

**ANTROPOLITERATURA APLICADA AL ESTUDIO DE LA  
LEYENDA EN EL ÁMBITO DE MIGRACIÓN: LOS PROCESOS  
DE HEROIZACIÓN EN LA INMIGRACIÓN MAGREBÍ Y  
ECUATORIANA EN EL CAMPO DE CARTAGENA (MURCIA)**

***ANTHROPOLITERATURE APPLIED TO THE STUDY OF LEGEND IN  
MIGRATIONS CONTEXTS: HEROIZATION PROCESSES IN MAGHREBI  
AND ECUADORIAN IMMIGRATION IN CARTAGENA'S COUNTRYSIDE***

**Santiago Fernández Ardanaz\***

Universidad Miguel Hernández de Elche

**Cecilia Menicucci\*\***

Investigadora independiente

**Resumen**

El antropólogo como el historiador o el filólogo suelen encontrarse con las leyendas ya hechas y pulidas por la transmisión y las funciones que cada fase de la sociedad les atribuye. Esta vez el antropólogo se encuentra ante el fenómeno mismo de la eclosión de una leyenda y precisamente en un ámbito de interculturalidad, de intercambios y filtros culturales: el campo de los flujos migratorios en la región de Murcia. El investigador ha podido asistir en su mismo campo de trabajo a su génesis, desarrollo, variaciones, mutaciones, recepciones e interpretaciones, y ha podido estudiar el fenómeno en directo, a medida que surgía. Así han podido aplicar las modernas perspectivas que ofrece la antropoliteratura a los textos que iban surgiendo en el desarrollo de la leyenda en los campos de Cartagena. Aparece así el texto vivo como sujeto de interacción social y con capacidad de transculturación.

**Palabras clave:** Antropoliteratura. Texto oral. Etnolingüística. Mecanismos de endoculturación. Adaptación cultural.

**Abstract**

The anthropologist, as the historian or the philologist, usually encounters the legends already done and polished by the transmission and the functions which are conferred by society. On this occasion, the anthropologist is before the dawn of the legend, precisely in a context of interculturality, interchanges and cultural screens: the field of migratory flows in Murcia region. The researcher has been able to witness, in his same work field, to its genesis, development, variations, mutations, receptions and interpretations, and he has been able to study the phenomenon live. In this way, it is possible to apply the modern perspectives that anthropoliterature offers, to the emerged texts in the development process of legend. There appears the live text as a subject of social interaction, with the capacity of transculturation.

**Key words:** Anthropoliterature. Oral text. Ethnolinguistics. Mechanisms of endoculturation. Cultural adaptation.

---

\* Santiago Fernández Ardanaz es doctor y profesor en la Universidad Miguel Hernández de Elche (Elche, España).

\*\* Cecilia Menicucci es investigadora independiente (Alicante, España).

Entre 1995 y 2003 se ha ido desarrollando nuestro estudio de campo en Torre Pacheco y sus inmediaciones del Campo de Cartagena. Nos ha interesado el fenómeno de los procesos migratorios en todas las dimensiones y fases de su actuación en estas localidades: tanto desde la parte de los inmigrados (granadinos, murcianos del interior, manchegos, marroquíes y magrebíes, ecuatorianos, albaneses, ucranianos, etc.), como de la parte de los nativos de Torre Pacheco (núcleo primigenio, hombres del retorno de la emigración a Europa, nuevos torrepachequeros, asentados y asimilados). Entre tantas dimensiones del fenómeno de la inmigración estudiábamos también el lenguaje híbrido que iba naciendo, las nuevas fórmulas de conversación y las nuevas pautas culturales que iban surgiendo en los ámbitos de encuentro, choque o simplemente de intercambio cultural. Una de las canteras de materiales estaba constituida por las narraciones que los mismos interesados hacían de su aventura al atravesar los mares sociales y culturales que les había tocado personalmente, o que habían conocido u oído narrar de otros y por otros. Entre éstas me encontré con un núcleo, al principio aparentemente anecdótico (una noticia de crónica negra), pero que pronto comenzó a crecer ante nuestros ojos y a sufrir mutaciones a medida que cambiaba de boca o de lugar o de contexto o simplemente que pasaba el tiempo. Es la historia de Mahmed Al-Halib. Veamos el núcleo tal como por primera vez me llegó y tal como lo transcribí en mi cuaderno de campo, ya con las variantes de los tres informantes que me la contaron, donde elegimos al narrador A3 como relator principal, marcando entre paréntesis las variantes de los otros dos:

(Texto n. 1)

*Mahmed Al-Halib cumplió su sueño:*

*había atravesado el mar (var. A1: de noche a sus 18 años)  
y dos años después tenía tanto dinero (var. A2: a sus pies)  
que no cabía en su maleta (var. A2: en su viejo saco de viaje).*

