero.” (EUP, 96-97)*

Cuando las cosas no van bien, aparece el sintagma preposicional *en este coño de país*, y la individuación de los buenos momentos desemboca en una generalización justificativa y terapéutica que demoniza a los otros mediante el término *racistas*:

(11) *“Que hay cosas que no les gusta que hagas en este coño de país. Entre otras lo que había hecho Mimoun para vengarse a la vez del jefe y de su perra. (...) No debía de ser nada personal contra ti, aunque te pasó por la cabeza que podían ser racistas y punto. Uno de los insultos que el abuelo siempre decía en castellano cuando se enfadaba.” (EUP, 98-99)*

Los *cristianos* son caracterizados como gente indigna, una de las pocas ocurrencias en masculino plural que señala lo despreciable y equívoco de su sociedad desde una valoración eminentemente etnocéntrica. Por otra parte, se anuncia la actividad sexual desenfundada de Mimoun, luego justificada por las artes amatorias de las *cristianas*, peligro que conduce a la ruina y a la perdición:

(12) *“A Mimoun no es que le pareciera la conducta más lógica del mundo, pero teniendo en cuenta que en ese país las cosas funcionaban tan del revés y que los cristianos no tenían ningún sentido del honor ni de lo que él consideraba dignidad, la explicación podía ser perfectamente plausible.*

*Así pues, Mimoun aprovechó que el jefe acababa de salir, dejando una gran polvareda tras las marcas de las ruedas del coche, para entrar dentro de la casa de paredes desnudas. Ella estaba sentada en el sofá de la salita y le dijo, ah, Manel, ven, ven, que quiero que me cuentes cosas de tu tierra. O eso es lo que años más tarde Mimoun recordó que ella le había dicho.” (EUP, 93)*

En las relaciones matrimoniales de la niña-mujer protagonista toma cuerpo el juego esencialista en la caracterización del endo- y del exogrupo, de manera que también se enuncia una crítica diáfana a la tendencia a aplicar leyes de otros contextos al sitio en que se vive:

(13) *“Más tarde cogió la costumbre de salir sin decir adónde iba y comenzaron las discusiones por ese tema (...) que ya se sabe que las mujeres de aquí hacen lo que quieren con los hombres y tú eres más de aquí que de allá. ¿Dónde vas? No lo sé, salgo y basta. Hasta que dije de acuerdo, vale, yo haré lo mismo. (...) Ni me quiero casar ni estaré mucho más tiempo casada contigo, que yo ya he pedido el divorcio en los juzgados de aquí, que*

*las cosas no funcionan como allí y tú ya hace tiempo que lo sabes.” (EUP, 328 y 331)*

La vigilancia de los hombres moros a sus mujeres se interpreta como algo totalmente impropio de la cultura catalana:

(14) *“No hombre, no, es mi padre. Pues quien lo oiga pensará que es tu pareja o que ha dejado de serlo. Yo estaba cansada de tanta persecución [...] Hasta que en el trabajo me dijeron que aquello no podía seguir así y lo tuve que dejar yo para no permitir que me echaran ellos. Qué vergüenza, estos moros, debían de pensar. A mí ya me daba igual todo, sólo quería un poco de tranquilidad.” (EUP, 334)*

#### **4.6. De objetos sexuales: cristianas apestosas y moros sementales**

Comienza en este fragmento una serie de ocurrencias claramente misóginas para referirse a las *cristianas* como expertas seductoras:

(15) *“Ya sabes que suelo gustar a las mujeres, hermana, pero es que aquella cristiana me miraba con unos ojos que yo llegué a pensar que me había lanzado algún hechizo para enamorarme (...) Ella aún explica ahora qué mala suerte tuvo Mimoun durante su primer viaje al extranjero (...) Así era como Mimoun conseguía siempre que las mujeres de su vida le fuesen convirtiendo en patriarca.” (EUP, 102-103)*

Continúa desplegándose la caracterización de la potencia sexual de los moros:

(16) *“Algunas seguían relacionando su procedencia con todas las leyendas que habían oído contar a sus abuelas sobre moros, y eso era un punto que jugaba a favor de Mimoun. Además las mujeres más mayores se entregaban del todo, y muchas no necesitaban demasiados preámbulos para llegar allá adonde a él le interesaba.” (EUP, 147)*

La venganza matrimonial parece más rotunda si se consuma mediante la relación con una *cristiana*, sobre todo porque se toma como un objeto, de modo que el Otro se convierte en paisaje para la revancha:

(17) *“Así fue como Mimoun conoció a Isabel, un nombre que crecería con nosotros en los primeros tiempos de nuestra infancia, a pesar de estar tan lejos. Pero Mimoun cuenta, sobre todo cuando ha bebido, que las cosas fueron al revés. Que primero dudó que yo fuera hija suya y después, de la rabia que le dio todo eso, decidió vengarse de madre buscándose una cristiana a quien engancharse y que se le enganchara.” (EUP, 149)*

Las *cristianas* aparecen como *matahombres* que en la mirada de la niña son las causantes de la vida disoluta de su padre en España:

(18) *“Pasaron varios años en los que las noticias sobre Mimoun eran sólo que estaba con Isabel y que las cristianas, ya se sabe, cuando pillan a un hombre ya no lo dejan jamás. Que vete tú a saber qué cosas le daba esa mujer para que él se hubiera olvidado de todo y no quisiera saber nada de*

*su familia (...) Nuestro padre está en el extranjero, nos habíamos acostumbrado a decir, pero no nos enviaba regalos para la fiesta del final del ramadán ni dinero el resto del año; se ve que nos había abandonado, pero eso no lo comentábamos demasiado. (...) Abandonada, pero atada a él, eso iba en contra de todas las leyes, tanto las de los árabes como las nuestras.” (EUP, 162-164)*

El sentimiento de rencor contra Isabel va en aumento, fortaleciendo su pertenencia a la cristiandad, ahora como un insulto indisimulado y reiterado:

(19) *“En algunas de aquellas tardes solía aparecer el nombre de Isabel, a la que pronto descubriría que llamaban cristiana, apestosa o mala pécora. Pocas veces pronunciaban su verdadero nombre, casi siempre se referían a ella con algún adjetivo de esos o con todos juntos a la vez. La mala pécora de la cristiana apestosa, o cosas peores. (...) ¿Por qué no dejas de una vez a esa puta cristiana y haces el favor de encargarte de nosotros? ¿No crees que ya es hora de que pienses en tu familia?” (EUP, 166-169)*

Pero Isabel parece tomarse satisfacción de sus agravios matrimoniales por su relación con un hombre más joven que el anterior, y *encima moro*

