



Mehdi Mesmoudi  
Marta Piña Zentella  
Randa Jebrouni  
*Coordinador/as*

**Marruecos y América Latina  
en la cartografía transhispánica:  
abordajes y desvelos actuales**

**Universidad Autónoma de Baja California Sur**

**Editora Nómada**



# Marruecos y América Latina en la cartografía transhispánica: abordajes y desvelos actuales

Mehdi Mesmoudi  
Marta Piña Zentella  
Randa Jebrouni  
*Coordinador/as*



Universidad Autónoma  
de Baja California Sur



Editora Nómada  
Sciolibris



## UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAJA CALIFORNIA SUR

DR. DANTE A. SALGADO GONZÁLEZ  
Rector

DRA. ALBA E. GÁMEZ VÁZQUEZ  
Secretaria General

DR. ALBERTO FCO. TORRES GARCÍA  
Secretario de Administración y Finanzas

LIC. JORGE R. FUENTES MALDONADO  
Director de Dif. Cultural y Ext. Univ.

LIC. LUIS CHIHUAHUA LUJÁN  
Jefe del Departamento Editorial

Este libro fue evaluado por pares académicos bajo arbitraje “doble ciego” de conformidad con la normativa de la Universidad Autónoma de Baja California. Los dictámenes son resguardados en los expedientes de la editorial universitaria.

D.R. © Mehdi Mesmoudi, Randa Jebouni, Marta Piña Zentella, Assia Mohssine, Ahmed Balghzal, Ignacio López-Calvo, Víctor Guadarrama Prado, Salvador Oropesa, Rocío Rojas-Marcos Albert, Caterina Camastra, Juan José Vagni y Loubna Belaarbi.

D.R. © Universidad Autónoma de Baja California Sur, Carretera al sur km 5.5, La Paz, BCS, México

D.R. © Editora Nómada Sciolibris, Tamazunchale 529, Monterrey, NL, México.

Primera edición, 2023.

ISBN: 978-607-8925-13-1 (UABCS)

ISBN: 978-607-8820-21-4 (Editora Nómada)

<https://doi.org/10.47377/marruecosyal>

Esta edición contó con el apoyo de la **Asociación de Amistad y Solidaridad entre Marruecos y América Latina**, Croisement rues Belgique et Hollande. Résidence du Nord, étage 1, n° 13. Tanger. Maroc.

Reservados todos los derechos. Ninguna parte de este libro puede ser reproducido, archivado o transmitido, en cualquier sistema –electrónico, mecánico, de fotorreproducción, de almacenamiento en memoria o cualquier otro–, sin hacerse acreedor a las sanciones establecidas en las leyes, salvo con permiso escrito de los titulares del copyright. Las características tipográficas, de composición, diseño, formato y corrección son propiedad de las editoriales.

Coordinación editorial: Katia Irina Ibarra, Editora Nómada

Cuidado de la edición: Luis Chihuahua Luján, UABCS, y los coordinadores

Diseño de portada: Ismail Arbito

Formación editorial: Liv Mendoza, Editora Nómada



# Índice

Presentación 7

Estudio introductorio. Marruecos y América  
Latina en la *cartografía transhispánica* 15

## ORIENTALISMOS DE LENGUA ESPAÑOLA

Pensar la diferencia cultural. El viaje del mexicano  
José María Guzmán por Oriente (1835) 59  
*Assia Mohssine*, Universidad Clermont Auvergne (Francia)

Desorientar el orientalismo, reorientar la mexicanidad.  
Alberto Ruy Sánchez en las fronteras del decir y la identidad 85  
*Ahmed Balghzal*, Universidad Mohamed V de Rabat (Marruecos)

La creación de precursores literarios árabes y el orientalismo  
periférico en *Quinteto de Mogador* de Alberto Ruy Sánchez 109  
*Ignacio López-Calvo*, Universidad de California.  
Merced (Estados Unidos)

## LAS CIUDADES LITERARIAS ENTRE TRES ORILLAS. TÁNGER COMO MODELO

William Burroughs en Tánger. Un estudio  
heterotopológico de la *Interzona* 131  
*Víctor Guadarrama Prado*, Universidad Autónoma de  
Baja California Sur / Universidad de Granada (México/España)

El Tánger internacional en la novela española. Dos visiones  
olvidadas, Salvador González Anaya y Tomás Salvador 153  
*Salvador Oropesa*, Universidad de Clemson (Estados Unidos)

El espacio tangerino como metáfora literaria en <i>Rómpase en caso de incendio</i> de Isaac Chocrón	177
<i>Rocío Rojas-Marcos Albert</i> , Universidad de Sevilla (España)	
<i>Tangerinidad</i> y memoria en la literatura marroquí actual	193
<i>Randa Jebrouni</i> , Universidad Abdelmalek Essaadi (Marruecos)	
Breves reflexiones en torno al Tánger literario	215
<i>Marta Piña Zentella</i> , Universidad Autónoma de Baja California Sur (México)	

**REPRESENTACIONES SOCIOCULTURALES EN NORTE  
DE ÁFRICA, MEDIO ORIENTE Y AMÉRICA LATINA**

De huidas imposibles. Representaciones del exilio en <i>Léon l'Africain</i> de Amin Maalouf y <i>Le Morisque</i> de Hassan Aourid	249
<i>Caterina Camastra</i> , Universidad Nacional Autónoma de México (México)	
El Protectorado Español en Marruecos y las geografías imaginarias con América Latina	265
<i>Juan José Vagni</i> , Universidad Nacional de Córdoba - CONICET (Argentina)	
Sandra Cisneros y Najat El Hachmi: Una creación literaria desde los intersticios	305
<i>Loubna Belaarbi</i> , Universidad Hassan II de Casablanca (Marruecos)	
<i>Nocturnidad</i> . Los olvidados del tiempo y sus aullidos en la obra de Mohamed Chukri	325
<i>Mehdi Mesmoudi</i> , Universidad Autónoma de Baja California Sur (México)	
Sobre los y las autoras	361

## Presentación

El Medio Oriente y el Norte de África siempre han despertado el interés y la fascinación de Europa y Occidente. El orientalismo ha sido la principal fuente discursiva de relatos y representaciones socioculturales y políticas de esta peculiar región del mundo. En las últimas décadas, los estudios sobre ambas geografías se han visto modificados debido a la emergencia de nuevas perspectivas, modelos y teorías que ha supuesto la ruptura en la visión esencialista y homogeneizadora, derivando en un ámbito de hegemonía y poder que, por siglos, ha producido desigualdades y ha justificado, por tanto, la autoridad de occidente y la inferioridad de otras latitudes del universo. En estos numerosos cambios, surge América Latina como un nuevo interlocutor que ha construido formas alternativas de acercarse al Medio Oriente y al Norte de África, pese a que dichas coordenadas conceptuales, teóricas y metodológicas formaban parte del orientalismo europeo del siglo XIX. Como efecto de lo anterior y por la experiencia colonial tanto con la Monarquía Católica, el Imperio Napoleónico y los Estados Unidos, América Latina es vista y pensada como un espacio geopolítico, intelectual y cultural con ciertas afinidades y reminiscencias que la acercan a estas dos regiones del mundo.

En el marco de impulsar, justamente, estos acercamientos académicos, intelectuales, sociales y culturales entre América Latina, el Norte de África y el Oriente Medio, aparece este volumen colectivo *Marruecos y América Latina en la cartografía transhispanica: abordajes y desvelos actuales* donde se recoge una serie de textos que conjugan varias disciplinas de las humanidades con las ciencias sociales, con una perspectiva crítica, contemporánea, híbrida y transversal. Esta

interdisciplinariedad no escatima recursos en el retorno a las fuentes clásicas ni a desconocer el rigor académico y teórico-metodológico en que, por ejemplo, caen algunos estudios recientes. En esta obra se presupone un conglomerado de vínculos, diálogos e intercambios entre continentes literarios y culturales como una forma de resaltar los paralelismos y los modos de confluencia entre las culturas y los pueblos, más allá de los clichés etnocentristas de raigambre orientalista.

El presente volumen contiene un estudio introductorio que pretende realizar una revisión del estado de la cuestión sobre los estudios en torno a Marruecos y su relación con América Latina, trazando un itinerario de los esfuerzos tanto institucionales como individuales sobre dicha empresa cultural, sin menoscabar en resaltar la vocación y la labor incansable de individuos, desde diferentes países, instituciones, áreas de estudio, en la construcción de una plataforma que, en los últimos años, está en desarrollo. El presente volumen se divide en tres partes que fungen como ejes temáticos transversales e intercomunicados. La primera de ellas se titula “Orientalismos de lengua española” y aglutina tres contribuciones. La segunda parte tiene como título “Las ciudades literarias entre tres orillas. Tánger como modelo” y agrupa cinco textos mientras que la tercera y última sección, titulada “Representaciones socioculturales en Norte de África, Medio Oriente y América Latina”, recoge cuatro colaboraciones. Estos doce trabajos – escritos por seis mujeres y seis hombres – han sido presentados y discutidos en un seminario de carácter internacional, en modalidad híbrida, durante dos años afectados por el Covid-19. Este libro nos invita al entusiasmo y la esperanza en medio de la tragedia que hemos vivido.

La primera parte “Orientalismos de lengua española” se abre con el relato de viaje de José María Guzmán en la tradición ibérica literaria mexicana abordado desde una perspectiva sociocrítica, y permite detenernos ante la naturaleza recodificadora de la literatura. Al tratarse de un discurso ideológico de la primera mitad del siglo XIX (1830), Assia Mohssine construye la diferencia cultural a través de una geografía literaria de la alteridad y la revelación desnaturalizada por el cuerpo autobiográfico. La percepción del Oriente que rezuma el relato corresponde a una construcción del Oriente imaginativo producto de

la colonialidad europea. La revelación científica intenta desafiar a la alteridad heterogénea de Palestina sin llegar a un acercamiento a la realidad de aquel país; como resultado, el relato queda sujeto a las estructuras estereotipadas, panfletarias y simplistas.

Siempre relacionado con el viaje, el siguiente capítulo se adentra en el estudio del orientalismo mexicano actual representado por Alberto Ruy Sánchez. Particularmente, en su condición transfronteriza, se establece la relación literaria entre América Latina y el mundo árabe, entre México y Marruecos. El paradigma horizontal y alternativo de esta relación literaria establecida desde lo transfronterizo deconstruye la identidad (mexicana) a través de la escritura. Ahmed Balghzal traza una dirección inusual: en vez de partir de la mexicanidad hacia el orientalismo, lo hace a la inversa para conducirnos a las mismas identidades narrativas, ya que orientalismo y mexicanidad se someten a los mismos factores de decodificación colectiva. El siguiente análisis será la reorientación de la mexicanidad para desorientar el orientalismo, de este modo, el artículo plantea la condición rizomática del texto literario de Alberto Ruy Sánchez como construcción de un nuevo mapa abierto, heterogéneo y en constante evolución propio de la literatura transfronteriza.

No obstante, pese a esta condición desterritorializante de la literatura de Alberto Ruy Sánchez, nos enfrentamos a la exotización del espacio y la mujer marroquíes. Ignacio López-Calvo muestra la mística del deseo que solo puede tener lugar en un territorio propicio al sueño (los personajes sonámbulos) de la ciudad de Mogador, e inserta el *Quinteto de Mogador* en la tradición literaria árabe. Con base en los puentes genealógicos, reales, retóricos e imaginarios, el autor explora la relación transatlántica entre Marruecos y México, en sus puentes sanguíneos, geográficos, lingüísticos, de jardinería, y sobre todo literarios.

Pasando a la segunda parte “Las ciudades literarias entre tres orillas. Tánger como modelo”, nos desplazamos desde Mogador hacia el norte de Marruecos para encontrarnos con una de las ciudades míticas de este país. Escritores de diferentes nacionalidades la visitaron y se quedaron impregnados de su temperamento. Entre ellos muchos autores españoles y algunos hispanoamericanos, quienes han sucumbido

a plasmarla en las letras de lengua española. Una ciudad como Tánger no podía no estar en el presente volumen por su condición de frontera, unión, encuentro e intermedialidad que supone su ubicación geográfica. Situada en el norte de África, a catorce kilómetros de Europa, abraza el océano atlántico y el mar mediterráneo en una fusión eterna. Sinónimo de “puerta del mediterráneo” (Daniel Rondeau) ha recibido y expulsado. El capítulo de esta ciudad entre tres orillas sintetiza esta intermedialidad que nos ha legado la literatura. El lector se encontrará con diferentes textos donde Alfredo Bufano y Enriqueta Ochoa ejemplifican el poder de la urbe en unir a autores americanos (William Burroughs, Isaac Chocrón, Oliverio Gironde, Alfredo Bufano y Enriqueta Ochoa, entre otros escritores), españoles (Salvador González Anaya y Tomás Salvador), y escritores tangerinos, en este tercer espacio de dimensiones opuestas y superpuestas.

La *Interzona* es un ejemplo de lo fronterizo e intermedio. Víctor Guadarrama Prado analiza, mediante esta categoría, la novela *El almuerzo desnudo* de William Burroughs, en la que aborda a Tánger desde la heterotopía. Experiencia sicodélica, lenguaje abisal y espacio vivido se dan cita en el espacio mítico transfigurado en desplazamientos no lineales. La técnica del *cut up* utilizada en esta obra refleja el caos de la ciudad internacional hecha de cuerpos volátiles, fragmentos, relaciones imposibles, dando lugar a un texto-ciudad que obedece al desorden de la escritura. El espacio contracultural que permite a Burroughs construir sobre los abismos una cartografía de ciudades donde estuvo el escritor, una ciudad que se transforma en otra, es el lugar que encuentra el lector de la novela en el texto subversivo.

Desde la liminalidad heterotópica también, Salvador Oropesa estudia a Tánger en la literatura española internacional. Caracterizada esta por la nostalgia, aglomera lo social, lo histórico y lo espacial, elementos interdependientes que se conectan en este punto de complejidad, utopía y distopía a la vez. Dos son las novelas españolas de la primera mitad del siglo XX que nos sitúan en ese Tánger heterotópico en el que se yuxtaponen seres de culturas, religiones y mentalidades contrapuestas. Un refugio de desviaciones que viven en el mismo punto convirtiéndolo en un “aleph” representativo de la simultaneidad espacial

según la teoría del Giro espacial (E. Soja). En la heterotopía de la ciudad-refugio de esta encrucijada mediterránea se encuentra la realidad con la ficción; la ciudad como espacio literario está muy relacionada con el espacio real. Rocío Rojas-Marcos Albert identifica uno de los elementos más relevantes en la novela del escritor venezolano de Isaac Chocrón, que es el paseo, o el movimiento, y como cita al propio personaje, su ánimo es el de reconocer en las calles algo familiar. No necesita ordenar como un geómetra, no con ánimo de entender su orden, pero sí el orden afectivo. La geografía tangerina termina reconociéndose como geografía imaginativa; desde este punto de vista, se plantea la ciudad como metáfora literaria: representada, imaginada, recordada o creada se transforma en ese lugar idílico que permite a uno volver siempre, escribir e inventar otra ciudad paralela, la que nunca llega a tocar a la real. De este modo, el artículo esboza un análisis del espacio literario tangerino fusionando la ciudad y la literatura.

En diálogo con los textos anteriores que se han aproximado a Tánger desde las letras españolas y latinoamericanas, el lector se preguntará quizá por cómo es la ciudad en la literatura marroquí (no traducida), de la que no se sabe nada ni en España ni en América Latina. Dado que su contenido participa en la superposición de momentos culturales e históricos por su incorporación reciente –cronológicamente hablando– respecto a las obras tratadas en artículos anteriores. Sin esta literatura marroquí tangerina no podemos formar una idea justa de lo heterotópico cuando nos referimos a esta urbe. Con este objetivo, Randa Jebrouni analiza una serie de obras publicadas en los años del siglo XXI que no han sido estudiadas por los investigadores. Lo llamativo en esta literatura es su concentración temática en la memoria personal y la identidad de la ciudad (*Tangerinidad*) vinculadas siempre a los lugares de memoria, al pasado de Tánger, de sus barrios y habitantes. Estos temas responden a lo tangencial: la actual renovación de la ciudad, su gran y veloz desarrollo, la transformación incita a escribir lo que se vive y sobre todo lo que se vivió. Momentos de la historia internacional y postinternacional de Tánger son recreados por la literatura marroquí desde lo biográfico y cercano.

Si Borges en el *Inmortal* alude a Tánger como un punto de encuentro de civilizaciones e historias, Otmar Ette desde la actualidad se refiere a su vectoricidad al tratar textos de Roland Barthes en la ciudad. Cruces, movimientos y direcciones hay que tenerlos en cuenta si queremos plantear la intertextualidad en la literatura latinoamericana. Marta Piña Zentella se ocupa del discurso poético de escritores latinoamericanos como Oliverio Girondo y Enriqueta Ochoa cuyos poemas denotan la interculturalidad tan propia de este mítico enclave y al mismo tiempo forman parte de esa cadena de tantos poemas que destilan la poética del espacio tangerino, mostrándonos que entre lo atlántico y mediterráneo la ciudad queda gravitada en el péndulo literario de estas orillas.

Desplazándonos a la tercera parte del volumen “Las representaciones socioculturales en el Norte de África, Oriente Medio y América Latina”, se puede apreciar la comparación de dos novelas que meditan sobre la condición humana, caso del primer artículo de dicho capítulo. Caterina Camastra realiza un estudio comparativo de la historia de los moriscos a partir de los protagonistas de *León el africano* de Amin Maalouf y *El morisco* de Hassan Aourid, siendo esta última una narración complementaria de la primera, sobre todo en el planteamiento de la condición del exilio, y la misma simbiosis que caracteriza los protagonistas de ambas. A través de ello, se intenta reflexionar en la profunda condición humana, en el exilio involuntario y en la nostalgia como sentimiento resultante del viaje a otras tierras. Por otra parte, se analizan las representaciones socioculturales en su magnitud de geografías transhispánicas que enlazan Marruecos con América Latina desde los tiempos del Protectorado Español. En esta línea, los pensadores Blas Infante, Rodolfo Gil Benumeya, Salomón Abud y Carlos de Baraibar fungieron como agentes culturales que mediaron entre dos mundos, dos culturas muy diferentes. Entre ellos y los dirigentes nacionalistas tetuaníes hubo, según argumenta Juan José Vagni, convergencias en que el pasado andalusí y su nostalgia servían para crear puentes de filiación en la arabidad y la hispanidad, conectando

Marruecos y América Latina en aspectos comunes como la experiencia colonial, la cultura árabe a favor de un conocimiento mutuo entre ambas regiones.

En la actualidad existen temas comunes entre Marruecos y América Latina que develan las afinidades espirituales y culturales. El caso de la literatura escrita por mujeres es prueba de ello. Najat El Hachmi, de origen marroquí, y Sandra Cisneros, de origen mexicano, elaboran un discurso centrado en las identidades individuales y colectivas. Loubna Belaarbi observa elementos paralelos en las literaturas diaspóricas de las escritoras mencionadas como la emigración, el mestizaje, la hibridación lingüística y cultural. La literatura de las inmigrantes se caracteriza por la dualidad identitaria y cultural de sus países de origen (Marruecos y México) y de acogida (España y Estados Unidos).

Siguiendo el hilo de la escritura subjetiva, llegamos a uno de los escritores universales que obtuvo buena recepción en España y, más recientemente, en América Latina: Mohamed Chukri. Traducido a muchos idiomas, su literatura autobiográfica alcanzó pleno reconocimiento de la crítica. Mehdi Mesmoudi nos introduce en el concepto de *nocturnidad* deteniéndose en varios libros de Chukri que a su vez trazan caminos de otros escritores amigos o enemigos, con los que el autor dialoga desde la condición nocturna. Se nos ofrecen fragmentos a modo de ejemplos de sus tres novelas autobiográficas para facilitar-nos la comprensión de aquel Tánger nocturno vivido por el escritor marroquí, a través del cual accedemos al discurso de protesta social y crítica cultural que ejercía desde la delirante experiencia cotidiana en sus desencuentros y frustraciones.

El volumen pretende establecer una primera incursión en el ámbito de las relaciones sociales y culturales que aguardan el Norte de África y el Medio Oriente con América Latina, persiguiendo la idea de que mediante la literatura, el cine, la arquitectura, la fotografía, la pintura y la gastronomía, se fomentan los valores de la amistad, el respeto, la fraternidad, la concordia en un mundo marcado por el odio, la violencia y los deseos de destrucción masiva. Es preciso sostener la pertinencia no sólo teórico-metodológica, intelectual y académica, sino también, los alcances y el impacto social que puede producir este

modelo de publicaciones. Este primer volumen colectivo viene con el ánimo de subrayar precisamente la idea de que “Todo libro es obra colectiva” (Florescano, 2012, p.13) que refuerza los lazos y reivindica la importancia de las alianzas y el trabajo colaborativo. Esta obra tiene una visión profundamente social y cultural tan necesaria hoy en día. ¡Ojalá sea del agrado y utilidad de las comunidades académicas y de nuestras sociedades contemporáneas!

Mehdi Mesmoudi  
Marta Piña Zentella  
Randa Jebrouni

### Referencias

FLORESCANO, E. (2012). *La función social de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.

# Estudio introductorio Marruecos y América Latina en la *cartografía transhispánica*

## Hacia una dimensión transoceánica del mundo

En el contexto de la globalización financiera e informacional (Castells, 2001), ante la crisis del estado-nación de las últimas décadas, los abordajes comparativos de las humanidades y las ciencias sociales han subrayado la importancia del espacio compartido como escenario de vínculos, diálogos, encuentros e intercambios marítimos y transoceánicos tanto en el Mediterráneo, el Atlántico, el Pacífico y otras regiones archipiélagas. En primer lugar, los estudios historiográficos de Fernand Braudel, Pierre Chaunu, Lucien Febvre, Charles Verlinden, posteriormente la historia atlántica angloamericana (David Armitage, Bernard Bailyn, John Elliott<sup>1</sup> y William O'Reilly), el Proyecto de *Iberconceptos* a escala transatlántica bajo la dirección de Javier Fernández Sebastián, sin olvidar la historia intelectual planteada desde su interacción en redes, agencias, actores y movimientos; en segundo lugar, los abordajes histórico-literarios de Franco Moretti, Marcelo Topuzian, Bernat Castany Prado y William Marx; en tercer lugar, los estudios culturales (transatlánticos) de Julio Ortega y Juan Antonio García Galindo han contribuido a reivindicar la heterotopía foucaultiana en tanto que nave que se desliza entre dos orillas, “un espacio

---

<sup>1</sup> Fue un historiador e hispanista británico, discípulo del historiador español Jaime Vicens Vives quien se ocupó de elaborar varias historias de España, especialista en la Alta Edad Media en España.

flotante, espacio sin espacio, con vida propia” (2004 [1984], p. 25), un espacio cuyo lugar de observación y enunciación ha sido dislocado y carece de fijeza territorial, disciplinar y teórico-metodológica.

A partir de esta disposición *náutica* en la mirada contemporánea, se parte de los presupuestos de José Gaos desde su noción de *Pensamiento en lengua española* (1990) en el entendido de que se visualiza un espacio de ideas y expresiones capaz de articular un mundo que se manifiesta en dicha lengua y constituye una amplia y abigarrada familia –“comunidad del verbo y del espíritu” (Nicol, 1998 [1961], p. 101) – extendida geoculturalmente por el mundo. Razón por la cual, Octavio Paz admite que “nuestra literatura abarca a dos continentes” (2014 [1994], p. 527) lo que presupone que “si los autores y las obras dialogan en una literatura, implica entonces que una literatura conversa con otras” (Mesmoudi, 2019, p. 30) en un claro y nítido gesto de intertextualidad y “familiaridad extranjera”; por ende, en el horizonte se advierte “una estación de correspondencias”<sup>2</sup> (Paz, 2014 [1994], p. 977). Por ello, el signo de nuestra configuración epistémica, teórica, metodológica e intelectual en este proyecto pasa por el tamiz de “una condición transatlántica” de donde se despliega la posibilidad de establecer miradas cruzadas que motivan el conocimiento y el reconocimiento de nuestros paralelismos y matices culturales.

En este contexto, Marruecos en los últimos años se ha incorporado al imaginario de los actores y los autores tanto de lengua española como de otras, y se ha apropiado de un lugar en una geografía *sui generis* que fluctúa entre Europa, África y América, al margen o a cierta distancia del mundo árabe e islámico. Aunque Hernán Taboada había planteado que el Islam se había infiltrado en América a raíz de la conquista hispánica (2017, 2012), no fue sino hasta la modernidad tardía que Marruecos empezó a formar parte –aunque accidentalmente al inicio– de los acontecimientos históricos, literarios, políticos

---

<sup>2</sup> No es fortuito que Octavio Paz haya concluido su *Dominio Hispánico* en el 2º volumen de sus *Obras Completas* (2ª edición) refiriéndose a Carlos Barral considerado precisamente “una estación de correspondencias”, “un ser de correspondencia” porque en él se prefigura “un lugar de encuentros”, donde aparecen de forma conjunta “Cataluña y España, América y Europa” (Paz, 2014 [1994], p. 977).

y culturales, hasta tener un rol activo y protagónico en nuestros tiempos contemporáneos. En el discurso literario, Marruecos ha sido un tópico bastante empleado por los escritores venidos de otras latitudes geoculturales, en la transición de la Ilustración al romanticismo.

En esta producción discursiva vinculada a los viajes y a la exploración identitaria y sociocultural de un país exótico y desconocido, se inscribe una tradición literaria americana tanto en lengua española como inglesa. Dichas representaciones discursivas datan de mediados del siglo antepasado y adquieren un especial auge a principios del siglo pasado. Debido a la cercanía de Marruecos con Europa, especialmente la Península Ibérica, y a raíz de asumirse en 1923 el Estatus Internacional de Tánger durante los Protectorados español y francés en Marruecos (1912-1956), se puede comprender la presencia de la literatura hispanoamericana de cuño modernista y neo-costumbrista, además de la literatura estadounidense *beat* y contracultural, en el contexto de auge de la literatura policiaco-*noir*.

El presente volumen colectivo *Marruecos y América Latina en la cartografía transhispánica: abordajes y desvelos actuales* reúne a académicos, especialistas, jóvenes investigadores, estudiantes de posgrado, promotores y gestores culturales, traductores desde distintas áreas de las humanidades y las ciencias sociales para reflexionar en torno a las relaciones transatlánticas entre América Latina y el Mediterráneo hispánico-luso, con especial énfasis en los intercambios entre Marruecos y la América de lengua española con el objetivo de reconfigurar la cartografía histórico-literaria y sociocultural de cuño peninsular (Mesmoudi, 2023) que anteriormente había excluido tanto a Marruecos como América Latina. Esta *cartografía transhispánica* también advierte la emergencia de otros espacios geo-intelectuales que están modulando el mundo actual como los Estados Unidos (López-Calvo), Francia (Mohssine), Turquía (Karavar), Filipinas (Gasquet), entre otros, y están sembrando valiosas líneas de generación del conocimiento científico, humanístico y social.

## Breve revisión del orientalismo. A 20 años de la muerte de Edward Said

Antes de continuar con esta travesía, es preciso reconsiderar los abordajes que han surgido de las diferentes lecturas de la obra magna de Edward Said –sintetizada en *Orientalism* (1978)– y que, sin embargo, no se cifra allí, sino que evoluciona a lo largo de su producción textual de veinticinco años, especialmente *Freud y los no europeos* (2003); por otro lado, la recepción que *Orientalismo*,<sup>3</sup> ha suscitado en la crítica hispánica, diferente a la surgida en otros ámbitos geoculturales. En este año 2023, se cumplen, precisamente, dos décadas de la muerte del crítico palestino y de su última obra *Freud y los no europeos*. Uno de los errores en la recepción de *Orientalism* fue creer que los planteamientos teóricos y conceptuales quedaban encerrados en un solo libro fundacional y aislados del resto de su producción textual; sin embargo, la labor de Said fue justamente poner en evidencia que “el Oriente es una construcción genealógica estereotipadora creada por Occidente” (González Alcantud, 2011, p. 132), y toda teoría que construye sus conceptos y los pone en operación –de acuerdo con Foucault en su *Archéologie du savoir*– necesita cierto tiempo de madurez para establecer una metodología de campo, una práctica de trabajo analítico, una praxis discursiva. Por ello mismo, son los lectores y críticos<sup>4</sup> de la obra de Said –a una distancia de casi medio siglo– quienes continúan con su visión, “ofreciendo nuevas perspectivas de análisis sobre este fenómeno” (González Alcantud, 2011, p. 132).

Es necesario hoy en día realizar una lectura minuciosa de los apéndices que, desde los márgenes, han acompañado a la obra *Orientalism* sin que estos textos hayan modificado en lo substancial la integridad

---

<sup>3</sup> Se alude a la traducción de *Orientalism* en lengua española, que data del año 2002.

<sup>4</sup> Entre los autores que han realizado la labor de recepción de la obra de Edward Said, destaco a Joseph Massad “Afiliándose con Edward Said” (2011); Fernando Peregrín Gutiérrez, “Treinta años de Orientalismo. Crónica breve de un fraude intelectual y académico” (2007); Juan Ignacio Castien Maestro “Edward Said y el orientalismo: esencialismo versus historicismo” (2006); Eduardo Mendieta “Ni orientalismo ni occidentalismo: Edward W. Said y el latinoamericanismo” (2006); Joan B. Llinares “Edward W. Said y la reflexión sobre Europa” (2006); Marcelo Topuzian “La política del universalismo de Edward Said” (2003).

del texto inicial. Por ejemplo, 40 días antes de la muerte de Said, apareció en *La Jornada* el “Prefacio a *Orientalismo*” (2003) que, desde el primer párrafo, alude al epílogo de *Orientalism*, incluido en la edición de 1995 (17 años después de *Orientalism* en 1978) lo que señala dos cuestiones: la primera es que Said era consciente de la evolución de sus ideas que había establecido a finales de los setenta, lo que modifica los planteamientos y las hipótesis esgrimidas inicialmente; la segunda devela un gesto intra-textual donde se nos muestra que Said dialoga entre sus propios textos, lo que le permite introducir cambios, matices, amplitud argumentativa, espíritu crítico, entre otros insumos valiosos. En ese “Epílogo”, Said nos advierte que *Orientalism* se encuentra “atado a la dinámica tumultuosa de la historia contemporánea” (2003, s/p), que no es la nuestra y, por ello mismo, implica una comprensión diferente por sus lectores. Ese “Epílogo” nos habla justamente de dicha recepción en las diferentes partes del mundo, a la luz del surgimiento de los campos de estudio subversivos (estudios culturales, poscoloniales, subalternos)<sup>5</sup> (Said, 2009, p. 447), además de la amenaza del posmodernismo.

Sin embargo, cuatro años antes de ese “Epílogo”, se encuentra “Una revisión del orientalismo” (1991) que bien pudiera haber sido el borrador del “Epílogo” o un texto totalmente diferente, puesto que consiste en una conversación con David Barsamian. Aunque el tono está marcado por la experiencia palestina, se puede identificar su noción de “contrapunto” (que todavía no emplea) y que define como el hecho de “pertenecer a la misma historia” y adquirir la capacidad “para narrar nuestra historia [multiplicada] por un factor de diez” (Said, 2005 [1994], p. 45). Ese mismo concepto de “contrapunto” sí existe en su último texto (Said, 2006 [2003], pp. 47-50). Con justa razón, Said nos advierte: “Nada en este libro<sup>6</sup> indica acuerdo y reconciliación”, por lo que no estamos obligados a coincidir, palabra por palabra, con el autor;

---

<sup>5</sup> En *Freud y los no Europeos*, Edward Said se refiere a estos estudios como “la actual jerga posmoderna, postestructuralista y poscolonialista, hoy llamaríamos los problemas del Otro” (2006 [2003], p. 36), lo que refleja el escepticismo saidiano en torno a la evolución de estos abordajes teóricos e intelectuales.

<sup>6</sup> Said se refería con “este libro” a *Moisés y la religión monoteísta* de Sigmund Freud, en este texto se hace alusión a *Orientalism*, y la serie de textos que lo acompañan.

más bien, Said nos incita a problematizar y confrontar nuestras ideas más enraizadas que construimos para referirnos al otro.

Sin duda, ese “Prólogo a la nueva edición española” –publicado en Nueva York, el 3 de abril de 2002– abrió una veta de estudio que dejó al descubierto “una teoría” en proceso de construcción que consistía, en su momento, en poner de relieve específicamente los modos de relación epistémica y sociocultural del mundo eurooccidental con oriente –asociados a la experiencia del colonialismo europeo– en los albores de los nacientes estudios poscoloniales y subalternos; hoy, en cambio, somos testigos de que dicho discurso –en su acepción más foucaultiana del término–<sup>7</sup> trae consigo una epistemología encubierta que explora, más allá de los presupuestos saidianos, cómo se construye el conocimiento –no solo el científico– que da cuenta de las ideas, las representaciones y las creencias sobre el otro y la alteridad, independientemente de si se trata o no del oriente. Esto nos lleva a establecer que el orientalismo no es solo un campo de estudio que aborda los tópicos orientales, sino la manera en que una institución o una academia observa y analiza su realidad. Por ello mismo, es conveniente recordar el Dossier<sup>8</sup> *Orientalismos europeos e intercambios culturales y literarios entre América Latina y Oriente: divergencias y afinidades* que pone el énfasis en “recentrer l’analyse sur la relation Orient/Occident et de décentrer en même temps cette relation de son européo-centrisme” (2015, p. 11), por lo que Axel Gasquet sugiere la necesidad de “acuñar un concepto más pertinente al término ‘orientalismo’, hoy insuficiente e inapropiado para dar cuenta del cambio de orientación epistémica” (p. 83).

Hay que ser consciente de que este breve itinerario trazado en estas páginas revela una realidad de la que no nos habíamos percatado en

---

<sup>7</sup> El discurso que gira en torno a la figura de Edward Said, *Orientalismo* y su recepción va más allá del simple texto, las intenciones iniciales del autor y de los deseos profundos que tenía en su momento.

<sup>8</sup> Estuvo coordinado por Jean Pierre Dubost y Axel Gasquet en la revista *Al Irfan* del Instituto de Estudios Hispano-Lusos-Universidad Mohamed V de Rabat. En este Dossier, participan Fatiha Benlabbah, José Antonio González Alcantud, Ignacio López-Calvo, Assia Mohssine, Ottmar Ette, Ramón Grosfoguel, entre otros. Dicho volumen recoge las inquietudes de un coloquio llevado a cabo del 28 al 30 de octubre de 2014.

relación a *Orientalism*. Este título alusivo a un libro en cuestión se estaba convirtiendo en algo más que un simple texto o una unidad de discurso. Hablar de *Orientalism* implica referirnos a una intensa y extensa producción de textos, posdatas, epílogos, comentarios, anotaciones y acotaciones, notas a pie de página, páginas sin anotarse en los libros; en otras palabras, *Orientalism* se estaba volviendo un discurso que funcionaba en paralelo con la disciplina del orientalismo que estaba criticando. Foucault describe este fenómeno como “instauración de discursividad” (2015 [1969], pp. 33-36) en el sentido de que la obra supera al propio autor y, por ello, resignifica en todos los sentidos las latitudes iniciales del texto, por lo que se precisa de un “retorno al autor” –estos apéndices del mismo Said– que funciona como una voluntad de regresar al texto mismo aunque no con una visión de volver a comenzar, sino con una estrategia de revisión rigurosa –“transformación de la discursividad misma” (p. 40)– de los conceptos, los planteamientos y las consideraciones que no podíamos observar desde 1978. Esto nos lleva a reconocer en *Orientalism* como un texto que circula desde 1978, pero que permea e interactúa con los lectores y críticos de Said entre finales del siglo pasado y principios del actual. Esta empresa apenas está comenzando y está dejando semillas de un campo de estudio en desarrollo: el mundo de lengua española y sus vínculos con el Norte de África y el Medio Oriente.

## **Hacia una nueva geografía de Marruecos**

En el marco de una *cartografía transhispanica* de carácter postnacional, con una perspectiva crítica y contemporánea, es pertinente observar a Marruecos no sólo en su interacción con otras regiones geoculturales, además de las ya tradicionales, sino que, además, se vuelve necesario un diálogo interior, de Marruecos consigo mismo; especialmente, hacia los connacionales que se encuentran en todo el mundo, prefigurando una incipiente “diplomacia cultural” que atraviesa varios ámbitos sociales. Estableciendo esta nueva genealogía, centrada en la actualidad vigorosa, desde los diferentes sectores de la actividad humana, y las diversas contribuciones de los individuos

a la vida cotidiana nacional, se empieza a trazar un rostro diferente, heterogéneo, multicultural, multilingüe, multirracial que interpela una serie de bases constitucionales –el elemento hispanista es fundamental (Abrighach, 2023)– y otros marcos comunitarios que tenemos que reforzar en las siguientes décadas.

La geografía tradicional ubica a Marruecos<sup>9</sup> como un país árabo-beréber de lengua árabe perteneciente al continente africano, al sur de Europa, al oeste del mundo árabe, profesa la religión islámica, su sociedad es conservadora, supersticiosa, abiertamente machista, donde la mujer está ausente y no tiene nada que aportar a nuestro tiempo ni tampoco resolver las problemáticas que, día a día, nos asedian. Sin embargo, la realidad que nos rodea invita a deconstruir este arsenal de *idées reçues*, producto muchas de ellas de la intensa producción y circulación de bienes culturales que operan en el imaginario social, intervienen en nuestra forma de observar el mundo y de relacionarnos con otras culturas, condicionan el filtro con el cual construimos nuestras ideas sobre el otro. Es preciso señalar que Marruecos es un fenómeno que se está reconstruyendo y, por ello, implica cierto tiempo para permean en el discurso académico y, posteriormente, pueda incidir en la narrativa social y cultural que nos permita impactar en el replanteamiento de las políticas públicas en materia de migración, turismo, educación y cultura.

Aunque Marruecos es un país africano que comparte las problemáticas del continente más vulnerable del planeta, es preciso recordar que la visión y la política institucionales desplegadas en el sistema educativo, en los medios de comunicación y en las políticas públicas establecían la ausencia de Marruecos en África y viceversa, a favor de la identidad árabe e islámica, y por otro, la mediterránea, que gozaban de cierta prioridad geopolítica. El regreso de Marruecos a la Unión Africana en 2017, después de 33 años, confirma el interés sobre África

---

<sup>9</sup> A diferencia de la región asiática del Pacífico que se caracteriza por su integración y ser “un bloque comercial cerrado” (Celaya Figueroa & González García & Wendlandt Amézaga, 2018, p. 9), Marruecos, en cambio se encuentra en dos regiones caracterizadas por la inestabilidad y los problemas internos. Destaquemos, por ejemplo, la antigua Unión del Magreb Árabe (UMA) que integraba Marruecos, Mauritania, Argelia, Túnez y Libia.

y la necesidad de establecer diversos vínculos en varios sectores sociales, políticos, culturales y económicos. En este sentido, se puede comprender desde hace una década la vocación africana de Marruecos y la permeabilidad de los valores y los caracteres africanos en la actualidad marroquí. Por ello mismo, se comprende que dicha labor pasa por el reconocimiento de los amazigh<sup>10</sup> como “pueblos originarios” de Marruecos, su estudio histórico y su incorporación a la vida pública, social y cultural de la nación, lo que pone en relieve el carácter multilingüe, multiétnico y multicultural de Marruecos.