*(var. A1: No le preguntes cómo le llegó:)*

*Alá miró hacia otro lado*

*y la suerte ciega le trajo (var. A1: una noche)*

*un saco de dinero y una bella española*

*(var. A2: y una hurí de los ojos verde oliva).*

*Pero Alá volvió la cabeza*

*(var. A2: fijó de nuevo los ojos sobre él)*  
*y lo descubrió (var. A3: y lo desnudó)*  
*una mañana Mahmed Al-Halib apareció con la cabeza rota*  
*(var. A1 y 2: bajo un montón de piedras ensangrentadas).*  
 (Trascripción del 2 y 4 de febrero de 1996).

Tuve la sensación, ya entonces, de que se trataba de una historia con enigma. Estaba claro que esta primera narración no expresaba todos los referentes que podemos definir como los propios de una crónica, por ejemplo, periodística (con las respuestas a las 6 preguntas). Pero poco a poco fueron llegándome algunos de los referentes de la crónica. Durante aquel verano conocí por la policía de Cartagena algunas respuestas: Mahmed Al-Halib era marroquí, de un poblado de las montañas del Rif, había llegado a la zona de Cartagena en noviembre de 1994 y el 22 de diciembre de ese año le tocó la lotería. Se lo calló y desapareció del círculo y compañía de sus paisanos y de sus redes familiares. Se había ido a vivir a Moratalla con una muchacha murciana. Pero alguien lo descubrió y lo acusó de haber sido infiel por herejía e idolatría y por no haber cumplido el pacto de fidelidad con la familia: es decir, por haber jugado a la lotería y haber huido. Lo esperaron y lo apedrearon hasta matarlo. Según la policía la razón verdadera era que se había ido con todo el dinero y no lo había compartido con su familia y con su “grupo familiar de emigración”.

Casi había olvidado aquella historia de crónica negra hasta que durante una reunión y sucesiva fiesta con un grupo de marroquíes en una casa del campo de Torre Pacheco, escuché primero una narración y después un canto romanceado, que me dejaron con la boca abierta y me provocaron un sinfín de reflexiones e interrogantes.

(Texto n. 2)

*Ay, ay, ay, escuchad mi historia,*  
*es la historia de un amigo que perdimos,*  
*embrujaado por los ojos verde oliva de una hurí del norte del mar.*  
*Ay, ay, ay, que yo también sueño con él,*  
*que su sueño es mi sueño,*  
*sentado sobre un montón de oro español,*  
*reposando mi cabeza sobre los senos blancos*  
*de mi amiga de los ojos verdes.*

*Ay, ay, ay, que no me importa pecar,  
si consigo mi sueño.*

*Esperaré como mi héroe Mahmed Al-Halib  
a que el grande Alá vuelva la cabeza,  
y tomaré del suelo el papel de la suerte,  
lo robaré de las manos retorcidas de la vieja Fortuna,  
y huiré con mi saco repleto de dinero,  
y me esconderé en la alcoba de mi amiga,  
entre las montañas de la verde Murcia.  
¿Y si Alá vuelve su cabeza y me descubre,  
qué haré, qué haré?*

*No me dejaré engañar por las súplicas de los ojos verdes  
Alá es grande y misericordioso,  
y me perdonará cuando abandone el vientre blando de mi española,  
y vuelva de noche a atravesar el mar con mi saco escondido,  
y sólo lo abriré cuando llame a mi madre y a mis hermanas.*

*Recibiré el abrazo de los míos  
y cantaremos felices en las bodas de mis hermanas,  
y mi madre me mirará con ojos fieros y orgullosos,  
porque yo también he sabido seguir los pasos,  
del grande Mahmed Al-Halib.*

(Trascripción del 19 de noviembre de 1998).

El canto romanceado era breve y me llamó la atención el parecido por un lado con la primera versión de la historia que había llegado a mis oídos, y por otro lado las significativas variantes que este canto contenía respecto a aquella primera versión de la historia de Mahmed Al-Halib, y naturalmente, respecto a los datos del hecho de crónica. Esta versión, que llamamos romanceada por el estilo de composición y por los ritmos y repeticiones que escuchábamos, tuvo sus variantes en otros cantores de Torre Pacheco, donde dos de los cuales encontramos ya fuera del Campo de Cartagena, exactamente en Mazarrón y que ofrecemos entre paréntesis (B2 y B3)

(Texto n. 3)

*Camino de Mahmed Al-Halib,*

*camino de todos,*

(var. B2: *sueño de Mahmed el sueño de todos*).