(20) *“Es probable que Isabel no pensara demasiado en si Mimoun le habría tenido que pedir permiso para quedarse en su casa o no, pero parecía el paso lógico después de ver a qué ritmo avanzaba la relación. Ella debía de creer que por fin estaba rehaciendo su vida y que se fastidiase su ex al verla con un hombre más joven y encima moro.” (EUP, 155)*

Para convencer a la propia esposa, Mimoun abunda en un uso despreciable y minimizador de lo que es una *cristiana*, tomándola como una aventurilla o un divertimento:

(21) *“Madre lo escuchaba mientras lavaba los platos o fregaba y él le decía es que no ves que es sólo una cristiana, que es a ti a quien quiero, pero así es como Dios ha querido que te castigue, no puedo hacer nada más.” (EUP, 200)*

De nuevo *cristiana* aparece rodeada de rasgos semántico-sintácticos bastante denigrantes, relacionados con el paradigma del olor y de la depredación:

(22) *“A veces me despertaba para llevarme al cine con Rosa, a la sesión golfa, y decía que era ella la que lo deseaba y que si yo estaba en medio no le podría atacar. Yo ya me quiero sacar de encima a esa cristiana que apesta todo el día, ya, pero ella no me deja en paz. Dice que me quiere y que hasta ha llegado a abortar por mi culpa.” (EUP, 213)*

En el siguiente fragmento aparece un uso declaradamente insultante del exogrupo, de nuevo en femenino singular por parte del padre para

embutir a la hija en esa categoría deleznable, mientras que ella lo hace irónicamente en plural para concretar un conjunto nutrido de ese exogrupo:

(23) *"Y no paraba de gritar dentro del coche mientras se encogía de vez en cuando sobre el volante. Tfu, apestosa cristiana de mierda, tfu. ¿Con qué clase de putas te juntas, tú? ¿es que no sabes que ésa es una puta? (...) ¡bien que te las has follado a todas las apestosas putas cristianas!"* (EUP, 287-288)

De nuevo podemos situarnos ante una interesante reflexión en que la xenomástica hace referencia al objeto sexual, poniendo de relieve las contradicciones fisonómicas para la categoría de africano:

(24) *"Estábamos en paz, yo ya hacía tiempo que no podía ir a casa de sus padres, pues al parecer, supuestamente le gustaban tanto las moras como a padre las cristianas era lo que más le podía gustar de este mundo y porque la madre de la amiga número dos la llevaba a vender velas de esas con las que se ayuda a los niños pobres del mundo, hasta de África, aunque se ve que sólo valía para los niños negros de verdad, y no para las medio morenas como yo."* (EUP, 290)

#### **4.7. Moros autoestigmatizados (con prestigio encubierto)**

Aunque no es con toda precisión una forma gentilicia, al lector hispanohablante su intuición le lleva a equívoco al tomar *morabito* como forma diminutiva de *moro* (significa 'ermitaño musulmán', aproximadamente). En todo caso, hay una ocurrencia despectiva de la forma *morabito*, ya que Mimoun espeta a su madre su beatería:

(25) *"La abuela le había puesto toda su ropa y un Corán pequeño encima de un gran pañuelo y había atado las puntas, pero Mimoun llegó con una maleta nueva de relucientes hebillas y debió de decir, ¿dónde quieres que vaya con eso, madre? ¿Es que te crees que voy a ver a uno de tus morabitos?"* (EUP, 77-78)

El ser *moro* es una identidad que se construye también a través del habla, cuando no se tiene aspecto de *moro*. *Cristiano* aparece nuevamente como insulto:

(26) *"Malparido, yo pensaba que eras un maldito cristiano: ¿por qué no me has hablado antes?, a mí sí que se me nota que soy moro. Y tan moro debió decir el otro mientras se daban un apretón de manos."* EUP (133)

En las migraciones se comprueba en qué medida las identidades y comportamientos se edifican a partir de un prototipo; se establece de nuevo una caracterización fisonómica del moro, coincidente con la piel oscura:

(27) *"Jaume<sup>32</sup> siempre respondía lo mismo: ¿no ves que me expulsaron de allí (de Marruecos) por no parecer lo bastante moro? Me vieron tan rubito y tan blanco que no me quisieron, 'sahbi<sup>33</sup>, ya lo ves."* (EUP, 135)

Debido a la presión social del mundo cristiano, se confecciona una vez más el modelo de *moro que no es de fiar*, para lo que pone en práctica la ancestral costumbre de comer públicamente derivados porcinos para parecer cristiano:

(28) *"Ya sabes lo que cuesta que se fien de un moro. Por eso me he puesto este nombre, ¿sabes?, Construcciones Manel, S.A. No sé qué quieren decir la ese y la a, pero si quieres parecer una empresa de verdad se ve que tienes que ponerlo. O también S.L. te dejan escoger (...) El problema es que en algunas ocasiones esperan que el Manel de Construcciones Manel sea un poco más más desteñido que yo. Y se muestran reticentes a darme el trabajo, hasta que no ven que me como un bocadillo de salchichón no se creen que me llamo Manel."* (EUP, 161)

En esta ocasión se observa un uso semántico respetuoso del exogrupo, frente a otro odioso y despreciable del endogrupo, presentando a los cristianos como gente de orden y de respeto:

(29) *"Él le decía sal, que aquí los hombres no son como allá abajo, que los cristianos miran a las señoras de otra manera, pero ella sabía que aquello era una prueba para ver si volvía a ser la mujer domesticada de antes o sólo lo hacía ver."* (EUP, 192)

El padre Manel-Mimoun expresa su profunda desconfianza hacia su grupo originario, particularmente porque no tienen ni inhibido ni educado su apetito sexual, lo que coincide con el estigma diseñado por el poder colonial:

(30) *"Bajó medio desnudo y tan solo dijo: a partir de ahora no quiero que hables con ningún hombre. Que abran tus hermanos si no hay nadie. Pero ¿qué dices, padre? Y en cuanto él me miró supe que iba en serio. Ningún hombre, ¿me oyes? Y si es moro todavía menos, que a esos ya los conozco."* (EUP, 246)

La hija caracteriza directamente a su padre como alguien que desconfía totalmente de los ojos de su propio grupo sociocultural, encontrando valores muy positivos en *los de aquí, cristianos*:

(31) *"Tenía una premisa que me explicaba el mundo a pesar de sus incongruencias: a los moros les gustan todas las mujeres, pero especialmente las moras. En cambio a los de aquí no les tenían que gustar nunca las moras. Era connatural. Si no, ¿cómo se justifica que padre escondiera a su mujer de todas las miradas que no fueran cristianas? Solía decir que uno de aquí no te mirará nunca con esos ojos si sabe que eres una mujer casada o si él lo está."* (EUP, 247)

Otra vez aparece el término *moros* en una cadena sintagmática que da a entender su carácter socialmente opresivo y guardián de las esencias culturales. Ya casada, la protagonista pregunta a su marido:

(32) *“¿Vamos a tomar algo? Sí, pero aquí no, que hay muchos moros. Y qué dije yo, ya no tenemos que escondernos. Ya, pero no quiero que metan la nariz donde nadie los llama, prefiero ir a un lugar más discreto.”* (EUP, 324)

En el siguiente párrafo se recriminan conductas impropias para un *moro*, además de que evita la presencia vigilante y opresiva de los miembros del propio grupo:

(33) *“En cuanto me vio me dio dos besos, y yo le habría dicho que eso no pegaba en un moro, pero es que él lo disimulaba muy bien. Los encuentros en las mejillas fueron largos. Yo sólo te he dicho que sí, que vinieras porque de hecho me quiero documentar para escribir una novela, ¿sabes? Y supongo que debes ser de esos inmigrantes que viven solos y tal. (...) Pronto descubrimos un local de comida rápida donde no nos encontraríamos a ningún moro.”* (EUP, 293-295)

Nuevamente emerge la consideración prejuiciosa del exogrupo en tanto que falta de cultura y de hábitos de salud adecuados:

(34) *“El médico dijo esto son ataques de ansiedad, y sonaba tan grave que todavía me asuste más. (...) La comadrona me dijo si quería tomar pastillas, que quizá la dificultad para penetrarme fuera sobre todo por mis miedos a quedarme embarazada, y me preguntó si era eso lo que realmente quería hacer. Sí, estoy convencida, quiero que sea él.*

*Le debió parecer que ayudaba a una pobre mora a deshacerse de las costumbres antiguas de su pueblo, de su cultura, que le exigía llegar virgen al matrimonio. Le vi aquel gesto de odio, Señor, qué pena, con lo guapa que eres.”* (EUP, 307)

#### **4.8. Prejuicios debilitados mediante la tolerancia y el contacto personal**

El uso del diminutivo implica una consideración cariñosa y paternalista hacia el endogrupo, aunque de partida presupone cualidades intelectuales poco desarrolladas:

(35) *“¿Quiere un número? En el cruce de la calle de Argenters con la plaza Santa Isabel debía de haber una corriente de energía positiva que hacía que los billetes de lotería volasen de mis manos. Era eso o eran mis ojos, que sonreían tras las gafas tan gruesas, o era que les daba pena o era el acento o era que pensaban mira qué morita tan espabilada o era que los sorprendía o que se compadecían de mi miseria o eran todas esas cosas juntas, pero yo batí el récord de números vendidos en el colegio.”* (EUP, 265)

La cosificación inicial en las relaciones culturales da paso a un conocimiento mucho más matizado, sujeto a la normalidad en las relaciones

humanas. Por ello existe una incertidumbre inicial, transformada luego en verdadera amistad, comportamiento que tampoco es exclusivo de las relaciones interculturales:

(36) *“Todo el mundo se rió cuando dijeron mi nombre, que pronunciaron tan diferente que ni yo supe que era yo. Claro que en aquel lugar no estaban acostumbrados a gente como yo (...) Las conocí a las dos y no se sabe por qué nos hicimos amigas. Una porque se sentaba a mi lado, pues su apellido iba detrás del mío. La otra ya no me acuerdo, era amiga de otra amiga. Había muchas cosas que nos unían, aunque al principio dicen que les di como repelús, que sabían tanto de las moras, mejor dicho de los moros, que les dio mal rollo tenerme tan cerca. Pero nos convertimos en imprescindibles las unas para las otras, el triángulo perfecto.”* (EUP, 276-277)

**4.9.** Si se recapitula a partir de toda la operación de selección gentilicio-discursiva a la que se ha sometido el texto, tengo cierta sensación de que el texto general es *traicionado*, posiblemente porque en el análisis predomina más la lucha cultural que la lucha femenina por una identidad propia. De hecho, la de la mujer y su lucha para no estar esclavizada, tiranizada y sometida por el hombre es una de las temáticas más presentes en la novela, sin que quepa sancionar que la cultura cristiano-catalana acoge rotundamente la emancipación o que la islámico-marroquí enjaula incontestablemente a las mujeres. Como ya he apuntado, considero que este planteamiento se resuelve en EUP en forma de lucha, de lucha de clases, si se quiere, pues la trama principal narra la derrota de un patriarca a cargo de su hija, decidida a sacudirse el yugo paterno, en primer lugar, y de su marido después.

Quizá sea la victoria de una mujer por combatir la cosificación de las mujeres, sobre todo porque de forma no tan clara como cierta crítica quiere hacer creer, son también las mujeres quienes soportan sustentándolo un sistema patriarcal que las reduce como seres sociales. Precisamente esa puede ser la línea central del argumento de la novela: la lucha de adaptación de una niña-mujer para configurar una identidad más deseada por ella misma, lo que es toda una epopeya que recuerda la cita del Fausto goethiano, pues *Mit tausend Schritten machts die Frau; / Doch wie sie sich auch eilen kann, / Mit einem Sprunge machts der Mann* [La mujer hace en mil pasos / por mucho que se apresure / lo que el hombre hace en uno].

Probablemente esa traición filológica, de la que me hago cargo, quede parcialmente exculpada porque la discriminación por sexo o género

se agranda cuando se junta con la de clase, que a la postre es toda discriminación racista-colonial (Lerner, 1990[1986]).

## 5. Conclusiones

EUP es una buena muestra de literatura como conocimiento social que puede ofrecer bases estables para la construcción cívica y cultural de la convivencia entre comunidades. En esa edificación de una nueva cultura, se necesita también una buena competencia gentilicia, ya que -como muchos recursos lingüísticos- los gentilicios, intrínsecamente dinámicos en el entramado sociolingüístico, pueden ser tan xenofóbicos como xenofílicos, en un continuo que a muy duras penas se muestra neutral, pero que no obstante muestra sus equilibrios. No puede ser de otro modo cuando los nombres gentilicios codifican significados referenciales a los que se precipita el magma de las emociones colectivas. No ha de olvidarse que se trata de referencias y emociones que pretenden designar a millones de personas en muchos casos, trazando en buena parte jerarquías que precisan de la subordinación del *Otro* para funcionar.

Ese *Otro* atávico queda bien radiografiado en EUP, de manera que según la terminología de Shotter (1989) se propondría un nuevo marco constituyente (intercultural) en coexistencia con otro que es instituyente (neocolonial, racista y machista) y aún otro subsistente (marco religioso medieval) enunciado por ciertas imágenes que pueden mantenernos atados mediante percepciones ancestrales. A pesar de la narración, históricamente situada y anclada en una mirada intercultural, puede existir el riesgo de que esa perspectiva abierta, propositiva, indefinida, se haga luego definida y cerrada en uno de esos marcos interpretativos.