Esta nueva narrativa sobre Marruecos implica desarrollar una perspectiva interdisciplinaria y crítica que tome en consideración la diáspora como un insumo valioso para visibilizar un activo del país –y de la región– que comúnmente no se le ha prestado la debida atención (El Khamsi y Lacombe, 2018, pp. 9-33). Esta mirada debe tomar distancia de los tradicionales países de recepción (España, Francia, Holanda, Bélgica, Reino Unido), otros que están emergiendo poco a poco (Estados Unidos, Canadá, Qatar, Portugal), no porque estos no estén aportando información valiosa de nuestra actualidad, sino apelar a otros destinos que se salen de la norma migratoria y de las necesidades vitales y existenciales del imaginario social y cultural de dichos sujetos de la migración. En esta contienda aparece América Latina como un panorama *quibla* amplio de oportunidades que fomenta “la vocación atlántica” de Marruecos y África, superando el aislamiento marítimo en los abordajes de la historiografía marroquí (Miège, 1992, p. 11).

La apertura de Marruecos hacia América Latina supone un evento histórico en el marco de las relaciones hispano-marroquíes donde España había sido el interlocutor cotidiano y con el cual no solo se comparte una historia común de siglos, sino que se establecen políticas, estrategias e iniciativas de interés regional. El interés por América Latina implica abrirnos a un diferente mundo de formas, aromas, estilos, estados de ánimo, espíritus que complementan la abigarrada fuente de riqueza, recepción e intercambio que afortunadamente se ha

---

<sup>10</sup> Azul Ramírez Rodríguez plantea que el uso correcto y legítimo es amazigh –significa “hombre libre” o pueblo libre– y no bereber, atravesado por la construcción epistemológica eurooccidental como “hombre bárbaro y salvaje” (2018, p. 131).

mantenido –con aciertos, errores y deslices– desde la orilla mediterránea, sobre todo, con España y Francia. Esta “vocación atlántica” exige una mirada diferente a la geografía de Marruecos, al destino de las miradas que se despliegan desde Marruecos; en otras palabras, hablar hoy en día de “relaciones hispano-marroquíes” es incluir otro interlocutor aunque en/con otra fórmula, en otro binomio, otra pareja de danza. Apelar a América Latina es interpelar a dicho interlocutor sin la mediación del interlocutor tradicional (España), por lo que la perspectiva del diálogo de Marruecos con América Latina se traza en una lógica Sur-Sur.

## **Marruecos y América Latina**

Cuando se habla hoy en día de Marruecos y América Latina se piensa en una extensión del diálogo que se mantenía anteriormente con España, entendiendo que la región de América Latina es de lengua española, antiguo territorio de la Monarquía católica; por tanto, se trata –así se percibe o se supone– de una región con unas características idénticas en la que, además de la lengua, la religión cristiana (católica) y el pasado común de siglos, se comparten caracteres, formas, estados de ánimo y modos de comprender el mundo. Por ende, pudiéramos hablar de un interlocutor parecido o cercano lo que no implica una variabilidad en el discurso porque la narrativa heredada así nos lo exigía. Ante esta coyuntura en las relaciones hispano-marroquíes, América Latina –por ser este interlocutor de segunda categoría– era relegado y sustituido por el actor principal y tradicional: España.<sup>11</sup> Cualquier acercamiento a América Latina pasaba por el filtro de España y la narrativa producida desde los medios españoles y la cultura política imperante por décadas.

---

<sup>11</sup> Mohamed Khattabi –quien fue Embajador del Reino de Marruecos en Colombia– impartió el 31 de octubre de 2007, en el marco del Seminario Internacional América Latina: del Pensamiento Único al Pensamiento Diverso, la conferencia que tituló “Algunos aspectos de la influencia de la civilización arábigo-marroquí en América Latina a través de España”, lo que demuestra, de nueva cuenta, la tesis del lugar intermediario privilegiado que jugaba España, incluso a la hora de establecer similitudes y paralelismos entre Marruecos y América Latina.

Anteriormente, se había afirmado que América Latina arriba a la academia marroquí de forma tardía, concretamente hacia finales del siglo pasado; es decir, desde hace un cuarto de siglo (Mesmoudi, 2019, p. 27). Es en el Coloquio Internacional “Huellas comunes y miradas cruzadas: mundo árabe, ibérico e iberoamericano”, organizado por el Dr. Mohamed Salhi en 1994 (y la publicación de las *Actas del Coloquio* en 1995), cuando se puede divisar este hito histórico-cultural en las relaciones hispano-marroquíes, entendiendo dicho momento como “el descubrimiento de otra orilla hispánica” con la cual Marruecos se pudiera abrir un espacio de diálogo, retroalimentación e intercambio. América Latina se presentaba como la oportunidad de oro para ampliar el estrecho mediterráneo y superar “un discurso iberoamericanista, añejo, obsoleto”, pero dicha inmensa labor no se podía realizar de la noche a la mañana, sino que se volvía “la gran asignatura pendiente de nuestro tercer milenio para observar si este Marruecos de lengua española goza[ba] de cierta autonomía discursiva o por el contrario e[ra] una mera extensión de España y su tradición literaria e intelectual” (p. 28).

Hablar de relaciones hispano-marroquíes hoy en día es referirnos a un triángulo discursivo formado por Marruecos, España y América Latina, donde se puede apreciar una variedad de disposiciones dialógicas. Al inicio, España aparecía en todas las ecuaciones y los escenarios y eventos académicos, sociales y culturales, funcionando como “una aduana institucional” que intercedía en la circulación de bienes inmateriales y la confección política del imaginario y el pensamiento colectivos. En los últimos años, en cambio, las relaciones que se han desplegado entre Marruecos y América Latina emergen sin ningún intermediario, España figura como trasfondo de un diálogo sincero y sin pretensión de ninguna naturaleza, aunque sí conviene reconocer la limitante del factor oceánico del Atlántico, lo que dificulta que los intercambios se lleven a cabo de forma más cercana, constante y significativa. Las distancias más cortas se pueden establecer entre Brasil y Liberia (2848 kms) y entre Estados Unidos y Marruecos (4870 kms) frente a los 14 kilómetros que, desde las aguas mediterráneas, separan Marruecos de España, África de Europa. Las nuevas tecnologías

de la comunicación y la información, además de las redes sociales que adquirieron un papel crucial durante la pandemia del Covid-19 (2020-2022), achicaron estas distancias abismales, permitiendo la puesta en práctica de “laboratorios sociales”, intentos por fomentar la cooperación interinstitucional, sin olvidar la importancia de la convivencia como elemento básico de amistad, fraternidad y solidaridad.

Después del evento histórico de “descubrimiento” de América Latina por Marruecos en 1994-1995, iniciaba “una etapa de conocimiento”. Para ello, se necesitaba la existencia de instituciones y agencias académicas y culturales para coordinar dicha misión del nuevo siglo. Por mencionar solo algunas, el Instituto Cervantes en Marruecos ha sido la agencia académica, social y cultural, por excelencia, para la enseñanza de la lengua española y la difusión de la cultura hispánica, estableciendo una formidable labor de apoyo a los distintos Departamentos de Estudios Hispánicos en las universidades marroquíes en las últimas dos décadas. Por otro lado, se puede mencionar la aparición del Instituto de Estudios Hispano-Lusos (IEHL) de la Universidad Mohamed V de Rabat cuyo decreto real data del 17 de julio de 2002, aunque entra en operación hasta el año 2005, que consistiría en “l'étude et la recherche des différents aspects des civilisations et cultures d'Espagne, du Portugal et des pays d'Amérique Latine” cuya finalidad era que Marruecos jugara el papel de “plateforme entente entre l'Amérique Ibérique et l'Afrique” (IEHL-UM5R, 2017). Hacia finales de 2022, el IEHL se integró con otros institutos de la universidad y se convirtió en el actual Instituto Universitario de Estudios Africanos, Euromediterráneos e Iberoamericanos que confirma la actual visión y misión política del país de carácter triangular y transversal: África, la región mediterránea y América Latina en tanto que área estratégica del nuevo milenio.

Lo anteriormente expuesto señala que Marruecos y América Latina inician sus relaciones de diálogo e intercambio hace apenas dos décadas. De 2002 a 2005 se puede sugerir “una institucionalización” en la política educativa de nivel superior donde América Latina entra en la visión, la misión y los objetivos de enseñanza, investigación y difusión de la cultura universitaria de Marruecos, lo que refleja cierta política

exterior con dimensión atlántico-hispánica. En cuanto a la diplomacia cultural y universitaria sería más adelante que la Asociación Marroquí de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, fundada en 2017, iniciara sus labores de carácter académico y que establecería una alianza entre los hispanistas marroquíes para construir una imagen real, diversa y contemporánea del país. Por otro lado, la Asociación de Amistad y Solidaridad entre Marruecos y América Latina, fundada en 2018, y con carácter más cultural, fomentaría el acercamiento a los países de la región latinoamericana y del Caribe. En el momento en que entran en escena las agrupaciones no gubernamentales, “la labor de conocimiento” es acompañada por un estadio posterior: “un período de reconocimiento” que se agiliza y se multiplica en los años de pandemia.

Más allá de las instituciones y las agencias de cooperación internacional, también podemos destacar el impulso de figuras académicas y gestores culturales de diferentes ámbitos sociales que han estudiado algunos fenómenos de relevancia en América Latina, forjando interesantes líneas de producción del conocimiento en las nuevas generaciones de investigadores. Abdelouahed Akmir, desde la Universidad Mohamed V de Rabat, ha abordado la migración árabe en América Latina (2011),<sup>12</sup> considerado un tópico de interés social y cultural debido al protagonismo que ha adquirido, por ejemplo, la comunidad libanesa en México, lo que no implica que dicho fenómeno registre la primera presencia oriental en el continente americano, discutido por Hernán Taboada al admitir que desde la Conquista se cuenta con la llegada de moriscos (moros convertidos en cristianos) –de ahí, el uso del concepto “sombra del Islam” por Taboada (2004)– al continente americano (2012, pp. 35-47), además de una abigarrada fuente proverbial, mítica y de supersticiones (pp. 48-74) lo que señala la persistencia epocal de una diversidad de mapas (persa, africano, andalusí, europeo, prehispánico) en el contexto de apogeo naval, de descubrimiento y conquista (Taboada, 2017, pp. 15-48).

---

<sup>12</sup> Abdelouahed Akmir abordó la migración árabe en América Latina, concretamente en Argentina, en el marco de su tesis doctoral presentada en la Universidad Complutense de Madrid en 1990.

En el mismo año de la obra de Akmir, aparece en *Istor. Revista de Historia Internacional* –adscrita a la División de Historia del Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE) en México– el Dossier “El Islam en América Latina” con los artículos de Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto “El Islam en Brasil: elementos para una antropología histórica” (pp. 3-21), John Tofik Karam “Historias musulmanas en América Latina y el Caribe” (pp. 22-43), Luis Mesa Delmonte “Musulmanes en Cuba: entre necesidades espirituales y materiales” (pp. 44-53) y Camila Pastor de María y Campos “Ser un musulmán nuevo en México: la economía política de la fe” (pp. 54-75). La misma Camila Pastor coordina la línea de investigación en torno al Islam en México,<sup>13</sup> mientras que Hernán Taboada –desde el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la UNAM– lleva años organizando eventos sobre el Islam en América Latina, donde destaca la participación de Assia Mohssine y Axel Gasquet. En 2014, aparece en *Foro Internacional* –revista adscrita al Centro de Relaciones Internacionales de El Colegio de México– el artículo “Nuestros primos remotos de Colombia. Percepciones palestinas de la emigración hacia América Latina” de Bernard Botiveau y Hernando Salcedo Fidalgo, que trata de una de las comunidades que tienen más presencia, por ejemplo, en Chile.<sup>14</sup>

Por otro lado, Abdelhak Hiri se ha abocado en estudiar las representaciones de América Latina desde la prensa marroquí (2022) como una forma de revisar el imaginario social y la narrativa política imperante en torno a la inmigración árabe y judeo-marroquí en América Latina (pp. 51-58). Ahmed Balghzal también en sus estudios doctorales –su tesis se va a convertir en libro– en la Universidad Mohamed V de Rabat se dedicó a estudiar la obra de Alberto Ruy Sánchez para analizar el dispositivo del orientalismo y cómo sus representaciones

---

<sup>13</sup> Nofret B. Hernández Vilchis realiza actualmente una estancia posdoctoral en esta misma línea en el CIDE para estudiar históricamente los objetos que están en manos de árabes y musulmanes en México, creando una especie de genealogía histórica de los objetos árabes en México.

<sup>14</sup> En una entrevista, Abdelkader Chaui llegó a reconocer que la comunidad palestina en Chile es la más numerosa después de las de Jordania y Egipto (Mesmoudi, 2019).

narrativas abren la posibilidad de un nuevo discurso cultural<sup>15</sup> que va más allá de los exotismos, la hostilidad y la mirada esencialista. Ambos trabajos exploran la imagen de Marruecos y los cuadros costumbristas a través de las representaciones mediáticas y culturales, abriendo el campo del orientalismo a otros campos de estudio y abordajes socioculturales.

En otro ámbito del discurso social, Aziz Amahjour se ha interesado desde la Universidad Mohamed I en Nador por los elementos de la literatura popular y el cuento folclórico en México (2009), recordando que junto con Marruecos comparten una rica tradición oral que atraviesa las leyendas de antaño. Recordemos que en la Plaza de Jamaa Al-Fna, Juan Goytisolo –para salvarla de la depredación especulativa del mercado (Goytisolo, 2007, p. 140)– propondrá el concepto de “patrimonio cultural inmaterial” para categorizar, precisamente, las tradiciones, los usos y los legados de civilizaciones, culturas y agrupaciones sociales de honda raigambre histórica (p. 147). Amahjour afirma que México ha liderado hace tiempo esta línea de investigación en torno a las tradiciones orales y la literatura popular por especialistas como Raúl Eduardo González,<sup>16</sup> Sebastián Cortés, Berenice Granados y Mariana Maserá.<sup>17</sup> El profesor Amahjour ha publicado varias obras de las cuales se destaca *Sobre Literaturas Orales y Literatura Comparada* (Diwán Mayrit, 2020) producto del I Encuentro con el mismo título celebrado el 14 y el 15 de diciembre de 2016 en la Facultad Pluridisciplinar de Nador

---

<sup>15</sup> Hasta el momento, han aparecido varios artículos en revistas científicas de prestigio. Se puede destacar La disidencia de la marginalidad en el “centro” de un paradigma alternativo: el “post-orientalismo” en *La mano del fuego* de Alberto Ruy Sánchez en *Transmodernity. Journal of Peripheral Production oh the Luso-Hispanic World*, vol. 9, no. 6 (2021), 88-106; Abrir grietas en el *impasse*, amarrar pueblos desde la literatura: la intertextualidad intercultural para la (de)construcción del discurso orientalista latinoamericano en *Anaqueel de Estudios Árabes*, vol. 32 (2021), 9-33; La subversión del discurso orientalista en “Dijo el camaleón” de María Victoria García. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, vol. 69 (2020), 129-147 y; Máscaras traslúcidas, caras elocuentes: Adrián Patroni un (anti)orientalista en Marruecos en *Soroud*, no. 5 (2020), 29-45.

<sup>16</sup> Profesor-investigador de la Universidad Autónoma de San Nicolás de Hidalgo, en Morelia, Michoacán.

<sup>17</sup> Las tres especialistas están adscritas a la Unidad de Investigación sobre Representaciones Culturales y Sociales (UDIR) de la UNAM.

(Universidad Mohamed I) en el que participó el propio Raúl Eduardo González; y el reciente libro *El cuento de tradición oral. Aproximaciones a la historia de su estudio* (Diwán Mayrit, 2022).

En otro ámbito de producción del conocimiento orientado a la perspectiva femenina, se puede mencionar la incansable labor de Assia Mohssine desde la Universidad Clermont Auvergne en su faceta como investigadora y coordinadora de iniciativas y proyectos de investigación sobre las escritoras latinoamericanas en un ánimo de “descentramiento” teórico-metodológico. En el marco de esta línea de estudio, se puede destacar su más reciente volumen colectivo *Mujeres con pluma en ristre* (2022) que aglutina a investigadores de Francia, España, Brasil, México, Argentina, Canadá para explorar los paralelismos y los matices en escritoras como Elena Garro, Alejandra Pizarnik, Ana María Machado, Gloria Anzaldúa, Carmen Boullosa, entre otras. Lo destacable es cómo una académica, de origen marroquí formada en la academia francesa, fomenta el conocimiento de una realidad totalmente desconocida de América Latina, recordando que la tesis doctoral de Mohssine consistió en analizar la obra de Elena Poniatowska, *Hasta no verte Jesús mío*, una autobiografía publicada en 1969 que relata la vida de Jesusa Palancares, luchadora social que, tras la muerte de su esposo, se alista a la vida de soldadera durante la Revolución Mexicana; es decir, se reivindica la voz y el lugar femenino –desde la noción subalterna de Gayatry Spivak– en la historia compartida en una lógica de “épica en clave de mujer”.

Pasando a otra figura femenina de liderazgo y activismo social, se menciona la labor importante realizada, hasta el momento, por Rajae El Khamsi desde el Instituto Universitario de Estudios Africanos, Euromediterráneos e Iberoamericanos, especialista en feminismo en Marruecos y la perspectiva de género en los estudios sociales. Recientemente, ha coordinado junto con Joan Lacomba de la Universidad de Valencia dos volúmenes colectivos sobre *La diáspora marroquí y sus aportes a los países de recepción. Desvelando un valor oculto* (2018 y 2022) que trata de visibilizar un activo valioso que representa la comunidad de migrantes marroquíes en todo el mundo y el impacto social y cultural en Marruecos. Conviene destacar de estos

dos volúmenes, el hecho de que el primero se centra en el estudio de la migración en España y Francia mientras que el segundo se extiende hacia América Latina, con el ejemplo de Diana Epstein que se interesa por los judíos marroquíes en Argentina, confirmando que el judaísmo no es una religión extranjera en Marruecos, sino un elemento constitutivo de identidad compartida que ha evolucionado históricamente con las generaciones. Además de los artículos científicos, también se pueden explorar los testimonios con que concluyen ambos volúmenes lo que le otorga un valor humano a las historias que se cuentan porque hablar de migración no es un asunto de números y datos, sino una cuestión que involucra la vida de los seres humanos y el drama de la subsistencia.

Es preciso señalar las aportaciones de la politóloga colombiana Clara Riveros en el establecimiento de la plataforma *CPLATAM. Análisis Político en América Latina* que ha contribuido al diálogo entre varias figuras de diferentes partes del mundo de lengua española, y desde diversos campos de estudio y perspectivas. Aunado a ello, destacan sus artículos de análisis de la coyuntura social, cultural y política tanto de Marruecos como América Latina, con una reciente inclinación hacia la cuestión de género y la situación de las mujeres en el mundo árabe, especialmente Marruecos. Posteriormente, fueron apareciendo *Diálogos transatlánticos, Marruecos hoy* (2019a) que aborda el conflicto del Sáhara, incorporando una mirada antropológica en relación a la población saharauí y prestando atención a sus usos y costumbres; *Diálogo transatlántico entre Marruecos e Iberoamérica* (2019b) que explora el ámbito de las relaciones hispano-marroquíes, establece un marco comparativo de Marruecos con Colombia y analiza los modos en que ha sido estudiado Marruecos en los diferentes discursos; finalmente, *Sexo, pudor y poder. Debates del siglo XXI en el norte de África* (2021) que pretende continuar con la discusión de Leila Slimani acerca de la situación de la mujer marroquí en las sociedades occidentales y frente a la modernidad. Estos tres textos sintetizan la experiencia acumulada de Riveros en diálogo con intelectuales y muestra una perspectiva crítica necesaria hoy en día.

## De diplomacia cultural y cooperación Sur-Sur

Actualmente, ha proliferado en la gestión de las instituciones en materia de cultura el concepto de “diplomacia cultural” como señal de la necesidad de replantear las formas en que las naciones cooperan, dejando de lado los temas espinosos, superando la visión de la hegemonía, la política y los negocios (Rodríguez Barba, 2015). Es un síntoma de la urgencia de establecer, desde la promoción cultural, de forma dialógica e interactiva “un giro intercultural” –en tanto que “derecho a la diferencia” y, por ello, “el acto creativo de ‘pensarse en la diferencia’” (Dietz, 2012, pp. 121 y 109)– que atraviesa los modos en que se relacionan las naciones, los estados, los municipios y las localidades. Conocer las cualidades, los aspectos y los elementos culturales de un determinado poblado, comprender sus distintos procesos evolutivos, respetando las diferencias entre unos y otros nos permite construir la realidad de un diálogo que se puede enriquecer y profundizar con el tiempo. El diplomático y escritor marroquí, Abdelkader Chaui, subraya la idea de que un diálogo no se puede llevar a cabo simplemente con “una voluntad deliberada”, sino, más bien, “una disposición” de ambas partes a establecer dicho diálogo (Chaui, 2019, p. 29).

Aunado a lo anterior, conviene observar la diplomacia cultural como una proyección a futuro, se curte con un hilo delgado e imperceptible, forja una alianza profunda y significativa, se despliegan así unos insumos simbólicos que interpelan la región de una sensibilidad colectiva. Por ello, más que una política en materia de cultura, la diplomacia cultural es una estrategia integral que acompaña los procesos diplomáticos, es una habilidad que se construye y se consolida, es una dinámica de grupo que alienta la labor comunitaria y estimula la puesta en marcha y práctica de una serie de acuerdos a mediano y largo plazo; sin embargo, requiere de un oficio cuya cima está sostenida por una base conformada de capacidades, destrezas, aptitudes, valores, y otras características que demandan de un perfil altamente flexible con los tiempos actuales que vivimos. Toda diplomacia cultural se inscribe en una lógica de amistad, fraternidad, hospitalidad, cordialidad y, especialmente, responsabilidad.

El pensar en la diplomacia cultural nos lleva al campo de la cooperación internacional, el establecimiento de alianzas y la resolución de problemáticas que son comunes de una región o una geopolítica determinada. Recientemente, la vinculación se ha convertido en el contexto de las instituciones de educación superior en un insumo decisivo para orientar la atención académica, investigativa y de la difusión y extensión de la cultura a las necesidades sociales y de las comunidades vulnerables (Mesmoudi, 2022b), aunque también respondiendo a los desafíos de otros sectores de la sociedad. Lo anterior ha hecho que el concepto de “diplomacia cultural” fuera adquiriendo unos matices diferenciadores que nos permite hablar de “diplomacia universitaria” cuyo actor principal de gestión, construcción y aplicación de los conocimientos es la propia universidad, lo que nos lleva a plantear la siguiente pregunta: ¿Es obligación de una universidad pública operar bajo los principios de la diplomacia universitaria?

La pregunta anterior nos lleva a reflexionar sobre los desafíos que actualmente enfrentamos, y que nuestra sociedad y las comunidades padecen a diario. La entrada en escena de un nuevo actor amplía y enriquece el tradicional binomio gobierno/sociedad en el sentido de que la universidad juega un papel decisivo porque no solo tiene a sus alcances el capital académico y cultural, sino que cuenta con los elementos simbólicos necesarios para una exitosa colaboración con las agrupaciones sociales y comunitarias. Este lugar de la universidad como “intermediario” señala, de nueva cuenta, ese lugar fronterizo que es la aspiración de toda diplomacia cultural alusiva a políticas de la interculturalidad que se están desplegando desde diferentes instituciones tanto desde México y América Latina, como desde Marruecos y África. Hablar de “diplomacia cultural” y “diplomacia universitaria” es asumir un compromiso con este “giro intercultural” que rigen nuestros tiempos. De nueva cuenta, se divisa en este horizonte la idea de que no puede llevarse a cabo una diplomacia cultural o universitaria sin la conciencia de una responsabilidad social.

Hablar de responsabilidad nos adentra en el campo filosófico de la ética (Vallaey, 2018), pero conviene recordar que el concepto “ética” es un camino que se recorre en solitario porque nos involucra a nosotros

mismos, mientras que la responsabilidad siempre interpela al otro, un otro no como contrincante, sino un diferente que me complementa en el sentido de que “cada átomo le pertenece a ambos” (Whitman, 2002, p. 11). Con justa razón, Immanuel Lévinas señala la prefiguración y preeminencia de “un rostro humano” –“la mirada”, nos dirá Jean Paul Sartre– como metáfora hospitalaria que devela la transición de una ética intrapersonal hacia una responsabilidad con el otro: “una corresponsabilidad”, una especie de “convenio no escrito”, de carácter socio-afectivo. Si, por un lado, asumimos que la diplomacia cultural o universitaria atraviesa las estrategias de difusión y extensión de la cultura, la vinculación y la gestión institucional y, por el otro, la responsabilidad social determina el grado de compromiso y atenemos a los diferentes impactos de nuestras propias decisiones y acciones, esto nos lleva no solo a interesarnos por el otro, sino de gestionar su cuidado y su manutención simbólica. Por tanto, no puede existir una diplomacia cultural o universitaria sin responsabilidad social ni viceversa. Ambas representan las dos caras de una misma moneda.

### **Problema de investigación**

Marruecos se ha convertido en un tópico de trabajo académico, literario, periodístico y artístico. Sin embargo, no es una cuestión nueva debido a la inmensa corriente que emana del orientalismo –del que nos habló con minuciosidad Edward Said y los estudiosos posteriores de los cuales Juan Goytisolo es un huésped privilegiado– y, luego, del africanismo (Mesmoudi, 2022a, pp. 139-144). Lo anterior ha hecho de Marruecos un objeto inanimado sin voz propia para dar cuenta de esta condición colonial. Es con la independencia de Marruecos en el contexto del proceso poscolonial (Ricci, 2010, p. 37) que se va a consolidar “el hispanismo marroquí”, luego el desarrollo de la investigación académica en la universidad marroquí (Adila, 2012) y después “la literatura marroquí de lengua española” que reclaman lo siguiente: “Estos tres discursos han forjado en el imaginario tanto intelectual como cultural una región atípica que es el Marruecos hispánico o de lengua española” (Mesmoudi, 2019, p. 27).

José Gaos, a diferencia de su maestro José Ortega y Gasset, había reclamado inscribir a América Latina en el devenir de un “pensamiento de lengua española” que continuara con la herencia literaria e intelectual de España. Octavio Paz, deudor de Gaos al interior de la historia de las ideas, sostenía que “nuestra literatura abarca a dos continentes” (Paz, 2014 [1994], p. 527), refiriéndose a la literatura expresada en lengua española. Esta condición heredada, donde el pensamiento del mundo de lengua española obviaba las contribuciones del Norte de África y el mundo árabe, exige repensar los modos en que hemos concebido el universo hispánico-luso donde ni Marruecos ni el resto del Magreb estén al margen del “banquete de la civilización”, vislumbrando la región mediterránea como un híbrido trans-histórico y cultural que hunde sus raíces en diversas civilizaciones del mundo antiguo<sup>18</sup> y atraviesa tres continentes con la cual América Latina dialoga intensamente. En otras palabras, con la inclusión de Marruecos y el Norte de África en este concierto *transhispánico* de las ideas, “nuestra literatura abarcaría *más* de dos continentes” (la cursiva es propia).

Sin embargo, para que lo anterior sea realidad hay un obstáculo que impide los intercambios de bienes simbólicos e inmateriales entre Marruecos y América Latina que alude a “la ausente visión atlántica de Marruecos en los estudios académicos” (Miège, en Mesmoudi, 2019, p. 30) que ha ido cambiando, mas no es suficiente. Una dimensión transatlántica (de ida y vuelta) en los abordajes histórico-literarios, socioculturales y político-económicos no solo imprimiría una nueva etapa en la academia mediterránea de lengua española, sino que apostaría por un diálogo Sur-Sur sin ningún filtro colonial. Esta exploración teórico-metodológica de nuevas rutas marítimas replantea el viejo concepto de “las dos orillas” en el ámbito de las relaciones hispano-marroquíes cuyo “estrecho”, desde esta plataforma, es más amplio, poco visitado y cruzado, más redituable a corto, mediano y largo plazo. Una *cartografía transhispánica* (Mesmoudi, 2019, p. 26 y p. 30) podría

---

<sup>18</sup> Es la idea principal de Mohamed Arkoun –deudor de Fernand Braudel y su visión del Mediterráneo– a la hora de pensar la época andalusí (de corte islámico) y el Renacimiento (de corte cristiano), planteándonos, más bien, hablar de un esplendor mediterráneo que recorre ambos manantiales de la sabiduría de nuestros tiempos.

ser un fascinante albergue que hospedaría un cónclave de miradas cruzadas, vasos comunicantes, experiencias compartidas, alianzas nutritivas y desafíos comunes.

### **Redes, corrientes, agencias, instituciones, actores, iniciativas**

Hablar de un diálogo intercultural entre las vertientes atlánticas no es una labor sencilla ni tampoco un asunto reciente. Marruecos y América Latina son vasos comunicantes que involucran una serie de elementos y componentes lo que da cuenta de la naturaleza y la dimensión de dicho proceso de interacción; es decir, no se establece de forma uniforme, inmediata y plena. Ambas regiones del mundo de lengua española interpelan un sinnúmero de redes, plataformas, movimientos, instituciones, actores e iniciativas que dan cuenta de un auténtico *ethos transatlántico* con una sensibilidad no antes vista. La apertura de Marruecos hacia América Latina señala, al menos, tres claves: el desarrollo del hispanismo como “cuerpo social, intelectual, cultural y político” (Mesmoudi, 2019a, p. 26) de una forma, más o menos, visible que va más allá de la relación concentrada en el binomio Marruecos/España; como complemento del primer elemento, la capacidad del discurso hispanista de entablar una autocrítica que le permite tener conciencia del momento de inflexión que tiene con España y emprender nuevos rumbos hacia otros interlocutores de lengua española; y un tercer aspecto radica en promover una mirada y una historiografía marítima, oceánica (atlántica), de Marruecos que nos permite reorientarnos en la actualidad, ampliando la noción de “vecindad tradicional” hacia una “vecindad estratégica” –una diplomacia “triangular”– concentrada en otros elementos simbólicos y culturales.

Debido a que las relaciones de Marruecos y América Latina son recientes y que se han ampliado a raíz de la pandemia mediante las nuevas tecnologías de la comunicación y la información, además de las redes sociales, se observa que “el espacio de interacción” ha sido virtualmente incorporado a una conciencia cibernética frente a una experiencia del tiempo y del espacio que antes prevalecía; es decir, un

tiempo vivido y un espacio experimentado. En cambio, actualmente ambos elementos del cronotopo bajtiniano han sido modificados de los cuales el espacio es una entidad que ha ido migrando conceptual, teórica y metodológicamente hasta convertirse en “una heterotopía” (Foucault, 1984) en tanto que “un espacio sin espacio, un espacio *flotante*” (Foucault, 2014, p. 19. La cursiva es mía), suspendido en la laboriosidad inconclusa de la red. La *transhispanidad literaria* es un modelo teórico que justamente “permite observar cómo es que dialogan los individuos más allá de sus filtros nacionales y geopolíticos” (Mesmoudi, 2022b, p. 134) lo que implica “poner en diálogo las dos orillas del Atlántico hispánico con sus bienes simbólicos e inmateriales como las ideas y la literatura” (p. 136). El diálogo de Marruecos con América Latina solo es posible si se despliega de forma transatlántica por lo que la noción del espacio está arraigada al de una red.

Deteniéndonos un poco en este trayecto, conviene trazar una mínima mención histórica de las relaciones diplomáticas de Marruecos con América Latina, que tiene alrededor de 60 años, intensificándose en la última década. México y Marruecos iniciaron sus relaciones el 31 de octubre de 1962. México estableció su Embajada en febrero de 1990; Marruecos, en octubre de 1991. Con Costa Rica, las relaciones tuvieron su inicio durante el segundo mandato de Figueres Ferrer (1970-1974) rompiéndose en 1982, y volvieron a restablecerse el 25 de septiembre de 1986. La primera Embajada de Chile en Marruecos se estableció en 1977 y se cerró por un período de 6 años y se reabrió definitivamente en 1998, mientras que Marruecos estableció su Embajada en Santiago de Chile en agosto de 1996. Colombia inició relaciones con Marruecos el 1 de enero de 1979. Más recientemente, Panamá estableció su Embajada en Rabat el 20 de abril de 2014 mientras que Marruecos lo hizo el 12 de enero de 2016. En esta misma gira de la representación diplomática marroquí por América Latina, se estableció la Embajada de Marruecos en Paraguay tres días después, el 15 de enero de 2016, con la firme convicción de que América Latina, América Central y África eran consideradas “regiones de futuro”. En 2018, Marruecos establece su Embajada en Cuba lo que confirma la

visión exterior en relación a América Latina en la búsqueda de consolidar una “vecindad estratégica” más allá de los vecinos tradicionales (España y Francia).

En esta contienda de construcción institucional de América Latina, conviene mencionar que además del Instituto Cervantes en Marruecos, el Instituto de Estudios Hispano-Lusos de la Universidad Mohamed V de Rabat, la Asociación Marroquí de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, y la Asociación de Amistad y Solidaridad entre Marruecos y América Latina, habría que agregar también la creciente labor del Centro Cultural Mohamed VI de Coquimbo, adscrito a la Embajada del Reino de Marruecos en Chile que ha tenido un gran impulso durante el período diplomático del escritor marroquí, Abdelkader Chaui (Mesmoudi, 2022c, p. 70), y que continúa con la actual Embajadora de Marruecos en Chile, la traductora e hispanista Kenza El Ghali. Ambos diplomáticos han impulsado una serie de actividades para construir en el imaginario social colectivo chileno una imagen de Marruecos que corresponda con la realidad, más allá de los clichés mediáticos. Es destacable la labor editorial del mismo Centro Cultural al editar, por ejemplo, las *Actas del I Congreso Internacional de la Asociación Marroquí de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos* (Embajada del Reino de Marruecos en Chile, 2022) de Mohamed Abrighach o *Letras Marruecas II. Nueva antología de escritores marroquíes en castellano* (Embajada del Reino de Marruecos/Altazor, 2018) de Cristián Ricci. Ambos volúmenes trazan la idea de Marruecos como un actor importante en esta nueva cartografía de lengua española.

Conviene señalar que Sandra Rojo Flores quien actualmente es Presidenta del Festival Internacional de Cine y Memoria Común en Nador ha publicado un interesante artículo donde reconoce la labor de gestión académica y cultural realizada por varias figuras tanto en Marruecos como en América Latina que ha favorecido las relaciones académicas, entre las cuales se destaca a Diego Melo que, a través de la Cátedra Al-Ándalus en la Universidad Adolfo Ibáñez, fomenta el acercamiento al mundo árabe-andalusí como una base histórico-cultural de la que forma parte América Latina. Esta Cátedra, junto con la Embajada de Marruecos en Chile, constituye una interesante opción

para establecer un marco de cooperación de Marruecos con América Latina, además de reforzar los lazos de amistad y solidaridad entre Marruecos y Chile. Además, es preciso mencionar la labor de Juan José Vagni desde la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, a través del Centro de Estudios Avanzados que acoge el Programa de Estudios Africanos y el Programa de Estudios sobre Medio Oriente; sin olvidar la importancia de la revista *Contra Relatos desde el Sur*, junto con María José Becerra y Diego Buffa.

México es, sin duda, el país de América Latina que no solo cuenta con instituciones, agencias, centros que se especializan en la difusión de la cultura y el fomento de las artes en relación con el Norte de África y el Medio Oriente, sino con iniciativas que han permitido articular una red de estrategias, proyectos, actores, movimientos que señalan el advenimiento de una verdadera escuela mexicana centrada en la actualidad árabe, islámica y persa, sino que, también, actualizada y crítica con los presupuestos imperantes. La Semana Árabe en México era, por excelencia, la plataforma de reunión, diálogo, retroalimentación e intercambio de dichos actores a través de, al menos, tres generaciones lo que muestra la evolución, la transición y la transformación de dicha escuela. Este evento anual estaba organizado por El Colegio de México a través del Centro de Estudios de Asia y África (Gilberto Conde) y el Centro de Relaciones Internacionales (Marta Tawil Kuri); el Centro de Investigación y Docencia Económicas a través de su División de Historia (Camila Pastor); luego se fue sumando el Tecnológico de Monterrey, Campus Santa Fe a través de la Escuela de Ciencias Sociales y Gobierno (Indira Sánchez Bernal), y la Universidad Nacional Autónoma de México a través de su Instituto de Investigaciones Filológicas (Shekouffeh Mohammadi), sin olvidar a Laila Hotait.

En esas reuniones anuales de la Semana Árabe en México pudimos conocer la labor de Manuel Ruiz Figueroa –artífice de una obra fundamental *Islam. Religión y estado* (CEAA-El Colegio de México, 2005 y 1996) que ha formado a varias generaciones–; pudimos coincidir con Axel Gasquet cuando en 2015 impartió una conferencia sobre el orientalismo argentino del siglo XIX, y asistimos a una intervención magistral de Bernabé López García sobre los vínculos del Norte de África con

América Latina en los albores de los años 50 y 60. Nadie puede dudar de que la Semana Árabe en México constituía una auténtica plataforma que permitía relacionarnos unos con otros, establecía parámetros de proyección internacional, construía el ideal de forjar unos principios de solidaridad, amistad y cooperación multilateral. Estos encuentros se realizaban con el patrocinio de las distintas Embajadas del Norte de África y el Medio Oriente, y contaba con la colaboración de la Alianza Francesa, y, más recientemente con el Museo Nacional de las Culturas del Mundo –adscrito al Instituto Nacional de Antropología e Historia– bajo la dirección de Alejandra Gómez Colorado.

Regresando al artículo de Rojo Flores, se subraya la labor realizada por María Reyna Carretero Rangel desde la Cátedra Extraordinaria “Fátima Mernissi”, inaugurada en 2017 en la UNAM para fomentar la difusión de la obra de la socióloga marroquí quien, además, fue profesora-investigadora en la Universidad Mohamed V de Rabat, la traducción en lengua española de su obra, la organización de coloquios y seminarios de investigación, además de la formación de cuadros de especialistas en el mundo árabe, el Norte de África, especialmente Marruecos. Como contraparte, la Universidad Mohamed V de Rabat acogería la Cátedra Extraordinaria “Graciela Hierro”, que se formalizó apenas a finales de 2022, cuyas actividades se coordinan desde el recién inaugurado Instituto Universitario de Estudios Euromediterráneos, Iberoamericanos y Africanos. Actualmente, Alejandra Tapia es la Coordinadora de la Cátedra “Fátima Mernissi” (UNAM) mientras que Kaoutar El Amri lo es de la Cátedra “Graciela Hierro” (UM5R).

En relación a la Cátedra Extraordinaria “Fátima Mernissi”, María Reyna Carretero Rangel impulsó una serie de actividades para dar a conocer la figura de esta socióloga para la audiencia latinoamericana, como se puede apreciar en el Seminario Interinstitucional “Fátima Mernissi: ensoñación y trashumancia” en colaboración con la Universidad Autónoma de Baja California Sur que convocó del 6 de octubre al 17 de noviembre de 2021 la participación de cuatro figuras destacadas: la propia Carretero Rangel, Sandra Rojo Flores, Loubna Belaarbi y Rajae El Khamsi como conferencistas, Rosario Herrera, Carretero Rangel, Mónica Astorga Moreno y Alicia Girón

como comentaristas. Aunado a ello, es de destacar también la labor de coordinación con la Universidad Autónoma de Baja California Sur en el Coloquio Internacional “Levantamientos en el harén: libertades, derechos y retos desiguales” en el marco del 8° Ciclo de Conferencias: Marruecos y América Latina, organizado de forma virtual del 22 al 30 de octubre de 2021.<sup>19</sup> Además de la gestión académica y la diplomacia universitaria –como destaca Rojo Flores de Carretero Rangel– conviene subrayar la vocación investigadora y la generación de conceptos teórico-vitales para pensar un nuevo *ethos* social y cultural de nuestro tiempo fundado en el *Dolce Convivio* (UNAM, 2021) donde la trashumancia es un valor antiquísimo que se renueva históricamente y teje internamente insumos para la convivencia, la dulzura y la compasión.