*Mahmed pasó el mar del norte,  
sentarse soñaba sobre un saco de oro  
y reclinar su cabeza entre los blancos pechos  
del amor de sus abuelos,*

(var. B3: *la bella hurí española de los ojos verde oliva*).

*Alá miró hacia otro lado,  
y el sueño se cumplió.*

(var. B2 y B3: *Pero Mahmed no volvió a despertarse,*

*huyó con sus sueños,  
y nunca volvió*).

*Yo quiero soñar y quiero volver,  
sentarme sobre el saco de oro,  
sentir los suaves besos de la hurí de los ojos verdes,  
y después volver, volver,*

(var. B3: *volver a vivir, volver a soñar*).

(var. B2 y B3: *Quiero soñar, quiero vivir y quiero volver*).

(Transcripción en Torre Pacheco, del 9 de diciembre de 1998. Las variantes entre paréntesis fueron recogidas de otros cantores ya en Mazarrón).

A los pocos días, dos del grupo de marroquíes que habían asistido al semitonado de la narración y a la canción según la versión de Torre Pacheco y que habían notado la especial atención con que seguía y tomaba notas, me llamaron “porque la historia de Mahmed Al-Halib no era como nos la habían contado aquella noche”. Picado por la curiosidad no paré hasta que pude encontrarme a los pocos días con uno de ellos, que me contó la historia de la siguiente manera.

(Texto n. 4)

*Escuchad, escuchad,  
ésta es la verdadera historia de Mahmed Al-Halib,*

*un hombre como nosotros,  
que perdió la cabeza y la fe por dinero  
y por los engaños de una mujer del otro lado del mar del norte,  
pero que la misericordia de Alá le abrió los ojos  
y lo hizo grande entre los grandes.  
Mahmed Al-Halib hasta los 18 años era pastor de cabras  
en su casa en las colinas de Abfí,  
donde hacía de padre de su familia  
de sus tres hermanos más pequeños  
y de sus cuatro hermanas más grandes,  
pues su padre se había perdido en las ciudades de la bruma del norte.  
Una tarde llegó a Abfí su tío materno de vuelta de España,  
Mahmed se vistió los pantalones, la chaqueta y los zapatos de su tío  
y una negra noche se fue con su tío y sus primos a España.  
Todo lo que comía y vestía lo debía a su tío,  
también el dinero que había dejado a su madre al marchar.  
Mahmed conocía el pacto, el pacto de la santa ley de la familia,  
y Mahmed era fiel al pacto.  
Un día se hundió en los ojos verdes de una hurí española,  
ese mismo día recogió del suelo la cara de la negra Fortuna,  
y ese mismo día la voluble Fortuna lo cubrió de dinero,  
llenó Mahmed su saco de dormir  
y al día siguiente Mahmed dormía entre los blancos pechos  
los de la hurí de los ojos verde oliva,  
lejos de los suyos, entre las montañas verdes de Murcia.  
Bebía el embriagador néctar de la viña prohibida  
y dormía olvidando su nombre y sus afectos.  
Un día su primo Saldrim lo vio entre los olivos  
en el jardín de la bella hurí de las montañas de Murcia.  
Lo saludó, pero Mahmed no lo reconoció.  
Volvió Saldrim con el tío y los primos de Mahmed,  
tuvieron que golpearle con piedras hasta hacerle sangre,  
finalmente Mahmed se despertó,  
recordó el santo pacto y se golpeaba la frente con piedras ensangrentadas.*

*Su tío y sus primos lo levantaron,  
 Mahmed los abrazó y lloró ríos de lágrimas,  
 se desnudó de los vestidos y abandonó el suave vientre de su amada,  
 recordó sus colinas, su casa, su madre y sus hermanas,  
 y con el saco escondido atravesó el mar y subió a su casa.  
 Mahmed vive entre sus hermanos,  
 compró campos y reconstruyó la casa de los suyos,  
 fue generoso con sus hermanas y las casó con los mejores.  
 Mahmed no murió entre los cristianos,  
 su tío divulgó el cuento de que había muerto apedreado,  
 Mahmed vive feliz en Abfí,  
 dedica su vida a estudiar lo que no pudo de joven,  
 lee la santa palabra y es maestro de vida entre los suyos.  
 (Trascripción del 18 de diciembre de 1998).*

Pasaron algunas semanas hasta que el otro marroquí que había estado presente en la noche de la narración semitonada, me llamó para contarme “su verdadera historia de Mahmed Al-Halib”. Tengo que decir, que este informante era nada menos que un muftí intinerante, muy amado y apreciado por todos los marroquíes del Rif.