Frente a la representación migratoria de imágenes recurrentes y estereotipadas, la radiografía textual que se ha hecho de EUP a través de las marcas gentilicias en sus diferentes variedades pone de relieve que existen esos estereotipos, dando cuenta de todo ello en numerosos pasajes. Sin embargo, son estereotipos que no impiden el contacto enriquecedor e incluso emancipador. A ello podemos añadir un didactismo que rechace como macroestrategia la generalización (Níkleva, 2012; Magraner, 2004; Jiménez Cano, 2001; Carbó y Güell 2008), explicándola y debatiéndola, porque la postura cognitiva y emotivamente acomodaticia de generalizar al

*Otro* es un tósigo mucho más rápido que el antídoto siempre reposado de la racionalidad y de la individuación reflexiva. El éxito de una lectura intercultural y propositiva del texto literario tendrá mucho que ver con el contexto social hegemónico. Quiérese decir con ello que novelas como EUP parecen condición necesaria, pero no suficiente, para asegurar un calado ideológico -en su más amplio sentido- que evite el rechazo cultural que con frecuencia camufla el odio a la pobreza, pasando por el conflicto y por la disolución de ese gran velo de interferencias consistente en etiquetar a las personas por su religión, su lugar de procedencia o por su cultura.

EUP ofrece una estructura de etnofaulismos contextualizados o estereotipos comunes, operativos tanto en la sociedad cristiana (española) como en la mora (marroquí) que se dan la mano también cuando esas comunidades coexisten (el caso de *gitano* o de *judío*), regenerando al mismo tiempo la emisión-recepción de estigmas mutuos y cosificaciones-generalizaciones que conforman relaciones de subordinación de lo moro respecto de lo cristiano, pero con núcleos de resistencia de prestigio intracomunitario frente a la caracterización del exogrupo. Desde ese estado de cosas, la autora gestiona formidablemente bien esas relaciones culturales, de modo que, conocedora de todos los prejuicios operativos en este contacto, decide mencionar al *Otro* mediante el término más usado y también seguramente más diferenciador y denigratorio, desactivando con ello esa fuerza peyorativa por *inundación discursiva*. En cambio, cuando ese contacto es sostenido y traspasa la visión cultural para dar paso a una interacción personal, parece triunfar una percepción mucho más razonable e igualitaria, como con las amigas del instituto de la niña-mujer protagonista: esas niñas no son identificadas como cristianas, sino simplemente como sus amigas, con problemas e ilusiones muy parecidas a los de ella. Reparemos en un interesante pasaje de Karrouch (2004: 45):

*Un dia, plegant a les dotze, una nena de raça gitana, més petita que jo, va acostar-se cap a mi, i em va dir que la seva mare no la deixava jugar amb "mores". Jo li va contestar que ella era una gitana<sup>34</sup>, cosa que després em va saber molt de greu haver-ho dit. Al pare no li va fer gràcia ni el meu comentari ni el d'ella.*

La operación apriorística de exclusión social (*no la deixava jugar amb "mores"*) es contestada por reciprocidad con "*que ella era una gitana*", lo que reproduce un esquema cómplice (o cismogenético) tan presente en este

tipo de relaciones colectivas como en la interacción política (*Y tú más...*). Resulta entonces muy interesante comprobar que parece muy grave responder plantando cara cuando te espetan algo desagradable, ya que así comienzan los problemas de Laila en Vic. Con todo ello suelen constituirse complicidades problemáticas, tachonadas de autojustificaciones grupalmente enunciadas, porque lejos de evitar esa espiral o posible escalada, quedamos alienados y retroalimentados por los juicios de los cómplices, de modo que

entrar en complicidad consiste en conspirar con otras personas para aceptar de forma acrítica que estos supuestos deben constituir el trasfondo a partir del cual se pueden formular los juicios morales de mutua relevancia; significa acordar tácitamente que ésta será la base de entendimiento que posibilite desacuerdos morales (Warner, 1989: 106).

Si volvemos a EUP, el uso y despliegue de su repertorio gentilicio muestra que la protagonista autora no siente el empeño de demostrar nada de sí misma, mostrando sus errores y narrando la evolución contextual del resto de personajes, lo que vale por tanto no para una justificación, sino para una comprensión más auténtica.

En lo tocante a la sexualidad, esa carnalidad estereotipada se aprecia tanto como percepción de la otredad cristiana femenina, como de la masculinidad mora: una sexualidad capciosa o animal que objetualiza la compañía sexual (Martínez Carazo, 2010; Zecchi, 2010; Conde, 2010). Como ya se ha podido ver, la gran particularidad de EUP estriba en que la perspectiva narrativa tiene doble foco, pues no aparece objetualizada la sexualidad del inmigrante únicamente, ya que *las cristianas* -en muchas ocasiones insistentemente asociadas con el mal olor- representan esa sexualidad mendaz que controla sibilinamente a los hombres moros, sirviéndose metonímicamente de ellos. Son metonimias y metáforas que muestran su triste reduccionismo cuando en los ámbitos culturales con presencia de población migrada o migrante *la mano de obra* es difícilmente considerada como persona plena sujeto de derechos, dado que los mismos criterios mediante los cuales se crea reconocimiento y aprecio (ser muy trabajador o ser un *semental*, por ejemplo) bloquean el acceso a otras

dimensiones, manteniendo a esta población en una posición de subordinación y de impotencia civil.

Por lo demás, creo que Najat El-Hachmi lanza un mensaje total, para *lo cristiano* y para *lo moro*. No encapsula la identidad migratoria y la identidad de la sociedad de acogida en esencialismos pertrechados de sus propias banderas (cfr. para la descripción de esta actitud literaria Zovko, 2010), sino que señala cauces transitables para la permeabilidad y el cambio culturales, cuyo fluido principal debe ser la dimensión ética interactiva y no autojustificativa. El-Hachmi ha demostrado la suficiente habilidad retórica para hacer verosímil la posibilidad de las relaciones socioculturales que implícitamente propone en su novela: logra una resignificación connotacional desde la omnipresencia cuantitativa que desemboca en una normalización del uso gentilicio. El mejor de los supuestos será que estas distinciones gentilicias etnofaulistas, xenófobas, xenofílicas, epicléticas, sobrenominales o paternalistas el futuro las haga innecesarias.

Finalmente, Bhaskar (1989) previene del fundamentalismo interpretativo. Por ello, ésta ha sido la lectura de una novela a partir de sus gentilicios en un contexto discursivo, que someto a otra mejor fundamentada.