En una esfera paralela a la Cátedra Extraordinaria “Fátima Mernissi”, se encuentra el Programa Universitario de Estudios de Asia y África (PUEAA), coordinado por Alicia Girón, y al día de hoy es una plataforma que ha sido capaz de sintetizar una atractiva oferta de actividades (conferencias, talleres, cursos, seminarios y diplomados) para la difusión y la extensión de la cultura, y paulatinamente ha ido fomentando la formación de cuadros y la generación de nuevos conocimientos. Apoyado por varias instancias de la propia UNAM, de diferentes Institutos, Facultades, Colegios y Centros, el PUEAA se ha convertido en un interesante modelo de “red académica” con una profunda perspectiva interdisciplinaria, que puede en un futuro establecer una buena sinergia con instancias de otras instituciones como el Centro de Estudios de Asia y África (CEAA) de El Colegio de México o la División de Historia del Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE). Mientras la Semana Árabe en México, por décadas, ejemplifica un modelo de vinculación entre instituciones de educación superior y

---

<sup>19</sup> De este Coloquio Internacional se destaca la publicación de textos literarios por académicas, poetas y estudiantes de licenciatura en *Fatum. El andar de las letras*, revista gestionada por estudiantes de la carrera de Lengua y Literatura en la Universidad Autónoma de Baja California Sur. En esta publicación colectiva –correspondiente al número 22, octubre de 2022– aparecen las contribuciones de Marta Piña Zentella, Randa Jebrouni, Kenya Naranjo, María Reyna Carretero Rangel, Fátima Alanís, Eunice Ramírez y Loubna Belaarbi.

otros centros culturales, el PUEAA últimamente es un vivo reflejo de lo que puede lograr una excelente vinculación intra-institucional.

## **La traducción como labor intercultural**

Umberto Eco sostenía que la verdadera lengua del Mediterráneo era la traducción (2022 [1992]) puesto que sintetizaba el punto de encuentro de las lenguas, las etnias, las culturas y las civilizaciones (2016, s/p). Más recientemente, Alberto Manguel venía reforzando la misma idea refiriéndose a “las lenguas de Babel” como un síntoma cultural de nuestros tiempos (2022). Con justa razón, George Steiner afirmaba que si adolecíamos de una “teoría de la traducción” se debía a que, en el fondo de esta misma cuestión, no contábamos con una “teoría del lenguaje” (2013 [1975], p. 287). La traducción establece una mirada bicéfala: una anclada en el pasado más remoto que es el texto original o la propia tradición de donde emana, mientras que la otra se suspendía e ignorábamos en qué puerto iba a encontrar asilo. En un mundo como el nuestro, descompuesto, regido por identidades convalecientes, donde la diáspora parece ser la “reserva moral y espiritual” de nuestro tiempo, la traducción se convierte en un maravilloso trasfondo cultural que le da sentido a nuestra literatura, nuestras ideas y nuestra vida. La traducción hace posible que hablemos de un “giro intercultural” (Dietz, 2012) necesario hoy en día. Sin traducción no hay interculturalidad, y sin esta no puede haber aspiración al mundo de las diferencias.

Más allá de la discusión sobre si la lengua española es o no una lengua extranjera o una lengua de elección en Marruecos (Mesmoudi, 2020, pp. 26-28), o si estamos en “un drama lingüístico marroquí” (Laroui, 2010) producto de la historia misma del país y de la ausencia de una política lingüística bien establecida, el hispanismo en Marruecos se convierte en un espacio predilecto donde la cuestión de la lengua materna, el monolingüismo y la extranjería son horizontes problemáticos por la misma razón que han defendido Umberto Eco y Alberto Manguel una lengua euromediterránea, en el sentido de que Marruecos y el hispanismo de Marruecos se encuentran en una zona limítrofe que le permite estar entre dos orillas, dos tradiciones,

dos lenguas, dos literaturas y dos culturas. Por ello, se vuelve pertinente reflexionar sobre el papel que realizan nuestros traductores a la luz de “esta lengua euromediterránea” que asume un camino de ida y de vuelta, interpela siempre a un sujeto escindido, en búsqueda permanente de sentido. Con razón, esta labor fundamental muestra, al mismo tiempo, la necesidad de conjugar de forma implícita el pasado con la actualidad, la tradición con la modernidad.

Entre los hispanistas más destacados figuran Randa Jebrouni quien tradujo a Roberto Arlt, Abdellah Djbilou y Karima Hajjaj a Mohamed Chukri quien es leído actualmente en lengua española desde México y América Latina, Sanae Chairi a Isabel Allende cuya traducción ha tenido un reconocimiento en el mundo árabe, Mohamed Abrighach<sup>20</sup> al *Cantar del Monte Abarrán* (una epopeya rifeña de 1921). Hablar de traductores es pensar en Malika Embarek López, Rajae Boumediane El Metni, Kenza El Ghali, Hassan Boutakka, Said Sabia, entre otros. Tampoco nos podemos olvidar de la iniciativa de traducción del Instituto Cervantes de Marrakech, en colaboración con la Embajada de España en Marruecos, en el marco del proyecto Pocenar, que impulsó la traducción de escritores iberoamericanos. Por ello, en la actualidad podemos leer en lengua árabe a Ida Vitale (2019), María Zambrano (2018), José Hierro (2017) y Gonzalo Rojas (2016). Es preciso, mencionar por un lado la labor del poeta Khalid Raissouni en, al menos, una veintena de poetas de lengua española, entre los cuales se destacan Jorge Luis Borges (en tres volúmenes) y Juan Gelman. También, Mezouar El Idrissi ha traducido el libro póstumo (cuatro conferencias) de Jorge Luis Borges sobre *El tango*. Por otro lado, son destacables también las aportaciones de Said Benabdelouahed con la traducción de autores portugueses, brasileños y, especialmente, hispanoamericanos como Silvina Ocampo, Gioconda Belli, Helena Iriarte, Samanta Schweblin, Alejandra Algorta, Julio Paredes y Reinaldo Arenas. Además, es todo un mérito la recopilación de una antología de cuentistas de México

---

<sup>20</sup> Tanto Sanae Chairi, Abdellah Djbilou y Rajae Boumediane fueron los pioneros en realizar traducciones en solitario. Los demás mencionados traducían en compañía de otra persona lo que nos muestra que la traducción es “una escritura entre dos” que rompe con la unidad autoral.

–*Rostros y máscaras. Antología del cuento mexicano moderno*– traducidos a la lengua árabe por el mismo Benabdelouahed, Rajaa Dakir y Hassan Boutaka.

Es preciso subrayar la gran labor de la Editorial Alción a través de su Biblioteca de Literatura Marroquí, dirigida por el poeta y traductor argentino Leandro Calle que se ha encargado de traducir y publicar obras literarias de autores marroquíes tanto de lengua árabe y francesa, lo que ha permitido darlos a conocer a una audiencia hispánica en América Latina. Destacan obras como *Los frutos del cuerpo* del poeta Abdellatif Laabi en una edición bilingüe franco-española y la novela *Barranda* del narrador Abdelkader Chaui con reminiscencias del realismo mágico; o la reciente obra de teatro *Salam* del dramaturgo Fikry El Azzouzi, traducida por Micaela van Muylen. El triángulo formado por la misma traductora, el poeta Leandro Calle y el editor Juan Maldonado hace posible que la literatura marroquí actual sea leída en Argentina y en América Latina. Si a ello, le sumamos las dos antologías publicadas por Cristián Ricci (2018, 2012), seguramente estemos frente a una labor fundamental de rescate, promoción y difusión de los escritores marroquíes que escriben en lengua española, así como la traducción de otros que lo hacen en otras lenguas diferentes.

Tampoco hay que olvidar la destacada labor de la Editorial Diwán-Mayrit a través de su Colección *Literatura Marroquí en Español* con la traducción de Abdelmajid Benjelloun, Abderrahim ElKhassar y Fátima Bennis. Dicha colección está dirigida por los eminentes hispanistas marroquíes Mohamed Abrighach de la Universidad Ibn Zohr de Agadir y presidente de la Asociación Marroquí de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, y de Aziz Amahjour de la Universidad Mohamed I, en Nador.

Además de la traducción de obras literarias y académicas, es preciso subrayar también la función de la poesía como impulso de acercamiento entre las culturas y los pueblos. En este tenor, es destacable la labor de la Embajada del Reino de Marruecos en Argentina en la publicación de dos antologías poéticas de escritores argentinos que han dedicado sus poemas a representar los paisajes, el imaginario y los aspectos culturales de Marruecos, fomentando con ello la amistad y la

buena vecindad entre Marruecos y Argentina, entre África y América Latina. La primera antología fue publicada en 2021 (Mapnews, 2021) y la segunda en 2022 (Mapnews, 2022). Por otro lado, María Reyna Carretero Rangel junto con Rosario Herrera Guido han preparado una antología poética que reúne a casi veinte poetas de México sobre Marruecos y el Norte de África, configurado en torno a la metáfora del “azul imposible”, que saldrá en este año 2023 con el apoyo de la Embajada del Reino de Marruecos en México y Belice. Ambos ejemplos muestran la vigencia de la poesía y la literatura, además de fomentar, fortalecer y consolidar las relaciones culturales entre las naciones.

### **Líneas transversales de investigación**

- a) *Orientalismos en lengua española (desde Rubén Darío y sus contemporáneos hasta nuestros días)*. Alude a la producción literaria de lengua española que surge en el contexto de las independencias hispanoamericanas, que tiene un especial auge durante el modernismo, y tiene cierto retorno con autores más contemporáneos como Jorge Luis Borges, Octavio Paz, Juan Goytisolo, Alberto Ruy-Sánchez y otros.
- b) *Las ciudades literarias entre tres orillas (del siglo XIX hasta nuestros días)*. Señala uno de los debates más reciente en el ámbito de los estudios histórico-literarios y culturales que deja entrever los modos en que los escritores, los antropólogos, las historiadoras de la vida cotidiana y de las representaciones han desplegado sus relatos en torno a las ciudades, sus calles, sus barrios, los parques y las plazas, el suburbio y sus fantasmas. En resumen, cómo el discurso histórico-literario y social trata de reflejar la profunda transformación de un fenómeno que no ha dejado de variar como es la ciudad moderna y su evolución con los tiempos más recientes en la oleada *beat* y contracultural.
- c) *Representaciones socioculturales de Norte de África, Medio Oriente y América Latina*. Se refiere a cómo la pintura, la fotografía, el cine, el documental y otras plataformas mediales han

representado tanto Marruecos/Norte de África/mundo árabe como América Latina con el objetivo de reflexionar sobre el diagnóstico de una época. Dichas representaciones remiten a esta región peculiar de intercambios desde la óptica de la cooperación internacional y la diplomacia cultural sobre los desafíos comunes y compartidos de la agenda global como lo son la migración, el narcotráfico transnacional, el comercio internacional, el terrorismo, entre otros.

## **Justificación**

El volumen colectivo pretende, en primer lugar, estudiar disciplinas específicas desde múltiples perspectivas metodológicas y con una mirada intercultural con la finalidad de promover el intercambio epistemológico e institucional de forma permanente; en segundo lugar, crear los lazos de comunicación para consolidar a mediano plazo una interrelación sustentada en el estudio de temas comunes, fortaleciendo así los ámbitos socioculturales específicos de cada región y fomentando la interculturalidad en nuestras comunidades universitarias. Lo anteriormente expuesto daría lugar a fortalecer las relaciones transatlánticas entre América Latina y el Mediterráneo hispánico-luso en aras de vislumbrar aquel legado –propio y de nuestros antepasados– que hace que nos comuniquemos el día de hoy en una lengua común y compartida, espacio de unidad y de diversidad cultural. Ambos procesos dan cuenta de lo que Eduardo Nicol sostenía como “comunidad del verbo y el espíritu” (1998 [1961], p. 102) que nos permitiría enfrentar de forma conjunta las crisis del mundo contemporáneo y generar los distintos cambios que deseamos ver en nuestras sociedades.

## **Conclusiones preliminares**

El presente itinerario había iniciado con el espíritu de que Marruecos, a finales del siglo pasado, apenas había descubierto una orilla alternativa a la de España y Portugal, con las que mantiene lazos históricos de

siglos y de vecindad geográfica. Con América Latina en el horizonte, se ampliaron las miras en el marco de las relaciones hispano-marroquíes lo que ha permitido abrir los espacios de diálogo e intercambio sobre una variedad de vínculos, paralelismos y afinidades que ya existían entre ambas regiones del mundo. Estas correspondencias de Marruecos y el Norte de África con América Latina han trazado un panorama novedoso en las relaciones de cooperación internacional basadas en una lógica Sur-Sur y desde una perspectiva geoestratégica, rompiendo los moldes de un colonialismo añejo.

Estas páginas introductorias nos muestran que de existir y prevalecer un diálogo profundo de Marruecos con América Latina, entre el mundo árabe y el Norte de África con el mundo de lengua española, el hispanismo marroquí tendrá que ampliar sus perspectivas y sus formas de abordar los fenómenos de estudio. Las humanidades por sí solas no son suficientes para aprehender la complejidad de las dinámicas socioculturales y la circulación de contenidos y materialidades en los medios actuales. En este trayecto, hemos sido testigos de las redes, las agencias, las instituciones, los actores y las iniciativas que están involucradas en la gestión, la promoción y la difusión cultural, y dan cuenta de una interrelación en diferentes escalas y desde distintos sectores de nuestras sociedades contemporáneas, lo que confirma que nos enfrentamos a un ambicioso proyecto en marcha que, a raíz de la pandemia del Covid-19, se ha acelerado y nos sitúa ante varios desafíos que habrá que asumir en comunidad y con responsabilidad.

Además de las diferentes instituciones y figuras que participan, de forma activa, en este diálogo e intercambio intercultural entre Marruecos y América Latina, la traducción se asume como una herramienta y una estrategia que nos puede funcionar como un eje transversal cotidiano que nos permite reforzar los lazos de comunicación, entendimiento y solidaridad. Lejos está quedando la ausente vocación atlántica de Marruecos observada por varios autores e intelectuales (Miège, Mesmoudi, Abrighach). Por el momento, nos consta una “conciencia transatlántica” que apela a una “sensibilidad *transhispanica*” de esta comunidad de actores e intelectuales, escritoras, traductores, promotores y gestores de la cultura, investigadoras y académicos.

Marruecos y América Latina interactúan, el día de hoy, de forma directa sin intermediarios ni escalas. Estas líneas tratan de sumarse a sembrar dicha plataforma transatlántica –un “puente de arena” de acuerdo con Alberto Ruy Sánchez– que no sólo muestra que el diálogo es posible, sino que es una certeza para construir un mundo mejor para las futuras generaciones.

Mehdi Mesmoudi  
Ciudad Universitaria,  
La Paz, Baja California Sur,  
México, 10 de abril de 2023

### Referencias

- ABRIGHACH, M. (2023). *Edición y libro español en Marruecos. Breve perspectiva histórica (1860-2020)* (prólogo de Vicente Moga Romero). Agadir: Publicaciones de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas/Universidad Ibn Zohr.
- \_\_\_\_\_ (2022). *Letras africanas en lenguas ibéricas. Actas del I Congreso Internacional de la Asociación Marroquí de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos*. Santiago de Chile: Embajada de Marruecos en Chile.
- ACCIÓN SOCIAL – COOPERACIÓN (2016). Por el multilingüismo y la diversidad cultural. *Fundación Euroárabe*, 4 de julio de 2016. Recuperado de <https://www.fundea.org/es/blog/multilinguismo-diversidad-cultural>
- ADILA, M. (2012). El hispanismo marroquí a través de sus investigaciones historiográficas. {s.e}, Recuperado de [https://books.google.com.mx/books/about/El\\_hispanismo\\_marroqui%C3%AD\\_a\\_trav%C3%A9s\\_de\\_sus.html?id=LH7VjwEACAAJ&redir\\_esc=y](https://books.google.com.mx/books/about/El_hispanismo_marroqui%C3%AD_a_trav%C3%A9s_de_sus.html?id=LH7VjwEACAAJ&redir_esc=y)
- ADILA, M. (2020). *Marruecos y España. Historia, patrimonio e hispanismo*. Tetuán: Publicaciones de la Asociación Marroquí de Estudios Andalusíes.
- AKMIR, A. (2011). *Los árabes en Argentina*. Rosario, Argentina: UNR Editora.
- AMAHJOUR, A. (2022). *El cuento de tradición oral. Aproximaciones a la historia de su estudio*. Madrid: Diwán Mayrit.
- \_\_\_\_\_ (2020). *Sobre Literaturas Orales y Literatura Comparada*. Madrid: Diwán Mayrit.

- \_\_\_\_\_ (2009). *El cuento folklórico en México y en la Cuenca del Mediterráneo. Estudio semiótico de textos pertenecientes a las dos tradiciones*. Madrid: Ediciones de la Fundación Universitaria Española.
- BALGHZAL, A. (2021a). La disidencia de la marginalidad en el “centro” de un paradigma alternativo: el “post-orientalismo” en La mano del fuego de Alberto Ruy Sánchez en *Transmodernity. Journal of Peripheral Production oh the Luso-Hispanic World*, 9(6), 88-106.
- \_\_\_\_\_ (2021b). Abrir grietas en el *impasse*, amarrar pueblos desde la literatura: la intertextualidad intercultural para la (de)construcción del discurso orientalista latinoamericano en *Anaqueel de Estudios Árabes*. Vol. 32, 9-33.
- \_\_\_\_\_ (2020a). La subversión del discurso orientalista en “Dijo el camaleón” de María Victoria García. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, 69, 129-147.
- \_\_\_\_\_ (2020b). Máscaras traslúcidas, caras elocuentes: Adrián Patroni un (anti)orientalista en Marruecos en *Soroud*, (5), 29-45.
- BOTIVEAU, B. y SALCEDO FIDALGO, H. (2014). Nuestros primos remotos de Colombia. Percepciones palestinas de la emigración hacia América Latina. *Foro Internacional*, 217, 54(3), 552-576.
- CARRETERO RANGEL, M. R. (2021). *Dolce convivio. Composables del trashumante urbis*. México: CRIM, UNAM.
- \_\_\_\_\_ (2016). La construcción semántica de la homogeneización Occidente/Mundo Islámico. *Metapolítica*, ICGDE, BUAP, enero-marzo.
- \_\_\_\_\_ (2013). *Atlas místico de la hospitalidad-trashumancia*. Madrid: UMSNH / Sequitur
- CARRETERO RANGEL, M. R. y LEÓN, E. (2009). *Indigencia trashumante. Despojo y búsqueda de sentido en un mundo sin lugar*. México: CRIM-UNAM.
- CASTELLS, M. (2001). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol. II: El poder de la identidad*, (3ª. ed., trad. Carmen Martínez Gimeno). México: XXI.
- CASTIEN MAESTRO, J. I. (2006). Edward Said y el orientalismo: esencialismo versus historicismo. *Congreso Internacional en honor de Edward Said*, UNESCO, 2-3 de noviembre de 2006, 4-20.
- CELAYA FIGUEROA, R., GONZÁLEZ GARCÍA, J. y WENDLANDT AMÉZAGA, T. R. (2018). *Este de Asia: Hacia una interdependencia regional*. México: Fontamara. (Serie. Argumentos).

- CHAU, A. (2019). *Marruecos alegórico: ensayos de literatura y cultura* (prólogo de José María Lizundia). Granada: Alhulia. (Col. Ensayos Saharianos).
- CROPLEY, E. (2017). Marruecos da un giro hacia el continente con su regreso a la Unión Africana. *REUTERS*, 31 de enero de 2017. Recuperado de: <https://www.reuters.com/article/africa-marruecos-idESKBN15F1SO>
- DA ROCHA PINTO, P. G. H. (2011). El Islam en Brasil: elementos para una antropología histórica. *Istor. Revista de Historia Internacional*, XI. Núm. 45, pp. 3-21. Recuperado de: <https://app.uff.br/riuff/bitstream/handle/1/11964/dossier1.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- DERRIDA, J. (2001). La lengua no pertenece. *Europe*, (861-862). Recuperado de <https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/celan.htm>
- DIETZ, G. (2012). *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en educación. Una aproximación antropológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- DOSSIER. El Islam en América Latina. (2011). *Istor. Revista de Historia Internacional*, XII(45), 3-75.
- ECO, U. (2022) [1992]. La quête d'une langue parfaite dans l'histoire de la culture européenne (Leçon inaugurale prononcée le 2 octobre 1992). *Collège de France*, 6 de diciembre de 2022. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=JeJ8bRXg1FY>
- EL KHAMSI, R. y LACOMBA, J. (2022). *La diáspora marroquí y sus aportes a los países de recepción. Desvelando un valor oculto*. 2do. Volumen. Rabat: Publicaciones del Instituto Universitario de Estudios Africanos, Euromediterráneos e Iberoamericanos.
- \_\_\_\_\_ (2018). *La diáspora marroquí y sus aportes a los países de recepción. Desvelando un valor oculto* (coordinación e introducción de Rajae El Khamsi y Joan Lacomba). Rabat: Publicaciones del Instituto de Estudios Hispano-Lusos.
- FOUCAULT, M. (2015) [1969]. *¿Qué es un autor?* (Apostillas a ¿Qué es un autor? por Daniel Link, trad. Silvio Mattoni). México: Librerías Gandhi.
- \_\_\_\_\_ (2004) [1984]. Des espaces autres. *Empan*, 2(54), 12-19. Recuperado de <https://www.cairn.info/revue-empan-2004-2-page-12.htm>
- GAOS, J. (1990). *Obras completas. Vol. VI. Pensamiento de lengua española. Pensamiento español* (1ª. ed., prólogo de José Luis Abellán, coord. Fernando Salmerón). México: UNAM.
- GARCÍA GALINDO, J. A. (2014). Estudios Transatlánticos: en torno a un proyecto académico Interuniversitario. *Revista Surco Sur*, 4(6), 61-64.

Recuperado de <http://scholarcommons.usf.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1153&context=surcosur>

- GASQUET, A. (2015). El orientalismo periférico de Hispanoamérica: nueva conceptualización de un viejo problema. *Al Irfan*, (1), 75-85.
- GERASSI-NAVARRO, N. y MEREDIZ, E. M. (2009). Introducción: Confluencias de lo transatlántico y lo latinoamericano. *Revista Iberoamericana*, 75(228), 605-636. Recuperado de <https://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/view/6599/6775>
- GIL GRIMAU, R. (2002). *La frontera sur de Al-Andalus. Estudios sobre la Península Ibérica y sus relaciones históricas con Marruecos*. Tetuán: Publicaciones de la Asociación Tetuán Asmir.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A. (2011). Orientalismo de Edward W. Said 32 años después. Entre el dédalo teórico, el compromiso político-moral y la proyección poscolonial. *Awraq*, (4), 128-145.
- GOYTISOLO, J. (2007). *Contra las sagradas formas*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- HAROUCHI, S. (2020). *Migración femenina e infantil: Marruecos y México como dos países de encuentro*. [Tesis de maestría]. Universidad Mohamed V.
- HIRI, A. (2022). *La imagen de América Latina en la prensa marroquí*. Rabat: Textual / Producción Editorial.
- \_\_\_\_\_ (2020). Presencia e imagen de México en el periódico marroquí Al-Ittihad Al-Ichtraki. *RAEIC, Revista de la Asociación Española de Investigación de la Comunicación*, 7(14), 236-257. Recuperado de <http://www.revistaeic.eu/index.php/raeic/article/view/246>
- Instituto de Estudios Hispano-Lusos / Universidad Mohamed V de Rabat (2017). Mission et vocation. [Página web]. Recuperado de <http://iehl.um5.ac.ma/fr/page/mission-et-vocation>
- JEBROUNI, R. (2020). *La letra y la ciudad: su trama en Tánger*. Madrid: Alhulia. (Ensayos Saharianos).
- KARAM, J. T. (2011). Historias musulmanas en América Latina y el Caribe. *Istor. Revista de Historia Internacional*, XI. Núm. 45, pp. 22-43. Recuperado de: [http://www.istor.cide.edu/archivos/num\\_45/dossier2.pdf](http://www.istor.cide.edu/archivos/num_45/dossier2.pdf)
- KHATTABI, M. (2007). Algunos aspectos de la influencia de la civilización árabe-marroquí en América Latina a través de España. *De la liberación. La revista del Derecho*, s/p.

- LAROUÏ, F. (2010). *Le drame linguistique marocain*, Le Fennec.
- LLINARES, J. B. (2006). Edward W. Said y la reflexión sobre Europa. *Reserca. Revista de Pensament i Anàlisi*, (6), 37-63.
- LÓPEZ NAVIA, S. (2009). Literatura posnacional. *Monteagudo*. 3ª Época, (14), 231-236. Recuperado de <http://revistas.um.es/monteagudo/article/view/106201/101031>
- MACÍAS, S. (2000). *Marruecos en la literatura latinoamericana*. Rabat: Ministerio de Educación.
- MANGUEL, A (2022). Les Langues de Babel (Conférence inaugurale du BELC numérique hiver 2022). *France Éducation International*. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=TrSpigPqXNQ>
- MAPNEWS (2022). Publicación de la 2ª antología de poetas argentinos amigos de Marruecos: alegoría, metáfora y fascinación. Recuperado de <https://www.mapnews.ma/es/actualites/cultura/publicacion-C3%B3n-de-la-2%C2%AA-antolog%C3%ADa-de-poetas-argentinos-amigos-de-marruecos-alegor%C3%ADa>
- \_\_\_\_\_ (2021). Antología de poetas argentinos amigos de Marruecos: La poesía como puente entre los dos pueblos. Recuperado de: <https://www.mapnews.ma/es/actualites/cultura/antolog%C3%ADa-de-poetas-argentinos-amigos-de-marruecos-la-poes%C3%ADa-como-puente-entre>
- MASSAD, J. (2011). Afiliándose con Edward Said. *Awraq*, (4), 97-127.
- MELO, D. (2021). *África, Iberoamérica y Europa. Intercambios culturales desde una perspectiva multidisciplinar*. Madrid: Editorial Dykinson.
- MENDIETA, E. (2006). Ni orientalismo ni occidentalismo: Edward W. Said y el latinoamericanismo. *Tabula rasa*, (5), 67-83. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/396/39600504.pdf>
- MESA DELMONTE, L. (2011). Musulmanes en Cuba: entre necesidades espirituales y materiales. *Istor. Revista de Historia Internacional*, XI(45), 44-53. Recuperado de [http://www.istor.cide.edu/archivos/num\\_45/dossier3.pdf](http://www.istor.cide.edu/archivos/num_45/dossier3.pdf)
- MESMOUDI, M. (2023). *La transhispanidad literaria. Hacia un modelo teórico del nuevo milenio (1968-2020)*, México: Universidad Autónoma de Baja California Sur.
- \_\_\_\_\_ (2022a). ¿Existe una literatura marroquí de la diáspora en lengua española? Aproximaciones *transhispanicas*. En Rajae El Khamsi y Joan Lacomba (coordinación e introducción), *La diáspora marroquí y sus aportes a los países de recepción. Desvelando un valor oculto*, Vol. II, (pp. 129-170). Rabat: Publicaciones del Instituto Universitario de

Estudios Africanos, Euromediterráneos e Iberoamericanos-Universidad Mohamed V de Rabat.

- \_\_\_\_\_ (2022b). La vinculación en nuestros días: entre el peso de lo institucional y el paso de la pandemia. *Emerging Trends in Education*, 4(8),143-162. Recuperado de <https://revistas.ujat.mx/index.php/emerging/article/view/4716/3692>
- \_\_\_\_\_ (2022c). El papel de los intelectuales en Marruecos ante las revueltas populares. En Garduño, Moisés (coord.). *Justicia social, sectarización y el papel del Orden Mundial en Norte de África y Medio Oriente a diez años de las revueltas populares de 2011* (pp. 45-77). Mexico: CRI-UNAM. Recupersado de [http://ciid.politicas.unam.mx/www/libros/justicia\\_social\\_sectarizacion\\_garduno.pdf](http://ciid.politicas.unam.mx/www/libros/justicia_social_sectarizacion_garduno.pdf)
- \_\_\_\_\_ (2020). ¿Existe una nueva poesía marroquí en lengua española? Aproximaciones transhispanicas en *Transmodernity. Journal of Peripheral Culture Production of the Luso-Hispanic World*, 9(4), 24-44. Recuperado de <https://escholarship.org/content/qt9zq0t6w1/qt9zq0t6w1.pdf?t=qbd17u>
- \_\_\_\_\_ (2019a). La literatura marroquí en lengua española desde la transhispanidad literaria en José Sarria y Manuel Gahete (eds.), *La frontera líquida. Estudios sobre literatura hispanomagrebí* (pp. 23-40). Valencia: Tirant Humanidades.
- MIEGE, J-L. (1992). Pour une méthodologie de l'histoire maritime du Maroc. En Kaddouri, A. *Le Maroc et l'Atlantique* (pp. 11-29). Rabat: Faculté des Lettres et des Sciences Humaines.
- MOHSSINE, A. (Ed.) (2022). *Mujeres con pluma en ristre*. Sevilla: Padilla Libros Editores y Libreros.
- MORETTI, F. (2000). Más conjeturas sobre la literatura mundial. *NLR*, (4), 83-91. Recuperado de <https://newleftreview.es/issues/20/articles/franco-moretti-mas-conjeturas-sobre-la-literatura-mundial.pdf>
- \_\_\_\_\_ (2000). Conjeturas sobre la literatura mundial. *NLR*, (3), 65-76. Recuperado de <https://newleftreview.es/issues/3/articles/franco-moretti-conjeturas-sobre-la-literatura-mundial.pdf> y [https://iedamagri.files.wordpress.com/2014/08/moretti-conjeturas\\_sobre\\_a\\_literatura.pdf](https://iedamagri.files.wordpress.com/2014/08/moretti-conjeturas_sobre_a_literatura.pdf)
- NICOL, E. (1998). *El problema de la filosofía hispánica* [1961]. (2ª. ed., prefacio de Alberto Constante y Ricardo Horneffer). México: Fondo de Cultura Económica.
- ORTEGA, J. (2015). Trayecto Transatlántico. *Anclajes*, 19(2), 41-47. Recuperado de <http://www.scielo.org.ar/pdf/anclajes/v19n2/v19n2a04.pdf>

- \_\_\_\_\_ (2003). Presentación. *Iberoamericana*, III(9), 105-108. Recuperado de <https://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/iberoamericana/article/viewFile/590/274>
- PASTOR DE MARÍA Y CAMPOS, C. (2011). Ser un musulmán nuevo en México: la economía política de la fe. *Istor. Revista de Historia Internacional*, XI. Núm. 45, pp. 54-75. Recuperado de: [http://www.istor.cide.edu/archivos/num\\_45/dossier4.pdf](http://www.istor.cide.edu/archivos/num_45/dossier4.pdf)
- PAZ, O. (2014). *Obras Completas, Vol. II. Excursiones e incursiones. Dominio Extranjero. Fundación y disidencia. Dominio Hispánico* (2ª. ed., edición del autor). México: Fondo de Cultura Económica. (Letras mexicanas).
- PEREGRÍN GUTIÉRREZ, F. (2007). Treinta años de *Orientalismo*. Crónica breve de un fraude intelectual y académico. *Cuadernos de pensamiento político*, octubre-diciembre, 145-164.
- RAMÍREZ RODRÍGUEZ, F. T. A. (2018). La colonización francesa de principios del siglo XX y los conflictos derivados de la fragmentación del sistema tradicional de organización socio-política en el oasis de Figuig, Marruecos. En C. Barona Castañeda, M. A. Reyes Lugardo, y I. I. Sánchez Bernal (coords.), *Modernidades africanas. Entre el eurocentrismo, el islamismo y el capitalismo confuciano* (revisión y edición académica de Óscar de los Reyes Heredia) (pp. 129-169). México: Tecnológico de Monterrey / Tirant Humanidades.
- RICCI, C. (2018). *Letras Marruecas II. Nueva antología de escritores marroquíes en castellano*. Santiago de Chile: Altazor / Embajada de Marruecos en Chile.
- \_\_\_\_\_ (2012). *Letras Marruecas. Antología de escritores marroquíes en castellano*. Madrid: Ediciones del Orto.
- \_\_\_\_\_ (2010). *Literatura periférica en castellano y catalán: el caso marroquí*. Madrid: Ediciones Clásicas / Prensa de la Universidad de Minnesota.
- RIVEROS, C. (2021). *Sexo, pudor y poder. Debates del siglo XXI en el norte de África*. Granada: Alhulia. (Col. Ensayos Saharianos).
- \_\_\_\_\_ (2019a). *Diálogos transatlánticos, Marruecos hoy* (prólogo de Abdelkader Chaui), Granada: Alhulia. (Col. Ensayos Saharianos).
- \_\_\_\_\_ (2019b). *Diálogo transatlántico entre Marruecos e Iberoamérica* (prólogo de Jorge Elías). Granada: Alhulia. (Col. Ensayos Saharianos).
- RODRÍGUEZ BARBA, F. (2015). Diplomacia cultural. ¿Qué es y qué no es? *Espacios Públicos*, 18(43), 33-49. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/676/67642415002.pdf>

- SAID, E. (2009). *Orientalismo* (1ª. edición en México, trad. María Luisa Fuentes. Presentación de Juan Goytisolo). México: Random House Mondadori.
- \_\_\_\_\_ (2006) [2003]. *Freud y los no europeos* (trad. Olivia de Miguel). Barcelona: Global Rhythm Press.
- \_\_\_\_\_ (2005) [1994]. *La pluma y la espada. Conversaciones con David Barsamian* (trad. Bertha Ruiz de la Concha, introducción de Eqbal Ahmad). México: XXI.
- \_\_\_\_\_ (2003). Prefacio a *Orientalismo. La Jornada*, sábado 16 de agosto de 2023, s/p.
- SIN AUTOR (2016). Marruecos abre oficialmente embajada en Panamá y prevé nueva relación con América Latina. *Spanish.xinhuanet.net*. Recuperado de: [https://spanish.xinhuanet.com/2016-01/13/c\\_135005215.htm](https://spanish.xinhuanet.com/2016-01/13/c_135005215.htm)
- STEINER, G. (2013) [1975]. *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción* (3ª. reimp., trads. Adolfo Castañón y Aurelio Major). México: Fondo de Cultura Económica.
- TABOADA, H. (2017). *Extrañas presencias en nuestra América*. México: UNAM. (Historia de América Latina y el Caribe).
- \_\_\_\_\_ (2012). *Un orientalismo periférico: Nuestra América y el Islam*. México: UNAM. (Filosofía e Historia de las ideas en América Latina y el Caribe).
- TOPUZIAN, M. (2003). La política del universalismo de Edward Said. V *Congreso Internacional Orbis Tertius de Teoría y Crítica Literaria*, 1-12.
- TRIGO, A. (2012). Los estudios transatlánticos y la geopolítica del neo-hispanismo. *Cuadernos de literatura*, (31), 16-45. Recuperado de [https://www.academia.edu/2277737/Abril\\_Trigo\\_Los\\_Estudios\\_Transatl%C3%A1nticos\\_y\\_le\\_geopol%C3%ADtica\\_del\\_Neohispanismo\\_](https://www.academia.edu/2277737/Abril_Trigo_Los_Estudios_Transatl%C3%A1nticos_y_le_geopol%C3%ADtica_del_Neohispanismo_)
- TOPUZIAN, M. (2014). La literatura mundial como provocación de los estudios literarios. *CHUY. Revista de estudios literarios latinoamericanos*, 1(1), 94-138. Recuperado de: [http://iflh.institutos.filo.uba.ar/sites/iflh.institutos.filo.uba.ar/files/RevistaChuy\\_1\\_1\\_Topuzian\\_literatura.pdf](http://iflh.institutos.filo.uba.ar/sites/iflh.institutos.filo.uba.ar/files/RevistaChuy_1_1_Topuzian_literatura.pdf)
- VAGNI, J. J. (2016-2017). De la hermandad hispano árabe a la diplomacia cultural: la construcción del interés de Marruecos por América Latina bajo mediación española. *Norba. Revista de Historia*, (29-30), 239-258.
- VALLAEYS, F. (2018). Las diez falacias de la Responsabilidad Social Universitaria. *Revista Digital en Investigación y Docencia Universitaria*,

- 12(1), 34-58. Recuperado de <http://www.scielo.org.pe/pdf/ridu/v12n1/a04v12n1.pdf>
- WHITMAN, W. (2002). *Canto a mí mismo* (2ª. ed., trad. Luis Rutiaga). México: Tomo.
- YOUNG, G. (2018). *Historia de Marruecos y Panamá en la voz poética de sus mujeres*. Publicaciones del Laboratorio de Investigación.

# Orientalismos de lengua española



# Pensar la diferencia cultural. El viaje del mexicano José María Guzmán por Oriente (1835)<sup>1</sup>

Thinking about cultural difference.  
The travel of the Mexican José María Guzmán through the Orient (1835)

Assia Mohssine

UNIVERSITÉ CLERMONT AUVERGNE (FRANCIA)

## Resumen

Desde la perspectiva sociocrítica, nuestro objetivo es examinar los mecanismos de construcción de la diferencia cultural en el primer testimonio americano sobre Oriente publicado en 1836. De marcada consonancia espiritual, pertenece a José María Guzmán (1785-1854), fraile franciscano “Americano, Hijo del Colegio Apostólico de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas en la República Mexicana” quien viajó a Oriente en 1835, tras haber defendido la causa de beatificación del fundador del Apostólico colegio de Propaganda Fide de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas. Se trata de ver cómo el orientalismo imaginativo de filiación europea y asimismo romántica, del que se hace alarde en la narración, puede vincularse al debate en torno al proyecto de nación mexicana. Como realizador de ideología, el relato de viaje trasciende el marco de la propaganda de la fe con la finalidad

---

<sup>1</sup> Una versión preliminar de este trabajo ha sido publicada en 2012 en *Cuadernos del CILAH*.

clara de difundir una palabra panfletaria contra el conservadurismo, el centralismo y el despotismo reinantes.

**Palabras clave:** Relato de viaje, Oriente, siglo XIX, México, diferencia cultural.

### **Abstract**

From a socio-critical perspective, our objective is to examine the mechanisms of construction of cultural difference in the first American testimony on the Orient published in 1836. Of marked spiritual consonance, it belongs to José María Guzmán (1785-1854), Franciscan friar “Americano, Hijo del Colegio Apostólico de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas en la República Mexicana” who traveled to the Orient in 1835, after having defended the cause of beatification of the founder of the Apostolic college of Propaganda Fide de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas. The aim is to see how the imaginative orientalism of European and romantic affiliation, which is flaunted in the narrative, can be linked to the debate on the Mexican national project. As an ideological realizer, the travel narrative transcends the framework of the propaganda of faith with the clear purpose of spreading a pamphlet word against the reigning conservatism, centralism and despotism.

**Keywords:** Travel narrative, orient, Nineteenth century, Mexico, cultural difference.

### **Introducción**

Quisiera señalar, a modo de advertencia, que el desarrollo que pienso ofrecer quizá no nos lleve a Marruecos sino a Oriente y por ello discrepe de la temática general del libro, aunque me queda claro que puede ampararse en el marco establecido dentro del eje de investigación transversal “los orientalismos en lengua española”. En este punto, se puede argüir que los discursos orientales sobre Marruecos interactúan a todas luces con el imaginario general sobre Oriente y con la

dicotomía Oriente/Occidente que se refiere, en la línea de Said, a un horizonte común de representaciones y categorías excluyentes y diferenciadoras de la otredad que, poco a poco, iremos delineando.