(Texto n. 5)

*Mahmed Al-Halib había nacido en la frontera del Rif con Argelia, en un pueblo que se llama Abfí. Su padre había emigrado a Francia y Bélgica, pero no había vuelto a su casa. Tenía tres hermanos más pequeños que él y cuatro hermanas de diferentes edades, mayores que él. No es verdad que fuese pastor de cabras. Al menos no hacía eso sólo. Sus abuelos maternos tenían algunas tierras y rebaños de cabras. Pero Mahmed desde muy pequeño había demostrado una gran inteligencia, capaz de repetir de memoria las explicaciones del muftí en la mezquita. Y de hecho Mahmed había seguido estudiando en la escuela del Corán de Abfí. Su ida a España tuvo lugar en relación con la tarea de asistir a sus hermanos en la oración. Cuando llegó a Almería Mahmed tenía 26 años y se dedicó a trabajar y a ayudar a sus hermanos. Todos lo querían, porque su alma era generosa y sacrificada. Tenía muchos contactos con algunas ONG de ayuda al inmigrante, y allí conoció a la que sería su ocasión de pecado y de arrepentimiento. No está claro si Mahmed jugó a la lotería incumpliendo las normas más sagradas, lo cual es imposible en un hombre como él, o si recibió una ayuda económica importante de un hermano de la inmigración que se había enriquecido.*

*Lo cierto es que el dinero y el vientre mórbido de la mujer española son las tentaciones más fuertes para un creyente marroquí. Nosotros las llamamos las tentaciones de nuestros abuelos. En todos los cuentos marroquíes la mujer española, la del otro lado del mar del norte, es la huri de los ojos de color verde oliva, de los pechos blancos y del vientre mórbido. Lo cierto es que Mahmed desapareció. Según la policía fue encontrado en un pueblo de las montañas de Murcia, Moratalla, con la cabeza deshecha a pedradas. Pero el cadáver estaba tan desfigurado que nadie creyó que fuera el de Mahmed. Lo cierto es que años después Mahmed Al-Halib dicen que apareció en su pueblo natal, Ahfí, rico y dedicado a la ayuda de los pobres, al estudio de la santa palabra y a la oración. Se habría enriquecido en Francia con un negocio de motos y de coches usados. Hoy por lo tanto es un ejemplo para todos, un hombre bendecido por Alá, rico que vive feliz con sus hijos y sus hermanos y que ha podido cumplir con sus sacras obligaciones con su familia, sus hermanas cuentan que han podido casarse conforme a la ley de Alá.* (Transcripción del 12 de junio de 1999).

Entre junio de 1999 y enero de 2003 fueron llegando a mis oídos y a los de algunos de mis colaboradores que las fueron recogieron por su cuenta, algunas canciones breves, que hemos denominado por su primer verso, “canciones de la buena estrella” y “canciones del saco de oro”. Las ofrecemos en columnas para una mejor lectura de sus variantes.

## (Texto n. 6)

C.1	C.2	C.3
<i>Nacido de buena estrella</i>	<i>Nacido de una buena estrella</i>	<i>Una buena estrella brillaba</i>
	<i>Madmed Al-Halib</i>	<i>cuando nació</i>
<i>Mahmed Al-Halib</i>	<i>pasado el mar del Norte</i>	<i>Mahmed Al-Halib</i>
<i>al otro lado del mar</i>	<i>encontró su tesoro</i>	<i>y cuando pasado el mar</i>
<i>encontró su tesoro</i>	<i>un saco lleno de oro</i>	<i>encontró su tesoro</i>
<i>un saco lleno de oro</i>	<i>y los blancos pechos</i>	<i>un saco lleno de oro</i>
<i>y los pechos suaves</i>	<i>de una huri española</i>	<i>y los blancos pechos</i>
<i>de una huri engañadora</i>	<i>¿Por qué soñar no se puede</i>	<i>de una mujer sin pudor</i>
<i>¿Por qué soñar no se puede</i>	<i>en volver rico y libre?</i>	<i>¿Por qué soñar no se puede</i>
<i>en volver rico y libre?</i>		<i>en volver rico y libre?</i>

## (Texto n. 7)



D.1	D.2
<i>Saco vacío llevaba</i>	<i>Saco vacío llevaba</i>
<i>Mahmed Al-Halib</i>	<i>Mahmed Al-Halib</i>
<i>cuando</i>	<i>cuando por primera vez</i>
<i>pasaba el mar</i>	<i>pasaba el mar</i>
<i>pero cuando volvió</i>	<i>pero cuando regresó</i>
<i>tan lleno su saco era</i>	<i>tan gordo su saco era</i>
<i>que de barca le sirvió.</i>	<i>que de barca le sirvió.</i>
<i>Que le quiten lo bailao,</i>	<i>Que le quiten lo bailao,</i>
<i>que le quiten lo bailao,</i>	<i>que le quiten lo bailao.</i>
<i>Mahmed vino y volvió</i>	<i>Vino y volvió</i>
<i>y para siempre se quedó.</i>	<i>Mahmed, Mahmed, Mahmed.</i>