## 6. Bibliografía

- Aedo, S. y M. Farías (2009). "Etnofaulismos, coprolalia, representaciones y estrategias discriminatorias: el caso del discurso chileno antiperuano". En *Discurso & Sociedad*, 3(3), 2009, pp. 372-396.
- Aijón, M. Á. (2009). "Los dialectalismos como recursos de estilo en los medios de comunicación de Salamanca". En *Salamanca, Revista de Estudios*, 57, 2009, pp. 339-355.
- Bergere, J. A. (1999). "Psicología social de los procesos migratorios y relaciones intergrupales". En J. L. Álvaro, A. Garrido y J. R. Torregrosa, coords. (1999). *Psicología social aplicada*. Madrid: McGraw-Hill, pp. 269-294.
- Bhaskar, R. (1989). "La poética de la transformación social y los límites del paradigma lingüístico". En T. Ibáñez, coord. (1989). *El conocimiento de la realidad social*. Barcelona: Sendai, pp. 71-84.
- Bourdieu, P. (2001[1985]). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.
- Bueno, J. (2010). "Género, exilio y desterritorialidad en L'últim patriarca de Najat El Hachmi". En L. W. Miampika y P. Arroyo, coords. (2010) *De Guinea Ecuatorial a las literaturas hispanoafricanas*. Madrid: Verbum, pp. 213-226.

- Carbó, C. y L. Güell (2008). "Los estereotipos de nacionalidad en el DRAE". En J. Martí Contreras, coord. (2008). *Teoría y práctica docente: actas del II Congreso Internacional de Lengua, Literatura y Cultura de E/LE, celebrado en Valencia, del 15 al 17 de mayo de 2008*, pp. 109-120.
- Carrasco, M<sup>a</sup> S. (1998). "Apuntes sobre el calificativo 'morisco' y algunos textos que lo ilustran". En A. Stoll, ed. (1998). *Averroes dialogado y otros momentos literarios y sociales de la interacción cristiano-musulmana en España e Italia. Un seminario interdisciplinar*. Kassel: Reichenberger, pp. 187-209.
- Carrasco, M<sup>a</sup> S. (2005). *Vidas fronterizas en las letras españolas*. Barcelona: Bellaterra.
- Conde, D. (2010). "Espacios discursivos de la inmigración", en M. Iglesias, coord. (2010). *Imágenes del otro: identidad e inmigración en la literatura y el cine*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 33-61.
- Eguren, J. (2003). "La comunidad transnacional rifeña: un espacio simbólico y real entre España y Marruecos". Recuperado el 20 de mayo de 2012:  
[http://meme.phpwebhosting.com/~migracion/ponencias/13\\_1.pdf](http://meme.phpwebhosting.com/~migracion/ponencias/13_1.pdf)
- El-Hachmi, N. (2008b). *Pròleg a F. Candel (2008[1964]). Els altres catalans*. Edició no censurada. Barcelona: Edicions 62, pp. 7-11.
- Espinosa, F. (2006). *La Justicia de Queipo: Violencia Selectiva y Terror Fascista en la II División en 1936: Sevilla, Huelva, Cádiz, Córdoba, Málaga y Badajoz*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Fernández Juncal, C. (2011). "El sistema antroponímico como diasistema". En *Nouvelle Revue d'Onomastique*, n<sup>o</sup> 53, pp. 141-150.
- Fernández Romero, J<sup>a</sup>. M<sup>a</sup>. (1992). "La antroponimia en la obra de Miguel Delibes". En M. Ariza, coord. (1992). *Actas del II Congreso Internacional de Historia de la Lengua española*, vol. 2, pp. 955-968.
- Fowler, R. (1988). *La literatura como discurso social. La práctica de la crítica lingüística*. Alicante: Marfil. Trad. de M<sup>a</sup> F. Rodríguez Álvarez.
- Fuentes, A. D. y Y. Zoubair (2002) "Incidencia de las creencias y de las actitudes sociolingüísticas hacia el español en inmigrantes magrebíes de Almería". En Luque, J., Pamies, A. y Manjón, F. J. eds. (2002) *Nuevas tendencias en la investigación lingüística*. Granada. Método, pp. 395-410.
- Fuentes, A. D. e I. M<sup>a</sup> Hernández (2002a). "Aspectos de ELE a inmigrantes africanos: acerca del afán alfabético". En Luque, J., Pamies, A. y Manjón, F. J. eds. (2002) *Nuevas tendencias en la investigación lingüística*. Granada. Método, pp. 385-394.
- Fuentes, A. D. (en prensa). "El último patriarca, de Najat EL Hachmi: Una lectura sociolingüística". *Álabe*.
- Gergen, K. J. (1989). "La psicología posmoderna y la retórica de la realidad", en T. Ibáñez, coord. (1989). *El conocimiento de la realidad social*. Barcelona: Sendai, pp. 157-185.
- Göbl, B., Zechner, K. y Götsch, C. (2012). "Complexity and Valence in Ethnophaulisms and Exclusion of Ethnic". Recuperado el 23 de marzo de 2013:  
<http://homepage.univie.ac.at/Andreas.Olbrich/handout4ws12.pdf>
- Grimson, A. (2008). "Diversidad y cultura. Reificación y situacionalidad". En *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, 8, enero-junio 2008, pp. 45-67.
- Hoyos-Redondo, E. (2006). *Interferencias morfosintácticas y léxicas en el español de Cataluña y Valencia por el contacto de lenguas*. University