Hecha esta advertencia, mi lectura parte de un presupuesto socio-crítico según el cual un texto reescribe de modo no-consciente las relaciones que entreteje con la sociedad de donde emerge, en una dinámica contradictoria, “de la que dan testimonio las deconstrucciones, rupturas discursivas, discordancias, recodos, elipsis, ausencias o silencios que atraviesan de modo significativo los tejidos textuales” (Cros, 2003, pp. 53-54). Con base en este presupuesto, me propongo examinar los mecanismos de construcción de la diferencia cultural en el primer testimonio americano sobre Oriente publicado en 1836.<sup>2</sup> De marcada consonancia espiritual, pertenece a José María Guzmán (1785-1854), fraile franciscano “Americano, Hijo del Colegio Apostólico de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas en la República Mexicana” quien viajó a Oriente en 1835, tras haber defendido la causa de beatificación del fundador del Apostólico Colegio de Propaganda Fide de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas.<sup>3</sup>

Las notas consignadas durante su viaje a Jerusalén forman la materia de *Breve y sencilla narración del viaje que hizo a visitar los Santos Lugares de Jerusalén*, que se publicó primero en 1836 en Roma, antes de ser reeditada en 1837 en la Oficina de Luis Abadiano y Valdés en la capital mexicana, bajo la autoridad de Carlos María Bustamante, amigo del autor. Se trata, por un lado, de la práctica de la peregrinación marcada por el sello de la fe, la devoción a Dios y la ascesis, y por otro, de una poética de viaje de entornos fijos, aunque escamoteados, a veces, por la piedad y por un discurso ideológico que, a continuación, trataremos de desvelar.

---

<sup>2</sup> José María Guzmán, *Breve y sencilla narración del viaje que hizo a visitar los Santos lugares de Jerusalén el P. Fr. José María Guzmán*, México, Imprenta de Luis Abadiano y Valdés (1<sup>era</sup> ed. en Roma 1836; 1<sup>era</sup> ed. en México 1837). En este trabajo, usaremos la 2da edición mexicana de 1846.

<sup>3</sup> Ver F. Sotomayor, *Historia del Apostólico Colegio de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas*, México, Imp. y Encuadernación de “La Rosa”, 1889). Ver especialmente el Capítulo IV. “El V. P. FR. ANTONIO MARGIL DE JESÚS FUNDADOR DEL APOSTÓLICO COLEGIO” en el que trata de las relevantes virtudes del V. P. Margil, declaradas últimamente heroicas por la santidad del sr. Gregorio XVI.

Antes de entrar en el tema específico de la construcción de la diferencia cultural en el relato de viaje del mexicano José María Guzmán, conviene dejar anotadas algunas breves reflexiones sobre el enfoque sociocrítico. La sociocrítica nace en Francia en torno a los años setenta, como producto de la interacción entre dos epistemes que serían, por un lado, el materialismo dialéctico y, por otro lado, el psicoanálisis. Aquí consideramos la sociocrítica en la línea de su fundador Edmond Cros menos como un método o campo de análisis y más como una perspectiva crítica. En otras palabras, se trata de una proposición heurística que incluye la socialidad –o lo social– como principio fundador del texto estableciendo que las estructuras textuales proporcionan representaciones de lo vivido, en lo individual y en lo colectivo. Con ello, Cros plantea que las representaciones, el imaginario social, el contexto histórico e ideológico informan al texto durante su proceso de gestación; al mismo tiempo, la recodificación del intertexto (representaciones, prácticas textuales y discursivas, lexías, etc.) supone un proceso de transformación semiótica. Definida como un sistema modelizante secundario, la literatura ejerce esta acción de recodificación por medio de códigos de transformación y simbolización con la finalidad de deconstruir y desestabilizar los condicionamientos ligados a la producción del discurso y el preestructo ideológico (Cros, 1986).

En este sentido, podemos considerar que el texto es el fruto de un proceso doble de deconstrucción y reconstrucción de prácticas tanto sociales como discursivas. El texto literario se convierte, por lo tanto, en realizador de ideología cuando sus latencias semánticas y sus trazados ideológicos buscan desmantelar el preestructo ideológico. No entraremos en el estudio pormenorizado del rico arsenal de conceptos que proporciona Cros en su teoría sociocrítica (ideologema, ideosema, sujeto cultural, microsemióticas, genotexto y fenotexto, morfogénesis, etc.), basta considerar que el texto literario reescribe de modo no-consciente la sociedad de donde emerge, a través de “sistemas de estructuraciones” que obedecen a una dinámica compleja y contradictoria. Con ello, queremos mostrar, en palabras de Cros, que determinadas “deconstrucciones, rupturas discursivas, discordancias, acortamientos, elipsis o silencios” (Cros, 2003, pp. 53-54), reconocibles en las

estructuras textuales pueden ser remitidos a discursos antagónicos o en tensión, ocultos, que sólo pueden aflorar con la lectura, fuera de lo que el texto promueve.

Desde la perspectiva sociocrítica, nuestro objetivo es examinar el doble proceso de deconstrucción/reconstrucción que afecta la práctica textual del relato de viaje, al calor de trazados ideológicos derivados de textos preconstruidos, así como de códigos discursivos singulares convocados por la morfogénesis, ya sea por contigüidad semiótica, mimesis o por contaminación (Cros, 1986, pp. 116-117). Este planteamiento requiere que enfoquemos las estructuras textuales del relato de viaje para destacar las estructuraciones y latencias semánticas y, por lo tanto, ver cómo las mismas pueden inferir en el proceso de transcodificación del texto. Nos tendríamos que preguntar aquí por primera vez qué posibilidades hay de una articulación del relato de viaje de José María Guzmán, cuya estructura es atendible en relación con el tópico de “la revelación” y el intertexto orientalista de la época, con trazados ideológicos del México de los años 1830 bajo el régimen del general Antonio López de Santa Anna y los primeros intentos por fomentar reformas liberales a fin de secularizar el clero. En nuestra hipótesis, sostenemos que estos trazados son reactivados por la morfogénesis, es decir, la “estructura profunda” o “semántica” del texto. Procuraremos muy especialmente responder a los siguientes interrogantes:

- ☞ ¿Cómo la revelación como tópico reanima los discursos ideológicos del México de 1830?
- ☞ ¿Cómo el fraile mexicano José María Guzmán piensa y construye la diferencia cultural?
- ☞ ¿En qué medida su relato de viaje puede caracterizarse, a la vez, como construcción identitaria y palabra panfletaria?
- ☞ Y finalmente, ¿cómo el orientalismo imaginativo<sup>4</sup> de filiación europea y, asimismo romántica, del que se hace alarde en la

---

<sup>4</sup> Para entender el orientalismo imaginativo, nos acogemos a la definición que nos da Said. Recordemos que Said distingue entre un “orientalismo académico”, “que incluiría a cualquier especialista de cualquier disciplina que tenga como objeto de estudio a ‘Oriente’, y un ‘orientalismo imaginativo’, que remite a toda persona, especialmente poetas, novelistas, filósofos, políticos y expertos, que asuman una definición

narración, puede vincularse al debate en torno a un proyecto de nación? Esto es, a la difícil conformación de las bases ideológicas ajustadas a la joven nación mexicana y la acuciante indagación en valores culturales propios.

## Notas sobre José María Guzmán<sup>5</sup>

José Luciano de Jesús Guzmán Michel nació el 29 de diciembre de 1785 en la Hacienda de El Naranjo, jurisdicción de Tuxcacuesco, Jalisco, según consiga el acta de bautismo. El 2 de noviembre de 1801, a los 15 años de edad, ingresó al Colegio Apostólico de Propaganda Fide de Zacatecas como corista. Es así como José Luciano de Jesús Guzmán Michel descubrió y desarrolló su vocación al *sacerdocio*. Obtuvo la licencia para predicar el 7 de octubre de 1807 y, el 16 de noviembre de 1808, empezó a ejercer como confesor, con licencia para administrar el santo sacramento de la penitencia. Fue ordenado sacerdote en 1808. Al abrazar las órdenes sacerdotales, dejó su nombre bautismal y eligió llamarse José María Guzmán. Entre 1816 y 1828, fue sucesivamente discreto y guardián del Colegio Apostólico de Zacatecas. El 13 de julio de 1829, fue nombrado Guardián del Colegio de San Fernando de México. El 16 de agosto de 1834,<sup>6</sup> recibió el cargo de viajar a Roma para agitar la causa de beatificación de Fr. Antonio Margil de Jesús, fundador de los principales Colegios de Propaganda Fide de América. Y mientras el fiscal despachaba la causa en Roma, Guzmán aprovechó para ir a

---

esencialista de ‘Oriente’ y ‘Occidente’, que muestre a la primera entidad como un lugar de barbarie, lujuria, atraso e incapacidad para el autogobierno, y a la segunda como un lugar de civilización, continencia, progreso y autonomía” (Said, 2009, p. 20). Para una reseña del libro ver Bernat Castany Prado (2009).]

<sup>5</sup> Las dificultades que habíamos tenido para reconstruir la biografía del padre José María Guzmán han quedado resueltas. De este modo los escuetos e inciertos datos biográficos que teníamos en 2012 se han ido enriqueciendo y, sobre todo, precisando gracias a la investigación hemerográfica. En esta ocasión, compartimos por vez primera el fruto de esas indagaciones.

<sup>6</sup> La fecha que encontramos en los archivos franciscanos discrepa de la que aparece en el libro de viaje del padre Guzmán. Para entonces, Guzmán ya se encontraba en Europa, la fecha de su partida es en marzo y no en agosto, como bien escribe en su relación: “Salí, pues, de Veracruz, el 6 de marzo del año 1934” (Guzmán, 1846, p. 7).

Oriente. El nombre del franciscano fray Francisco José María Guzmán ha quedado en la historiografía asociado al del Colegio Apostólico de Propaganda Fide de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas del que fue guardián en dos ocasiones (en 1819 y en 1840).

Al margen de esta cuestión, Fray José María Guzmán adquirió un notable protagonismo en la provincia zacatecana durante la primera mitad del siglo XIX, vinculado al desempeño de cargos relevantes en la jerarquía eclesiástica. A lo largo de este período, fue nombrado el 7 de diciembre de 1839 comisario de Tierra Santa en toda la República Mexicana y fue presidente del capítulo del Colegio de Guadalupe en tres ocasiones (27 de septiembre de 1842; 4 de julio de 1848; 14 de enero de 1851). Antes de morir, pidió a la comunidad que en su misma celda se le cantara el Trisagio, muriendo al entonar los últimos versos. Su muerte fue el 26 de mayo de 1854, a los 68 años de edad y 52 de vida religiosa. Para la biografía del padre franciscano, además de los archivos, me he servido, por su clarividencia, de fuentes históricas. En menor medida de *Anales mexicanos de la reforma y el segundo Imperio* publicados en 1891, donde Agustín Rivera cita a Fray José María Guzmán, como guardián del colegio de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas e ilustre viajero a Roma y Tierra Santa (Rivera [1891], 1994, p. 24) y, en especial, de *Historia del apostólico Colegio de Nuestra Señora de Guadalupe* de Fray José Francisco Sotomayor, obra publicada en 1874 y reeditada en 1889.

Sotomayor quien escribiera la *Historia del colegio*, en reacción a la ratificación de las leyes de Reforma por el liberal Benito Juárez en 1859,<sup>7</sup> entre las cuales figuran la secularización de los sacerdotes y el cierre de claustros y colegios, da fe del viaje de Guzmán y de su peregrinación a Jerusalén (Sotomayor, 1889, cap. IV).<sup>8</sup> En el capítulo XVI intitulado *Noticias de algunos religiosos muy venerables que conoció el autor*, el presbítero nos brinda el testimonio siguiente:

---

<sup>7</sup> Entre las leyes de reforma expedidas entre 1856 y 1860, están la ley de desamortización de los bienes del clero (1856), la ley de exclaustación de monjas y frailes y cierre de claustros y conventos (1859), y la expulsión de la compañía de Jesús (1856).

<sup>8</sup> En el capítulo IV, José Francisco Sotomayor trata de las relevantes virtudes del V. P. Margil, declaradas últimamente heroicas por la santidad del Sr. Gregorio XVI.

El M.R.P. Fr. José María Guzmán fue también Guardián. Era hombre de un alma muy grande, de profundo saber y de grandes virtudes. Marchó a Roma como postulador de la causa de beatificación del V.P. Fr. Antonio Margil de Jesús, y mientras se andaban las prácticas necesarias de tan importante negocio, emprendió un viaje a la Palestina, y vuelto de aquel país, publicó un precioso cuaderno de su felicísimo viaje a la Tierra Santa. [...] El Rmo. P. Guzmán fue sin duda uno de los hombres grandes que han sido, el más brillante ornamento; no sólo del apostólico Colegio, sino de nuestra patria. (Sotomayor, 1889, pp. 190-191)

## El viaje a Oriente

En palabras de Vicente Quirarte, Oriente es una otredad presentida (2003, p. VII) que tiende a dibujarse en el imaginario mexicano a través de contornos más o menos familiares, no sólo gracias a textos bíblicos, muy leídos en una sociedad que declarara el catolicismo como religión de Estado sin tolerancia de ningún otro culto, sino también debido a una importante tradición viática nutrida por los relatos de viajes de peregrinos europeos.<sup>9</sup> En efecto, si bien no cabe la menor duda de que Guzmán inaugura el viaje de mexicanos –y americanos– a Tierra Santa en el siglo XIX, él mismo se inserta en una larga tradición ibérica de viajeros españoles y portugueses quienes, guiados por las Santas Escrituras, viajaron, entre los siglos XVI y XVIII, en peregrinación a Tierra Santa bajo dominio otomano.<sup>10</sup> Con máximo esmero, estos autores pusieron en sus relaciones las notas de viaje, realizándolas con generosas citas, extraídas muchas veces de las enciclopedias bíblicas, de historias de la Iglesia o de guías turísticas como las de Flavius Josefe

---

<sup>9</sup> “La literatura de viajes a Tierra Santa, el Antiguo Testamento, los escritos de Flavius Josefe y el Nuevo Testamento constituyeron la base de la educación de los reyes Carlos V y Felipe II, quienes poseían, entre otros, el Título de Reyes de Jerusalén” (Krejner y Wolman Krejener, 2007, pp. 25-26).

<sup>10</sup> Entre los viajeros, podrían citarse los frailes españoles Fray Antonio de Lisboa (1508) y Fray Diego de Mérida (1512) cuyos testimonios están consignados en una antología anónima titulada *Viaje de Tierra Santa* publicada en 1520, Fray Antonio de Aranda (1530), Fray Antonio de Medina (1573), Francisco Guerrero (1592), Fray Blas Buyza (1600), Antonio del Castillo (1656), Fray Eugenio de San Francisco (1712) (Krejner y Wolman Krejener 2007, pp. 25-26).

(Krejner, 2007, pp. 25-26).<sup>11</sup> Sus relatos, por muy discutible que sea la visión que ofrecen, tienen el mérito de dar a conocer la topografía de Oriente y dibujar, aunque sólo sea de manera fragmentaria y sesgada, los contornos de esa alteridad que los interroga.<sup>12</sup>

### *El viaje como recuperación del alma*

En un contexto de debilitamiento de la fe, decadencia política y profundo sentimiento anticlerical, el sacerdote Guzmán emprende su viaje oficial a Europa, desafiando peligros y vientos contrarios, para llevar a cabo la misión de agitar en el vaticano la causa de beatificación del fundador del Colegio Apostólico el V. P. Fray Antonio Margil de Jesús. Guzmán sale del puerto de Veracruz en México el 6 de marzo de 1834 con destino a Europa y tras haber hecho escala en Nueva York, le Havre y París, llega el 26 de junio de 1834 a la “gran Roma, Metrópoli del mundo católico” (Guzmán, 1946, pp. 7-8). Ante la excesiva lentitud del proceso de beatificación, pide bendición apostólica al Papa Gregorio XVI para ir de peregrinación a Tierra Santa de Jerusalén. Acompañado de Fray Pedro Clemente, fraile español recién llegado de los lugares santos y del hermano donado Fr. Florentino Gómez, él mismo originario de Zacatecas y compañero de viaje desde América,<sup>13</sup> Guzmán se embarca de Liorna en Italia a Levante el 6 de mayo de 1835.

La finalidad del relato de viaje, subrayada por el padre Guzmán, y destacada por su editor para los lectores, es a la vez utilitaria,

---

<sup>11</sup> “Los libros de Flavio Josefo –traducidos al latín (1470), al catalán antiguo (1482) y al español (1492)– constituyen una fuente histórica muy importante para los cristianos, porque son documentos no religiosos que se refieren a Jesús en su época. En *Antigüedades de los judíos* menciona dos veces a Jesús, pero este libro también resultó importante para entender lo relatado en la Biblia sobre Adán y Eva, el Arca de Noé, el Arca Sagrada y el Santo Templo de Jerusalén que construyó el Rey Salomón. A su vez, en *La guerra de los judíos* Flavio Josefo describe largamente el templo construido por Herodes sobre las ruinas del Primer Templo, conocido por Jesús” (Krejner, 2007, pp. 25-26).

<sup>12</sup> Véase también *Testimonios históricos guadalupanos*, compilación, prólogo e índice de Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda, México, FCE, 1982 (pp. 1014 y 1210).

<sup>13</sup> “Hasta el año de 1834 lo promovió el R.P. Guzmán quien llevó consigo, a Roma, al hermano donado Fr. Florentino Gómez. El V.P. Guzmán se embarcó para dirigirse a la capital del mundo católico el día 6 de marzo del indicado año” (Sotomayor, 1889, p. 217).

instructiva, informativa y testimonial. Consiste en tratar de confirmar su fe en Dios y ganarse la indulgencia, instruir a sus compatriotas, avivar su curiosidad y, de paso, su piedad hacia los lugares de la redención. La narración es presentada de modo sobrio, dividida en dos partes distintas, redactadas en un estilo tan sencillo como escolástico y poco literario: la exposición del viaje a Tierra Santa se extiende a lo largo de unas treinta páginas y, una memoria de 14 páginas titulada “Cosas notables de la Palestina y otras partes del Levante”.<sup>14</sup> El valor científico e histórico de la *Breve y sencilla narración* y su capacidad de fijar la poética del viaje fueron particularmente celebrados por Carlos María Bustamante e Ignacio Manuel Altamirano.

Si bien se puede admitir con Quirarte que “el librito de Guzmán es viaje de un piadoso, sin artificios literarios ni arqueología de *amateur*” (2003, p. XIV), podemos preguntarnos si la negación de los rasgos de literariedad no es sino un lugar común del género. En efecto, a pesar de la voluntad de enmarcar el relato de viaje en la práctica discursiva del testimonio de la fe, la narrativización del viaje muestra una incipiente estética literaria que impone una serie de tópicos viáticos fijados por viajeros de la época. En tal sentido, el relato, del estilo que Guzmán ofrece, se ciñe, a grandes rasgos, a las convenciones del género viático: elementos constitutivos como la experiencia del viajero-peregrino se añadan a pormenores del viaje (puertos de escala –transportes rudimentarios– vientos contrarios, malestares, etc.), visitas, ejercicios, lecturas, meditaciones y oficio bajo la protección de otros padres franciscanos, además de señalamiento de datos en el campo socioeconómico y el cuadro de costumbres.

### *La revelación como tópico*

La naturaleza del viaje y el estatus de viajero fijan, desde luego, el sentido de la revelación. Es evidente que José María Guzmán lo aborda como una peregrinación espiritual, en la que busca reencontrarse con el redentor y desentrañar significados ocultos de la geografía vinculada al misterio de la redención, en sintonía con la piedad de los

---

<sup>14</sup> En donde se refiere a Turquía, Persia, el Asia Menor, Siria, etc.

franciscanos, más centrada en la redención y la resurrección que en la encarnación. El peregrino Guzmán es, en efecto, un viajero que aprehende la visita de los lugares sagrados de Jerusalén como testimonio de su fe católica y su identificación como franciscano con la figura de Cristo. Esta experiencia mística, colocada bajo el signo de la efusión espiritual, la exaltación y la extrema emoción, le permite a Guzmán acercarse a Dios y aguzar su sentido del sacrificio.

De esta manera, los lugares santos que visita, animado por el deseo del mártir, se presentan, ante todo, como los principales lugares de la revelación y la comunión con el redentor. Siguiendo las huellas de Jesús, a lo largo del recorrido que lo lleva de la capilla de la Aparición del Cristo resucitado frente a su madre, pasando por el deambulatorio y la bajada a las dos criptas para después seguir con la subida al Calvario y finalizar en el Santo Sepulcro, el corazón del sacerdote mexicano se regocija, manifestando su adhesión a la figura y al mensaje de Cristo. Sin duda, la entrada en el Santo Sepulcro constituye la revelación suprema, que no sólo confina al peregrino Guzmán en lo increíble y lo inefable, sino que le hace verter abundantes lágrimas de contrición.

A diferencia de otros relatos de viajeros de la misma época o posteriores, que no pueden eludir la cita obligada de los textos de sus contemporáneos para asentar su autoridad enunciativa, el relato de viaje de Guzmán acude fundamentalmente a una intertextualidad que reaviva los textos sagrados. A lo largo de esa “caminata de la fe cristiana” (Quirarte, 2003, p. XIV) que confluye en el Santo Sepulcro, los espacios retóricos ligados a situaciones tópicas parecen acompañarse con los espacios referenciales. Así, en la evocación de la Jerusalén sagrada, Guzmán no parece negociar con los modelos exegéticos; al contrario, acepta que la cronología de la vida de Cristo le sirva como prisma a su itinerario de peregrino. Focalizando en ello, parafrasea pasajes de la Biblia (Evangelio según San Lucas, San Juan, San Mateo y San Marcos) para reconstruir la vida de Cristo y ofrecer una geografía literaria de los lugares visitados. Ocurre incluso que los lugares asociados a la pasión de Cristo se ciñen a la dimensión de la Jerusalén arqueológica. La revelación de Jerusalén aguja el fervor y el proselitismo del fraile

franciscano, pero se encarna hasta el paroxismo cuando Guzmán descubre la imagen insólita de la Virgen de Guadalupe, así como los restos de un himno en su honor, probablemente depositados por un anónimo como lo sugiere Hernán Taboada (1999, p. 288).

Ahora bien, si los préstamos textuales, predominantemente bíblicos, conforman el dispositivo de fabricación textual del que se sirve el peregrino para plasmar la revelación, tienden, en realidad, a minimizar la idea de revelación porque dan fe de algo ya dicho, ya visto y ya leído, en contraste con el objetivo planteado inicialmente que es relatar hechos certificados con el sello autobiográfico de quien ha vivido, visto y sentido. En tanto que reescritura, el relato escamotea o desvirtúa el verdadero sentido de la revelación; de manera que la alteridad es una otredad presentida, incluso reivindicada.

*De la revelación al lugar común: tras el recogimiento, las oraciones fúnebres*

A medida que Jerusalén se revela, Guzmán toma consciencia del desfase que existe entre el *topos* imaginado y el lugar que efectivamente se le revela. De hecho, cuanto más avanza, más sobresale su mirada ácida y desencantada ante los paisajes atormentados de una topografía en ruinas. El relato escenifica, desde la disforia, el verdadero descenso a los infiernos, en una Jerusalén apocalíptica, alejada de Dios. Guzmán llora a la Jerusalén desfigurada y afeada, lamentándose ante los lugares santos “travestidos” por el poder turco en mezquitas, vertederos o refugio de camellos:

Al día siguiente volví a pagar a los turcos y salí a visitar la casa del señor San Joaquín, que ahora es un templo bien formado, y allí según la tradición, fue concebida en gracia y nació al mundo la Reina de los Cielos. ¡Qué lástima me causó el ver este lugar tan digno de veneración y de respeto, convertido en albergue de camellos! ¡Aún más compasión me dio el ver el santo lugar donde fue azotado nuestro señor Jesucristo convertido en muladar! (Guzmán, 1846, p. 20)

El relato sobre Jerusalén es llevado a un extremo disfórico. Guzmán intenta escapar del desajuste, bien negándolo, bien resignificándolo

con la intención, no siempre consciente, de sublimar la erosión que han sufrido los lugares santos. Para ello, se esfuerza por trazar una geografía imaginaria que abre vías a los recuerdos de los edificios desaparecidos o, en palabras de Said “a este mundo antiguo al cual regresa, como una vuelta al Edén o al Paraíso, para levantar una nueva versión de lo antiguo” (Said, 2009, p. 91). Su mirada nostálgica invita al lector a atravesar caminos entrelazados entre el presente frustrante y el ayer glorioso, a perderse en la Edad Dorada en la que Cristo vivía y Jerusalén aún gozaba de todo su esplendor.

De esta descripción se infiere cierta tensión entre el intertexto bíblico y la simbología del espacio recreado y, por ende, entre la revelación anticipada y la revelación fabricada. Reconocemos a un Guzmán decepcionado que prefiere transfigurar los espacios y recrear en un lenguaje hiperbólico el pasado arqueológico, limitando así el propio tormento. Pero en un escenario mutilado y sin consonancia con las escrituras fundacionales, el fraile franciscano llega a perder su discernimiento enarbolando un discurso con ecos de cruzada en el que preconiza la necesidad de librar Jerusalén de manos de los turcos impíos. Su proselitismo lo conduce a reactivar el tópico de la destrucción de los lugares santos profanados por manos impías como una alegoría del sacrificio y del mártir. En este sentido, los lugares santos deteriorados y el sentimiento anti-musulmán parecen remitir a representaciones tópicas de Palestina consistentes en la necesidad de reconquistar la tierra de la cristiandad, en sintonía con el eterno espíritu de cruzada contra los musulmanes y los apóstatas de la Iglesia Católica.

### *La revelación científica*

De alguna manera, la *topica* asociada a Jerusalén, construida desde la lógica de la colonialidad europea y difundida por peregrinos y viajeros europeos, hubo de afectar el modo en que el fraile mexicano percibía a Oriente. El relato de viaje pone en evidencia la importancia de vincularse –aunque sea a través de una lectura sesgada– al saber romántico en tanto que matriz constituida de discursos e imaginarios trazados y fijados por viajeros europeos. De este modo, podemos hablar de un “orientalismo imaginativo” en Guzmán –en el sentido que le da Said

y que retoma Castany Prado–, es decir “una definición esencialista de ‘Oriente’ y ‘Occidente’, que muestre a la primera entidad como un lugar de barbarie, lujuria, atraso e incapacidad para el autogobierno, y a la segunda como un lugar de civilización, continencia, progreso y autonomía” (Said, 2009, p. 20).

### *Cosas notables de Palestina y partes del Levante*

A la zaga de viajeros europeos, Guzmán incluye, a modo de apéndice, una memoria de 14 páginas dedicada a las cosas notables de Palestina y Levante, en la cual abandona su hábito de peregrino para adoptar el de viajero científico. En esa memoria, Guzmán dirige su atención hacia la singularidad y riqueza de la flora y fauna de Palestina.

La primera observación que podemos realizar es que, si bien Guzmán defiende la idea de una “otredad presentida” al evocar la geografía de los lugares santos, en concreto la Jerusalén arqueológica, no ocurre lo mismo con respecto a Levante. La alteridad de Levante no es otra cosa que una construcción intelectual basada en el sistema de conocimientos sobre Oriente, que resulta, en consecuencia, exógeno, eurocentrista e imperialista. En realidad, ese apéndice, supuestamente científico, es la ocasión para Guzmán de echar mano de un cúmulo de *tópoi* negativos sobreexplotados. Atado a ese sistema de prejuicios, Guzmán parece codificar la relación entre Europa y sus colonias americanas, por un lado y, Oriente por el otro, en términos de poder y dominación, convencido de la superioridad de la religión católica sobre la judaica y la musulmana. Sin duda, la otredad abigarrada, atravesada de barbarie, crueldad y heterogeneidad se revela fundacional para el fraile mexicano. En varias ocasiones, tiene la enorme tentación de reafirmar su americanidad para desmarcarse de Oriente, demonizando de paso a turcos, árabes, beduinos, mujeres, hombres, animales, naturaleza, etcétera.

Frente a la tradición arcaica de Oriente, que todo lo vuelve inferior, bárbaro, abigarrado, no civilizado, Guzmán opone la modernidad de la culta Europa civilizada e ilustrada, más acorde con su *ethos*. Guzmán informa que la Tierra Santa se encuentra bajo el yugo de los turcos musulmanes, que “la industria está completamente paralizada

y los habitantes inmersos en la abyección y la miseria”, a excepción de Samaria, “templo de desarrollo industrial” y de sus habitantes, trabajadores incansables. Asimismo, en su violenta diatriba contra los turcos, no vacila en calificarlos de seres crueles y perezosos que viven en plena decadencia y en el desprecio por las letras y estudio de la religión. Para dar validez a lo expuesto, Guzmán se apropia del tópico del “despotismo oriental” como rasgo constitutivo de Oriente, que parece tener su origen en la obra de románticos europeos:

Pero generalmente hablando, los turcos son siempre crueles y tiranos en sus gobiernos. Por la más mínima cosa, sin forma alguna de juicio, mandan cortar la cabeza a sus súbditos, o les cortan las narices, las orejas o los pies y manos, les toman las cosechas que levantan... En fin, los tienen oprimidos bajo el más horroroso despotismo. (Guzmán, 1846, p. 39)

En tal contexto de degradación política, sugiere que los lugares santos están abandonados a la inmundicia, descuido y ruina, y que el habitante turco, repugnante y sucio, coopera a fomentar la peste. Una vez más, Guzmán se apropia de motivos viáticos orientalistas para describir Oriente como una reserva primaria de la infección que afecta a Europa:

Las casas, excepto el diván en que procuran tener los turcos algún aseo, en lo demás son despreciables y sucias; las calles y plazas están llenas de inmundicias en tanto grado que, si algún camello muere en ellas, como acontece varias veces, allí quedará inficionado el aire, hasta que el tiempo haya blanqueado sus huesos. ¡Qué horror me causaba el ver esto, haciendo comparación con la culta Europa y mucho más con la extraordinaria limpieza de Toscana, en donde acababa de estar! Tal vez esta misma suciedad y abandono en que viven los levantinos cooperará en gran manera a excitar o fomentar la peste, que casi todos los años se padece en el Levante, por cuya causa todos los buques que vienen de allá a la Europa, sea en la estación que se fuere, no son recibidos si no con cuarentena, como yo lo pasé; porque siempre se dice que vienen de países apestados. (Guzmán, 1846, p. 34)

Para sostener la validez de su enunciado científico, Guzmán inserta un pequeño compendio sobre la peste cuyos términos parafrasean

la enciclopedia médica. En él, explica el origen de la enfermedad, su transmisión por el pus bubónico o la bilis del cadáver del apestado, así como las observancias que hay que seguir para prevenir la infección:

Esta peste abominable y contagiosa consiste en ciertos bubones o tumores que salen por lo común en las ingles (aunque también suelen atacar otras partes del cuerpo) y dentro de pocas horas se gangrenan, y causan regularmente la muerte. En el año pasado de 1834 atacó a veintiún religiosos franciscanos en el Convento de San Salvador en Jerusalén y sólo dos escaparon, y diecinueve murieron. Esta peste sólo se comunica por el contacto y así que comienza a extenderse en un lugar, no hay más arbitrario para escaparse que cerrar las puertas, no comunicar con nadie ni tocar cosa alguna de fuera, si no es después de bien lavada o perfumada. (Guzmán, 1846, p. 35)

El desplazamiento de la revelación hacia la perspectiva científica se confirma en la segunda parte, por lo que el afán explorador aleja, poco a poco, la escritura de la dimensión simbólica y ascética de la peregrinación. Siguiendo una estructura ordenada y fecunda en definiciones, tecnicismos y datos cuantitativos, típica del tratado científico, Guzmán proporciona conocimientos sobre la botánica y la peste, aunque reconoce que no ha podido explorar en sus justas dimensiones los lugares, ni sondear como es debido a las poblaciones que allí habitan:

Pero para hablar con más método de las cosas que observé en los países levantinos en el poco tiempo que estuve en la Siria, diré primero alguna cosa sobre el terreno y producciones, y después hablaré de los habitantes y sus costumbres. [pero se desdice]<sup>15</sup> No pude andar ni registrar mucho, porque ni mis ocupaciones ni el tiempo calamitoso de la peste me lo permitía, pero lo poco que observé fue lo siguiente. (Guzmán, 1846, p. 36)

De las declaraciones del fraile, se infiere que los conocimientos expuestos son derivados de alguna enciclopedia geográfico-científica; por lo que su compendio destaca, ante todo, como una modalidad de reescritura y apropiación. En efecto, ya sea por medio de la cita o la naturalización de situaciones tópicas, Guzmán relaciona, ciñe y

---

<sup>15</sup> Subrayado nuestro.

subordina sus observaciones empíricas al modelo viático europeo al que se encomienda y cuya autoridad tutelar reivindica.

Entre las cosas notables de Palestina están los animales, y ni siquiera ellos escapan a una cierta exigencia taxonómica. Esas criaturas fantásticas se caracterizan, según Guzmán, por un particularismo acendrado, que recuerda la extrañeza de los habitantes:

No hay en el Levante abundancia de ganados, sino muy pocos, y éstos son de una *figura particular*. Los toros y vacas son muy *cabezones y sin cuernos*, o los tienen muy pequeños y son muy mansos. Los carneros tienen *la cola muy ancha*, de suerte que les forma como una de aquellas anqueras que usaban los mexicanos en las sillas de montar, y en esta parte del cuerpo es donde crían los carneros la mayor grosura, y hay algunos *cuyas colas pesan más de treinta libras, cosa que parece increíble*, pero yo lo mismo lo vi y me causó no pequeña admiración. Las cabras tienen las *orejas muy anchas* y de una *longitud extraordinaria*, de modo que les cuelgan como balcarrotas, hasta la tierra. Los caballos son por lo común de buena planta y *briosos*. Las mulas *son muy raras*, y para conducir las cargas de una parte a otra se valen de camellos, que abundan más. El pez, aunque el lugar está muy cerca del mar, se escasea en el levante, porque pocos se dedican a la pesca. Las legumbres son buenas por lo común y las cebollas son *de una figura rara*, pues son largas como rábanos y *de mucha actividad*. (Guzmán, 1846, pp. 37-38)<sup>16</sup>

## Observaciones

Para develar la alteridad, Guzmán se vale de modelos discursivos que resultan familiares a sus lectores. La alteridad se moldea primero en lo semejante (Cros, 2003, p. 38), pero se desborda haciendo estallar las categorizaciones epistemológicas, dando lugar, a menudo, a representaciones icónicas y lingüísticas híbridas donde se mezclan los semas de lo particular, lo extraordinario, lo increíble, lo extraño e incluso lo monstruoso. Guzmán se ve obligado a revisar su clave de representaciones y sus fronteras epistemológicas para darle visos de verosimilitud a su relato. Con la ayuda de superlativos, giros perifrásticos y comparativos, transferencias de categorías gramaticales, procedimientos de

---

<sup>16</sup> Subrayado en cursiva nuestro.

veridicción o encabalgamientos de categorías heterogéneas, intentará neutralizar, sin éxito, la revelación de esa alteridad desbordante y excesiva. Ciertamente, la otredad abigarrada plantea grandes desafíos al peregrino científico.

Una vez descritas la flora y fauna del Levante, Guzmán centra su atención en la población de Palestina. Aquí, la labor de Guzmán va más allá de la necesidad básica de construir una cartografía levantina, para llegar a ser un nuevo proyecto de taxonomía, ordenado y jerárquico, donde es fácil imaginar la mirada del entomólogo centrado en diseccionar el objeto de su estudio. Desde este prisma, distingue entre los turcos ciudadanos, los turcos zafios que viven en el campo y los beduinos árabes que vagan por el desierto. Guzmán recela de unos y otros y advierte acerca de la amenaza que son “cruels y feroces, y cuando encuentran a algún cristiano sólo lo roban y algunas veces lo matan” (Guzmán, 1846, p. 36). El minúsculo privilegio que parece conceder, por un momento, a los turcos ciudadanos, frente a los árabes bárbaros, ladrones y asesinos, lo salta en pedazos cuando traza el retrato despreciativo de seres “soberbios y orgullosos, que tienen a los cristianos y judíos en la más horrible opresión” (Guzmán, 1846, p. 36).

Guzmán recurre a hechos vividos u oídos para desmitificar el exotismo y la piedad de los orientales y fustigar, por encima de todo, su hipocresía y supuesta observancia de las normas religiosas. Desde una posición panfletaria y denigrante, procura envilecer y paganizar la religión de los musulmanes, sumidos, según él, en la más acendrada ignorancia por venerar a supuestos y miserables santos. El sentimiento anti-musulmán se acentúa cuando Guzmán evoca en su opúsculo la situación de servidumbre en la que viven las mujeres. Después de sugerir que eran animales de carga, reducidas a la más indigente esclavitud, que los hombres compraban a su antojo para satisfacer sus pasiones –nótese de paso las representaciones de una sexualidad excesiva y desbordante– destaca la forma extraña en que se visten y peinan: “Las personas que más experimentan esta opresión son las infelices mujeres, pues para saciar las pasiones las compran como bestias y les dan el trato de esclavas, las tienen encerradas, y cuando alguna vez salen han

de ir siempre cubiertas hasta el rostro, para que nadie las pueda ver” (Guzmán, 1846, p. 39).

Estos son tan solo algunos ejemplos significativos de los tópicos sobre Oriente y los orientales ya que en la relación, abundan los más clásicos prejuicios y estereotipos en contra de los musulmanes. Dentro de este enunciado excesivamente maniqueo y simplista, Guzmán indica que los religiosos franciscanos son, al contrario, latinos terriblemente atormentados, extorsionados y encerrados en los conventos del Santo Sepulcro y del Calvario por orden de los turcos despóticos, quienes guardan las llaves de los lugares santos. Es particularmente interesante llamar la atención sobre este pasaje: después de presentar casos comprobados del maltrato de los franciscanos, Guzmán se desdice para celebrar la loable iniciativa de Mohammed Ali, pasha de Egipto, sobre la protección de religiosos levantinos y peregrinos europeos:

Hoy que Mohammed Ali, pashá de Egipto, ha conquistado la Siria y la Palestina, separándola del gran turco de Constantinopla con la protección que ofrece a los europeos, y con la substracción de armas que ha hecho a los turcos, ya no son tantas las vejaciones que experimentan los religiosos. (Guzmán, 1846, p. 39)

Cabe subrayar que el propósito aquí no es reafirmar virtudes orientales. Aunque reconoce, en términos generales, cierta tolerancia de las autoridades otomanas hacia los peregrinos católicos, Guzmán apenas altera sus afirmaciones, más bien se afana en criticar acerbamente la manera en que los otomanos administran los lugares santos, al cobrarles importantes derechos de cancillería a los peregrinos a cambio del salvoconducto obligatorio para su periplo por Tierra Santa. No cabe duda de que la revelación fabricada filtra la información con base en los *scripta* y, no tanto, en los *visa*, manteniendo así cierta consonancia con la tradición viática orientalista y con el sentimiento anti-musulmán de la época. En particular, la voluntad de asumir categorías histórico-culturales con las que Europa venía pensando Oriente lo conduce a mostrarse sumamente hostil. Sus comentarios sobre los turcos o los griegos, pródigos en falacias y denuetos, vierten en hipérbolos y sarcasmos impregnados de intolerancia contra el Islam y aquellos que lo

profesan. Según Guzmán, se trata de una sociedad arcaica, bárbara y decadente que gime bajo el despotismo.