La guinda sobre la tarta de la heroización y mutación en ámbitos interculturales la encontré en una fiesta ecuatoriana en Totana, otro campo de estudio, que hemos visitado asiduamente durante los últimos siete años. Lo que no me podía esperar es escuchar a Mahmed Al-Halib tramutado en Majuto Alvares, héroe ecuatoriano de la emigración a la “madre patria”, España. Vestido con otros nombres y ropajes, danzando con otros ritmos, pero allí en el fondo se encontraba culturalmente enmascarado nuestro Mahmed Al-Halib, el marroquí de Ahfi, afortunado inmigrado en Torre Pacheco y trágicamente emboscado en las verdes montañas de Murcia. Oigamos si no, y juzguemos.

(Texto n. 8)

*Majuto Alvares, chiquito pero matón,  
Allí llegó Majuto Alvares con su vieja y vacía valija  
cruzó el charco como los viejos indianos,  
pero Majuto Alvares lo hizo para mamar de la Madre Patria.  
Lleno de sueños llegó, y la valija vacía,  
Majuto Alvares llegó, después de cruzar el charco, llegó.  
Y soñó Majuto Alvares, con toda su fuerza soñó.  
Soñó en volver, volver y...volver... con el saco lleno volver.  
Con la pringa que le quedaba compró un billetito de Navidad,*

*y a los pies del Niño Dios lo colocó.  
Y allí le envió enseguidita su regalito el Niño Dios,  
un saco lleno, lleno, lleno, le dio.  
Y Majuto Alvares volvió, volvió, sí volvióoó,  
con el saco lleno volvió.  
Volvió Majuto Alvares chiquito pero matón.*  
(Transcripción realizada el 9 de junio de 2000 en Totana)

## PROCESO DE FORMACIÓN DE LA LEYENDA

Podemos distinguir en la leyenda el *hecho de crónica* que ha dado origen y ha ejercido la función de *polarización* de una serie de elementos, que van desde los sociológicos a los representativos-simbólicos, desde los que constituyen la *fuerza de la noticia* (sorpresiva, extraordinaria, con toda la semiología del éxito, del ejemplo) a los signos de satisfacción emotiva de los sueños, anhelos y planes de vida. Cuando en febrero de 1996 anotamos la primera narración, ésta había recorrido ya el largo trecho que va desde el hecho de crónica a su primera recepción social y cultural mediante su inserción en el contexto de unos determinados signos culturales, en concreto religiosos. El hecho de crónica era singular, extraordinario, con la potencia de llamar la atención y de mover la imaginación del receptor. Lo que se dice una noticia. Que un joven consiga un premio de lotería, es algo apetecible, pero si el joven es un inmigrado marroquí recién llegado, mueve más aún todos los mecanismos de la imaginación. Sobre todo para su propio grupo social y cultural. Y éste es el primer contexto que genera el resto de la noticia: porque ésta no termina en la maravilla de recibir un premio de la lotería de Navidad, sino que sigue en la desaparición-huida del joven marroquí afortunado y de su refugio en el amor de una bella murciana. Para el contexto cultural de su grupo de origen no sólo el joven ha cumplido el sueño de todo inmigrante de hacerse rico, sino también la satisfacción del escondido anhelo (por prohibido) de lograr el amor de una hurí española de los ojos verde oliva (en una segunda fase nos detendremos en el simbolismo del color verde). Los dos anhelos han seguido el

camino de lo prohibido: el premio de la lotería por pecado de idolatría y de forzar el destino que está sólo en manos de Alá, y la posesión de la hurí por tabú religioso y cultural. Precisamente esta ruptura, o pasar los límites de lo recto y obligaciones respecto al grupo de origen, va a desencadenar la tragedia, que constituye el final de la noticia: castigo impuesto por el grupo y condena a muerte por apedreamiento. Hasta ahí la noticia digamos sociológica y antropológica tal como la anotamos por vez primera y la confrontamos con la versión de los hechos por parte de la policía. A partir ya de ese momento comienza a generar nuevos elementos la interpretación emotiva, religiosa, social y cultural del mundo de la inmigración. El hecho de crónica comienza a sufrir la decantación de los filtros culturales que transforman el punto de partida a través de los mecanismos de la estructura parental, enconados por los fermentos religiosos que actúan de transformadores de todos los elementos que componían el punto de partida de la noticia.