- of Georgia Theses and Dissertations. Georgia (EE.UU.) Recuperado el 3 de marzo de 2013:  
<http://athenaeum.libs.uga.edu/handle/10724/8982>
- Ibáñez, T., coord. (1989). "La psicología social como dispositivo desconstruccionista". En T. Ibáñez, coord. (1989). *El conocimiento de la realidad social*. Barcelona: Sendai, pp. 109-133.
- Jiménez Cano, J. M. (2001). "La enseñanza de la lengua española en contexto dialectal. Algunas sugerencias para el estudio del caso murciano". En *Tonos digital*. Recuperado el 3 de marzo de 2013:  
<http://www.um.es/tonosdigital/znum8/portada/monotonos/13-JIMENEZCANO.pdf>
- Lambert, J., Meylaerts, R. y Borden, M. (2005). "La lengua de la literatura: la institucionalización por la mediación del discurso". En *Tonos Digital*. Recuperado el 19 de mayo de 2012:  
<http://www.um.es/tonosdigital/znum9/estudios/lengualiteratura.htm>
- Leemhuis, R. (2010). *Kanaken und Kartoffeldeutsche-Ethnisierungsprozesse Sozialer Gruppen*. München: Grin Verlag.
- Lerner, G. (1990[1986]). *La creación del patriarcado*. Barcelona: Crítica. Traducción castellana de M. Tusell.
- Lucerga, M<sup>a</sup> J. (2003). "Gregory Bateson: lectura en clave semiótica de una aventura epistemológica del siglo XX", en *Tonos, Revista Electrónica de Estudios Filológicos*, n<sup>o</sup> 5. Recuperado el 7 de marzo de 2013:  
[http://www.um.es/tonosdigital/znum5/perfiles/bateson.htm#\\_edn3](http://www.um.es/tonosdigital/znum5/perfiles/bateson.htm#_edn3)
- Luque, J. de D. y F. J. Manjón (1996). "Léxico, gramática y pragmática del insulto". En J. de D. Luque, A. Pamies y A. Manjón, eds. (1996). *Segundas jornadas sobre el estudio y la enseñanza del léxico*. Granada: Método, pp. 49-66.
- Martínez Carazo, C. (2010). "Inmigración en el cine español: El otro que es siempre el mismo", en M. Iglesias, coord. (2010). *Imágenes del otro: identidad e inmigración en la literatura y el cine*. Madrid: Biblioteca Nueva, págs. 185-197.
- Magraner, F<sup>a</sup>. M<sup>a</sup>. (2003). "Apuntes sociolingüísticos de las complejas relaciones entre españoles y marroquíes durante la etapa inicial del Protectorado (1912-1936)". En M. Pérez y J. Coloma, eds. (2003). *El español, lengua del mestizaje y la interculturalidad: Actas del XIII Congreso Internacional de la Asociación para la Enseñanza del Español como Lengua Extranjera, ASELE: Murcia, 2-5 de octubre de 2002*, pp. 560-568.
- Magraner, F<sup>a</sup>. M<sup>a</sup>. (2004). "El Magreb en la novela juvenil: creando lectores interculturales", en Luengo, M<sup>a</sup> R., G. De la Maya y P. Gutiérrez, eds. (2004). *Actas del VIII Simposio Internacional de la Sociedad Española de Didáctica de la Lengua y la Literatura. CULTURA, INTERCULTURALIDAD Y DIDÁCTICA DE LA LENGUA Y LA LITERATURA*. Badajoz: Diputación Provincial. Recuperado el 20 de febrero de 2013:  
[http://sedll.org/es/admin/uploads/congresos/15/act/157/Magraner\\_Frau,\\_Francesca.pdf](http://sedll.org/es/admin/uploads/congresos/15/act/157/Magraner_Frau,_Francesca.pdf)
- Manjón, A. (2009). "Política lingüística e inmigración en el siglo XVIII". En J. M<sup>a</sup> García y V. Gaviño, coord. (2009). *Ideas y realidades lingüísticas en los siglos XVIII y XIX*. Cádiz: Universidad de Cádiz, págs. 427-442.

- Mehlbaum, U. (2010). *Maledicta – Schimpfwörter. Wie und warum schimpft der Mensch?* München: Grin Verlag.
- Morales, J. F. y M. Moya (2007). "Definición de Psicología social". En J. F. Morales, M. C. Moya, E. Gaviria e I. Cuadrado, coords. (2007) *Psicología Social* (3ª ed.). Madrid: McGraw-Hill, pp. 3-31.
- Morant, R. y A. Martín (en prensa). "Onomastic maltreatment as a symptom of discrimination". En *Onomastics in Contemporary, Public Space*, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Mullen, B. (2001). "Ethnophobias for ethnic immigrant groups". En *Journal of Social Issues* 57 (3), pp. 457-475.
- Nikleva, D. G. (2012). "Educación para la convivencia intercultural". *Arbor*, 188 (757), pp. 991-999.
- Querol, J. M. (2010). "El otro magrebí en la literatura española". En M. Iglesias, coord. (2010). *Imágenes del otro: identidad e inmigración en la literatura y el cine*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 63-86.
- Ortega, G. (1994). "La competencia onomástica dialectal". En *Revista de Filología de la Universidad de La Laguna*, 13, p. 291-307.
- Roback, A. (1944). *A dictionary of international slurs*. Cambridge: SciArt publishers.
- Rodríguez, Á. (1999). "Psicología social de los prejuicios". En J. L. Álvaro, A. Garrido y J. R. Torregrosa, coords. (1999). *Psicología social aplicada*. Madrid: McGraw-Hill, pp. 296-316.
- Rojas, A. J., J.L. Padilla, J. S. Fernández y A. D. Fuentes (1998). "Definición de un continuo de valoración hacia los inmigrantes. Aplicación del método de pares comparados". En *Boletín de Psicología*, 60, pp. 77-90.
- Rovetta, A. I. (2011). "Políticas de integración y familias migrantes en la Comunidad de Madrid". Recuperado el 23 de marzo de 2013: [http://www.unavarra.es/digitalAssets/157/157823\\_1\\_Rovetta\\_IntegracionCMadridFamiliasMigrantes.pdf](http://www.unavarra.es/digitalAssets/157/157823_1_Rovetta_IntegracionCMadridFamiliasMigrantes.pdf)
- Sánchez Zapatero, J. (2011). "La representación de la guerrilla antifranquista en *Inés y la alegría* y *Donde nadie te encuentre*". En *Analecta Malacitana*, XXXIV, pp. 551-567.
- Shotter, J. (1989). "El papel de lo imaginario en la construcción de la vida social", en T. Ibáñez, coord. (1989). *El conocimiento de la realidad social*. Barcelona: Sendai, pp. 135-154.
- Solé, J. (2001). *El poliedro sociolingüístico. Una iniciació a la sociolingüística del conflicte*. València: Climent Editor.
- Thon, S. (1998). "El texto narrativo como discurso social: una perspectiva histórica". En P. A. Odber, ed. (1998). *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas 21-26 de agosto de 1995, Birmingham, Vol. 7, 1998* (Estudios hispanoamericanos II, pp. 287-292).
- Trifone, P. (2010). *Storia linguistica dell'Italia disunita*. Il Mulino.
- Warner, C. T. (1989). "La construcción social de los errores básicos en la conceptualización de las conductas", en T. Ibáñez, coord. (1989). *El conocimiento de la realidad social*. Barcelona: Sendai, págs. 85-108.
- Zecchi, B. (2010). "Veinte años de inmigración en el imaginario fílmico español", en M. Iglesias, coord. (2010). *Imágenes del otro: identidad e inmigración en la literatura y el cine*. Madrid: Biblioteca Nueva, págs. 157-184.