Precisamente, la visión de Oriente –de lo pintoresco, aberrante, diferente– no aparece desligada del discurso colonial y de la construcción intelectual del Otro, pues no cabe la menor duda de que el padre Guzmán, como otros americanos de la época, mantenía una deslumbrada admiración hacia el occidente imperial, cristiano y civilizado. En esta percepción maniquea basada en el conocimiento parcial y aproximado de oriente y de lo oriental, Guzmán consigna *tópoi* derivados de “la historia clásica grecorromana, la historia de las cruzadas o la de Napoleón Bonaparte”, como sugiere Taboada (1999, p. 303) si bien, los tópicos literarios prevalecen aquí como argumentos de autoridad para sustentar un discurso ideológico mexicano emergente en proceso de definición.

Con todo, conviene destacar que la conmiseración de Guzmán hacia los judíos es una revelación en sí, en total disonancia con la tradición viática europea y americana, en particular con ciertos peregrinos a Tierra Santa acusados de hacer comentarios antijudíos, como un tal Encina, quien los calificara en el siglo XVI de “pueblo judío de malas intenciones”. Sin culparlos, Guzmán explica que la desgracia de los judíos deriva de su resistencia a reconocer a Jesús como el verdadero mesías. Establece, además, que la causa de los judíos es justa y que son legítimos habitantes de la Tierra Santa, criticando de paso a las autoridades otomanas por esclavizarlos y subordinarlos.

La última clase de gentes que habitan en el Levante son los desgraciados judíos. Estos desventurados están allí, lo mismo que en todas partes, humillados, perseguidos y odiados de todos, y mucho más de los turcos, porque los reputan como asesinos de un gran profeta, cual era su concepto de ellos de nuestro Señor Jesucristo. Por esta causa no les permiten a los infelices ni entrar en el templo del Santísimo Sepulcro y Monte Calvario ni aun pasar por allí inmediato; y si alguno de ellos lo hiciera, al momento le cortarían la cabeza. No les dejan tampoco tener posesión alguna, y así viven como extranjeros en su misma antigua patria. (Guzmán, 1846, p. 47)

El proselitismo trae consigo la obstinación y la ceguera. En visionario, Guzmán confía en el advenimiento de una conciencia cristiana, sustentada en la reconciliación entre cristianos y apóstatas judíos.

## **Del sermón al discurso sobre la nación**

Tras admitir con Cros (2003) que la práctica discursiva es producto del contexto socio-histórico en el que emerge, proponemos considerar el relato de viaje como un espacio de fabricación de la ideología. Aventuramos una Hipótesis: primero que los *topoi* –incluido el de la revelación– reaniman las tensiones propias de la configuración ideológica del México de los años 1830, y segundo que la construcción simbólica del espacio favorece la formulación de una americanidad balbuciente, dependiente intelectualmente de Europa. En este sentido, algunas de las tensiones tanto políticas como ideológicas en relación con el laborioso proceso de construcción del Estado-nación mexicano y, sobre todo, con el contexto en el que surge el viaje de Guzmán, pueden develarnos cómo el franciscano peregrino asume, como en sordina, un discurso reformista contra las pretensiones de centralización y de secularización de la sociedad mexicana.

Es sabido que, al iniciarse el siglo XIX, la joven república mexicana, oscilante entre federalismo y centralismo, es víctima de una política errática que opone a conservadores y liberales, ambos manipulados por los intereses de las logias masónicas, especialmente los ritos escocés y York. En 1833, un año antes del viaje de Guzmán a Oriente, bajo la vicepresidencia federalista de Valentín Gómez Farías, se promovió una primera tentativa reformista encaminada a incluir en la Carta Magna los principios liberales relacionados con la laicidad, la desamortización de los bienes del clero, la ley de disolución de las comunidades religiosas y el cierre de los conventos y Colegios. Como era de esperar, el alto clero rechazó la injerencia del Estado en los asuntos eclesiásticos. Pero a pesar de la derogación de las leyes reformistas en 1834 por el presidente Santa Anna y la adopción de la constitución centralista, el clima político y social se había vuelto resueltamente anticlerical.

Recordemos que es precisamente en ese contexto de debilitamiento de la fe y anticlericalismo, cuando el sacerdote Guzmán emprende su viaje oficial a Europa, para agitar en el Vaticano la causa de beatificación del fundador del Colegio Apostólico, V. P. Fray Antonio Margil de Jesús. Sin duda, Guzmán era el mensajero privilegiado para la instrucción de la causa en Roma por sus innegables competencias lingüísticas y comunicativas, tanto en latín como en italiano.<sup>17</sup> Sin embargo, no podría reducirse el viaje de Guzmán a Italia a habilidades meramente lingüísticas o religiosas, intuimos que hay otra razón y que el contexto político inestable pudo haber incidido en su repentina salida de México.

Al escribir la revelación de los lugares santos, Guzmán intenta no solo dar un sentido simbólico a su viaje, sino también alimentar un discurso sobre la nación y la identidad nacional. Al elegir el símbolo icónico de la redención y de Jerusalén venida a menos, Guzmán recicla en su narración el modelo de predicación misionero basado en la fe, dotándolo de un nuevo significado con el fin de captar la atención de sus compatriotas sobre cómo peligra la religión católica en México. Si la parábola de la Jerusalén martirizada pertenece a la *topica* y la fraseología de obediencia orientalista, también puede participar de lo que Marc Angenot califica como palabra panfletaria (1982).

Guzmán, católico liberal se centra en la vocación misionera de la Orden franciscana para plasmar un pensamiento político y cultural, en consonancia con el ideal de renovación y reforma de los católicos liberales franceses, siendo Alphonse de Lamartine uno de sus cantores. Es evidente que, en su panfleto, Guzmán no podía atacar frontalmente la ideología vigente en México –la dictadura centralista de Santa Anna– hostil a la Iglesia, por ello se vale de Oriente y del tópico del despotismo oriental para criticar, por un lado, la impostura del régimen centralista, y por otro, establecer los fundamentos de un Estado moderno sobre las bases del catolicismo, del liberalismo y del modelo europeo. Esta lectura no puede descartarse del todo ya que entre los autores cuyas

---

<sup>17</sup> Prueba de ello son las obras que Fray José María Guzmán tradujo del italiano, entre las cuales figuran *Cartas del Conde Muzzarelli, sobre el juramento de la Constitución Cispadana*, Guadalajara, Imprenta del Gobierno, 1843.

obras fueron traducidas desde principios del siglo XIX, especialmente en 1833 –antes de que partiera Guzmán hacia Europa–, se encuentra el autor de *El genio del cristianismo*, René de Chateaubriand, seguido de Lamartine en 1839. La traducción de sus obras sugiere dos corolarios: en primer lugar, que existen diferentes posturas en relación a Iglesia, Estado y sociedad entre los católicos mexicanos de la primera mitad del siglo XIX, lo que permite batir en brecha la idea de que solo había católicos conservadores; en segundo lugar, que debe reconocerse la recepción en México de la ideología basada en el catolicismo liberal de influencia francesa, bajo el liderazgo del eclesiástico liberal José María Luis Mora. Entre la partida de Guzmán a Roma (el 6 de marzo de 1834) y su regreso a México (el 13 de marzo de 1836)<sup>18</sup> se interponen el destierro de Valentín Gómez Farías y la derogación de las reformas liberales,<sup>19</sup> acontecimientos de los que cabe valerse como antecedentes nodales del proceso de secularización que culminaría, décadas después, en la revuelta liberal de Zacatecas y el cierre del colegio de Propaganda Fide de Zacatecas el 1° de agosto de 1857.

A través de la revelación de la Jerusalén martirizada, como motivo estético, Guzmán exhorta a los católicos mexicanos a erradicar la gangrena del despotismo y marchar hacia la modernidad occidental siguiendo el camino de la fe, ya sea mediante la cruzada individual –práctica social de la peregrinación–, o la cruzada colectiva –apostolado contra los principios de secularización de la sociedad mexicana–. Gracias a razonamientos inductivos y analógicos, Guzmán infiere a

---

<sup>18</sup> Breve y sencilla narración, nota del editor.

<sup>19</sup> “Para octubre de 1833, y en medio de una epidemia de cólera, el congreso inició la promulgación de leyes que afectaban a la iglesia. Se eliminaron el uso de la fuerza pública para el cobro de diezmos y el cumplimiento de votos monásticos; la provisión de curatos vacantes por el gobierno; la clausura de la Universidad, y la laicidad de la educación superior. Gómez Farías suspendió la provisión de curatos por considerarla impolítica, pero el congreso exigió su vigencia y condenó al destierro a los obispos que se resistieran. La medida, sumada a la proscripción de ciudadanos, hizo estallar el descontento popular. Las reformas religiosas habían contado con la aprobación de Santa Anna, pero cuando el congreso empezó a discutir la reorganización del ejército, aquél aprovechó el clamor general contra el vicepresidente y los radicales, y reasumió la presidencia. El general nombró un gabinete moderado y suspendió las reformas, a excepción de la supresión del pago de diezmos que tanto favorecía a los hacendados” (Nueva historia mínima de México. Interactiva, México, El Colegio de México, 2019, s/p.).

partir de la decadencia de Oriente la decadencia política de México, provocada por la dictadura centralista de Santa Anna. Pero más allá de esto, se trata de ofrecer un nuevo impulso misionero a los sacerdotes, particularmente franciscanos. Desde esta perspectiva, la supuesta diatriba en contra de las autoridades turcas sería, en realidad, un discurso donde hay un compromiso claro contra la ideología imperante y un fuerte alegato a favor de una conciencia nacional enraizada en el catolicismo liberal.

Sin embargo, en esta palabra panfletaria hay un aspecto latente relacionado directamente con los intereses de los franciscanos en México. El argumento de los franciscanos despreciados y maltratados por los turcos funciona como detonante ya que toca –y Guzmán lo sabe– una de las fibras sensibles de los católicos mexicanos. La victimización de los sacerdotes latinos le sirve como instrumento para arengar a los mexicanos y reavivar, más allá de su espíritu de cruzada, su generosidad.

[...] Por esto desearía yo que mi rica patria la América septentrional los auxiliase con algunos anuales socorros, los que se podrían poner en Malta por medio de los ingleses, y el comisario de Tierra Santa que hay allí los remitiría a Jerusalén con la mayor comodidad, exigiendo recibo del procurador para satisfacción de nuestro gobierno. Así tendría la República Mexicana el consuelo de cooperar al sostén de la Tierra Santa en que fuimos redimidos, y tal vez recobrar algunos venerables santuarios que por falta de arbitrios se hallan en poder de los turcos. (Guzmán, 1846, pp. 43-44)

Ahí es donde cabe situar la fuerza de este escrito panfletario que entronca directamente con las fuentes de la tradición bíblica –la revelación– para reanimar discursos ideológicos del México de 1830. Como realizador de ideología, el relato de viaje trasciende el marco de la propaganda de la fe con la finalidad clara de difundir una palabra panfletaria contra el conservadurismo, el centralismo y el despotismo reinantes.

## Referencias

- ANGENOT, M. (1982). *La parole pamphlétaire. Typologie des discours modernes*. París: Payot.
- CASTANY PRADO, B. (2009). Reseña. Edward W. Said, *Orientalismo*. DeBolsillo, Barcelona, 2007. *Cartaphilus*, (6), 232-247
- CROS, E. (2003). *La sociocritique*. París: L'Harmattan.
- \_\_\_\_\_ (1990). *De l'engendrement des formes*. Montpellier: CERS, Etudes sociocritiques.
- \_\_\_\_\_ (1986). *Literatura, ideología y sociedad*. Madrid: Gredos. (Biblioteca románica hispánica).
- GUZMÁN, J. M. (1846). *Breve y sencilla narración del viaje que hizo a visitar los Santos lugares de Jerusalén el P. Fr. José María Guzmán*. México: Imprenta de Luis Abadiano y Valdés (1era ed. en Roma 1836; 1era ed. en México 1837).
- KREJNER, J. y WOLMAN KREJNER, M. (2007). *Tierra Santa y el Nuevo Mundo durante el imperio Otomano*. Buenos Aires: Fundación Internacional Raoul Wallenberg, Casa Argentina en Israel Tierra Santa.
- QUIRARTE, V. (2003). *Jerusalén a la vista. Tres viajeros mexicanos en Tierra Santa*. (Edición y prólogo de Vicente Quirarte). México: Instituto Mexiquense de Cultura.
- RIVERA, A. (1994). *Anales mexicanos La reforma y el segundo Imperio*. México: UNAM. (1era. edición 1891).
- SAID, E. (2009). *Orientalismo*. México: Debolsillo. (1era. ed. 1977).
- SOTOMAYOR, J. F. (1889). *Historia del Apostólico Colegio de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas*. México: Imp. y Encuadernación de "La Rosa". (1era ed. 1874).
- TABOADA, H. G. H. (1999). Un Orientalismo periférico. Viajeros latinoamericanos a Tierra Santa (1786-1920). *Estudios de Asia y África* 33, (2), 285-305.
- TORRE VILLAR, E. de la y NAVARRO DE ANDA, R. (Prólogo e índice de) (1982). *Testimonios históricos guadalupanos*. México: Fondo de Cultura Económica.



# Desorientar el orientalismo, reorientar la mexicanidad. Alberto Ruy Sánchez en las fronteras del decir y la identidad

Disorient the Orientalism, redirect the mexicanity. Alberto Ruy Sánchez between frontiers of talk and the identity

Ahmed Balghzal

UNIVERSIDAD MOHAMED V DE RABAT (MARRUECOS)

## Resumen

El propósito del presente trabajo es enfocar la acción de la escritura de Alberto Ruy Sánchez en el desdibujo de una múltiple estructura de poder y hegemonía. Enfocando su *Quinteto de Mogador* por una parte buscamos determinar la contribución de su modelo escritural transfronterizo y horizontal en la deconstrucción de la construcción heterárquica de la identidad mexicana. Por otra, buscamos revelar los efectos erosivos de la misma escritura en el desmantelamiento de la hegemonía del modelo orientalista canónico. Pretendemos llegar a la conclusión de que desde la condición literaria transfronteriza se puede construir un paradigma horizontal y alternativo de la relación de América Latina y el mundo árabe.

**Palabras clave:** orientalismo, literatura mexicana, paradigma, deconstrucción, *transfrontericidad*.

## Abstract

The purpose of this paper is to focus the action of Alberto Ruy Sánchez's writing on the design of a multiple structure of power and hegemony. Focusing on his *Quinteto de Mogador*, we seek on the one hand to determine the contribution of his cross-border and horizontal writing model in the deconstruction of the heterarchical construction of Mexican identity. On the other hand, we seek to reveal the erosive effects of writing itself in the dismantling of the hegemony of the canonical orientalist model. We intend to reach the conclusion that from the cross-border literary condition, a horizontal and alternative paradigm of the relationship between Latin America and the Arab World can be built.

**Keywords:** Orientalism, Mexican literature, paradigm, deconstruction, cross-border.

## Introducción

Siempre al abordar el tema de los orientalismos, y en especial el modelo latinoamericano, una pregunta se irgue acuciante y acusadora ante mí: ¿Cómo podemos superar los cinco o seis siglos de desconocimiento y lejanía? Es una pregunta que casi automáticamente determina el curso de mi reflexión, incluso abordando otros temas. La memoria humana, y la árabe particularmente es muy caprichosa. Hoy lo ha sido también. Mi intención inicial era ahondar en otra pregunta que viene preocupándome desde el drama ocurrido en el anfiteatro de la Institución de Chautauqua (Nueva York, Estados Unidos):<sup>1</sup> ¿Se puede concebir la identidad, hoy en día, fuera del marco de las narraciones dominantes?

---

<sup>1</sup> La agresión casi mortal al escritor británico-estadounidense de origen indio Salman Rushdie ha obviado el alcance que pueden tener los imaginarios errantes. En el acto de apuñalamiento se materializó la red invisible que puede desempeñar la codificación errónea de la identidad. Por unos segundos el título del famoso libro del autor franco-libanes Amin Maalouf (2012) cobró vida. El fanatismo y las representaciones canónicas de lo propio pueden ser tan mutiladoras hasta el punto de intentar cobrarle la vida a un ser humano que cometió el "error" de usar la palabra para pensar diferentemente allí donde otros piensan tener derecho exclusivo.

Lejos de lo que esperaría el lector del presente trabajo, desde la modestia que requiere la ortodoxia académica y desde las limitaciones de un artículo no me corresponde encontrar las respuestas. El presente trabajo debería entenderse más bien como el vaivén entre las dos preguntas. Relata, más que una respuesta –desde bastante tiempo dejé de buscar respuestas–, mi propio viaje. Probablemente en tal viaje hay un sentido más elocuente que las respuestas. A veces es más importante la pregunta que la respuesta. Lo que leerás es el itinerario, el viaje al que me han empujado las dos, entre la más elemental de mis preguntas que surgió a raíz de la investigación doctoral y otra que nace a la luz de las circunstancias de nuestra modernidad salvaje. Además como muchas de las preguntas de su tipo requieren respuestas que trascienden lo individual. Requieren una colectiva, si no en toda la comunidad, vistas las trascendencias de la segunda pregunta, por lo menos nos corresponde como comunidad científica “clavada” entre dos. No obstante, vale la pena esbozar algunas de las pistas.

El presente trabajo debería entenderse, entonces, no como una respuesta, sino es más bien el detalle de tal viaje entre las dos preguntas. Las frases del primer periodo oracional del título “desorientar el orientalismo, reorientar la mexicanidad” son el límite del viaje, sus dos estaciones. Partiré del primer fenómeno, el orientalismo, para llegar al segundo, la mexicanidad. La estación final evidentemente no es exclusiva. Podría haber sido cualquiera. La elección de la mexicanidad es circunstancial por la naturaleza del espacio convocado; pero las construcciones hegemónicas de la identidad son casi idénticas. Hoy el viaje aterriza en la mexicanidad, pero podría haberlo hecho en cualquier otra. Como en los viajes reales, los destinos determinan nuestros medios. Para mí, hoy el tren que me llevaría en tal viaje –¿Quién mejor podría ser?– es la escritura *ruysancheziana*. Los alegatos de la elección de tal tren son innumerables. Podría hablar del mérito literario del autor mexicano, de la condición rizomática de su escritura y de su “orientalismo horizontal” (Sánchez, 2001); pero como todas nuestras elecciones académicas, la más básica de las razones son siempre detalles personales. No lo oculto. Podría parecer un exceso de subjetivismo, un pecado que todas las institucionalizaciones del saber suspenden.

De mi modesta experiencia lo personal, es el factor clave en nuestras elecciones académicas. Son la fuerza mayor que nos empujan a seguir en los senderos espinosos de la indagación académica. Los escritos de este autor eran mi primer viaje alternativo para redescubrir mi identidad como musulmán y como árabe. Su *Los nombres del aire* (1996)<sup>2</sup> era el primer billete que adquirí para salir del círculo cerrado de mi formación intelectual.

Hoy, casi treinta años después, el mismo billete sigue siendo tan válido para un viaje de retorno a la más elemental de mis preguntas académicas: el problema de las construcciones imaginarias. El círculo del presente trabajo está un poco cerrado entre las dos estaciones-preguntas, pero sus trascendencias son válidas para muchos otros viajes. A mí siempre me pareció que la escritura *ruysancheziana* es el mejor antídoto ante las construcciones hegemónicas. Mi sillón en tal viaje, pido perdón al lector del presente trabajo por mi exceso de subjetivismo y mis disparates imaginativos, es la condición fronteriza de su escritura. Alberto Ruy Sánchez (de aquí en adelante ARS), como intentamos demostrar, lleva el ejercicio literario a sus límites. No solo en lo formal con su “prosa de intensidades” (Gingras, 2007), sino también en lo teológico –si existe en algún lugar– del hecho literario y, sobre todo, su hermenéutica heterodoxa de lo propio. Los elementos transfronterizos son el eje determinante de todos sus escritos (Balghzal, 2021).

En el caso del presente ensayo partiremos de su *Quinteto de Mogador* (2015). La condición transfronteriza es el mejor de los recursos subversivos contra los imaginarios de dominación. En el presente trabajo, es mi cómodo sillón en el que me apoyo para mi viaje-respuesta. Me acomodo a la condición fronteriza de su escritura, sabiendo que muchas de mis formulaciones aquí limitan las trascendencias de su escritura. Me exculpo del posible fracaso. Asumo el riesgo de que mis balbuceos puedan parecer torpes garabatos que desdibujan lo infinito de la escritura *ruysancheziana*. Mi trabajo tiene mucho de la anécdota que Robert Nozick comenta en el prefacio de su libro *Anarquía, Estado y utopía* (1991).

---

<sup>2</sup> La primera novela de Ruy Sánchez *Los nombres del aire* es de 1987. La edición con que se trabaja corresponde al año 1996.

## **Del orientalismo a la mexicanidad: cuestión de codificación**

Empezaría con las consideraciones que me han llevado a asociar dos entidades aparentemente diferentes: “orientalismo” y “mexicanidad”. El lector del título seguramente se preguntaría qué relación puede tener un discurso y un avatar nacido como una intención de dominación con una determinada construcción que si existe, ancla la pertenencia en lo uniforme y en lo dedálico, siguiendo la hipótesis de Octavio Paz (1998). En apariencia, entre el orientalismo en tanto que condición-avatar del eurocentrismo y la mexicanidad como un “no ser nosotros mismos” (p. 70), hay pocas vinculaciones. El lector tiene derecho a preguntarse qué relación puede haber entre una construcción que cristalizó muchas de las formas de dominación y hegemonía del modelo eurooccidental, y otra dominada, fruto de múltiples proyectos de subalternización. Si hay una condición constante de la mexicanidad, esta sería su falta de constancia. La mexicanidad parecería el colmo del vacío en el sentido *sartreano* de la expresión (1989). Por lo tanto el lector dirá cómo es posible situar en la misma altura un cuadro vacío jamás pintado (la mexicanidad) y otro repleto hasta la saciedad con imágenes, clichés y representaciones plagadas de etnocentrismo, hegemonía y poder. A simple vista salir del orientalismo y entrar en la mexicanidad se parecería a cambiar un espectáculo de rock por arrojarse en un abismo abrupto sin fondo ni laderas y con el silencio como única música. Las diferencias se pondrían más ásperas si cotejamos los recorridos históricos de las dos entidades y su anclaje geocultural y, sobre todo, sus efectos. La comparación, en ausencia de una base, parecería un disparate.

Si esta es la sensación, y me imagino que lo es, me gustaría aducir algunas de las consideraciones que me han llevado a tal vinculación. Seguramente, todo el público que está familiarizado con el tema de los orientalismos y las construcciones imaginarias las conoce. En este ensayo ambas son vistas como un discurso. Su identidad es de carácter narrativo. Son un relato. Pensamos, con Paul Ricoeur (1996), que las identidades son “[e]l frágil vástago, fruto de la unión de la historia y

de la ficción, es la *asignación* a un individuo o a una comunidad de una identidad específica que podemos llamar su identidad narrativa” (énfasis en el original, p. 979). Como construcciones narrativas, los dos discursos tejen casi los mismos hilos narrativos. El trascendental factor temporal en las formaciones discursivas de la identidad del que hablaba Ricoeur en la *praxis* cultural es un entramado de hegemonía y de poder. En la identidad, tanto del orientalismo como de la mexicanidad, pesa el factor de la codificación colectiva. En tales codificaciones son importantes las acciones de hegemonía y de poder. Da igual donde se da esta narración. El orientalismo y la mexicanidad son dos identidades codificadas siguiendo el mismo filtro. Las identidades narrativas funcionan igual donde sea su marco geocultural.

Salvando las peculiaridades que implican cada una de las épocas de su evolución diacrónica, la idiosincrasia de cada cultura y los usos ideológicos que se hicieron de él, el orientalismo es de modo general una forma para cartografiar la identidad. Lo fue tanto para la entidad que lo moldea (Occidente) como para la que se pretende moldear (Oriente). El orientalismo es un relato de la idiosincrasia occidental y de su alteridad antagónica: Oriente. Todo el discurso orientalista en su esencia nació como una intención de definición de una frontera, una invención de una línea alámbrica imaginaria en torno a lo propio (Said, 2008). Como todas las físicas, el orientalismo en tanto que frontera imaginaria tiene una doble funcionalidad. Es uno de los centinelas del binarismo epistemológico que marca todo el pensamiento euroccidental (Sarup, 2022).

Todo el discurso orientalista fue útil en parte para dibujar y codificar la *mismidad* y para desdibujar la *otredad*. Abrir vías para lo propio y restringir el círculo de las otredades expulsadas fuera de estos límites alámbricos. Oriente, ya lo afirmó Said (2008), es una “invención europea” (p. 19), y creó algo se puede decir de Occidente. Fuera de su dimensión discursiva –Occidente como idea en términos de Stuart Hall (1992)–, esta entidad no tiene una existencia física. Esta codificación-descodificación implica la reducción de las dos entidades a unas cuantas imágenes duales. La mismidad es codificada con imágenes que implican poder, hegemonía y etnocentrismo. La otredad

oriental, en cambio, es expulsada de los límites de lo propio mediante otras *subalternizadoras*. Las consecuencias de este mecanismo dual son archisabidas. En lo epistemológico dio un sistema y un modo de pensamiento, el eurocentrismo; en lo político-cultural, otro sistema mayor, la colonialidad.

Con la dominación hegemónica del modelo epistemológico de la colonialidad se crearon en todo el universo otros paradigmas micros que reproducen en miniatura muchas de las realidades de este modelo progenitor. Por todas partes, a donde el ideal había llegado se crearon estructuras locales del saber y del poder. Igual que cualquier texto narrativo, estos relatos locales se aprovecharon de las circunstancias de sus contextos generando otras copias carbónicas. Estos modelos fractales venían codificando, sumando o quitando semas de lo que es el modelo progenitor. A pesar de su longeva vida y su extensión territorial, podemos enumerar estos semas en un puñado determinado de formulaciones: /+ la superioridad del cristianismo/, /+ la pureza del linaje grecolatino/, /+ la universalidad de los valores eurooccidentales/, /- *orientalidad* /, etc. Allá donde ha llegado este ideal, su estructura semántica subió breves recodificaciones, reforzando de este modo la hegemonía de este modelo. Para darse cuenta del arraigo de este ideal no hay más que echarse un vistazo a nuestra modernidad, que en teoría se supone que es postdisciplinaria (Han, 2022), hipercomunicativa (Han, 2013) y líquida (Bauman, 2015), donde los mismos ideales encuentran nuevas formas para materializarse. El otro día mi niña de nueve años me preguntó “¿Por qué en las películas de Disney las brujas son siempre feas y negras y las princesas blancas y espléndidas?”. No supe qué contestarle. Le conté otro cuento, el de *áyša rmada* donde los papeles son invertidos: una niña plebeya llega a la cima, convirtiéndose en una princesa a pesar de su color negro. Me permití algunas rectificaciones de la leyenda oral para que comprendiera que la cuestión de los colores es una codificación colectiva. Los pequeños detalles, cuando se trata de imaginarios, pueden resultar cruciales.

Creo que no todo el mundo tiene quien le cuente la realidad de forma diferente. El arraigo de las cosmovisiones de los dominadores son difíciles de subvertir. Las letras son un aspecto indisoluble de

las armas. La expansión territorial en el colonialismo marcó las consciencias allá donde se fue. Incluso, el arraigo de este ideal tuvo nueva vida. Gracias a la permeabilidad de la colonialidad, los esquemas de estas construcciones son legadas a todas las regiones donde la dominación territorial europea había llegado. América Latina, por ser el primer escenario de la colonización moderna y el laboratorio germen de la gestación de este ideal se había apropiado de los mecanismos de funcionamiento de la misma narración, proyectándolo en un calco heterárquico al suelo americano. Las identidades nacionales de la americanidad es narrada según el mismo filtro. La colonialidad del saber en tierras americanas ha causado innumerables heridas. En un ayer cercano, el negro, el gaucho, el campesino y sobre todo el indio eran lo que fue el oriental. En las narraciones sitiadas de la identidad todos estos grupos han sido eclipsados. Las mutilaciones epistemológicas han derivado en políticas culturales depredadoras. La mexicanidad es una de las tantas copias degeneradas del modelo progenitor.

En México, igual que en el resto de los países latinoamericanos, la identidad es narrada siguiendo el mismo filtro. Es ya archisabida la “violencia epistémica” (Spivak, 1998) que se ejercía sobre las otreddades locales en el discurso eurocriollo. Supongo que el lector del presente trabajo conoce el *modus operandi* de la invisibilización del tronco indígena, el campesino, el mestizo, el afrodescendiente, etc., en el pasado. Los esquemas de tal narración persisten en la actualidad en el encubrimiento de las marginalidades modernas. Los rasgos de ciertas identidades culturales minoritarias (cultura LGBT, el gueto urbano, las contraculturas, la *narcocultura*, etc.) son eclipsadas e infravaloradas. Creo que esto podría ser una de las posibles significaciones modernas del nihilismo *paciano* aludido anteriormente. La mexicanidad nunca ha sido un relato genuino. Siempre fue, persistiendo más en el lenguaje *ricoeuriano*, un relato hecho con subjetividades ajenas. La narratividad de la mexicanidad está entretejida por relatos ajenos. La enajenación ha creado una identidad con innumerables “malformaciones congénitas”, identidades mutiladas con innumerables alambres de púas. En este sentido, la mexicanidad es un relato dentro de otro. Es una recreación en lo micro-espacial de una narración hegemónica global. Ciertamente,

nos enfrentamos a una narración periférica por sus circunstancias históricas, pero tiene mucho del relato fundador proveniente del centro. Pensando con Carlos Monsiváis (1976), en su representación, la mexicanidad “pertenece incondicionalmente a la cultura occidental, a cuyo banquete se llega tarde pero con entusiasmo” (p. 308).

De existir, la mexicanidad hereda muchas de las patologías de la colonialidad y sus representaciones de lo propio. Igual que en la narración orientalista, lo árabe es una alteridad expulsada de los límites de la mismidad. Lo árabe en la mexicanidad es reducido al campo limitado de las pocas herencias legadas por la ocupación ibérica. Son ínfimas las porciones de la memoria árabe-islámica las que se salvan de esta amnesia intencionada: lo mudéjar en la arquitectura, lo culinario en las tradiciones, algún que otro parecido de carácter que se incrusta como consecuencia de la diáspora oriental y un repertorio camaleónico de imágenes y clichés (Taboada, 1998, pp. 285-305). Fuera de estas “huellas”, lo árabe es solo una porción ínfima en el mosaico identitario mexicano. Tampoco se trata de afirmar algo donde no lo hay. Lo árabe siempre fue intrascendental en toda la americanidad, pero a esta realidad elemental lo poco que hemos tenido como huella ha sido obviado en el relato de la identidad. En la literatura, por ejemplo, y salvando los casos contados de autores cosmopolitas como Borges, Fuentes, Sarduy, Ruy Sánchez, lo árabe y lo oriental han sido siempre un elemento marginal e intrascendente.

En síntesis, salvando las aparentes diferencias entre orientalismo y mexicanidad, podemos afirmar que ambas son plasmación de las identidades como narración. En los dos relatos la codificación se hace siguiendo un filtro hegemónico donde muchas otredades son eclipsadas. Es un viaje unidireccional. El flujo hegemónico procedente del centro influye y determina muchas de las realidades culturales de los márgenes. La mexicanidad en la mayoría de los casos sigue mirando la realidad árabe por mediación del antejo eurooccidental. En la codificación del entramado de las representaciones de lo árabe, siguen proyectándose trascendentales las elaboraciones procedentes del centro. Contemplando el panorama actual se puede afirmar que como intelectuales “atrapados” entre los dos mundos no hemos sido capaces

hasta ahora de superar los esquemas de la codificación hegemónica. Toda la labor del academismo sigue girando en torno a los mismos ejes temáticos. Tampoco el presente trabajo pretende culpabilizar a ninguna de las dos orillas de la persistencia de la presente realidad. Los sistemas de poder, ya lo planteó Barthes (2003), son construcciones *sartreanamente* cerradas. Ofrecen pocas grietas. Son un ciclo vicioso, un bucle que termina donde empieza. Con este *huis clos* el viaje de ida, del orientalismo a la mexicanidad, llega también a su estación final.

**De la mexicanidad al orientalismo:  
reorientar para desorientar. Alberto Ruy Sánchez  
en las fronteras del decir**

Hablar de un hermetismo coercitivo no quiere decir una fatal rendición. El campo de las construcciones culturales es la tierra de las continuas batallas. En su aparente transparencia, los sistemas de dominación siempre manifiestan grietas y fisuras. Si no las hay, las debemos inventar. Los sistemas están hechos de imaginarios que se pueden demoler. Creo que uno de los excelentes martillos para generarlas es el ejercicio literario. Seguramente el lector del artículo me consideraría un pobre romántico que cree torpemente que se puede asignar al ejercicio ficcional un papel que no le corresponde. No soy el primero de los tontos que creen en la utopía del cambio por medio del arte y la palabra (Barthes, 2003; Foucault, 1996). A veces el desmantelamiento de los grandes relatos se hace mediante pequeños gestos. Las grandes revoluciones en la historia de la humanidad empiezan en los sueños de los poetas. En este caso, en el discurso del autor mexicano y su modo peculiar de representar primero la identidad nacional y evidentemente la identidad de todo el edificio orientalista. El viaje de retorno en este sentido es inverso. Lo hacemos intencionalmente para intentar demostrar que a problemas globales a veces son más consecuentes las respuestas locales. Partiendo de una deconstrucción micro-cultural de la construcción de la mexicanidad, podemos llegar a la desestabilización del imperio global del discurso orientalista. Es una utopía, cierto, pero no deja de ser tan pertinente como procedimiento. Es conveniente,

en este caso, invertir el orden de los dos verbos del primer periodo oracional del título: reorientar la mexicanidad es el modelo a seguir para desorientar todo el paradigma cultural orientalista. Para alcanzar el doble efecto erosivo la escritura de ARS se sitúa en las fronteras de su propia identidad, la mexicanidad, buscando muchas de las raíces obviadas. Debido a su labor, la demolición de los relatos dominantes en el discurso esencialista tanto nacionalista como el global es una tarea posible. Una ilusión, cierto, pero muy necesaria para creer en la posibilidad del cambio.

La clave del nexo de los dos verbos –reorientar y desorientar– está en la condición epistemológica de la enunciación cultural latinoamericana. Toda América Latina ciertamente, como ya vimos en el apartado anterior, fue la primera de las otredades donde se ha ensayado el imaginario dominante. Probablemente fue el terreno donde se ejercitaba la primera de las formas del orientalismo moderno. En el equívoco de Colón está el origen de este continente, no solo el nominal sino también toda la realidad identitaria: América Latina nació de un equívoco y de una intención de dominación. Toda la historia de este continente ha sido desde entonces el desdibujo de este ideal de dominación. Es el primer territorio dominado, pero también el primer margen disidente. A la dominación le siguió la heterodoxia; a la subalternidad, la contrahegemonía. A lo largo de su historia moderna, ha buscado redibujar tal esquema y definir su propio nombre fuera de los términos hegemónicos del modelo ibérico.

El modelo orientalista latinoamericano es la manifestación de ello. Siempre fue una copia heterárquica que mantiene complejas relaciones con el modelo central que van de la copia fiel a la búsqueda de una representación genuina de lo oriental. Probablemente la escritura de ARS es el mejor cristizador de la condición marginal de todo el modelo literario orientalista latinoamericano. En ella cohabitan elementos de la condición clásica del orientalismo junto con elementos que podemos tildar de innovadores. En su representación de lo oriental, son claves sus modos de percepción de su propia identidad. Parte del desdibujo de las trabas de hegemonía y de poder asociadas con la mexicanidad, y sorprendentemente llega a desestabilizar también el

modelo orientalista canónico. Buscando revelar las raíces ocultas de la mexicanidad, su hallazgo mayor fue descubrir que una manera diferente de escribir la otredad oriental es posible. Oriente en su escritura deja de ser la antítesis de lo occidental mexicano para convertirse en otro de los elementos que integran el crisol identitario de lo propio. México es tan occidental, pero también como se afirmó con anterioridad, tan oriental. Su representación de la *arabidad* se hace desde una línea horizontal que sacude una doble verticalidad: la de la construcción hegemónica de la mexicanidad, pero también siglos de poder y hegemonía que lo es el orientalismo. Es un ejercicio que va en doble dirección: desorienta el flujo de los modos de conocimiento verticalistas y los reorienta hacia zonas intersticiales. Solo un texto literario rizomático, rebelde y transfronterizo podría llevarnos en este viaje.

Sin embargo, cabe señalar que el autor mexicano no es uno decolonial, ni menos un especialista de las enunciaciones epistemológicas disidentes. Hay que reconocerlo desde el principio. Es un artista que transmite a sus lectores su cosmovisión y su manera de percibir la realidad donde le tocó vivir. Sin embargo, siguiendo las múltiples líneas que deja en sus cinco obras sobre Marruecos, podemos construir los rasgos de una enunciación que nos atreveremos a llamar “deconstructivista y posorientalista”. Como todas las contranarrativas, la enunciación de ARS se articula en función de otras estrategias discursivas que contrastan las hegemónicas. Las bases de esta enunciación son la escritura transfronteriza y horizontal. Son las estrategias que permiten, por un lado, reorientar el sentido de la mexicanidad y, por otro, desorientar todo el flujo de dominación del sistema orientalista hacia nuevas direcciones.

La escritura ruysancheziana es transfronteriza. Borra los límites de lo propio y lo ajeno. Toda la labor de desarticulación de la doble condición hegemónica de la identidad y del orientalismo se plasma en las pretensiones mismas de su proyecto mogadoriano. Lo que en apariencia se presenta como una exploración del mundo del deseo humano se convierte en un excelente pretexto para desorientar la verticalidad de las representaciones de lo propio. Mediante una búsqueda constante de puntos de contacto de la mismidad mexicana y la otredad árabe, el

autor logra construir un mundo novelesco de hibridez y *transfronteridad*. Todo el proyecto mogadoriano de ARS es una exploración de nuevas formas de parentesco del mundo árabe y la mexicanidad. A las formas clásicas de unión de los dos mundo materializadas en el legado andalusí, las similitudes artesanales, costumbristas, etcétera, se suman otras propias a la condición humana: la realidad trascendental del acto amoroso, la cosmovisión metafísica de la realidad humana, entre otras.

Todo el proyecto explora y busca nuevas formas de parentesco entre los dos mundos, superando las formas clásicas que anclan el entendimiento América Latina-Mundo Árabe en determinados aspectos. En todo el proyecto, el autor parte de las significaciones de cada uno de cuatro elementos básicos en la cosmovisión mexicana: el aire, el agua, el fuego, la tierra (a los que el autor añade el quinto elemento: el asombro) para armar un mundo de hibridez y *transfronteridad*. El autor mexicano, al ambientar la diégesis de sus cinco obras en Mogador particularmente y en Marruecos en general, no solo simboliza este afán transfronterizo de su escritura, sino también logra concretarlo mediante la superposición de fragmentos de su identidad a otros de la realidad oriental. En la reconfiguración literaria de sus cinco obras, cada uno de estos elementos mitológicos abraza otro de nuestra identidad cultural.

Por ejemplo, en la primera de las cinco obras, *Los nombres del aire*, el autor explora las virtudes del aire y los emplea como metáfora de lo efímero del acto amoroso. En esta obra, el personaje principal es una mogadoriana llamada Fatma que emprende un viaje infinito en búsqueda de un sentido de la naturaleza del deseo que la habita. La mogadoriana, como el asceta, descubre azarosamente fragmentos de su identidad sexual y la naturaleza de sus deseos en las trascendencias de elementos habituales en su ciudad, Mogador, pero también en su propio cuerpo. Cada uno de los elementos de esta ciudad le revela una faceta determinada de su deseo. Cada acto tiene una trascendencia, una dimensión que le lleva al mundo infinito de sus deseos.