Debemos destacar en primer lugar la *colocación del hecho en clave religiosa*, que constituye la primera fase de la evolución de la leyenda, testimoniada por la narración n.1. “No le preguntes cómo le llegó el dinero” que no cabía en la maleta, dice la primera versión de la leyenda. La respuesta es significativa para un creyente islamita: “Alá miró hacia otro lado y la suerte maligna le trajo un saco de dinero y una bella hurí de los ojos verde oliva”. Nada sucede de malo bajo la mirada de Alá, el mal sucede cuando se aleja su mirada. Un mal que tiene doble cara, porque por un lado supone el cumplimiento del sueño de todo emigrante y por otro los oscuros anhelos de trasgresión de todo hombre. El castigo no es visto como un mal sino como una purificación: “Pero Alá volvió la cabeza y lo descubrió”. El castigo no es de los apedreadores (puros instrumentos) sino del designio de Alá; de hecho el apedreamiento es visto como un acto ritual bajo la mirada de Alá, que exige la expiación con la muerte.

### **Transformación simbólica**

La segunda fase está constituida por dos momentos, primero por la *identificación colectiva* de todo un pueblo de emigrantes con los sueños del protagonista: “*pasar el mar del norte soñando con un saco de oro y el amor de sus abuelos*”; segundo, por una *disociación* respecto a la actuación equivocada del protagonista: “*Pero Mahmed no volvió a despertarse, buyó con sus sueños y nunca volvió*, mientras que “*yo quiero soñar y quiero vivir y quiero volver*”. La disociación parte del reconocimiento de la grandeza y misericordia de Alá y por lo tanto de su capacidad de

perdonar y de rehacerse la vida. A su vez la función de esta *disociación* es de bisagra respecto a la tercera fase de la evolución de la leyenda.

### **La simbología religiosa**

Una tercera fase de la evolución nos lleva a la *heroización* de la figura del protagonista y consecuente *identificación personal* para lograr con la imitación del héroe el *reconocimiento social*. Gracias al reconocimiento de la misericordia de Alá el ritual del apedreamiento tiene la función de permitir la producción de una serie de cambios: tanto en el protagonista (que de idólatra e infiel va a pasar a piadoso y fiel y finalmente a héroe ejemplar) como en la familia (pacto de solidaridad perfecta, hasta casar a sus hermanas) y sobre todo va a borrar los límites infranqueables de los tabúes, en cuanto del acto prohibido se van a deducir (en el desarrollo simbólico de la leyenda) una serie de actos buenos, como la vuelta al seno familiar, el cumplimiento del pacto, la permanencia de la fidelidad social y religiosa. En el ritual del apedreamiento están las semillas de los demás desarrollos de la leyenda de heroización del anhelado mito del emigrante. Este segundo paso de la interpretación en clave religiosa se constituye en la vena que atraviesa toda la generación de los demás elementos del desarrollo de la leyenda. Es la verificación de la transmutación cultural del hecho de crónica.

El siguiente subrayado surge de la lectura de la segunda versión romanceada, “Ay, ay, ay”, (texto n. 2) que el cantor narra en primera persona. Por primera vez notamos la *identificación con el protagonista de la historia*. Esta autoidentificación del cantor y del escuchante con el protagonista revela que ya ha tenido lugar en el imaginario colectivo la transformación de Mahmed en héroe y modelo ejemplar, eliminando poco a poco todos los elementos negativos y tramutándolos en positivos, en ideales de conducta: “Yo también sueño con él, su sueño es mi sueño: ay, ay, ay, que no importa pecar, si consigo mi sueño”. Los cambios que espera el cantor, asimilado al héroe, tienen su clave “en el perdón de Alá grande y misericordioso”, condicionado a la vuelta al cumplimiento del pacto familiar: “Recibiré el abrazo de los míos y cantaremos felices en las bodas de mis hermanas”. El cantor no hace en su asimilación a su modelo sino “seguir los pasos del grande Mahmed Al-Halib”. En esta versión se encuentran ya todos los elementos de la heroización según la tradición islámica, que aparecerán plenamente desarrollados según cánones hagiográficos en la versión “Escuchad, escuchad”(texto n. 4: donde se habla ya directamente del héroe).