Zovko, M. (2010). "El exotismo, las tradiciones y el folclore en la literatura de inmigración en España". En *RiME (Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea*, 5, diciembre 2010, pp. 5-22. Recuperado el 14 de mayo de 2012:  
<http://rime.to.cnr.it/2012/RIVISTA/N5/2010/articoli/Zovko.pdf>

### Obras literarias

- Abbey, E. (2012[1975]). *La banda de la tenaza*. Ediciones Berenice. Trad. de J. Bonilla y T. Llanero.
- El-Hachmi, N. (2004). *Jo també sóc catalana*. Barcelona: Columna.
- El-Hachmi, N. (2008). *L'últim patriarca*. Barcelona: Planeta.
- El-Hachmi, N. (2008a). *El último patriarca*. Barcelona: Planeta. Trad. de R. M<sup>a</sup> Prats.
- El-Hachmi, N. (2011). *La cazadora de cuerpos*. Barcelona: Planeta. Trad. de A. R. da Costa.
- Giménez Barlett, A. (2011). *Donde nadie te encuentre*. Barcelona: Destino.
- Karrocuñ, L. (2004). *De Nador a Vic*. (2004) Barcelona: Estrella Polar.
- Romero, F. (2005). *El mar de bronce*. Barcelona: Roca.

---

<sup>1</sup> Tanto el texto original como su traducción son editadas por Planeta. Pocos años antes, su presencia literaria empezaba con la publicación del ensayo *Jo també sóc catalana* (2004). En fecha ya más cercana publica *La cazadora de cuerpos* (2011).

<sup>2</sup> Vid. Lerner (1990[1986]) para una explicación del patriarcado como institución históricamente configurada.

<sup>3</sup> Parece contradictorio, pero en las posibilidades simbólicas que proyecta la novela, no parece que se llegue a un sitio, abandonando otro; esto es, resulta plausible que el entramado vivencial de la niña disponga no tanto un origen para un destino, sino dos destinos que tensan su propio crecimiento.

<sup>4</sup> Véase también el relato autobiográfico de L. Karrouch (2004) *De Nador a Vic*.

<sup>5</sup> Véase cómo el omnipresente *inmigrante, migrante, emigrante* en contextos *migratorios* focaliza esa territorialidad diluida mediante la presencia sémica del viaje y del desplazamiento, lo que siempre indica que *no se es* de un sitio.

<sup>6</sup> A pesar de que el sentido de etnofaulismo en los trabajos norteamericanos es muy restringido, pues se hace equivalente al de persona de nacionalidad extranjera (holandés, español, griego, etc.), dirigido para averiguar el potencial de integración en la sociedad hegemónica norteamericana, sin que quepa aplicarlo a las minorías internas de EE.UU (*negros, afroamericanos, chicanos, pachucos, hispanos, asiáticos*, etc.), el concepto y su presencia bibliográfica puede ser ampliado para aprehender la capacidad de un término colectivo ideológica y culturalmente orientado hacia cualquier otro grupo, muy especialmente por la rica polisemia del prefijo *etno-*. En todo caso, para profundizar al respecto cfr. también Bergere (1999), Rodríguez (1999) o Mullen (2001); para estudios prácticos más cercanos a nuestra comunidad lingüística vid. Aedo y Farías (2009) y Rovetta (2011). De hecho, esa posibilidad ya está parcialmente desarrollada por autores germanohablantes, que contemplan en la noción de *etnophaulismus* gentilicios internos a partir de fronteras político-geográficas extintas, pero fuertemente operativas en lo simbólico-cultural, como el caso de *Ossi und Wessi* [oriental y occidental] en la Alemania actual (Mehlbaum, 2010) o aún *Ösi* [Österreicher, austríaco] con sentido peyorativo que marca fronteras políticas para los miembros de una misma comunidad lingüística geográficamente continua (Göbl, Zechner y Götsch, 2012).

<sup>7</sup> Observación personal del Dr. Ricard Morant i Marco, de la U. de València.

<sup>8</sup> Obsérvese para lo que interesa en este trabajo el buen número de apellidos españoles, como Moro, Moreno, Moruno, Morillo, Morito, (De la) Morena, Morenés, Morillejo o incluso el énfasis identitario apostólico de Santiago Matamoros en los apellidos Matamoros o Matamoro. Cuestión aparte son los *Moreno* o *Negro*, por ejemplo, cuyo apellido es castellanización de los apellidos germánicos Braun o Schwarz, táctica por la que comenzó a optar ya la segunda generación de suizos y de alemanes que repoblaron las tierras de Sierra Morena (los llamados *desiertos andaluces*) durante el reinado de Carlos III (Manjón, A. 2009).

<sup>9</sup> Cfr. el trabajo de Aijón (2009: 444) sobre dialectalismos en las noticias de prensa salmantinas, donde el uso del gentilicio tradicional *charro* ['salmantino'] viene motivado por razones e intenciones estilísticas, para evitar la excesiva repetición de *salmantino*. Significativo resulta que casi siempre aparezca en noticias relacionadas con el deporte, la tauromaquia y los espectáculos, ámbitos temáticos que por sí mismos favorecen un tono más relajado, cercano y espontáneo.

<sup>10</sup> De hecho, Jiménez Cano (2001: 259) despeja la cuestión para los desconocedores del uso presuntamente *gentilicofóbico* de *murciano*, "ya que actúa el agravio que supone para los murcianos el significado del verbo *murciar*: El DRAE remite a la palabra 'murcio', con el significado de "ladrón o ratero" en la jerga de los que precisamente practicaban ese oficio y la asocia al murciélago, por ser un animal que sale a robar de noche, pero no con el gentilicio de los que proceden de Murcia." Cuestión bien distinta es, como decía, que haya intención de menospreciar a los referenciados, supuestos o no. En cualquiera de los casos, a pesar de que puede haber un repertorio lingüístico de insultos, lo que sí parece claro es que cualquier elemento lingüístico puede funcionar como insulto (Luque y Manjón, 1996), especialmente los sustantivos, sobre todo aquellos que denominan a los otros: los heterogentilicios.

<sup>11</sup> Según Lucerga (2003), Bateson observó que el patrón más común era el de un "círculo vicioso" o regenerativo. En tales sistemas, los actos del individuo A resultan un estímulo para los actos del individuo B, que se convierten en un nuevo estímulo para una acción más intensa de A, y así sucesivamente, con una tendencia cada vez mayor hacia la diferenciación progresiva. Este proceso recibió el nombre de *cismogénesis*. Los procesos de cismogénesis fueron, a su vez, susceptibles de una clasificación, distinguiendo entre CISMOGÉNESIS SIMÉTRICA, que abarcaría todas aquellas secuencias en las que los individuos A y B poseen las mismas aspiraciones y los mismos patrones de conducta, pero con una orientación diferente, y CISMOGÉNESIS COMPLEMENTARIA, que incluiría todos aquellos casos en que las conductas de A y de B son diferentes, pero se acomodan la una a la otra (las relaciones sadomasoquistas, jefe-subordinado, amo-esclavo y similares).