El deseo femenino aquí es revelado como una realidad trascendental, un concepto que en sus orígenes tiene mucho de la cosmovisión sufi. El deseo femenino en esta obra es explorado como una realidad

trascendental que supera la dimensión corpórea. Tiene mucho de la experiencia *sufi* como acto que busca lo trascendental mediante la introspección. Pero también es recreado como una realidad olea, mutante e imposible de medir o de comprender. El deseo femenino en esta obra es materializado como una realidad olea y *sufi*. Mediante esta unión, el autor logra explorar su mismidad, y halla elementos que la asocian con la otredad oriental. El simbolismo mexicana del aire abraza motivos *sufies* para dibujar un mundo de *transfrontericidad*. Los sentidos de esencialismo y de separación de lo oriental y lo occidental tienen poca vigencia en este caso. México puede ser tan árabe; pero también, invirtiendo la consigna, la identidad árabe tiene mucho de la realidad mexicana. Ambas son experiencias que no se diferencian, sino se abrazan y se encuentran.

La historia de estos bricolajes continua en las otras cuatro obras. En cada una, el autor encuentra siempre el pretexto para unir a los dos mundos. En *Los jardines secretos de Mogador*, lo es la tierra y la geometría de lo infinito del arte artesanal; en *En los labios del agua*, el agua es cotejada a la caligrafía. En cambio, la oralidad oriental se suma al fuego para dibujar el mundo novelesco de *La mano del fuego*. Todos sus relatos continúan las historias de fusión inicial. Los parámetros de la pertenencia de la mexicanidad se desplazan hacia zonas fronterizas, allí donde lo propio no tiene tanta dimensión sólida y fija. Es más una entidad licuada y *desterritorializada*.

La condición transfronteriza es un elemento que abarca la totalidad de las obras y no solamente su aspecto general. Los demás elementos de la diégesis reproducen de modo fractal esta realidad. Elementos diagéticos como el espacio, los personajes, el aspecto lingüístico y demás modalidades de las obras borran los límites de las dos entidades. En el primero, los personajes, los protagonistas de sus obras, son casi siempre parejas mixtas procedentes de las dos tierras. En *Los jardines secretos de Mogador*, por ejemplo, la historia cuenta el relato de un desafío amoroso de un mexicano llamado Juan Isidro Labra y una jardinera marroquí Jassiba. Se pueden multiplicar los ejemplos y los casos de estas parejas mixtas, donde el amor supera siempre las fronteras convencionales. El amor es la razón de parentesco en todas

las obras. Sustituye las formas de unión clásica entre individuos. Es la mejor de las metáforas de la movilidad humana y las identidades transfronterizas. La narración de estas historias de amor son contranarrativas que buscan formas de vincular los individuos de culturas diferentes. El amor es el antídoto de la lejanía y los esencialistas, no reconoce el imperio de las fronteras. Él mismo es un transfronterizo.

El espacio en el *Quinteto de Mogador* manifiesta la condición transfronteriza. Mogador no solo es una recreación ficticia de la real Esauira, pero es también la plasmación del mundo de los intersticios. Con ello nos referimos a su reconfiguración ficticia en las cinco obras, dando lugar a unión de fragmentos geográficos, arquitecturales, naturales, culturales, de las dos culturas. La Mogador del *Quinteto* es tan mexicana como marroquí. Sus casas, sus mercados, sus habitantes y demás elementos no son ni exclusivamente marroquíes ni mexicanos. En *En los jardines secretos de Mogador* por ejemplo:

Poco a poco iba yo aprendiendo a distinguir en cada detalle diminuto de la ciudad de Mogador el universo que concentra. Porque ahí cada cosa, cada gesto, cada sonido es puerta y detonador de otros ámbitos. Y muy pronto iba a descubrir que, así como los inmensos mercados de frutas y flores pueden estar en una diminuta caja de madera perfumada, uno de los jardines más seductores de Mogador se abriría para mí en los pétalos de colores resplandecientes sobre las manos tatuadas de aquella vendedora de flores que ya comenzaba a poseerme. [...] Pero más allá de lo que yo podría haber imaginado en aquel momento, en esos pétalos se abría una ventana hacia todos mis posibles jardines de plenitud: una puerta hacia la entraña de mis deseos. Más aún, en ellos estaba tal vez la cifra de mi destino: esa mezcla intrincada de azar y deseo que se nos vuelve cauce de la vida. (pp. 343-344)

Son sugestivas las últimas palabras. Los jardines de Mogador llevan al descubrimiento de las facetas ocultas de la alteridad; al hacerlo, profundizan en el conocimiento de la propia mismidad del propio autor. Mogador es el medio y el destino de un viaje que lleva a lo propio en lo ajeno y viceversa. En ambos casos, el espacio es el lugar de la confluencia de lo propio y lo otro. Este es la mejor de las metáforas que

cristalizan lo transfronterizo. Los esquemas esencialistas y segregacionistas del orientalismo clásico no tienen vigor.

La lengua de sus escritos también abunda en arabismos. En una investigación que hemos realizado sobre el aspecto, hemos podido localizar hasta 843 voces y arabismos en todo el *Quinteto*, sin hablar de los términos naturalizados ya en el castellano. En el cuadro 1 puede verse una muestra representativa de las voces relacionadas con la vida y la cultura árabe presentes en las cinco obras.

*Cuadro 1.* Inventario de voces y arabismos relacionados con aspectos culturales

<i>Tradiciones y creencias</i>	<i>Gastronomía y cosmética</i>	<i>Traducciones de expresiones idiomáticas</i>
Jamsa, la Mano de Fatma, islam, Mahoma, Mahometano, Baraka, Buderbala, Dyin, Kaaba, Haj, Sufí	Azzayt, Rássul, Kójol, Jena-jené, henné, té de menta, Amadú	la Alabada Palabra del Profeta, Que Alá lo haya perdonado

De modo general, podemos afirmar que las cinco obras son un auténtico mosaico literario. Podríamos preguntar, en este caso, ¿es solo una narración ficticia que mezcla motivos de los dos mundos? Personalmente creo que no se trata de una simple superposición de fragmentos y elementos de culturas diferentes, sino de una licuación de la identidad desde el texto literario. Leer las cinco obras se parecería a un viaje, una movilidad en las fronteras de muchas identidades. El protagonismo no lo tiene ninguna, sino precisamente las zonas de sombra de las mismas. Es lo que entendemos por una escritura transfronteriza. Se puede comprobar el alcance de este procedimiento si comparamos los resultados de tal tipo de escritura fronteriza con las elaboraciones clásicas del discurso orientalista canónico. Aquí los límites y la diferenciación constante es el argumento más evidente. En la escritura de ARS lo son lo común y las fronteras. La desorientación, ya lo dijimos con anterioridad, se basa en detalles como este. La literatura sí que

demuestra su eficiencia. Derribar los grandes relatos, se puede hacer con pequeñas maniobras, pequeños relatos disidentes.

El segundo recurso deconstructivista de ARS es su afán de proponer un “orientalismo horizontal”. La concreción de lo que los autores teorizan en sus escritos narrativos es muchas veces difícil de rastrear. En el caso de ARS es evidente que hay una sinergia total entre sus formulaciones ensayísticas y su creación. La horizontalidad es un complemento evidente de la *transfrontericidad* de la escritura del autor mexicano. Una de las virtudes de la horizontalidad es la interpretación de lo propio como una continuidad de lo ajeno, es el trazo de una línea continua entre los dos. Anula los efectos de la verticalidad y sus implicaciones de hegemonía y de poder. Es una visión alternativa que busca acercarse a una alteridad no en tanto que una otredad diferente, sino como un entidad humana que tiene muchos elementos comunes. La horizontalidad ahonda en lo común y minimiza los efectos de lo diferente. No anula la diferencia, sino la pone en un segundo plano. México y el Mundo Árabe seguramente tienen sus peculiaridades, pero también y, sobre todo, puntos intersticiales. La horizontalidad consiste en hacer de estas fronteras vectores de interculturalidad.

No resultaría tan difícil contrastar las virtudes de tal visión si la comparamos con la del orientalismo canónico. El autor mexicano ensancha este espacio común añadiendo a la herencia pretérita de lo común, otras afinidades idiosincráticas. ARS logra captar la cercanía idiosincrásica de marroquíes y mexicanos. Para el autor, los marroquíes somos una mismidad en piel ajena. Citaría el testimonio personal de uno de sus personajes de *En los labios del agua*, que actúa como un *alter ego* del propio autor. Las palabras con que explica su pasión por lo marroquí dice mucho de su visión horizontal:

Subí al barco [...] No necesito aclararte de qué manera contrastaban los gestos distantes desdeñosos de los franceses del puerto con los signos hospitalarios y laberínticos de los tripulantes árabes. Reconocía en ellos algo familiar pero a la vez muy distante. No es necesario que te explique hasta qué reconfortante extremo me afectaban sus miradas, su cercanía, lo desenvuelto de sus aproximaciones laberínticas. Por los gestos entendí que había un puente más antiguo entre Marruecos y México que el de mi familia. (p. 253)

A mí siempre me pareció que lo humano es la mayor garantía de sólidas relaciones interculturales. A la *desindividualización* de la otredad oriental habitual en el discurso orientalista clásico, en el presente el marroquí recobra un rostro. Es descrito en términos de su naturalidad. Además es una entidad “reconfortante”, “hospitalario”, y que le infunde un sentimiento de familiaridad. El final de la cita –“entendí que había un puente más antiguo entre Marruecos y México que el de mi familia”– es más que elocuente. Por sí solo habla de la condición horizontal de su representación de nuestra realidad. La escritura misma, de este modo, es otro de los puentes que unen Marruecos y México.

Los elementos que entretujan la visión horizontal del autor son múltiples. El logro del autor mexicano es poder llevar su escritura hacia zonas intersticiales donde las diferencias se anulan. Ahora bien, una pregunta se impone: ¿qué efectos tienen la exploración transfronteriza de lo común al mundo árabe y mexicano y la visión horizontal en la desestabilización de los imaginarios de dominación?

Partiendo del caso de la escritura *desorientativa* y *reorientativa* de ARS, podemos afirmar que las identidades culturales hoy pueden ser no solo construcciones hegemónicas, sino también contranarrativas. Son contrarrelatos que se oponen a otros que la dominación y la hegemonía del pasado persisten en crear. América Latina y el Norte de África son dos periferias que ofrecen la utopía de otros mundos posibles. Nos podemos mirar sin tener que pasar por el filtro de la colonialidad. Con sus dos características, la de desorientar el flujo de dominación que supone el orientalismo, y la de reorientar la identidad mexicana, la escritura de ARS nos señala el camino. Este camino es la deconstrucción. Su labor es la perspectiva y la continuación natural de la marginalidad latinoamericana iniciada en autores como Paz, Borges, Sarduy, entre otros. La deconstrucción es el contrargumento más ideal que podemos alzar frente a los relatos de dominación. Nuestra forma para disputarle el protagonismo a las narraciones canónicas de la identidad de lo oriental y lo latinoamericano, y quitarle su argumento más importante, *desmitologizando* su legitimidad. El discurso orientalista, ya lo hemos subrayado anteriormente, es eminentemente

segregacionista, *racialista* y exclusivista. Gracias a contrarrelatos como el de ARS, su binarismo dual y oponente deja de tener vigor.

Hoy el argumento más válido en la dialéctica de culturas es la hibridez. Es el arma más eficaz para subvertir el flujo de la dominación y, cuando se trata de un trabajo literario, tal arma se convierte en un pilar de una contranarrativa, donde las fronteras entre culturas e individuos son calles comunicantes. Esta calle es un océano entre América Latina y el Magreb. En nuestra representación histórica de esta calle reside toda la manifestación de la influencia de las geoculturas de dominación. Nosotros los norafricanos llevamos siglos mirando en él un obstáculo, no en vano lo llamábamos “*baḥr az-ẓulumā*” (Mar de Tinieblas). En realidad donde veíamos un obstáculo hay una oportunidad. Es tan solo una calle líquida que, más que separarnos, nos une. Es la concreción de nuestros deseos y anhelos de un mundo híbrido e intercultural. El agua, ya lo dijo ARS, es la mejor metáfora de las fronteras *desterritorializadas*. Es tan cierta la idea. Es cuestión de perspectiva. Donde otros ven obstáculos, hay que ver una oportunidad. Una enorme oportunidad para trabajar acercando posturas en este Sur global en términos de Boaventura de Sousa Santos (2018). Es lo que podemos enseñar a nuestros dominadores. El eurocentrismo puede dejar de ser tan dañino. El orientalismo al carecer de su argumento clave, se desorienta, pierde su camino. Su navío se extravía. En el Atlántico, el orientalismo no tiene vigor. Es un sistema de dominación ideal para la tierra. Tierra aquí es símbolo de lo rígido y lo moldeado que no acepta deformaciones. El Atlántico es agua, una posibilidad, una perspectiva.

Desorientar el orientalismo puede ser clave también en el desdibujo de las identidades nacionales construidas siguiendo su patrón. La mexicanidad dejaría de ser una construcción exclusivista, un abismo que no lleva a ningún lugar. Puede ser un espacio que alberga una marginalidad proteica. Las construcciones híbridas son identidades frágiles de textura, pero tan fuertes como lugar de enunciación. No tener un definitivo y único lugar de enunciación implica una cierta libertad, un alejamiento del centro y sus modos de operación hegemónicos. En las fronteras y en la marginalidad caben otras perspectivas para las construcciones alternativas de las identidades nacionales. Con

su énfasis en la ampliación de las fronteras de su identidad, ARS nos enseña el camino que debería tomar-hacer la comunidad académica para desorientar el flujo de dominación del orientalismo. Lo que hace él con su propia identidad, lo podemos hacer de igual modo para todo el orientalismo. Su afán de reorientar la mexicanidad hacia un sentido abierto, horizontal que busca complementos en identidades obviadas es la senda para desorientar la tergiversación orientalista.

Volviendo al texto del autor, quiero concluir con sus palabras. El autor mexicano siempre encuentra las mejores formas para expresar mis ideas. Es muy elocuente lo que expresa para el propósito del presente trabajo. Cito el fragmento de *En los labios del agua* para ejemplificar cómo a partir de una sola oración de un texto literario, es posible subvertir siglos de construcciones hegemónicas. La historia del orientalismo y siglos de solidificación de un único sentido a la mexicanidad se anulan, pierden su vigor y constancia. Sus palabras ejemplifican el tremendo poder de la literatura: “México es una trenza complicada de otras naciones, de mil pueblos, y de mil castas dispersas en sus vientos enrarecidos. Es un hervidero de razas. De minorías, como les gusta decir ahora. Es más árabe que español. México es un país árabe que se desconoce” (p. 265).

No hay mejor argumento para defender la posición del autor que el de situarse en la frontera de la cultura igual que lo que hizo él, y reclamar a la interculturalidad y la pluralidad como modelo identitario. Somos todos de alguna manera este México plural que nos está narrando. Siéndolo podremos recobrar la esencia de nuestra mismidad como árabes. Este fragmento y el que cito a continuación demuestran cómo un trabajo literario puede terminar desdibujando todo un sistema y que, al hacerlo, participa en la labor de redefinición de otro nuevo. ARS parece contestar a mis dos preguntas iniciales. El escritor también piensa que la identidad es contranarrativa. Es un relato móvil, dislocado y desplazado que se mueve al encuentro de otras alteridades también largamente eclipsadas. Lo ajeno podría ser, en este caso, tan propio. Somos igual que la escritura enfocada en el presente trabajo, entidades errantes en búsqueda de tierras. Citaría otro fragmento del *Quinteto*. Es uno sobre, otra vez, la identidad, la memoria y la escritura. Está sacado de *La mano*

*del fuego*. A veces hace falta ir hasta donde está esta alteridad para darse cuenta de nuestra mismidad. Lo propio es lo ajeno:

Hace ya algunos años que me es imposible pensar en los caprichos y misterios de la memoria sin que me venga a la mente una nítida imagen del desierto. Porque fue en un oasis del Sahara, [...] que regresaron a mi mente de golpe los recuerdos más lejanos que ahora tengo, que por cierto eran de otro desierto, en el norte de México, donde viví entre mis tres y mis cuatro años de edad. Y yo ni siquiera sospechaba su olvido. Tal vez por eso recuperarlos fue una violenta sorpresa que no ha dejado de inquietarme. Y una parte de aquel escalofrío de la memoria que recorre todo lo que desde entonces he escrito. (p. 470)

Sobran las palabras. A veces hay que saber cuándo debemos callarnos. Pongo fin a mi presente y breve reflexión y dejo las palabras de ARS flotando en la imaginación del lector. Sus palabras son mi mejor argumento. Ellas seguro transmiten más de lo que quiero afirmar. Yo también considero que la otredad mexicana es parte de mi identidad. Igual que él hace ya algunos años que me es imposible pensar en los imaginarios sin que me viniera a la memoria mi primera lectura de su obra. Fue en esta obra que descubrí que hay otras formas de emplear la memoria, el pasado y el legado islámico-árabe de una manera diferente a lo que se venía haciendo en mi contexto escolar y familiar. Su escritura sobre la oralidad, el sufismo y otros elementos de mi identidad me regalaron la mayor de mis sorpresas. Una de estas sorpresas que nos marcan y definitivamente sellan con una inquietud permanente. El sesgo de esta inquietud parece inagotable.

## **Conclusión**

Al final con esta breve andadura en el mundo rizomático de la escritura ruysancheziana es inevitable volver al principio del trabajo, a las preguntas con que iniciamos la reflexión. Más que respuestas, esbozamos las conclusiones que nos permiten este viaje-respuesta que estamos montando. Respuestas definitivas no hay. Creo que no las habrá. La escritura transfronteriza de ARS nos enseña el camino que deberíamos

seguir: desorientar y reorientar. Poco importa cómo iniciamos. Los dos verbos son estaciones para viajes de ida y vuelta. Podemos esquivar los siglos de desconocimiento y lejanía desorientando la manera con que enfocamos el tema de la relación entre América Latina y el Mundo Árabe. El autor mexicano ha sido capaz de encontrar su camino, su manera peculiar de construir puentes. Ha sido capaz de abrir grietas en los alambres de púas de su identidad y hallar esta tierra de nadie, esa frontera donde los imaginarios de dominación poca autoridad tienen. Para nosotros, los que estamos en la orilla oeste debemos cruzar la mitad del resto del camino, superar el traumatismo de la lejanía y el desconocimiento. Nuestra labor también tiene que superar muchos escollos. Así deberíamos reorientar muchas de nuestra práctica académica anclada en intereses políticos, en las elecciones de nuestras instituciones académicas o supeditadas a intereses narcisistas. Deberíamos reorientar nuestra casi enfermiza actitud de mirar siempre a la americanidad desde el espejo de la colonialidad europea. Somos capaces, así lo demuestra la escritura licuada de ARS, de cruzar el Atlántico sin la ayuda de los imaginarios de dominación.

## Referencias

- BALGHZAL, A. (2021). La disidencia de la marginalidad en el “centro” de un paradigma alternativo: el “post-orientalismo” en *La mano del fuego* de Alberto Ruy Sánchez. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 9(6). Recuperado de <https://escholarship.org/content/qt2n5173rc/qt2n5173rc.pdf>
- BARTHES, R. (2003). *El placer del texto y Lección inaugural de la cátedra de semiología literaria del Collège de France*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- BAUMAN, Z. (2015). *Modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica.
- DE SOUSA SANTOS, B. (2018). Una nueva visión de Europa: aprender del Sur global. En B. de Sousa Santos y J. M. Mendes (eds.), *Demodiversidad: imaginar nuevas posibilidades democráticas* (pp. 59-92). México: Akal.

- FOUCAULT, M. (1996). El lenguaje al infinito. *De lenguaje y literatura* (pp. 143-156). Barcelona: Paidós.
- GINGRAS, M. (2007). *La prosa de intensidades en la narrativa de Alberto Ruy Sánchez: un habitar poético del mundo*. [Mémoire de grade de maîtrise (M. A.) en études hispaniques]. Université de Montréal. Recuperado de [https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/18151/Gingras\\_Mario\\_2006\\_memoire.pdf?se](https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/18151/Gingras_Mario_2006_memoire.pdf?se)
- HALL, S. y GIEBEN, B. (1992). The West and the rest: Discourse and power. *Race and Racialization* (pp. 85-95). Toronto: Essential Readings.
- HAN, B-C. (2013). *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder Editorial.
- \_\_\_\_\_ (2022). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder Editorial.
- MAALOUF, A. (2012). *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza.
- MONSIVÁIS, C. (1976). “Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX”. *Historia general de México*, (4), 303-476.
- NOZICK, R. (1991). *Anarquía, Estado y utopía*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- PAZ, O. (1998). *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- RICOEUR, P. (1996). *Tiempo y narración III*. México: Siglo XXI.
- SAID, E. (2008). *Orientalismo*. Barcelona: DeBolsillo.
- SÁNCHEZ, A. R. (2001). “Por un orientalismo horizontal”. *Artes de México*, (55), 31-38.
- \_\_\_\_\_ (2015). *Quinteto de Mogador* (versión electrónica). Madrid: Alfaguara.
- \_\_\_\_\_ (1996). *Los nombres del aire*. Madrid: Alfaguara.
- SARTRE, J. P. (1989). *El ser y la nada*. Madrid: Alianza.
- SARUP, M. (2022). *Identity, Culture and the Postmodern World*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- SPIVAK, G. C. (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis tertius*, 3(6). Recuperado de [http://www.cuestionessociologia.fahce.unlp.edu.ar/index.php/OT/article/download/OTv03n06t01/pdf\\_240](http://www.cuestionessociologia.fahce.unlp.edu.ar/index.php/OT/article/download/OTv03n06t01/pdf_240)
- TABOADA, H. (1998). Un orientalismo periférico: viajeros latinoamericanos, 1786-1920. *Estudios de Asia y África*, 285-305.



# La creación de precursores literarios árabes y el orientalismo periférico en *Quinteto de Mogador* de Alberto Ruy Sánchez<sup>1</sup>

The Creation of Arabic Literary Precursors and Peripheral Orientalism in *Quinteto de Mogador* by Alberto Ruy Sánchez

Ignacio López-Calvo

UNIVERSIDAD DE CALIFORNIA, MERCED (ESTADOS UNIDOS)

## Resumen

Este ensayo estudia el uso de los puentes genealógicos transatlánticos a veces reales, a veces retóricos y a veces imaginarios que establece Alberto Ruy Sánchez entre México y Marruecos, así como la representación del espacio y la mujer marroquíes que aparece en su *Quinteto de Mogador*. Esta obra representa su respuesta a la exploración del deseo femenino y del deseo erótico en general. A la vez, consciente de su incapacidad epistemológica para penetrar la cultura marroquí, Ruy Sánchez se limita a ensoñarla líricamente, ocultando apenas la melancolía que le produce su incapacidad de comprender plenamente ese mundo tan exótico para él. En definitiva, pese a su loable intento de hermanar genealógicamente los dos países, el autor cae, a veces, en un

---

<sup>1</sup> La primera versión de este artículo se publicó en inglés en la revista académica *Theory in Action. The Journal of Transformative Studies Institute* (número especial, No. 4/2023).

orientalismo exotizante con tintes de nostalgia colonial, sobre todo en la representación del cuerpo femenino.

**Palabras clave:** Ruy Sánchez, *Quinteto de Mogador*, Orientalismo periférico, precursores literarios, puentes genealógicos, México, Marruecos.

### **Abstract**

This essay studies the use of transatlantic genealogical bridges, sometimes real, sometimes rhetorical, and sometimes imaginary, established by Alberto Ruy Sánchez between Mexico and Morocco, as well as the representation of Moroccan space and women that appears in his *Quinteto de Mogador*. This work represents his response to the exploration of female desire and erotic desire in general. At the same time, aware of his epistemological inability to penetrate Moroccan culture, Ruy Sánchez limits himself to dreaming of it lyrically, barely hiding the melancholy caused by his inability to fully understand that world, which is so exotic to him. In short, despite his praiseworthy attempt to link the two countries genealogically, the author sometimes falls into exotic orientalism with hints of colonial nostalgia, especially in the representation of the female body.

**Keywords:** Ruy Sánchez, *Quinteto de Mogador*, peripheral Orientalism, literary precursors, genealogical bridges, Mexico, Morocco.

Este texto explora la *intentio operis* del uso de los puentes genealógicos transatlánticos a veces reales, a veces retóricos y a veces imaginarios que establece el poeta y novelista mexicano Alberto Ruy Sánchez (1951-) entre su país y Marruecos, así como la representación del espacio y la mujer marroquíes que aparece en su *Quinteto de Mogador*. Como explica José Sánchez Carbó (2009) al referirse a *Cuentos de Mogador* de Ruy Sánchez, “la ciudad de Mogador a veces cumple un papel protagónico y en otras su ambiente determina muchas de las acciones” (Sánchez Carbó, 2009, p. 205). Del mismo modo, se podría argüir que la verdadera protagonista de las novelas del *Quinteto de Mogador* no

es otra que la ciudad misma. Metáfora del deseo, Mogador queda también convertida, con una lírica prosopopeya, en una mujer inaccesible y libidinizada que se ha de conquistar. En dicha ciudad habitan los personajes que Ruy Sánchez denomina “Sonámbulos”, que se reconocen a sí mismos y a otros como ellos en el deseo sexual. Por medio de la intertextualidad con textos sagrados sufíes de la mística andalusí y árabe en general, el deseo erótico queda conectado con el deseo sacro, metafísico y transcendental de los místicos que anhelan, en su forma *sui generis* de deseo, unir su propia alma al de la divinidad. El autor mismo nos da pistas al respecto en una entrevista con Patricio de Icaza: “con el tiempo me he dado cuenta de que vivo la literatura de una manera que para algunos es extraña: como una especie de vocación mística –una mística herética en la cual la mujer amada es una especie de diosa” (Icaza, 2006, s.p.).

En esta conexión entre la mujer amada como reflejo de la divinidad y la divinidad misma, aparecen ecos de la estética del amor cortés de la Europa medieval en la que quedan fundidos lo erótico y lo espiritual. Ruy Sánchez señala haber sido influido por la idea jesuita de que “se puede llegar a Dios a través de las formas, de los sentidos, de la belleza” (Ávila, s.f., s.p.). No obstante, si bien en el *Quinteto* se menciona brevemente el amor cortés, el autor radica más bien su obra estratégicamente en la tradición literaria erótica árabe, marcada por concepciones platónicas y místicas del amor. Su *Quinteto* no sería otra cosa, por tanto, que la continuación y puesta al día de dicha tradición literaria y mística. El resultado es una afortunada prosa lírica que, en realidad, apunta a la libertad genérica mezclando, sin pudor, ficción y no ficción, así como novela, poesía y ensayo.

Según explica el historiador Jeffrey Lesser (2007), “La geografía real e imaginaria es fundamental para la construcción de la identidad étnica”.<sup>2</sup> Encontramos ejemplos al respecto en *Tristes trópicos*, donde a Claude Lévi-Strauss (1955) le llaman mucho la atención los tempranos intentos de la minoría étnica japonesa de justificar su pertenencia al

---

<sup>2</sup> “Real and imagined geography is critical to the construction of ethnic identity” (Lesser, 2007, p. XXV).

proyecto nacional brasileño cuando, por medio de estudios arqueológicos, los inmigrantes intentaron conectar a las tribus indígenas de Brasil con antiguas poblaciones japonesas (Lévi-Strauss, 1955, p. 109). Lesser (2013) también recuerda “[U]na teoría sugería que los indígenas amazónicos eran una tribu perdida de japoneses. [...] La hipótesis de que los indios brasileños y los inmigrantes japoneses eran de la misma estirpe biológica y, por lo tanto, que la asimilación estaba asegurada, encontró apoyo entre algunas élites brasileñas”<sup>3</sup> De manera similar, tanto los inmigrantes chinos como los japoneses han hecho intentos similares de unir la historia, cultura y orígenes étnicos de sus naciones a las poblaciones indígenas peruanas, como he explicado en otros estudios. Y lo mismo hicieron los inmigrantes judíos en Argentina al escribir textos literarios como *Los gauchos judíos* (1919) de Alberto Gerchunoff, el texto fundacional de la literatura judía argentina, en donde, como nos recuerda Marcos Aguinis, los escritores judíos después de la *Shoá* se autoconsideraban “ser más hispánicos que los descendientes de españoles y hasta responsables de la invención del castellano” (Aguinis, 1985, p. 59).

En cierto modo, algo parecido ocurre en *Quinteto de Mogador* de Ruy Sánchez, con la diferencia de que este caso ni el autor ni su nación parecen ganar nada especial al establecer estos puentes genealógicos reales, retóricos e imaginarios entre las etnicidades mexicana y marroquí. A continuación, exploraré los diversos puentes transatlánticos retóricos que establece el *Quinteto* en el Sur Global, así como el establecimiento de antecedentes literarios para insertar el *Quinteto de Mogador* en una tradición árabe.

## Puentes sanguíneos

Primeramente, el narrador en primera persona que abre el *Quinteto* en la novela *Nueve veces el asombro* dice ser hijo y nieto de indígenas

---

<sup>3</sup> “One theory suggested that the Amazonian indigenous people were a lost tribe of Japanese. [...] The hypothesis that Brazilian Indians and Japanese immigrants were of the same biological stock, and thus that assimilation was assured, found support among some Brazilian elites” (Lesser, 2013, p. 161).

nómadas de Sonora. Más tarde, en la tercera novela, titulada *En los labios del agua*, el mismo narrador en primera persona, Juan Amado (cuyo verdadero nombre es Al Gazali), añade un origen árabe a la herencia sonoreña: “En la familia siempre hemos sabido que pertenecemos a una tradición de minorías en la que lo arabigoandalusí llega a México muy escondido en nuestros ancestros, negando públicamente su nombre, seguramente perseguido, pero siempre hirviendo en la sangre de los hombres que vinieron de Andalucía y más al sur” (Ruy Sánchez, 2014, p. 255). Y en *La mano del fuego*, que cierra el *Quinteto*, se nos afirma que su abuelo Jamal Al Gosaibi había emigrado de Marruecos a México, donde había adoptado el nombre de Juan Amado González.

Más allá de esta herencia sanguínea, llegados a un punto, se alcanza a admitir en la novela *En los labios del agua* que México es, de hecho, un país árabe: “Pertenece aquí tanto como al lugar donde naciste. México es una trenza complicada de otras naciones, de mil pueblos, de mil castas dispersas en sus vientos enrarecidos. Es un hervidero de razas. De minorías, como les gusta decir ahora. Es más árabe que español. México es un país árabe que se desconoce” (Ruy Sánchez, 2014, p. 317). Efectivamente, Ruy Sánchez ha declarado en entrevistas que trata de rescatar “lo árabe como presencia oculta de lo que es México”. En su entrevista con Ángel Gurría Quintana (1996), el autor describe las sorprendentes similitudes que encuentra entre su país y Marruecos, desde las montañas y semiaridez geográficas hasta el parecido físico de la gente de ambos países que, según él, se debe a la herencia árabe española (no al mestizaje con lo indígena en América) y convierte a los mexicanos en “andaluces alejados”. Entiende, asimismo, que la excesiva cortesía del mexicano y sus dobles intenciones tienen más que ver con el carácter árabe que con el castellano y encuentra similitudes en las artesanías de ambos países, incluidas la Talavera poblana y los textiles de Oaxaca y Chiapas. En una entrevista, nos explica de dónde nace su pasión por estos paralelismos: recuerda que viajando desde Europa redescubrió a su país, en la cultura gemela de Marruecos.

## Puentes geográficos

El narrador de *Nueve veces el asombro*, la primera novela del *Quinteto*, nace en Sonora y muere en Mogador, uniendo con su persona en un puente dos desiertos a los dos lados del Atlántico. Varios otros pasajes del *Quinteto* trazan puentes adicionales entre México y Marruecos. En la misma novela se hermana también la vegetación de ambos países cuando se habla de “un tipo especial de aceite: el que se obtiene del fruto del argano. Un árbol que crece a la entrada del Sahara [...] Es pariente lejano del huizache y del mezquite que pueblan a su manera los desiertos del norte de México” (Ruy Sánchez, 2014, p. 23). Y en la quinta y última novela, *La mano del fuego. Un Kama Sutra involuntario*, leemos: “Yo tendría algo más de tres años cuando fuimos a vivir al desierto, en el noroeste de México en la parte sur de la Baja California [...] La memoria involuntaria me hizo recuperar a México en Marruecos” (Ruy Sánchez, 2014, pp. 560-561). En definitiva, el desierto norteafricano alcanza una dimensión positiva que lleva al narrador a rememorar oníricamente una infancia aparentemente idílica y por mucho tiempo olvidada en el desierto de Baja California.

Más tarde retoma la simbólica unión de los desiertos hermanos de Sonora y Mogador: “Por los gestos entendí que había un puente más antiguo entre Marruecos y México que el de mi familia emigrando del desierto del Sahara al de Sonora. Un puente mucho más antiguo que el mío de regreso buscando las huellas de Aziz” (Ruy Sánchez, 2014, p. 303). Por último, en *Los jardines secretos de Mogador*, Jassiba, la amante de Juan Amado (la abuela del protagonista de *Los jardines secretos de Mogador* cuenta irónicamente la vida de su marido Juan Amado), afirma que su abuela “Vivió entre el puerto de Mogador y la ciudad minera de Álamos en el desierto mexicano de Sonora, de donde era mi abuelo” (Ruy Sánchez, 2014, p. 381).

## Puentes lingüísticos

En varias de las novelas también las raíces árabes de muchas palabras del español, como azulejo, azafrán o aceite, terminan por hermanar a

ambos países. En la misma vena, en *La mano del fuego* un bibliotecario condena el error de Antonio de Nebrija al eliminar las palabras de origen árabe de su diccionario de 1492 “Pero su intento fue también una gran inquisición de las palabras. Una limpia racial tremenda que, en muchos casos, como en este del ‘asombro’ empobreció al español. Nebrija expulsó de la lengua todas las palabras que fuera de origen árabe siempre y cuando tuvieran un equivalente de origen latino. Y aun así quedan hoy más de cuatro mil palabras que nos vienen del árabe” (Ruy Sánchez, 2014, p. 570). Es decir que el intento de epistemicidio no solo fracasó, sino que el idioma árabe se acabó exportando, en palabras sueltas del vocabulario castellano, a México y el resto de Latinoamérica.

## Puentes de jardinería

En *Los jardines secretos de Mogador*, los erotizados jardines o *ryads* (una casa tradicional marroquí construida alrededor de un jardín) son unas veces metáforas de la mujer inaccesible y otras representan el desierto o una especie de *mapa mundi*. Leemos, por ejemplo: “Entrar a eso en ti que los otros no pueden concebir que exista porque no conocen la profundidad y los poderes de tus jardines internos” (Ruy Sánchez, 2014, p. 458). O unas páginas más tarde: “no pudo evitar que al desnudar finalmente el sexo de Jassiba y mirar abiertos sus anchos labios vaginales, como desdoblándose hacia él, su asombro los convirtiera en una flor, en la más asombrosa de las flores que él había podido ver en el mundo” (Ruy Sánchez, 2014, p. 474). Dicha asociación de la mujer con la naturaleza a lo largo de las cinco novelas puede ser por momentos problemática, pues, como explica María José Guerra Palmero:

El complejo histórico de la Modernidad quedó sostenido por la sumisión de la naturaleza y las mujeres. Todo aquello que se destinaba a ser dominado, entre ellos los pueblos de tierras colonizadas o las clases populares, se naturalizaba –se entendía como primitivo y tosco– o se feminizaba. Naturalización y feminización, las dos caras de la misma moneda, servían de estrategia ideológica para subordinar y justificar la sumisión. (Guerra Palmero, 2011, p. 27)

En cualquier caso, para el narrador de *Los jardines secretos de Mogador*, los jardines se convierten en caminos de educación sentimental y en laberintos del deseo por los que ha de transitar si quiere obtener el amor recíproco de su musa Jassiba. En cierto momento de la narración, aparece el nuevo enlace transatlántico cuando unos jardineros mexicanos proponen crear chinampas marroquíes: “Los especialistas mexicanos decidieron hacer sobre el mar y hasta adentro de las murallas unas islas flotantes, sumamente fértiles, comunicadas por canales. Inundarían la ciudad y luego la secarían en cada cambio de gobierno” (Ruy Sánchez, 2014, p. 436). Más tarde, basándose en un jardín que existe en la vida real, un escritor canadiense afincado en Mogador se pasa un cuarto de siglo coleccionando cactus mexicanos con lo que, paradójicamente, pretende que la ciudad marroquí pueda “volver a ese paisaje más fiel a sí mismo” (Ruy Sánchez, 2014, p. 438). Resulta sorprendente que la adopción de cactus mexicanos pueda hacer de Mogador una ciudad más auténtica y magrebí al reconocer su cercanía con el desierto del Sáhara. El narrador mismo se hace eco de la paradoja: “Pero es curioso que se decida hacer a Mogador más fiel a sí misma llevando al corazón de su tierra una parte de la naturaleza mexicana. El desierto profundiza al desierto, decía Scott” (Ruy Sánchez, 2014, p. 438). Esos cactus, que compara con los axolotls mexicanos (Ruy Sánchez, 2014, p. 439), encuentran la felicidad en Mogador porque allí también se sienten en casa.

## Puentes literarios

Otros puentes retóricos del *Quinteto* resultan más esotéricos. En uno de los ejemplos de los puentes imaginarios que mencionaba en la introducción, se nos explica que los libros de una biblioteca de Mogador tienen extraños poderes, como el de hacer que millones de mariposas migren de Canadá a México (Ruy Sánchez, 2014, p. 112). Otras veces, las coincidencias son artesanales: “Pero también escribo tu nombre y tu belleza como trabajan algunos de esos artesanos mexicanos o marroquíes que pacientemente buscan la mejor forma para su obra y quieren sentirse orgullosos de lo que hicieron” (Ruy Sánchez, 2014, p. 602).

Pero de todos los puentes que establece Ruy Sánchez, a mi juicio el más notable es el que establece nexos genealógicos entre lo mexicano y lo marroquí por medio de la literatura. En un pasaje de *La mano del fuego* se nos cuenta que un bibliotecario de Mogador ama la poesía mexicana y conoce a autores como Octavio Paz, Coral Bracho, David Huerta y José Gorostiza, entre otros. Pero el principal puente literario va realmente por otro camino: para emplear el vocabulario sugerido por Jorge Luis Borges en sus ensayos “Kafka y sus precursores” (1951; incluido en *Otras inquisiciones* 1958) y “El escritor argentino y la tradición” (1951), “el autor” de *Quinteto de Mogador* “crea sus propios precursores” por medio de las citas y referencias literarias que incluye en la novela. En otras palabras, Ruy Sánchez, presentándose ahora como lector, sugiere que está reescribiendo textos literarios clásicos, creando así su propio abolengo literario y situando diacrónicamente su obra dentro de una tradición literaria que, por cierto, queda en los márgenes de las coordenadas nacionales mexicanas para adentrarse, más bien, en el canon de la literatura árabe. No solo se observan intertextualidades (se habla de genios o *dyin*, por ejemplo) y se menciona directamente la centralidad de *Las mil y una noches* y una supuesta segunda parte titulada *Las nuevas noches de Shajrazad* (Ruy Sánchez, 2014, p. 406), sino que en la novela *Los jardines secretos de Mogador* el protagonista, como el rey de *Las nuevas noches*, queda de hecho convertido en un Scherezade masculino que ha de ensoñar historias sobre jardines de Mogador si quiere tener acceso al lecho de su amada.