Hay que destacar algunos de estos *pasos de heroización*, porque en la versión n.5 simplemente los encontraremos ya desarrollados y expresos. Primero, la *desaparición* del protagonista, una especie de ocultamiento, con el que se simboliza una *muerte catártica*, que tenía su origen en el apedreamiento cultural, y que permite al muftí (“lo cierto es que desapareció”) la transmutación-conversión del héroe, recurriendo a la desfiguración del cadáver. El segundo paso es el de la *aparición* del héroe transformado: “apareció en su pueblo natal, Ahfí, rico y dedicado a la ayuda a los pobres, al estudio de la santa palabra y a la oración”, según el modelo más perfecto de la mística sufí. En este segundo paso se da una especie de *reconocimiento* (*anagnórisis*, la llamaban los antiguos trágicos y novelistas alejandrinos) del héroe por parte del grupo, en primer lugar el familiar, y seguidamente el cultural y hasta religioso. El tercer paso, es la acción autenticante del testimonio de la gente: así resulta de gran eficacia el rosario de suposiciones que el muftí encadena: “Dicen que apareció...se habría enriquecido en Francia,... cuentan que sus hermanas...”. Es la transmisión oral la encargada de confirmar todos los pasos de la amplificación de la historia, para que el protagonista se haya convertido en un héroe-modelo: “Hoy (es una especie de presente sagrado) por lo tanto es un ejemplo para todos”. El cuarto paso y coronamiento de todo el ritual narrativo es el cumplimiento de la Ley de Alá.

### **Claves culturales: la línea familiar**

En todo el proceso de heroización hay además de la clave religiosa y de la tradición familiar, una vena secular manifestada en una especie de *verificación de los hechos que todo lo sancionan y autentican*. Esta confirmación está precedida de una interrogación que es la base de todo el proceso, la base del mito del emigrante: “¿Por qué soñar no se puede en volver rico y libre?” . Volver, volver y volver, es la justificación de todo, también de la riqueza, aunque se haya conseguido al margen de la mirada de Alá. Y las dos últimas canciones recogidas (D.1 y 2) son terriblemente sarcásticas y expresan el grito de rebeldía del emigrante: “Que le quiten lo bailao, que le quiten lo bailao”, que recuerda el motivo del “Ay, ay, ay, que no me importa pecar, si consigo mi sueño” (versión romanceada, texto n. 2).

Notemos además el mecanismo con potencia de *creación inventiva*, que el filtro religioso actúa sobre el hecho sociológico y cultural: elimina todas las contradicciones mediante una ficción que podemos definir de “hyper-realismo mágico”. A una lectura desde fuera el mecanismo aparece como de mixtificación y hasta de engaño. Todo el mundo sabe que el

protagonista trasgredió, pecó, fue infiel a las leyes sagradas de la familia y de la gran “*umma*” (seno para-ecclesial de todo creyente islamita), y que fue castigado con la muerte (lectura sociológica de la versión de la policía). Pero esa es la “*lectura falsa de los ojos de la carne que sufren el engaño*” (lectura emic de los actantes islamitas), porque *la verdadera lectura es la de la fe del imán, cuyos ojos van más allá y descubren la verdad de la mirada de Alá*” (repiten los mismos desde dentro de la hermenéutica de su cultura).

Uno de los elementos más activos de este “sujeto vivo”, que provoca la modificación continua de la expresión de la leyenda, es su *dinamismo transcultural*, es decir, su capacidad de ir más allá de las fronteras y límites culturales de los grupos culturales creadores de ese fenómeno, gracias como hemos visto a mecanismo de *mimetización-enmascaramiento* (en este caso estudiado gracias a los ritmos musicales que superan las fronteras creadas por los núcleos duros de los grupos cerrados en “*barrios multiculturales*” del Levante Español). Se cambian las claves y modos expresivos pero se mantienen siempre en torno al mismo eje de estructuración simbólica. Esta capacidad transcultural se ha podido verificar en la transición específica de los modelos (con sus correspondientes códigos semióticos) marroquíes a los latinoamericanos de los ecuatorianos.

-----

Nuestra actual conclusión no puede ser más que transitoria : dejamos tantas perlas encastonadas en el proceso de formación y transformación de la leyenda para otras ocasiones, como el estudio de la simbología y de su papel en el diálogo/monólogo entre culturas, cómo por ejemplo se usan los símbolos para defender los núcleos de la propia cultura de origen, y cómo se usan también para establecer puentes comunes de comunicación intercultural, como las fiestas y los encuentros postlaborales); asimismo otros aspectos como el papel de las estructuras familiares tradicionales y nuevas en las redes de la inmigración, la transformación del papel de la mujer, la comparación con otros procesos mediterráneos de heroización, y otros aspectos interesantes del encuentro/choque entre las culturas mediterráneas.

No podemos terminar sin subrayar ese mecanismo que hemos definido como “*dinamismo transcultural*” que hemos podido reconocer en la historia de Mejuto Alvares, el héroe del inmigrante ecuatoriano. Las fases de la historia son las mismas, también los pasos, como el

paso del charco, la vacía valija, sus sueños, el mito del volver rico, la solución del drama en el premio de Navidad, la función de lo divino (en este caso cambian las connotaciones religiosas, el saco lleno es un regalo del Niño Dios) y el canto liberador del “volvió, volvió, volvióóó”. Estamos ante una comunidad transcultural del mismo mito del emigrante, y las semejanzas en el lenguaje de los objetos, en el ritual de los pasos, revelan una especie de trasvase intercultural.