<sup>12</sup> En correspondencia sociopragmática, los *terroni* idearon el gentilicio *polentone* para los del Norte, haciendo hincapié en que comían polenta, es decir, comida de pollos (*canigghia*). Como se ve, actúa el criterio de los hábitos alimenticios como designación fronteriza, también en el mismo país. En cualquiera de los casos, la intención denigratoria comienza a desaparecer cuando los referenciados expresan orgullosamente esa denominación, caso de G. Gattuso, calabrés campeón mundial de fútbol con Italia en 2006, o el escritor catalán Vázquez Montalbán al reconocerse como *charnego*. Agradezco a Stefano Fimognari, miembro del grupo de investigación *Psicología social, Lenguajes y Comunicación*, HUM-192, de la UAL la precisa información relativa al caso italiano. Vid. también para una panorámica más amplia Trifone (2010).

<sup>13</sup> La categoría *Kanaken* es sumamente dinámica. Hasta los años 70 del XX designaba a los *Gastarbeiter* [lit. 'trabajadores invitados'] de Grecia, Italia y España principalmente. En la actualidad denomina a personas de origen árabe, persa, turco, kurdo, etc. Puede decirse que sociolingüísticamente establece un *doble estigma*, ya que estigmatiza a los nombrados y también a quienes se atreven a nombrar con este término tan declaradamente xenófobo y racista. Para el correspondiente término ideado por la comunidad de los *Kanaken*, se ha inventado *Kartoffeldeutscher* ['alemanes-patata'] (Leemhuis, 2010).

<sup>14</sup> Cfr. Fernández Romero (1992: 962), donde *moro* es gentilicio equivalente a *mauritano*.

<sup>15</sup> Aunque no parezca ser el caso concreto de este pasaje de EUP, muy ilustrativo al respecto es el trabajo de Morant y Martín (en prensa) sobre el *maltrato onomástico* como poderosa herramienta discriminatoria de los grupos hegemónicos contra otros subordinados, especialmente cuando un nombre propio pasa a ser apodo gentilicio (los *Diego* como antonomasia de los mexicanos o los *Guido* de los italianos en USA o las *Natachas* como quintaesencia vejatoria de *mujer rusa = prostituta = Natacha*).

<sup>16</sup> Recordemos que "en la Hispania romana, en el 171-172 d. C., en tiempos de Marco Aurelio, la Bética fue invadida por los Mauri (*cum mauri Hispanias prope omnes vastarent, res per legatos bene gestae sunt* leemos en la *Historia Augusta*, y en la *Vita Severi*, 2.4: *quod mauri Baeticam populabantur*. Los mauri están identificados como una de las tribus que habitaban Mauritania en época romana, si bien parece que los invasores fueron realmente los habitantes del Rif (Querol, 2010: 86)."

<sup>17</sup> Con fines didácticos, cfr. asimismo Carbó y Güell (2008) para una interesante compilación acerca de los estereotipos de nacionalidad en el DRAE.

<sup>18</sup> Aunque la información es ciertamente más abundante, no muy distinta es, desde el punto de vista cualitativo, la que aportan el *Diccionario de uso del español* de María Moliner o el *Diccionario ideológico de la lengua española* de Julio Casares.

---

<sup>19</sup> Nótese que no parece ocurrir lo mismo con el término *árabe*, dotado de mucho prestigio y en ocasiones usado para diferenciarlo de *moro*, de forma que éste se relaciona frecuentemente con la pobreza y árabe con el poder, la riqueza y la cultura. En cualquier caso, ni todos los moros son árabes, ni todos los *moros* y *árabes* son musulmanes.

<sup>20</sup> En lo que se refiere a Hicham El-Guerrouj está casi unánimemente considerado el mejor mediofondista de la historia. El Estado español, en 2004, le concedió, con gran aclamación, el Premio Príncipe de Asturias de los Deportes.

<sup>21</sup> Cfr. también cómo la novela *El Pinche Gachupín* bien podría “traducirse” como *El puto español*, escrita por un novelista español bajo el pseudónimo *El Novelista Descalzo*. Toma este título porque su autor necesitaba un antihéroe. Creo que si el texto hubiese sido escrito por gente mexicana, tendríamos una aproximación hacia el texto menos curiosa y amable. Recuperado el 19 de marzo de 2013: <http://novelista.antoniofortiz.over-blog.es/article-como-nace-el-pinche-gachupin-97919788.html>

<sup>22</sup> Véanse respectivamente los enlaces <http://www.sudaca.galeon.com/> y <http://revistasudacas.wordpress.com/>.

<sup>23</sup> Muchos de sus partidarios fascistas y también de los leales a la II República llegaron a afirmar que Queipo hacía más daño con la radio que un desembarco de legionarios y regulares.

<sup>24</sup> Recuperado el 30 de julio de 2012: <http://hispanismo.org/historiografia-y-bibliografia/8661-memorias-de-queipo-de-llano.html>

Asimismo, en <http://www.nuevatribuna.es/articulo/sociedad/gallardon-da-titulo-de-marques-al-nieto-de-queipo-de-llano/20120731161837079046.html> (Recuperado el 31 de julio de 2012), se indica que en F. Espinosa (2006) se recoge la transcripción que el corresponsal inglés, Arthur Koestler, hizo de este mensaje radiofónico del general Queipo de Llano aquel 23 de julio de 1936.

<sup>25</sup> Revisada la versión original en catalán, cabe decir que la distribución de moro y de magrebí es la misma. El caso disidente comentado es en el original *magribins assassins* (*L'últim patriarca*, p. 84).

<sup>26</sup> La mayor frecuencia de gentilicios como *judío* o semánticamente afines es correlativo con el punto de visto judío desde el que se plantea la trama de esta novela.

<sup>27</sup> Se refiere a la ciudad de Granada.

<sup>28</sup> Recuperado el 8 de marzo de 2013: [http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/apuntes-sobre-el-calificativo-morisco-y-algunos-textos-que-lo-ilustran/html/dad9ddca-3c33-11e1-bcc6-00163ebf5e63\\_6.html](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/apuntes-sobre-el-calificativo-morisco-y-algunos-textos-que-lo-ilustran/html/dad9ddca-3c33-11e1-bcc6-00163ebf5e63_6.html)

<sup>29</sup> A saber: *convertidos* desde el islam *por* el cristianismo y *conversos desde* el judaísmo.

<sup>30</sup> Este último parece ser el más *fiel* al homóglotónimo más común y generalmente usado por la comunidad rifeña, tanto en Marruecos como en España.

<sup>31</sup> Comunicación personal del Dr. Juan Alfredo Bellón Cazabán, de la Universidad de Granada.

<sup>32</sup> Este personaje se llama originalmente Hamed, que pasará a ser Jaime para ser conocido posteriormente como Jaume.

<sup>33</sup> Apelativo que designa al amigo, al compañero (en nota al pie en EUP, 133).

<sup>34</sup> Nótese en el texto la aparición entrecomillada de *mores*, recurso que no utiliza para *gitana*.