Si bien sugiere paralelismos con otras obras como el *Kama Sutra*, *Los cuentos de Canterbury* y el *Decamerón*, el verdadero parentesco literario que Ruy Sánchez establece para su *Quinteto* está en lo que su narrador denomina *Kama Sutra*s árabes. Entre ellos incluye principalmente *El collar de la paloma* del autor del siglo XI Ibn Hazn y *La ley de Jamsa*, del mismo autor, *El Jardín Perfumado* de Muhamed al-Nefzawi, *La guía del amante alerta* de Ibn Foulaita, el *Tratado del amor* y *El intérprete de los deseos* (1215) de Ibn Arabí (Murcia, 1165-Damasco, 1240) y *La conferencia de los pájaros* de Farid Ud-Din Attar. De todos estos textos, el más influyente y citado en el *Quinteto* es *El collar de la paloma*, que escribió en Játiva posiblemente en 1023

Ibn Hazm (994-1064), un erudito del Califato de Córdoba perteneciente a la escuela Zahiri del pensamiento islámico. Es un tratado en el que se reflexiona sobre la verdadera esencia del amor a lo largo de los siglos y en diferentes civilizaciones, con la castidad y la restricción como temas centrales. Influidor por *Fedro*, el diálogo de Platón, se considera un testimonio de vida y experiencia amorosa en al-Ándalus de la dinastía omeya.

Por su parte, *El jardín perfumado*, también conocido como *El jardín perfumado del deleite sensual*, es una obra de literatura erótica y un manual de sexo del siglo XV escrito por el jeque Muhammad ibn Muhammad al-Nefzawi, nacido en lo que hoy es Túnez. Entre otras cosas, la obra ofrece consejos para ser atractivos, sobre las relaciones y técnicas sexuales, remedios para la impotencia, consejos para abortar y un estudio de las causas de la esterilidad. Proporciona, además, una lista de nombres del pene, la vulva y la vagina, así como una aproximación a la interpretación de los sueños.

Por lo que respecta a Ibn Arabí, fue un erudito, místico sufi, poeta y filósofo andalusí de gran influencia en el pensamiento islámico. Su *Tratado del amor*, incluido en la obra *Las conquistas de La Meca*, describe diferentes aspectos físicos, espirituales y divinos del amor, proponiendo la idea de que el ser humano, al ser manifestación del amor divino, debe vivir plenamente el amor como meta de su vida. Su libro *El intérprete de los deseos* es una colección de nasibs (poemas amatorios o eróticos árabes) que Ibn Arabí republicó, como reacción a la crítica, con explicaciones de símbolos poéticos.

El poema sufi del siglo XII *La conferencia de los pájaros* del poeta persa Farid Ud-Din Attar, más conocido como Attar of Nishapur, se encuadra de nuevo en el misticismo islámico que nos guía hacia la iluminación por medio de una alegoría. En esta, los pájaros del mundo, que representan los errores humanos que nos impiden conseguir la iluminación, emprenden un viaje para averiguar quién de ellos será el soberano. Sin embargo, al final los treinta pájaros que sobreviven el viaje descubren que solo se buscaban a sí mismos, puesto que el camino místico sufi hacia Dios es interior.

El poeta y erudito místico persa Al-Ghazali (1058-1111), considerado uno de los renovadores de la fe islámica, es otro de los autores que Ruy Sánchez inserta indirectamente en su lista de antecesores. Uno de sus narradores afirma también haberse inspirado en un poema de la poeta arábigoandalusí de Córdoba, Wallada bint al-Mustakfi (994 o 1010-1091), quien, en la tertulia literaria de su palacio, ofrecía instrucción amorosa y poética a mujeres de todas las clases sociales, incluidas sus esclavas.

Con las referencias a estas obras, el *Quinteto de Mogador* queda estratégicamente enmarcado dentro de la tradición de literatura erótica árabe-andalusí y árabe en general, así como en la de la literatura sacra sufí en la que más que al erotismo, el amor y la sexualidad conducen a dimensiones metafísicas directamente conectadas con lo divino. Se pueden observar, igualmente, paralelos entre el formato del *Quinteto de Mogador* y la descripción que realiza Ruy Sánchez (2022) de los Kama Sutas árabes en la entrada “Qué es la jamsa o mano de Fatma” de su blog “Cuaderno abierto como un cuerpo”: “Una jamsa se pinta con frecuencia sobre los Kama Sutas árabes (como *El jardín perfumado* de Nefzawi, *El collar de la paloma* de Ibn Hazm, *La guía del amante alerta* de Ibn Foulaita, o el *Tratado del amor* y *El intérprete de los deseos* de Ibn Arabí) esos manuales que son poema, narración y ensayo al mismo tiempo y que nos ayudan a vivir” (Ruy Sánchez, 2022, s.p.).

Curiosamente, también declara en otros párrafos del *Quinteto* a qué tradiciones literarias no pertenece la literatura de su narrador *alter ego*. En concreto, se distancia varias veces tanto de la literatura erótica como de ese realismo mágico con el que, lamentablemente, tanto se sigue asociando la literatura latinoamericana, como si no hubiera habido otros movimientos y modos literarios importantes antes y después de ese. Por ejemplo, en *La mano del fuego* leemos la siguiente descripción de unas cabras subidas a arganos, los árboles que rodean la ciudad de Mogador: “Lo inesperado de la escena nos tenía fascinados. Y además era real. No era la invención fácil de uno más de los imitadores del realismo mágico” (Ruy Sánchez, 2014, p. 564). Y más adelante se repite la idea: “Detestaba, por ejemplo, las novelas y los cuentos donde los escritores ponen innecesarias monjas que vuelan o

trucos similares para impresionar fácilmente a sus lectores [...] Decía que la magia está en nuestra mirada cuando sabe descifrar lo sorprendente y excepcional en aquello que para otros es sólo vida cotidiana, incluso monótona” (Ruy Sánchez, 2014, p. 651).

Por lo que respecta a su distanciamiento de la literatura erótica, se queja la voz narrativa de *La mano del fuego*: “Por eso tal vez siempre he tenido cierta repulsión por los libros que en las librerías colocan en una sección que se llama ‘literatura erótica.’ Y detesto que me clasifiquen en esa lista” (Ruy Sánchez, 2014, p. 582). Unas páginas más adelante se aclara el porqué de ese rechazo: “En esa época yo tenía la impresión de que una buena parte de lo que se conoce como literatura erótica es simplemente descripción externa del acto amoroso. Y por eso está llena de estereotipos. Nunca toma en cuenta la parte de delirio que es indisoluble a hacer el amor. Y si la vida interna del encuentro amoroso se olvida sólo queda una imagen externa empobrecida” (p. 593). En lugar de literatura erótica, por tanto, Ruy Sánchez afilia su narrativa a los tratados árabes sobre el amor que son, a diferencia del *Kama Sutra* indio, “más coreografías poéticas que lista de posiciones. Pero son igualmente un método para llegar a Dios por los caminos del sexo” (p. 635).

Curiosamente, la creación de ancestros y precursores literarios que lleva a cabo el autor implícito de *Quinteto de Mogador* no coincide con la lista de autores que más han influido al autor real, según confiesa en su entrevista con Patricio de Icaza. Menciona allí como su mayor influencia a Samuel Beckett, seguido por Pier Paolo Pasolini, Rainer Maria Rilke, Enrique Molina, Gérard de Nerval, Alan Lightman, Italo Calvino, Elias Canetti, Jeanette Winterson, Alberto Savinio, Louis Ferdinand Celine, W.G. Sebald, Panait Istrati, Malcolm Lowry, D. H. Lawrence, Vladimir Yankelevich, Fernando Pessoa, Gustav Herling, Goran Petrovic, Eugenio de Andrade, Gilles Clement y Juan Goytisolo. En otras entrevistas enlista también a Charles Baudelaire, José Lezama Lima, Marguerite Yourcenar, Marcel Proust y Jack Kerouac (este último se cita en el *Quinteto* brevemente). En contraste, de los autores y libros que crean su abolengo literario en *Quinteto de Mogador*, solamente reaparece Ibn Hazm, lo que refleja su deseo consciente o

inconsciente de fabricar en su obra su propia tradición literaria, independientemente de sus verdaderas influencias literarias en la vida real.

### **Orientalismo periférico benevolente**

Ahora paso a explorar lo que yo denominaría Orientalismo periférico benevolente y que Ruy Sánchez llama “Orientalismo horizontal Sur-Sur”. A pesar de las indudables buenas intenciones del autor, estos puentes que hermanan las naciones mexicana y marroquí no son enteramente inocentes si prestamos atención a los matices orientalistas que salpican la obra. En las últimas páginas del libro el autor, de manera un tanto defensiva pero, a mi juicio, poco convincente declara que su último libro carece de rasgos orientalistas o exotizantes porque un mexicano se siente en casa y viceversa. Desde un principio cabe señalar que, si bien no es difícil apreciar un enfoque orientalista que exotiza Marruecos y libidiniza a la mujer marroquí, se trata más bien de un orientalismo benévolo, sin ánimo alguno de establecer el sistema imperialista de dominación y demonización que señala Edward Said en su libro fundacional *Orientalism* (1978) para criticar el colonialismo europeo en el Levante. *Quinteto de Mogador* se encuadraría, más bien, en la línea del orientalismo periférico hispánico que analiza Julia Kushigian en su estudio *Orientalism in the Hispanic Literary Tradition. In Dialogue with Borges, Paz, and Sarduy* (1991).

Llama la atención, por ejemplo, la curiosa fascinación con el *hammam*, que en el *Quinteto* se convierte en espacio de misteriosos encuentros. El baño público árabe en el que la gente cuida su higiene y descansa, además de funcionar como lugar de encuentro para reuniones sociales y discusiones de todo tipo, incluidas las políticas, en la obra de Ruy Sánchez el *hammam* (parece haber solo uno en Mogador) cobra un carácter casi místico, de más misterio incluso que el resto de la ciudad de Mogador, con sus remotos orígenes y su sobrenombre de “La ciudad del deseo” (Ruy Sánchez, 2014, p. 29). Se nos informa, por ejemplo, de “Que el deseo en los ojos de las mujeres (cuando salen

muy relajadas del baño público, del *hammam*) es parecido al brillo de la luna” (p. 77).

Por el mismo camino, la sexualización de la mujer marroquí puede llegar a ser por momentos problemática, como es el caso de la foto de un desnudo completo en blanco y negro en la página 380 de la edición de Alfaguara que quizás se trate de una de las postales orientalistas que solían hacerse durante el protectorado francés en Argelia. Malek Alloula, en su libro *The Colonial Harem* (1986), critica precisamente la mirada voyerista y colonial que caracteriza este tipo de imágenes fabricadas en fotos postales que produjeron los franceses durante las tres primeras décadas del siglo XX, llenas de supuestos harenes, concubinas y esclavas. Como explica Alloula (1986), este uso fetichista de modelos con trajes típicos y en exóticos rituales (a veces se pagaba a prostitutas para ejercer de modelos), a la hora de recrear el mundo prohibido para el hombre occidental del harén, estereotipa y deforma vulgarmente la realidad argelina. En sus propias palabras: “Ofrendadas en cuerpo y alma, estas *algériennes* son el equivalente metafórico de los trofeos, del botín de guerra [...] Estos cuerpos saqueados son el botín de la victoria, la recompensa del guerrero”.<sup>4</sup> Como indica Barbara Harlow (1986) en la introducción al libro, “Las postales, en el contexto de *The Colonial Harem*, ya no representan Argelia y la mujer argelina sino la representación fantasmática que hace el hombre francés de la mujer oriental y su inaccesibilidad tras el velo en el harén prohibido”.<sup>5</sup>

En cierto modo, el *Quinteto* de Ruy Sánchez evoca su propia nostalgia colonial al replicar esta apropiación colonialista, pseudoetnográfica y semipornográfica de la mujer orientalizada y exotizada del Magreb a la que, ante el velado deseo de poseerla, se “rescata” simbólicamente del velo y del harén. En *Los jardines secretos de Mogador* se

---

<sup>4</sup> “Offered up, body and soul, these *algériennes* are the metaphorical equivalent of trophies, of war booty [...] These raided bodies are the spoils of victory, the warrior’s reward” (Alloula, 1986, p. 122). Irónicamente, se podría argüir que al reproducir las fotos en el libro de Alloula, se vuelve a ejercer un nuevo acto de violencia hacia las víctimas.

<sup>5</sup> “The postcards, in the context of *The Colonial Harem*, no longer represent Algeria and the Algerian woman but rather the Frenchman’s phantasm of the Oriental female and her inaccessibility behind the veil in the forbidden harem” (Alloula, 1986, p. XIV).

invoca precisamente esta misma correlación entre retrato fotográfico y posesión simbólica cuando Jassiba le permite al narrador, su amante Ignacio Labrador Zaydún, hacer una copia de una foto de su abuela homónima (supuestamente el desnudo que aparece en la página anterior), concediendo: “—Está bien —me dijo Jassiba sonriendo—, así me vas a tener sin tenerme. Seré un fantasma viviendo en el cuerpo de mi abuela. Y sólo podrás invocarlo” (Ruy Sánchez, 2014, p. 382).

De manera similar, de la ambivalente fascinación por el velo de la mujer marroquí como obstáculo pero también como tentación nos habla el siguiente pasaje de *En los labios del agua*: “Y lo mismo, pero multiplicado por mil, había sentido en Marruecos con la mirada poderosa de las mujeres veladas, que todo, incluso muy explícitas obscenidades pueden decir claramente con los ojos. En las calles de Marruecos las mujeres manosean a los hombres con los ojos” (Ruy Sánchez, 2014, p. 265). Los mencionados harenes hacen aparición, asimismo, en las páginas del *Quinteto*, como en el pasaje de *En los labios del agua* en que el narrador se entera de que su tatarabuelo Jamal se vengaba del emir seduciendo a las mujeres de su harén.

En realidad, como ya se mencionó, la ciudad portuaria de Mogador, que hoy lleva el nombre de Esauira,<sup>6</sup> se convierte en *Quinteto de Mogador* en una alegoría de la inaccesibilidad que siente el narrador con respecto a la mujer en general y a la mujer marroquí en particular: tal y como le cuesta llegar al fondo del corazón femenino, la cultura musulmana de Marruecos se le hace igualmente inaccesible, por mucho que trate de asirla líricamente por medio de su literatura. Por eso equipara en varias ocasiones la ciudad marroquí con la geografía del deseo por una mujer inaccesible, que se le escapa como el agua entre los dedos. Por ejemplo, en un pasaje de *En los labios del agua* se nos informa: “Entra en ella por la puerta de la fascinación, se pierde en sus calles laberinto, y de pronto nos hace darnos cuenta de que está describiendo también su entrada al cuerpo y al corazón de una mujer. De nuevo no sé si es Hawa. Ambas ciudad y mujer, entre más parecen poseídas menos lo son” (Ruy Sánchez, 2014, p. 246). Más adelante,

---

<sup>6</sup> “Essaouira” [Ruy Sánchez 2014, 35] en el *quinteto*. Su medina está catalogada por la Unesco como Patrimonio de la Humanidad desde 2001.

refiriéndose a los escritos del místico sufí Aziz Al Gazali,<sup>7</sup> el narrador afirma que “Hacia un paralelo entre Mogador y una mujer. Entraba en ellas, las poesía, pero en el fondo siempre le eran radicalmente inaccesibles. Parecía afirmar, como buen maestro sufí, que nunca se termina de poseer a alguien, especialmente a las mujeres y a las ciudades” (Ruy Sánchez, 2014, p. 333). La alegoría continúa en *Los jardines secretos de Mogador*, la cuarta novela, donde el narrador describe a su amante Jassiba: “Sus tatuajes formaban una asombrosa geometría, como el mapa perfecto de una ciudad idea. Y me gustaba perderme minuciosamente en las callejuelas de la ciudad de su cuerpo” (p. 378). Por tanto, por medio de esta alegoría que se filtra a lo largo de las cinco novelas, se describe a Mogador como la ciudad del deseo en un Quinteto que se convierte en elucubración exploratoria del deseo sexual y de la pasión de la mujer.

Este enfoque de corte exotizante y orientalista tiene una obvia fuente literaria. Ruy Sánchez realiza guiños al lector con los que establece intertextualidades con la recopilación medieval de cuentos tradicionales de Levante *Las mil y una noches*, que, como es bien sabido, está repleta de genios, magos, espíritus y legendarios lugares. Así, leemos en las primeras páginas del “Preámbulo ambulatorio”: “Un lugar donde mil y una historias, revelaciones e ideas, desde hace más de veinte años se nos entretejen” (Ruy Sánchez, 2014, p. 14). Unas páginas más tarde, aparece otro guiño de ojo a la lectora, con la aparición de una nueva Shahrazade, la hija del visir que se ofrece voluntariamente en *Las mil y una noches* a ser la nueva esposa del rey Shahriar con el objeto de que acabe su crueldad, pues cada noche se casa con una virgen y luego la decapita para evitar que una mujer lo vuelva a engañar: “comenzó a hilvanar para su amante las cuentas de su historia” (p. 28). Y en *En los labios del agua* continúan las intertextualidades cuando el narrador en primera persona afirma: “Fui el visitante amoroso de los cuentos orientales” (Ruy Sánchez, 2014, p. 286). Más adelante, ya se cita directamente el mágico mundo de *Las mil y una noches*. Siguiendo

---

<sup>7</sup> En su entrevista con Gurría Quintana (1996), Ruy Sánchez declara su admiración por Aziz Al Gazali, elogiando su antidogmatismo al atacar a los filósofos que creían en el conocimiento perfecto cuando, en realidad, se caracteriza por su movilidad absoluta.

la tradición, en el *Quinteto* se repiten de manera casi hipnótica a lo largo de los cinco relatos ciertos símbolos como el hamman, la mano de Fatma, la espiral o el número nueve, como si fueran derviches que nos inician en un mundo supuestamente mágico y misterioso, repleto de poesía y sensualidad, que apela a nuestros cinco sentidos: “la espiral del deseo” (p. 290).

El resultado de tal enfoque narrativo es, a mi juicio, una romanización e idealización estilística de lo que pueda ser en realidad Marruecos y lo marroquí, incluyendo, por supuesto, a sus mujeres. Pero esto no es nuevo en la literatura. Ya hizo lo mismo el escritor cubano Severo Sarduy en varias de sus novelas con personajes asiáticos, como *Gestos* (1963), *Cobra* (1974), *De donde son los cantantes* (1967), *Colibrí* (1984) y *Maitreya* (1987). De hecho, coincidiendo con el reconocimiento de la inaccesibilidad de la cultura marroquí para el autor del *Quinteto*, Sarduy, en una entrevista con Emir Rodríguez Monegal, reconoció las inevitables deficiencias que persiguen a los occidentales a la hora de tratar las culturas asiáticas:

Pero no se trata de una India transcendental, metafísica o profunda, sino al contrario, una exaltación de la superficie y yo diría hasta de la pacotilla India. Yo creo, y me hubiera gustado que Octavio Paz estuviera de acuerdo –pienso que lo está– que la única descodificación que podemos hacer en tanto que occidentales, que la única lectura no neurótica de la India que nos es posible a partir de nuestro logocentrismo es ésa que privilegia su superficie. El resto es traducción cristianizante, sincretismo, verdadera superficialidad. (Rodríguez Monegal citado por Kushigian, 1991, p. 78)

Lo mismo, creo yo, podría decirse del intento de Ruy Sánchez de penetrar la cultura marroquí: consciente de su incapacidad epistemológica, más que a representarla de manera realista, se limita a ensoñarla líricamente, apenas ocultado la melancolía que le produce su incapacidad de comprender plenamente ese mundo tan exótico para él. De hecho, el narrador de *La mano del fuego*, álter ego del autor, no esconde el choque cultural en la escena de las cabras subidas a un árbol: “Ahí me di cuenta de que eso que para mí era una especie de

inusual revelación poética, magia natural, para él era una banalidad, una cosa insignificante de todos los días” (Ruy Sánchez, 2014, p. 565).

La inaccesibilidad de la cultura marroquí para un occidental se identifica con lo que el autor denomina, en su entrevista con Patricio de Icaza “ese gran misterio que para los hombres es el deseo de las mujeres” (Icaza, 2006, s.p.). En su entrevista con Ávila insiste igualmente: “—Creo que todo comenzó como una preocupación: comprobar al principio de mi vida en pareja que yo era un típico macho mexicano y que tenía mucho que aprender sobre el mundo afectivo, amoroso y sexual de una mujer” (Ávila, s.f., s.p.). El *Quinteto de Mogador* es, así pues, la respuesta a esta exploración del deseo femenino y del deseo erótico en general.

En definitiva, si bien no cabe duda de que, aunque Ruy Sánchez lo niegue en la Coda del libro, cae por momentos en un orientalismo exotizante e incluso de tintes con nostalgia colonial cuando aborda lo femenino, también es cierto que siempre nos quedará el logrado lirismo de su hermosa prosa, que llega a su punto álgido en algunos de los poemas que se incluyen en las novelas, tales como el bellissimo primer poema del *Quinteto* “Un beso es un eco que retumba”. O bien en otros pasajes en que el lirismo erótico aparece en forma de prosa poética, como apreciamos en el tercer libro del *Quinteto*, *En los labios del agua*: “Entras en mi pecho con el tuyo: la piel protesta haciendo remolinos. En la orilla más baja de mi vientre tus caderas dejan, una y otra vez, la curva más violenta de tus olas: bañas mis playas, las golpeas y las devoras. Tu espuma y la mía se mezclan, como mis labios y los tuyos” (Ruy Sánchez, 2014, pp. 235-236). Y por encima de dichos logros estéticos, nos queda también su loable intento de hermanar genealógicamente, por medio de la literatura y la retórica, su país con Marruecos.

## Referencias

- AGUINIS, M. (1985). De la legitimación apologética a la crisis reparadora. *Hispanamérica*, 14(42), 57-64.

- ALLOULA, M. (1986). *The Colonial Harem*. Minneapolis / London: University of Minnesota Press.
- ÁVILA, O., CARRANZA, C., SIERRA, M. y VILLABA, L. (s.f.). Entrevista: Busco la metáfora del erotismo en el mundo. Recuperado de <https://www.angelfire.com/ar2/libros/cancun.html>
- BORGES, J. L. (1974). El escritor argentino y la tradición. *Obras completas 1923-1972* (pp. 267-274). Buenos Aires: Emecé.
- \_\_\_\_\_ (1974). “Kafka y sus precursores.” *Obras completas 1923-1972* (pp. 137-140). Buenos Aires: Emecé.
- \_\_\_\_\_ (1974). “La lotería en Babilonia.” *Obras completas 1923-1972* (pp. 456-460). Buenos Aires: Emecé, 456-460
- GERCHUNOFF, A. (1950 [1919]). *Los gauchos judíos*. Buenos Aires: Sudamericana.
- GUERRA PALMERO, M. J. (2011). La (des)conexión mujeres y naturaleza: propuestas eco y/o ciber-feministas. *Icono 14*, 1(9), 21-38.
- GURRÍA QUINTANA, Á. (1996). Entrevista: La geometría del deseo. *En los labios del agua*. Recuperado de <https://www.angelfire.com/ar2/libros/GURRIA.ENTREV.html>
- HARLOW, B. (1986). “Introduction.” Malek Alloula, *The Colonial Harem*. IX-XXII
- ICAZA, P. de. (2006). La espiral narrativa de Mogador. Nueve veces el asombro. [Entrevista con Alberto Ruy Sánchez]. Recuperado de <https://www.angelfire.com/ar2/libros/Entrevista9x9.html>
- KUSHIGIAN, J. A. (1991). *Orientalism in the Hispanic Literary Tradition*. In *Dialogue with Borges, Paz, and Sarduy*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- LESSER, J. (2007). *A Discontented Diaspora: Japanese Brazilians and the Meanings of Ethnic Militancy, 1960-1980*. Durham, North Carolina: Duke University Press.
- \_\_\_\_\_ (2013). *Immigration, Ethnicity, and National Identity in Brazil, 1808 to the Present*. New York: Cambridge University Press.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1955). *Tristes Tropiques*. París: Plon.
- RUY SÁNCHEZ, A. (2022). “¿Qué es la Jamsa o mano de Fatma?” *Blog: Cuaderno abierto como un Cuerpo*. Recuperado de [http://albertoruy Sanchez.blogspot.com/2009\\_02\\_15\\_archive.html](http://albertoruy Sanchez.blogspot.com/2009_02_15_archive.html)
- \_\_\_\_\_ (2014) *Quinteto de Mogador*. México: Alfaguara.
- SAID, E. W. (2003 [1978]). *Orientalism*. Londres: Penguin.

- SÁNCHEZ CARBÓ, J. (2009). El espacio en los *Cuentos de Mogador*, de Alberto Ruy Sánchez. *Graffylia. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, 6(10), 203-213.
- SARDUY, S. (1974). *Cobra*. Buenos Aires: Sudamericana.
- \_\_\_\_\_ (1984). *Colibrí*. Barcelona: Argos Vergara.
- \_\_\_\_\_ (1967). *De donde son los cantantes*. México: Joaquín Mortiz.
- \_\_\_\_\_ (1963). *Gestos*. Barcelona: Seix Barral.
- \_\_\_\_\_ (1987). *Maitreya*. Trad. Suzanne Jill Levine. Hanover, New Hampshire: Ediciones del Norte.

# Las ciudades literarias entre tres orillas: Tánger como modelo



# William Burroughs en Tánger. Un estudio heterotopológico de la *Interzona*

William Burroughs in Tangier. A heterotopological study of the *Interzone*

Víctor Guadarrama Prado

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAJA CALIFORNIA SUR /  
UNIVERSIDAD DE GRANADA (MÉXICO/ESPAÑA)

*ALMUERZO DESNUDO:*  
*un instante helado en el*  
*que todos ven lo que hay en la*  
*punta de sus tenedores.*  
Jack Kerouac

## Resumen

Este texto no trata realmente sobre William Burroughs y Tánger. Al menos no en el sentido tradicional. Realmente, tanto el autor *beatnik* como la zona internacional (la versión de Tánger que le tocó vivir a los escritores de contracultura de mediados del siglo pasado) no son más que vehículos, entidades literarias sobre las que parasita mi escritura, contaminándolas para hacerlas contar una historia. En este tenor, no aspiro a que Burroughs atraviese el texto impoluto, inocuo, ni a que se puedan imaginar las calles del Tánger de los cincuenta. Cualquier pretensión de este tipo desencadenaría un boicot al último grito de la moda, y con justa razón, contra mi persona por parte de lectores asiduos de Bill y cualquiera que conozca la historia de la ciudad marroquí. Lo que ensayo a continuación es una mirada a una de las metáforas más provocativas de

la literatura contracultural del siglo pasado, la *Interzona*, la cual nace de una cartografía contracultural que se estructura mediante el entrecruzamiento del espacio vivido, la experiencia psicodélica y el lenguaje abisal en un espacio mítico de lo prohibido, a través de un proceso de contracción que altera las relaciones entre las palabras y las cosas.

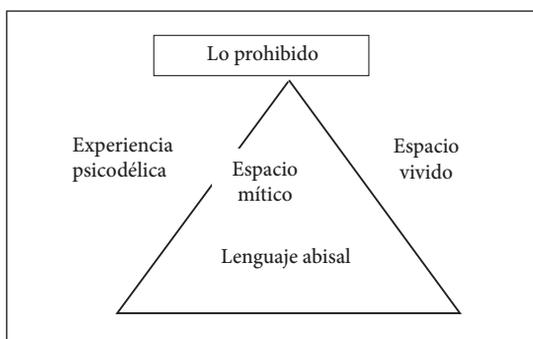
**Palabras clave:** Heterotopía, contracultura, Interzona, utopía, caos.

### Abstract

This work isn't really about William Burroughs and Tangier. At least not in the traditional sense. Both, the beatnik writer and the international zone (the Tanger of the countercultural writers from mid twentieth century) are just vehicles, literary entities parasited by my writing, corrupted to tell other story. So I do not expect to bring Burroughs to live or anything like that, nor describe the streets of Tangier in the fifties. What I would like to do is try a new look at one of the most provocative metaphores of the countercultural literatura of the las century, the Interzone, which is born from a countercultural cartography that is structured through the intertwining of the lived space, the psychedelic experience and the abyssal language. in a mythical space of the forbidden, through a contraction process that alters the relationships between words and things.

**Keywords:** Heterotopy, counterculture, Interzone, utopia, chaos.

### Introducción



Una cartografía contracultural se construye con estos elementos. Es un vagabundeo que se da en tres registros interdependientes. Existe un espacio vivido, habitado, un emplazamiento prohibido por su carácter criminal, pues ahí las leyes y las buenas costumbres son más de carácter anecdótico que normativo. Existe también la experiencia sicodélica que se da en un espacio liminal entre el espacio vivido y el simbólico-sicodélico, en el que uno y otro se entrecruzan creando metáforas que expresan esos cruces. Por último, el lenguaje abisal tiene su origen en el vacío de sentido generado por su habitar sicodélico. De esta forma, se configura un espacio que desestructura el orden de las cosas, manifestando el caos ontológico del cual nace la realidad. Son espacios *desnudos*, no objetivos, ni neutrales (pues no hay desnudez que cumpla con esas características), sino despojados de aquello que los cubre, revelando el vacío, el abismo en el cual se ha de construir el mundo. La pregunta que guía este texto es si estos espacios míticos pueden ser considerados *heterotopías* y, en caso afirmativo, qué clase de heterotopías serían, utilizando la *Interzona* como un ejemplo a analizar.

Como señala Foucault, las formas que adquieren las heterotopías son muy variadas y no hay una forma absolutamente universal, varían con las culturas y en las culturas. Son lugares reales, contra-emplazamientos donde todos los otros emplazamientos reales en una cultura están a la vez representados y cuestionados, donde se invierten el conjunto de relaciones que designan, reflejan o representan. Estos espacios, a diferencia de las utopías, que también son emplazamientos que se relacionan con todos los otros emplazamientos, son especies de lugares que, aunque fuera de todos los lugares, son efectivamente localizables (Foucault, 1984). En este sentido, el espacio se define por las relaciones de proximidad entre puntos y elementos, por ser el orden de lo simultáneo, donde lo que importa son los intervalos, las posiciones, los emplazamientos y las distancias (Johnson, 2012). De ahí la importancia de la demografía en el ordenamiento social al encargarse de los problemas respecto a “qué relaciones de proximidad, qué tipo de almacenamiento, de circulación, de identificación, de clasificación de elementos humanos deben ser tenidos en cuenta en tal o cual situación para llegar a tal o

cual fin. Estamos en una época en que el espacio se nos da bajo la forma de relaciones de emplazamientos” (Foucault, 1984, p. 2).

La heterotopía al igual que la utopía, como se mencionó anteriormente, son emplazamientos que están en relación con todos los otros emplazamientos, pero en forma de contradicción (Foucault, 1984). Esto no quiere decir que las heterotopías no cumplan una función social, al contrario, tienen un funcionamiento preciso y determinado por su contexto (Encarnación-Pinedo, 2016); por ejemplo, los manicomios, las cárceles, los cines. Encarnación-Pinedo propone, en este sentido, una lectura de la contracultura, basada en las *Revolutionary Letters* de Diane di Prima, una de las figuras femeninas más importantes del movimiento *beatnik*, como una heterotopía de la desviación, similar a las cárceles o a los institutos mentales, donde se mantiene alejados y aislados de la sociedad a los “desviados”; a diferencias de estas instituciones, la contracultura sería un exilio voluntario de aquellos que desobedecen la norma. Sería un espacio de fuga. Es desde ahí donde di Prima escribe sus cartas revolucionarias, habitando un cronotopo en el que las fallas y necesidades sociales se vuelven evidentes, pues son exterioridades del orden pretendido. Casi adquiere un elemento místico, de revelación, en el que la ilusión se vuelve aparente. De esta forma, el mundo único del orden hegemónico se tambalea. Se pasa de la contención a la apertura infinita que escape a toda forma o normativa.

## **Heterotopía y contracultura**

Sin embargo, la heterotopía contracultural es también una heterotopía de crisis similar a aquellas destinadas para personas en estado de liminalidad en otras culturas, como las casas donde se queda la mujer menstruante, o las cabañas en el bosque donde se realizan rituales de paso de una etapa de la vida a otra, o las escuelas militarizadas en el mundo occidental. Sin embargo, al igual que la contracultura se da por fuera de los espacios disciplinarios en los que Foucault ubicaba las heterotopías de la desviación, también la heterotopía de la crisis se da entre una juventud que ha abandonado el espacio privado y tradicional

del hogar, con sus rituales de paso, para habitar el espacio público en medio de una crisis de sentido por el evidente fracaso del proyecto moderno, vaciando los rituales y dejando a los jóvenes ante la necesidad de crear nuevos ritos y espacios que definan su lugar.

Dando origen a la “desviación”, Parménides García Saldaña, una de las figuras contraculturales más importantes de México, recuerda, en su libro *La ruta de la onda*, el éxodo de los jóvenes clasemedios a las colonias populares de la Ciudad de México, estigmatizadas como hogar de “puros rateros y asesinos y mariguanos” (García, 2014, p. 87). Era una juventud cuyos referentes culturales de éxito ya no se encontraban en las clases altas que representaban el sueño capitalista, sino en las faenas del *populacho barbaján*, donde las relaciones solidarias primaban sobre los individualismos y se generaban bastiones de resistencia contra el sistema. Esos espacios barriales sirvieron para generar cohesión entre los jóvenes, a la vez que permitían unificar su inconformidad contra la sociedad, los *agandalles* y la represión (Marcial, 2010, p. 189).

Estos espacios, aunque abiertos, no eran accesibles para cualquiera. Foucault se da cuenta de este aspecto de las heterotopías y señala el hecho de que siempre cuentan con “un sistema de apertura y uno de cierre que, a la vez, las aíslan y las vuelven penetrables”, esto implica muchas veces, incluyendo en el caso de la contracultura, “someterse a ritos y a purificaciones. Sólo se puede entrar con un permiso y una vez que se ha completado una serie de gestos” (Foucault, 1984, p. 5). Parménides advierte sobre los requisitos para habitar las ciudades perdidas: los que

se aventuran tienen que desprenderse de todo lo que los identifique con la sociedad que arrojó a seres humanos a deambular y poblar el mundo de las ciudades perdidas. Para ser aceptados por los pobladores de las ciudades perdidas, los primeros que se aventuran tienen que solidarizarse a través del lenguaje, establecer una especie de pacto subterráneo. Al realizar el trato de compraventa de la mariguana, de inmediato se es como el habitante de la ciudad perdida, se está al margen de las leyes como él. Tenemos que ser como sus hermanos del alma. (García, 2014, p. 79)

Una fumada de marihuana era una forma de hermanarse. Žižek señala, en el *Acoso de las fantasías*, el goce que produce la transgresión compartida (2005). Un acto de rebeldía y abandono de la sociedad hegemónica que estrecha los vínculos de aquellos que comparten esa posición de exterioridad. Con una fumada se firmaba la renuncia y la confesión. “Desde el primer cigarro de marihuana que consumimos nos hemos desvinculado de la familia, la patria, la sociedad que nos rodea. Ya no estamos entre ellos sino alrededor” (García, 2014, p. 79), en un lugar otro, donde tiempo y espacio adoptan una condición mítica. Con la primera fumada nace otro sujeto, tanto como categoría social: un delincuente, un vicioso, una persona libre; tanto como experiencia vital al poner la libertad en juego. Está en combate con la sociedad como un extranjero indeseado. Ahora tendrá que “andar con cuidado, atento siempre alrededor, listo a no caer en trampas para ratones; habrá que ser como los gatos entre la oscuridad” (García, 2014, p. 80).

Siendo ilegal la marihuana, su uso requiere de un ritual, el cual a su vez “requiere un lenguaje ceremonial de identificación entre los iniciados” (García, 2014, p. 80), un lenguaje que permite acceder a espacios desconocidos de un mundo subterráneo y prohibido. Requiere palabras que no existen en el mundo burgués, donde lo que se dice es siempre concreto, unívoco, sin secretos; mientras que el lenguaje *grifo*<sup>1</sup> estaba lleno de “palabras equívocas, ambivalentes, ambiguas: siempre rodando, siempre en movimiento” (García, 2014, p. 93). De esta forma, minan en lenguaje y cambian las relaciones de los nombres y las cosas, alterando la sintaxis con la que construimos oraciones y amoldándolo a los términos que requieren. Es decir, aquellos que “se marginan de la sociedad inventan un nuevo lenguaje que identifique y defina su posición de enfrentamiento. En la creación de un lenguaje nuevo reside la sobrevivencia de la nueva comunidad” (García, 2014, p. 76).

Este lenguaje rompe con la linealidad de las palabras de la sociedad hegemónica y adquiere una cualidad circular, concéntrica. No hay oraciones predeterminadas, sino que las palabras “siempre están en transformación, giran en el aire, explotan, caen como luces multicolores”,

---

<sup>1</sup> *Grifo* es alguien que está bajo los efectos del cannabis.

abandonan toda lógica, se desprenden de las asociaciones, de forma que pueden “empezar a nombrarlo todo, *again*” (García, 2014, p. 93). El lenguaje de la *onda*,<sup>2</sup> según Parménides, es una “simbología dinámica de asociaciones inmediatas, anterior a la lógica” (p. 94), proveniente del esoterismo y el misterio de la experiencia sicodélica. Carente de método ante la tarea imposible de atrapar palabras que se esfuman, desconoce sistemas y leyes, pues se crea para el instante y se desvanece con este. Es la lengua de aquellos que no tienen futuro, que tienen que “darle vueltas” a la vida, siempre buscando nuevas formas, nuevos caminos, porque no hay caminos directos en las ciudades prohibidas, uno vive al final del camino, frente al abismo.

Que el joven clasemediero hablara con ese lenguaje *ñerito*,<sup>3</sup> como lo denomina Parménides, era *mentarle la madre* a la sociedad hegemónica, era un símbolo de autoexclusión. La crisis del proyecto moderno que siguió a las grandes guerras mundiales se manifestó en la juventud como una fascinación por lo prohibido. Para muchos jóvenes clasemedieros, esa era quizás la única forma de exclusión a la que podían aspirar. Sin embargo, rindió frutos. El deseo de aventurarse a lo desconocido les permitió borrar de su mente el lugar de partida para embarcarse en un viaje perpetuo, con el único “conocimiento de que en el camino se va a encontrar otra cosa que no estaba en el mundo habitual”, lo que implicaba retarlo todo (García, 2014, p. 79). Se vuelve necesario transformarlo todo, nombrarlo de nuevo, vivirlo de forma diferente, porque las relaciones son diferentes en *el camino*.<sup>4</sup> Un nuevo punto cero que hace de lo moderno lo tradicional, una bofetada al progreso al querer borrarlo todo de un plumazo. Su nuevo comportamiento en la sociedad va en contra el modo de vivir hegemónico y propone otro, con distintos sistemas y órdenes de existir (García, 2014).

Stuart Hall denominó *contracultura* a lo que Parménides llamaba la *onda*, debido a que su comportamiento rebelde adoptaba la forma de valores antagónicos a los burgueses, una suerte de contra-valores que Hall ordenó en pares como éxito-fracaso, o conservadurismo

---

<sup>2</sup> Forma de llamar a la contracultura en México.

<sup>3</sup> Referente a lo popular como antagonismo de lo burgués.

<sup>4</sup> Guiño a Jack Kerouac.

sexual-liberación sexual (Hall, 1968). Para este antropólogo, se trataba de una imagen invertida de la sociedad, un espejo que reconstituye la propia visibilidad, presentado una versión alternativa de quiénes somos. De esta forma se creaba un conocimiento contracultural que revelaba las formaciones estructurales ocultas de una modernidad constituida sobre la exclusión, la explotación y la opresión.