## BIBLIOGRAFÍA

Álvarez Munárriz L. y Fernández Ardanaz S. (2006), *Antropología de la Región de Murcia*, Ed. Publ. Univ. de Murcia y Com.Aut. de Murcia, 2006, ISBN 84-7564-322-1 pp. 587

Álvarez Munárriz e Fernández Ardanaz S. (2001-2005), *Antropología del Mediterráneo*, vol. I-IV, Public. Univ. Murcia 2001-2005 ( principal. gli studi dei processi migratori, la multiculturalità e l'interculturalità nel Levante Spagnolo).

Coll Fr. y Fernández Ardanaz S. (edres.) (2006), *Identidad y ciudadanía*, Publi. Univ. Murcia y Mancomunidad Valle de Ricote, Murcia 2006, spc. Pp. 1-33, 62-106.

Fernández Ardanaz S. (1999-2001), *Antropología de la Fiesta*, vol. I-III, Ed. Inst. de Cultura Juan Gil-Albert e Univ. Miguel Hernández , Elche-Alicante 1999-2001.

Fernández Ardanaz S. (2005), en Roche J.A., *Cultura y globalización*, Publ. Univ. de Alicante, special. “Sociología e antropología mano a mano en los estudios de interculturalidad”, pp. 193-205.

Fernández Ardanaz S. (2003), “La nueva cultura rural y la cultura de la salud”, en Actas del II Congreso sobre cultural rural, Torremanzanas, Alicante 2003.

Fernández Ardanaz S. (2002), *Identidad y pluriculturalidad en un mundo globalizado: antropologías en el Mediterráneo*, autor junto con Alvarez Munárriz L., Publ. Uni. Murcia 2002, ISBN 84-85995-27-9, Murcia 2002.

Fernández Ardanaz, S. (2006), “L'accesso alla cittadinanza nei flussi migratori del Levante Spagnolo”, corsi di conferenze nella Facoltà di Etnoantropologia dell'Università La Sapienza, Roma 1, [ww.eco-pol.univ.it/.../PDF/orario-seminario-2006](http://www.eco-pol.univ.it/.../PDF/orario-seminario-2006).

Fernández Ardanaz, S. (2001a), “Cuestiones antropológicas en las tensiones actuales del Magreb (Cabília Central)”, en Álvarez Munárriz L. (ed.), *Antropología del Mediterráneo I*, Publ. Univ. Murcia, pp. 217-227.

Fernández Ardanaz, S. (2002) “Cambios en las pautas culturales del comportamiento en los flujos migratorios: comparación entre dos barrios alicantinos de transición, N. S. del Remedio y Barrio de la Albufereta”, *Actas del III Congreso Internacional de Antropología del Mediterráneo*, Los Alcázares, Murcia, pp. 264-295.

Fernández Ardanaz, S. (2002), “Identidad e interculturalidad en los flujos migratorios: símbolos de exclusión/inclusión en los discursos sobre inmigrados en Totana y Torre Pacheco (Murcia)”, en Álvarez Munárriz L. (ed.), *Identidad y pluriculturalidad en un mundo globalizado*, Publ. Univ. Murcia, pp.375-393.

Fernández Ardanaz, S. (2002), “Nueva Ciudadanía: cambios en los marcadores sociales y culturales en ámbito migratorio”, en *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, Huesca, n. 19, pp.63-90.

Fernández Ardanaz, S. (2002), “Símbolos de orientación y de identidad cultural en la Cabília Central”, en *Actas del III Coloquio Internacional de estudios sobre África y Asia*, UNED, Elche, Edit. Algazara, Málaga 2002, pp. 45-85.

Fernández Ardanaz S. (2002), “Contribución de la inmigración al desarrollo económico y cultural del Levante Español”, en *Flujos migratorios y desarrollo económico*, Consejería de Cultura, Generalitat Valenciana, Valencia pp. 18-43.

Fernández Ardanaz, S. (2003), “Identidad y ciudadanía en Israel”, *El Noticiero de las Ideas*, 14, 2003, pp. 36-45

Fernández Ardanaz, S. (2003), “Hacia un nuevo concepto de ciudadanía abierta”, en *El Noticiero de las Ideas*, (Vocento, Madrid), vol. 16, pp.22-25.

Fernández Ardanaz, S. (2005), “Identidad y acceso a la ciudadanía en el Estado de Israel”, en Coll Fr. y Fernández Ardanaz S. (edres.), *Antropología dinámica: entre identidad y diversidad*, Public. Univ. De Murcia, Murcia, pp. 62-106.