Topinka señala que la conexión entre las heterotopías y otros órdenes crean choques en los diferentes espacios al competir por estos (Topinka, 2010). Para Foucault, un nuevo conocimiento emerge de estos choques, de la misma forma que la enciclopedia china de Borges, que clasifica a los animales de formas que nos parecen absurdas, produce nuevo conocimiento al chocar con la forma de conocimiento analizada en *Las palabras y las cosas* (Topinka, 2010). Esto lleva a Topinka a afirmar que, dado su intrínseca oposición al orden, las heterotopías son órganos espaciales que reordenan el conocimiento y el poder asociado a este (Topinka, 2010). Lo anterior lleva a autores como Bosteels, Hetherington o Genocchio a ver en las heterotopías, espacios de resistencia desde los que se revela que el orden de los sistemas es subjetivo y arbitrario, de forma que no solo contrasta, sino que disrumpe la utopía (Topinka, 2010).

Sin embargo, no se puede hablar de una ruptura total, después de todo, las heterotopías se encuentran en relación con todos los emplazamientos de una cultura, por lo que cualquier formación que emerja tendrá las huellas del sistema hegemónico (Topinka, 2010). No por ello, hay que desanimarse, ni negar la potencia transformadora de la contracultura, simplemente hay que separar las transformaciones en el sentido común de las revoluciones científicas de Kuhn o, siguiendo a di Prima, desechar las nociones tradicionales de revolución (y utopía). Para la poeta *beatnik*, lo importante, lo realmente utópico-revolucionario es el proceso, no la meta (Encarnación-Pinedo, 2016). En este sentido, su descripción de una utopía crítica en progreso, más que describir un mundo ideal, describe la heterotopía, el lugar de lo constituyente. “ALL RESISTANCE IS / TRIUMPHANT RESISTANCE / All love / is revolution / & all touch / a form of love. / The moment of revolt is the moment of victory” (di Prima en Encarnación-Pinedo, 2016, p. 7).

Al igual que la propuesta de utopía hecha por Boaventura de Sousa Santos en su *Crítica de la razón indolente*, la utopía crítica de di Prima rechaza el “horizonte de expectativas y de posibilidades, y crea alternativas” (2000, p. 379), usando la utopía como motor de transformación: ““Utopia is our resource [and] an arm of critique” to build a new society” (di Prima en Encarnación-Pinedo, 2016, p. 2).

Cuando se le llegaba a cuestionar a di Prima, teniendo en cuenta que la utopía es el proceso, el camino, la u-vía, diría Bauman, si el fin justificaba los medios, ella simplemente contestaba que solo hay medios. Bajo esta mirada, la revolución y la heterotopía contracultural son equivalentes, pues ambas buscan establecer un nuevo orden, pero no son el nuevo orden. En el caso de la contracultura, este caos revolucionario configura comunidades *otras*, en fuga perpetua, escapando a los dispositivos de control de la modernidad hegemónica mediante procesos de mutación colectiva, desestabilizando el orden hegemónico donde lo común se pierde en la dialéctica público-privado.

The letters that acted as instructions and recommendations to prepare for the revolution manifest not only the necessity of uniting strength and creating a sense of community central to di Prima's political activism, but also establish this movement as a place of otherness and resistance against the norm, a heterotopia with the potential of altering the order of reality [...] The poet, nonetheless, provides these images without imposing a fixed, stable representation; on the contrary, her description often portrays various, at times contradicting, ideas. (Encarnación-Pinedo, 2016, p. 6)

¿Entonces, si no hay meta, qué le queda al rebelde? Sería lo mismo que preguntarle qué le queda al viajero. El viajero sólo existe si no llega a su destino, sólo existe mientras viaja. O preguntarle al artista, quien no existe si no crea. Así que al rebelde no le queda más que la rebeldía, la transformación de la ortotopía en heterotopía, en espacios que rompan los nombres comunes, que arruinen la sintaxis que une las palabras y las cosas (Foucault, 1968). Una *poética de la inoperosidad*, como la llamaría Kunst, que “desactiva y vuelve inoperosas las funciones comunicativas e informativas para abrirlas a un nuevo, posible uso” (2011, p. 15). Esta poética funciona como una suspensión del tiempo,

un desplazamiento horizontal que rompe con la linealidad progresiva de la temporalidad moderna. En este aspecto, la subjetividad que emerge en las heterotopías contraculturales es una subjetividad barroca como la descrita por Santos:

[...] la subjetividad barroca es contemporánea de todos los elementos que la integran y, por tanto, desdeña el evolucionismo modernista. Lejos de caer en el inmovilismo, la temporalidad horizontal de la subjetividad barroca es su modo propio de sobrepasar, de viajar de un momento hacia el momento siguiente: cada momento es eterno mientras dura, como diría el poeta Vinícius de Moraes. No siendo el gusto por lo provisional nada más que el gusto por una sucesión de eternidades, estas nunca duran tanto como para no poder ser vividas intensamente. Así, podemos decir que la temporalidad barroca es la temporalidad de la interrupción. (Santos, 2000, pp. 409-410)

En la psicodelia todo es movimiento, no hay nada fijo, todo es aceitoso (dato curioso: al LSD le dicen “aceite”), inaprehensible. Es un *aquí y ahora* sin fin, siempre cambiante, quietud y movimiento al mismo tiempo. Algo así como moverse a la velocidad de la luz. De ahí que la utopía contracultural no pueda localizarse; no se trata de un lugar en específico, ni de un destino, la contracultura es flujo perpetuo, y por eso el tiempo no existe, no hay un futuro al cual llegar, ni un pasado al cual regresar. No hay tiempo ni lugar para la utopía, sino desplazamiento, transgresión, transfiguración: *hay viaje*. En este sentido, la heterotopía tiene más las características de una obra de arte que de una *utopía concreta* como la de Bloch (Aguirre, 2007), pues no se relaciona con lo *real-posible* sino con lo *abisal*, con la interrupción de sentido y la *desesidad*<sup>5</sup> de expresar el vacío. Un lugar que existe y no existe en el mismo sentido que un cuadro mientras es pintado; imagen equívoca que se transfigura al tocar el lienzo, una pintura que *es* (en el lienzo) porque nunca será lo que es (en la mente). La materialidad que resiste a la obra por su condición contingente, inconclusa. El viaje que nunca concluye.

---

<sup>5</sup> Deseo+necesidad. Idea desarrollada por Raquel Gutiérrez (2016) para trascender el límite utilitarista de las “necesidades” humanas.

Esta forma de vida escapa al control en las sociedades modernas pues no permite la integración de la persona a los procesos mecánicos de producción, ni se le sujeta mediante deseos que reproducen las necesidades del mercado. No se es nada en particular pues se ha renunciado al sistema de categorías hegemónico y a sus referentes, por lo que se trata de construir comunidades nuevas en el abismo, más allá de los marcos de lo pensable. Es en este espacio en el que se pueden operar trabajos de semiotización propios, de cartografía, de articulación con otros procesos de singularización, e injerir en la estructura misma del control. Un proceso de singularización de la subjetividad, señala Guattari, puede ganar una enorme importancia, “como en el caso de un gran poeta, un gran músico o un gran pintor, que, con sus visiones singulares de la escritura, de la música o de la pintura, pueden desencadenar una mutación en los sistemas colectivos de escucha y de visión” (Guattari y Rolnik, 2005, p. 71).

### ***Interzona***

Me parece que se puede afirmar que William Burroughs forma parte de estos creadores con gran potencia transformadora. Su trabajo es en sí mismo heterotópico de la misma forma que la enciclopedia china de Borges, especialmente la figura de la *Interzona*, la cual podría ser pensada como una versión contracultural del cuento del escritor argentino. Ambas denuncian la ficcionalidad del orden único al restaurar el entrecruzamiento entre el espacio y el lenguaje y cambiar la “mesa” sobre la que se ordenan las identidades, las similitudes y las analogías. Pero estos espacios caóticos, monstruosos, lo son solo porque están relacionados con todos los otros emplazamientos de una cultura. La enciclopedia de Borges es monstruosa porque la miramos con los lentes de la ciencia moderna. De la misma forma, vemos la *Interzona* con los lentes del urbanismo moderno, del espacio ordenado, aunque solo exista en el mundo de las ideas. Es porque existen dentro de otro orden que pueden ser caóticos.

De acuerdo con Foucault, estos espacios se contraponen a las utopías en el hecho de que estas presentan un orden coherente en una

totalidad imaginada, de forma que se mueven con el lenguaje, mientras que las heterotopías destruyen el lenguaje mismo, socavando las formas habituales en que se unen las palabras y las cosas, y presentando un espacio textual profundamente perturbador. Desecan el habla, detienen las palabras en seco y cuestionan la posibilidad misma de la gramática en su origen, disolviendo nuestros mitos y esterilizando el lirismo de nuestras frases (Topinka, 2010). Burroughs lleva al extremo este proceso al punto de separar cada palabra de su contexto, desnudándola, revelando su verdadero contenido desprovisto del tiempo y el sentido. Una palabra sin mesa. A través de la técnica del *cut-up*, la cual consiste en recortar palabras y frases de diferentes textos para reordenarlos de forma azarosa en busca de formas ocultas del lenguaje, Burroughs produce un espacio *otro*, en el que el orden, el tiempo, la sintaxis, los signos, se reconfiguran en nuevas posibilidades en medio de la ausencia de sentido. Se trata de un mundo que se origina del vacío, que brota a la existencia sin apelar a ninguna metafísica, ni ningún orden superior, es el *almuerzo al desnudo*, el mundo sin tapujos, el caos ontológico que revela su ficcionalidad.

Este desmantelamiento de la realidad tiene como objetivo denunciar el *control* que envenena el mundo moderno, esa enfermedad que produce adictos sadomasoquistas<sup>6</sup> y que, mediante la gestión del placer, enajena cualquier potencia creativa de las personas. En este aspecto, el *cut-up* tiene un objetivo netamente político al funcionar como herramienta emancipadora. Como señala Hetherington, la heterotopía desafía el orden y su sentido de fijeza y certeza (Hetherington en Topinka, 2010) y asume una condición revolucionaria al fungir como espacio alternativo donde la no-conformidad, la protesta y la exigencia de cambios sociales se vuelven visibles.

Para Burroughs, las personas existen en un *reality film* sadomasoquista en el que el control-placer es la película, es decir, el material sobre el que se configuran las subjetividades. No hay nadie fuera del *film*, no hay nada fuera del *film*, lo único que existe son las grabaciones. De ahí que su dispositivo de re-existencia consistiera en cortar y

---

<sup>6</sup> Que les complace tratar al otro como objeto doliente, y que encuentran placer en ser ellos mismos objeto doliente.

pegar los fragmentos de la película, para crear nuevas realidades, llenas de subjetividades viscosas en constante mutación. Se trata de una forma de resistir al tiempo, de transfigurar su linealidad para liberar al espacio-cuerpo de la secuencia de la narración. Es la realización de la condición material de la ficción lo que le permite intervenir la realidad mediante el *cut-up*. De esta forma, el espacio deja de estar sujeto al tiempo lineal, y se convierte en *espacio mítico*, una partícula espacial caleidoscópica que se despliega mediante desplazamientos no lineales. Estas partículas de película, de texto-imagen, aparecen a través de los trabajos de Burroughs. Partículas de texto-imagen que se transforman al ocupar un espacio-tiempo distinto. En ningún momento se trata de abandonar el *reality film*. No hay una realidad alterna a la cual huir. Se trata de intervenirlo para transfigurararlo. Se trata de participar en la batalla, de evitar el triunfo de las fuerzas que buscan monopolizar la realidad, de mantener lo *múltiple* sobre lo *único*. Es en esta tarea revolucionaria donde asoma la apuesta comunitaria de Burroughs, pues al impulsar la multiplicidad como forma de enfrentar a las fuerzas del monopolio de la realidad, apela a una toma multitudinaria de las calles, de los medios de comunicación, de los mítines políticos, armados con tijeras para desestructurar el universo único y asumir la condición de co-creadores del cosmos.

Por su condición viral, el *cut-up* encuentra un espacio apto para su reproducción en los medios de comunicación *subterráneos*. Burroughs trabajó con editoriales propias, realizando revistas experimentales que le permitieran comenzar procesos que involucraran a los lectores

Editing his own experimental magazine enabled Burroughs not only to address his readers directly, but also to invite their involvement in such experimental projects as writing in “present time” through collecting “intersection points”: “Try writing tomorrow’s news today. Fill three columns with your future time guesses. Read cross column [...] Notice that there are many hints of the so-called future”. (Harris, 2004, p. 180)

Además, participaba en pequeñas publicaciones, mandando sus mejores trabajos a “no-paying far-out magazines” como Yugen o Kulchur (Harris, 2004, p. 180). Rechazó distribuir sus obras en los

círculos comerciales hegemónicos y apostó por una *política textual* que consistía en apropiarse de los propios medios de producción literaria para poder realizar sus experimentos colectivos en círculos culturales *subterráneos*. Sin embargo, nunca cayó en el mito “contracultural” de una resistencia operada por oposición binaria al mundo de los negocios (Schneiderman, 2004) que fácilmente puede ser cooptada por dispositivos de mercado. Por esta razón, el producto terminado era un elemento secundario, mientras que lo relevante era el proceso de producción, el poder realizar trabajos colectivos: “he was able to exploit the particular advantages structured into magazine dissemination” (Harris, 2004, p. 179). Solicitaba correspondencia y colaboración creativa de sus lectores, diluyendo la diferencia entre escritor y lector, entre autor activo y consumidor pasivo, haciendo de la escritura un encuentro íntimo (Harris, 2004). La comunidad resultante, entonces, no se estructuraba en términos de recepción, sino de producción, y no sólo de textos, sino de mundos.

El control es una grabación en constante reproducción, la única forma de enfrentarlo es con “counterrecording and playback” (Walsh, 2004, p. 39). El *cut-up* es una forma de hacerlo que está al alcance de cualquiera. Es algo que se puede hacer ahora mismo. Los materiales abundan “because they use the omnipresent material of the reality film against itself” (Walsh, 2004, p. 39). Se puede realizar incluso sin tijeras ni hojas. Burroughs piensa el *cut-up* como una experiencia, como una práctica que abarca la totalidad de la existencia. En la *revolución electrónica*, profetizada por este, millones tomarán las calles practicando *cut-ups* no literarios con fines políticos.

El *cut-up* se sostiene sobre la idea de que la palabra es escritura, y por lo tanto *imagen* que configura la realidad mediante entidades atómicas que envuelven el espacio a su alrededor. Las imágenes son las entidades que espacializan y le dan una estructura, similar al espacio exterior, a la conciencia. Estas funcionan en redes de asociación de las cuales emerge la realidad (Vernon, 2004). Este espacio, conformado por las redes de imágenes sigue un ritmo de expansión y contracción. Mientras se expande, los objetos y los cuerpos (las imágenes) se van fragmentando y aislando, congelándose en el tiempo, inmóviles,

atrapados en sí mismos en medio del vacío. Pero cuando el espacio se contrae, los cuerpos y los objetos se atraen, primero en una actividad frenética, como una masa de cuerpos desnudos retorciéndose, frenéticos y agitados, que deriva en una fusión completa en que cuerpos y cosas pierden sus formas (Vernon, 2004, p. 209). Este ritmo proviene del juego entre el espacio objetivo y el subjetivo, la yuxtaposición de la experiencia de un espacio externo, cartografiado, con sus límites bien definidos, y la experiencia de un espacio mítico en el que los cuerpos no están sujetos a las limitaciones de un mapa y pueden fusionarse (Vernon, 2004).

Podríamos definir el espacio objetivo como el espacio de la razón, ordenado, categorizado, mientras que el espacio mítico puede ser pensado como el espacio de la sinrazón, donde se desbordan los límites, donde los cuerpos se convulsionan y pierden su forma, donde las diferencias se fusionan, un espacio caótico. Sin embargo, el antagonismo entre ambos espacios no busca la anulación de su opuesto, sino, al igual que el sonido y el silencio en la música, armonizan para la configuración de nuevas realidades, nuevos ritmos.

Burroughs explora esta doble naturaleza del espacio en la *interzona*, donde las frases y palabras recortadas constituyen el espacio objetivo, despojadas de su contexto, expuestas en su materialidad, mientras que el trabajo escritural, el texto, es el espacio mítico en el que todas las partículas se fusionan para generar nuevos sentidos externos a los marcos de referencia modernos. En este tenor, parecería que la *interzona* de Burroughs es una heterotopía como las descritas por Foucault pues, aunque está fuera de todos los lugares, es a la vez todos los lugares en su materialidad. La *interzona* no es una figura abstracta sino una experiencia, una forma de habitar lo urbano, sin importar en qué ciudad se resida. Es decir, mediante su materialidad muestra de un modo diferente las configuraciones de lo urbano. Es un espacio *otro* donde emergen nuevas posibilidades de ser, de habitar el mundo, de hablar sobre el mundo; una *heterotopía de la desviación* donde la exterioridad producida por un exceso de leyes y códigos normativos es habitada por individuos que ponen en crisis a la sociedad, que alteran su orden y ponen en riesgo su estabilidad.

## Tánger y la *interzona*

Si bien es cierto que la *interzona* es el resultado de la experiencia de múltiples ciudades, no se puede restar importancia a las estancias de Burroughs en Tánger. El caos de la ciudad, resultado de su condición de zona internacional gobernada por ocho países, la hacía, según Pablo Torres (s/f), zona de refugio para escritores intelectuales y artistas, zona de juergas y excesos sexuales para millonarios excéntricos, mapa de agentes secretos, zoco de timadores, bolsa de especuladores y estafadores, hotel de los amantes de la buena vida. Tánger atraía todo tipo de monstruos.<sup>7</sup> Habitar esta ciudad dejó una fuerte impresión en Burroughs, especialmente durante las revueltas nacionalistas. Muchas veces expresó su deseo de salir a participar en las protestas, no con el mismo espíritu del movimiento nacionalista, sino para formar parte del caos. Pero ¿qué era lo atractivo de la revolución? Burroughs encontró en las revueltas la posibilidad de disrumper el orden establecido por Occidente, no para imponer un nuevo orden, sino para hacer del caos la constante (Suver, 2017). Para Suver, es en este caos donde Burroughs encuentra la inspiración para la *interzona* en *Naked Lunch* (Suver, 2017).

Sin embargo, paradójicamente, Tánger como heterotopía no es el Tánger “realmente existente”, sino fragmentos reordenados, relaciones fracturadas de un sistema que producen interrelaciones imposibles, crean puentes entre estructuras y hacen que sus relaciones constitutivas varíen, cambien y se contradigan (Toro-Zambrano, 2017). La *interzona* representa esta ciudad caótica, configurada por una red virtual en la que la gente es convertida en unidades de información que transitan libremente a través de las barreras. Cuerpos que atraviesan paredes como metáfora del texto mismo, que contiene cambios rápidos y saltos que permiten a los personajes viajar, inexplicablemente, a través del tiempo y el espacio. Y a la vez que es ciudad, es un texto cuyas secciones no tienen algún orden en particular, por lo que carece de linealidad; el lector es libre de escoger múltiples caminos; no hay

---

<sup>7</sup> Subjetividades mutantes que desestabilizan los límites y las fronteras.

principio ni final, no hay adelante ni atrás (Enns, 2004, p. 111). Es libre de vagar a través de patrones siempre cambiantes que generan series de significados mutantes liberados de sus restricciones materiales. En este aspecto, la *Interzona* es un texto-espacio, sus reglas son las de la escritura. Proliferan sin principio ni fin, “como una plaga, se reproducen y alargan en sentidos imprevisibles” (Vásquez, 2014, p.1).

Mediante la manipulación de la función lineal de su propia máquina de escribir, Burroughs intenta romper con las convenciones y convertir al lector en un potencial revolucionario, que ya no sería pasivo y desapegado, sino más bien consciente e involucrado (Enns, 2004, p. 113). Consciente de las operaciones del lenguaje para la reproducción de relaciones de control, el escritor actúa como agente secreto, uniendo palabras en nuevas combinaciones y diseminándolas, subvirtiendo las ideologías establecidas mediante el despliegue radical del lenguaje (Hibbard, 2004). Entiende que, en efecto, nuestro fin es el caos, espacio mítico “donde reina lo híbrido, la fusión de lo contradictorio, el doble monstruoso” (Vásquez, 2015).

Para Juan Goytisolo, la estructura confusa de la Medina de Tángar –un lugar en el que nunca sabes bien dónde estás pero que, milagrosamente, siempre acabas encontrando una salida al Zoco Chico– le ayudó a Burroughs a romper con la narración lineal y embarcarse en un viaje literario en el que la historia y la forma de contarla se confunden (Mendoza, 2014). Así, el *hombre invisible* (Reina-Gutiérrez, 2014), como le apodaron en la ciudad por sus andares furtivos, produce un nuevo mapa de peregrinaciones, en el que los lugares sagrados se han reemplazado con experiencias dromo-literarias. Vagabundeos como articulación hipertextual laberíntica que trazan un orden-caos, oculto y complejo, y que se complacen en el enigma y el extravío.

Timothy Leary, el gurú del LSD estadounidense, afirmaba que Burroughs había operado como arqueólogo visionario; como un agente de espionaje alienado y oculto que, bajo los efectos de la heroína explora e informa sobre la condición humana observada desde el sordido submundo de las ciudades portuarias, las colonias de exiliados, los cruces fronterizos y las *interzonas* culturales del mercado negro: Tángar, Times Square, Ciudad de México, Ciudad de Panamá, Left

Bank, el Amazonas, etcétera (Leary, 1994). La *interzona* está al otro lado de la línea abismal, donde reina la sinrazón y el caos. De ahí que sea un *collage* de ciudades, un espacio construido por flujos que hacen posible todas las ciudades, ya sea mezclando las características de unas y otras o mediante la transformación perpetua de una en otra.

Burroughs pasó varias temporadas largas en Tánger entre 1953 y 1961, mientras escribía y publicaba su famoso libro *Naked Lunch*, el cual tuvo que ser publicado en Francia al ser prohibido en Estados Unidos por atentar contra las buenas costumbres. En su caso particular, se sentía a sus anchas en la ciudad, pero no simpatizaba mucho con los marroquíes, pues, según Kerouac, se sentía amenazado de muerte por estos. De ahí que, en sus vagabundeos por la Medina y la zona del puerto en busca de heroína, siempre llevara un arma (Mendoza, 2014). Este hábito toxicológico marcó, no solo sus estancias en Tánger, sino que lo acompañó por más de quince años, influyendo en todos los ámbitos de su expresión estética a través de una tensión constante entre el placer y el sufrimiento, entre la voluntad y el abandono de sí, dualidades que marcaban inclusive su vida sexual, la cual siempre fue un vicio para él. La vida misma era un vicio. Quizás por eso tuvo un entendimiento tan profundo del capitalismo que se gestaba durante la posguerra, en el que la producción de subjetividades mediante la gestión del deseo se constituiría como un dispositivo de control más sutil que los disciplinarios, acuñando el término *sociedades de control* para nombrar las sociedades resultantes.

## Conclusión

La *interzona* es el proceso cartográfico-alucinógeno-escritural de Burroughs en Tánger, la heterotopía contracultural que escurre entre las grietas de los espacios hegemónicos. Es el sonido en el silencio, la danza que se contrapone a la quietud. Es un *punto de fuga* del mundo de las categorías y las identidades, de los planes y el control. No es un paraíso sino una herramienta que produce espacios emergentes con potencial de devenir cualquier cosa, de tomar cualquier camino. El viajero se ha convertido en un vagabundo enfrentado a la urbe moderna,

a la ciudad global, y en ella crea sus afueras, sus puntos de fuga, sus heterotopías. Sin embargo, no se trata de fugas hacia una exterioridad del sistema, o al menos no se trata de salirse por la tangente. Para Burroughs la única forma de salir es *a través*. Por eso la *interzona* es la ciudad global desnuda, despojada de sus pretensiones, de sus categorías y sus nombres que ocultan los verdaderos procesos que la constituyen. Es un espacio mítico que, más que representar una salida, o una utopía realizada, permite escapar al control, enfrentándonos al vacío del caos y a la necesidad de construir un mundo colectivamente sobre el abismo. Solo viviendo de forma creativa se es libre, solo aceptando la inexistencia del futuro se puede sobrevivir en la ciudad. Como diría Parménides: se trata de retarlo todo (García, 2014).

## Referencias

- AGUIRRE, J. (2007). Razón y esperanza. Pensar con Ernst Bloch. En hermenéutica intercultural. *Revista de Filosofía*, (16), 19-39
- ENCARNACIÓN-PINEDO, E. (2016). Utopia in Progress in di Prima's Revolutionary Letters. *CLCWeb: Comparative Literature and Culture*, 18(5), pp. 1-8.
- ENNS, A. (2004). Burroughs's Writing Machines. En D. Schneiderman and P. Walsh (Eds.), *Retaking the Universe* (pp. 95-115). Londres: Pluto Books.
- FOUCAULT, M. (1984). Des espaces autres. *Architecture, Mouvement, Continuité*, (5), pp. 1-6.
- GARCÍA, P. (2014). *En la ruta de la onda*. México: Jus.
- GUATTARI, F. y ROLNIK, S. (2005). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de sueños.
- GUTIÉRREZ, R. (2016). *¡A desordenar!: Por una historia abierta de la lucha social*. Buenos Aires / México: Tinta Limón / Pez en el Árbol.
- HALL, S. (1968). *The hippies: An American "Moment"*. Birmingham: University of Birmingham
- HARRIS, O. (2004). Cutting up Politics. En D. Schneiderman and P. Walsh (Eds.), *Retaking the Universe* (pp. 175-202). Londres: Pluto Books.

- HIBBARD, A. (2004). Shift Coordinate Points: William S. Burroughs and Contemporary Theory. En D. Schneiderman y P. Walsh (eds.), *Retaking the Universe* (pp. 13-28). Londres: Pluto Books.
- JOHNSON, P. (2012). History of the Concept of Heterotopia. *Heterotopian studies* (pp. 1-13).
- KUNST, B. (2011). Pronóstico sobre la colaboración. En O. Cornago (coord.), *A veces me pregunto por qué sigo bailando. Prácticas de la intimidad* (pp. 409-429). Madrid: Continta me tienes.
- LEARY, T. (1994). *Chaos and Cyberculture*. Berkley: Ronin Publishing.
- MARCIAL, R. (2010). Expresiones juveniles en el México contemporáneo. Una historia de las disidencias culturales juveniles. En R. Reguillo (coord.), *Los jóvenes en México*. (pp.15-51). México: Fondo de Cultura Económica.
- MENDOZA, J. (2014). Tánger, patria emocional y generación “beat”. *El Mundo*. Recuperado de <https://www.elmundo.es/cultura/2014/11/22/546fa0d-822601dc11a8b4574.html>
- REINA-GUTIÉRREZ, G. (2014). William Burroughs: aproximaciones a una estética de la adicción. *Cultura y Droga*, 19(21), 87-103. <https://doi.org/10.17151/cult.drog.2014.19.21.5>
- SANTOS, B. (2000). *Crítica de la razón indolente*. Bilbao: Editorial Desclée Brouwer.
- SCHNEIDERMAN, D. (2004). Nothing Hear Now but the Recordings: Burroughs’s ‘Double Resonance’. En D. Schneiderman y P. Walsh (eds.), *Retaking the Universe* (pp. 146-160). Londres: Pluto Books.
- SUVER, S. (2017). Interzone’s a Riot: William S. Burroughs and Writing the MoVázquezn Revolution. *Journal of Transnational American Studies*, 8(1), 1-22.
- TOPINKA, R. (2010). Foucault, Borges, Heterotopia: Producing Knowledge in Other Spaces. *Foucault Studies*, (9), 54-70.
- TORRES, P. (s/f). Tánger: La ciudad que hablaba en español. Carta de España - Online. Recuperado de <https://www.inclusion.gob.es/ca/web/cartaespana/-/tanger-la-ciudad-que-hablaba-en-espanol>
- TORO-ZAMBRANO, M. (2017). El concepto de heterotopía en Michel Foucault. *Cuestiones de Filosofía*, 3(21), 19-41.
- VÁZQUEZ, A. (2014). William Burroughs y Jaques Derrida; literatura parasitaria y cultura replicante: del virus del lenguaje a la psicopografía del texto. *Revista de psicoanálisis, teoría crítica y cultura. Errancia*, 1-21. Recuperado en [http://www.iztacala.unam.mx/errancia/v9/litorales\\_9.html](http://www.iztacala.unam.mx/errancia/v9/litorales_9.html)

- VERNON, J. (2004). The Map and the Machine. En D. Schneiderman y P. Walsh (eds.), *Retaking the Universe* (pp. 203-224). Londres: Pluto Books.
- WALSH, P. (2004). Reactivating the Dialectic of Enlightenment: Burroughs as Critical Theorist. En D. Schneiderman y P. Walsh (eds.), *Retaking the Universe* (pp. 58-73). Londres: Pluto Books.
- ŽIŽEK, S. (2005). *El acoso de las fantasías*. Madrid: Siglo XXI.



# El Tánger internacional en la novela española. Dos visiones olvidadas, Salvador González Anaya y Tomás Salvador

International Tangier in the Spanish novel:  
two neglected visions Salvador González Anaya  
and Tomás Salvador

Salvador Oropesa

CLEMSON UNIVERSITY (ESTADOS UNIDOS)

## Resumen

En este trabajo se analizan dos novelas españolas en las que la acción transcurre en el Tánger internacional, pero apenas estudiadas por la crítica: *Luna de sangre* (1942) de Salvador González Anaya y *Hotel Tánger* (1955) de Tomás Salvador. Seguimos las teorías de Edward Soja que se basaba en las heterotopías de Foucault a las que definía como espacios que superponen diversos momentos históricos relevantes y que aún se perciben en el espacio dado, y *El Aleph* de Jorge Luis Borges como punto en el espacio que contiene todos los demás. Estas dos novelas añaden matices al conocimiento y representación del Tánger Internacional. *Luna de sangre* es una novela de propaganda según la caracterización que Andrés Trapiello hace de las novelas testimonio sobre la Guerra Civil Española. Representa cómo Tánger reacciona al comienzo de la Guerra Civil desde el punto de vista de refugiados nacionalistas. La ciudad se construye a partir de una serie de cuadros de costumbres de alta calidad literaria y el paralelismo de que 80 mil

soldados marroquíes luchan por la España de Franco. *Hotel Tánger* es una novela coral formada por once cuentos y un epílogo, en la que el final del Tánger Internacional se presenta como un lugar utópico donde diferentes personas pueden rehacer sus vidas tras la Segunda Guerra Mundial y la Guerra Fría, la novela aúna vidas de refugiados y de grupos étnicos autóctonos y recrea la heterotopía tangerina. Ambas novelas son dos *álefs*, puntos que concentran la heterogeneidad de Tánger.

**Palabras clave:** Heterotopía, novela española, Salvador González Anaya, Tánger en la literatura, Tomás Salvador.

### **Abstract**

This paper deals with two Spanish novels where the action takes place in Tangier: *Luna de Sangre* (1942) by Salvador González Anaya and *Hotel Tánger* (1955) by Tomás Salvador. We read the novels as heterotopias. According to Andrés Trapiello's characterization of testimonial novels about the Spanish Civil War, *Luna de Sangre* is a propaganda novel. *Hotel Tánger* is a choral novel formed of eleven stories. It represents Tangier as a utopian place where different people could rebuild their lives after World War II and the Cold War; the novel has noir overtones. In the accounts of Tangier literature, these novels are barely mentioned. Both novels are two alef points that put together the wars, the refugees, and the utopian Moroccan and international city.

**Keyword:** Heterotopy, spanish novel, Salvador González Anaya, Tangier in the literature, Tomás Salvador.

Hay ciudades literarias y artísticas como París o Nueva York que lo son dada su riqueza material, su historia, el volumen de población, y su cosmopolitismo. Más encomiable es el fenómeno cuando ciudades que no son capitales o no tienen una población millonaria se convierten en fenómenos literarios internacionales y en múltiples lenguas. Este es el caso de Sevilla, Venecia o Tánger.

En el caso de Tánger, hay cuatro factores destacables, el primero es la geografía, dada su ubicación junto al Estrecho de Gibraltar en

la costa atlántica,<sup>1</sup> puente entre Europa y África, el Mediterráneo y el Atlántico. El segundo factor es la riqueza cultural del Tánger literario, que viene de la época de la originalidad y liminalidad que le trajo el Estatuto de Zona Internacional, fruto del Protectorado que varios países europeos ejercieron sobre la ciudad y sus alrededores entre 1923 y 1956. La administración estuvo en manos de una comisión internacional formada por España, Francia, Reino Unido, Portugal, Italia, Bélgica y Países Bajos, con un paréntesis entre 1940 y 1945 en el que la España de la Dictadura de Francisco Franco integró Tánger al Protectorado Español. Hay que repetir esta información archiconocida porque cada uno de estos países trajo su impronta al territorio, sus luchas políticas y sociales, su alta cultura y su cultura popular. Un tercer factor fue la diversidad religiosa: musulmanes, cristianos (católicos y anglicanos) y judíos, entendiendo que estos grupos religiosos no fueron monolíticos, sino diversos. La simultaneidad de los tres grupos conformó una comunidad casi utópica que coincide con el mito de las tres culturas de la España medieval y de Al Ándalus. Estas identidades incluyen tanto a las personas que son devotas de su religión como aquellos que solo la practican culturalmente en sus rituales. Tánger fue una tercera zona, diferente de los protectorados español y francés, y diferente del futuro Marruecos independiente. ¿Y Marruecos? Partimos de la base de que Marruecos es el elemento no marcado del par lógico y la internacionalidad era el término marcado. Cuando desaparece la internacionalidad, queda su nostalgia, pero mientras estuvo vigente el estatuto internacional, este opacó la marroquinidad de Tánger que estaba presente como ausencia necesaria. Según esta interpretación, Marruecos era el fondo exótico y premoderno para visibilizar la población europea y americana del Tánger internacional.

Tras el fin del estatus de zona internacional, Marruecos ejerció la soberanía sobre Tánger, pero no fue hasta 1960 cuando la ciudad se incorporó definitivamente al estado-nación de Marruecos. Esto

---

<sup>1</sup> López Lara destaca el “emplazamiento particular, al elevarse la ciudad sobre una colina que domina una bahía que ejerce de puerta de entrada a la Península Tingitana, entre cabo Espartel al oeste y Cabo Malabata, al este [...] ubicando la medina en la colina que domina la entrada del puerto” (1920, p. 3).

supuso el fin de la liminalidad cultural, económica y social de la zona internacional y de la sociedad tradicional marroquí cuando paulatinamente las instituciones sociales premodernas se diluyeron en la ciudadanía y modernidad marroquíes (Castillo, 2019, p. 192; González Alcantud, 2019, p. 420).

## Espacio y literatura

Edward Soja nos advirtió en sus libros *Thirdspace* y *Postmodern Geographies* que el énfasis académico en la historia había desviado la atención al uso moderno del espacio. Soja teorizó que hay una conciencia creciente de la simultaneidad y la percepción de la complejidad entrelazada de lo social, lo histórico y lo espacial, su inseparabilidad e interdependencia (Soja, 1996, p. 3). A partir de esta premisa, Soja estudió la megalópolis de Los Ángeles, intrigado por la teoría de Foucault sobre las heterotopías como lugares que condensan historias en un espacio delimitado. Para Foucault las heterotopías yuxtaponen espacios que normalmente serían incompatibles (Soja, 2014, p. 17).

En la última sección de *Postmodern Geographies*, Soja analiza las características de Los Ángeles como ciudad posmoderna sin centro definido, inorgánica, pero sensible a las necesidades del capital y a la evolución interminable de industrias que iban desde la producción de petróleo y gas hasta la fabricación de automóviles, armas, confección de ropa, electrónica y servicios. El crítico notó que las industrias se superponían y que cuando una se quedaba obsoleta, otra la sustituía, exacerbando el caos urbano y creando una serie incesante de reindustrializaciones, gentrificaciones y guetizaciones en una ciudad en continuo cambio.

En su análisis, Soja realiza continuas referencias al *Aleph* de Jorge Luis Borges, cuyo título remite a un punto en el espacio que contiene todos los demás. Para Soja, Los Ángeles es una especie de Aleph posmoderno: una ciudad que se representa a sí misma infinitamente de manera fragmentaria a través de la industria del entretenimiento y su complejidad étnica. Para Soja, Los Ángeles es tanto una utopía como

una distopía: una vorágine de vibrantes focos económicos y culturales, opresores y liberadores.

No afirmo que se pueda hacer una traslación mecánica de las teorías de Soja a Tánger, pero sirven para reflexionar sobre la situación de la ciudad, su marroquinidad, la resistencia de las culturas menores, las transformaciones urbanísticas de la ciudad y, lo que nos interesa a nosotros como estudiosos de la literatura, la interminable nostalgia<sup>2</sup> del estatuto internacional, que justifica que estudiemos en este trabajo dos novelas españolas sobre ese Tánger.

En nuestro contexto, la atracción principal de Tánger es la nostalgia del Tánger del Estatuto Internacional y su literatura porque fue diferente y se tradujo en una serie de lugares heterotópicos, los dos zocos, los cafés, cines, hoteles, avenidas, mansiones y playas que, por diferentes razones, combinaron tiempos, ideologías y culturas en espacios relativamente pequeños y de una densidad cultural extraordinaria. Lo que Soja nos sugiere es que, si leemos los espacios en su historicidad, y nosotros añadimos, en su literariedad –en tanto que capacidad de constituirse en espacios literarios–, esa combinación de historia y literatura tanto sincrónica como diacrónica, obtendremos una lectura de la contestación que esos espacios han tenido. Estos espacios incluyen momentos de cambio de paradigma, de creación artística superior, de banalidad, de deseo y de violencia. Es una región finita del espacio en la que se concentra la historia y la literatura. Tánger se convierte en una ciudad literaria, en una utopía, en menor medida, en una distopía, e incluso en ucronía. En el caso español el epítome de esta literatura fue *La vida perra de Juanita Narboni* (1972) de Ángel Vázquez, obra maestra que desgarrar al lector. Juanita, con sus limitaciones culturales y económicas, es una tangerina universal.

En este trabajo analizamos dos novelas sobre Tánger que son cultural y literariamente relevantes: *Luna de sangre* (1942) de Salvador González Anaya porque los protagonistas son nacionalistas que se refugian en Tánger provenientes de la Italia fascista y que no pueden

---

<sup>2</sup> Esta nostalgia llega a otros ámbitos como páginas *web*, la de Facebook de “La mémoire des gens de Tanger international” que a mediados de diciembre de 2022 tiene 32 mil miembros.

volver a Málaga porque está en manos republicanas y sus vidas correrían peligro, y *Hotel Tánger* (1955) de Tomás Salvador, epitafio del Tánger Internacional, un último signo de admiración ante la fuerza social de una ciudad que aglutinó una ciudadanía internacional única en el mundo y que trascendía en su liminidad las dicotomías de la Guerra Fría, y del enfrentamiento entre Norte y Sur, y que en su microcosmos aspiraba a una realidad posible de paneuropeísmo que en ese momento solo era posible fuera de Europa, precisamente en Tánger.

Los dos novelistas fueron franquistas dentro de la heterogeneidad del bando nacionalista. González Anaya tenía un pasado liberal como alcalde de Málaga, intelectual y académico de la lengua española, y tomó partido por los nacionales ante la barbarie de que sus amigos y conocidos, la mayoría de ellos sin significación política, fueran asesinados masivamente. Tomás Salvador, por lo contrario, perdió la Guerra, en la que luchó brevemente en el bando republicano; después se marchó de voluntario a la División Azul, de la que fue un cronista de primer orden, y trabajó como Policía Nacional antes de dedicarse en exclusiva a la literatura. Hombre curioso, novelista innovador, trajo su perspectiva de clase y sus profesiones, soldado, policía y periodista, a su literatura sincera.

## **Las Lunas de Salvador González Anaya**

Además de lo ya mencionado, Salvador González Anaya (1879-1955) fue un librero y editor muy importante en la vida cultural malagueña y epítome del escritor provinciano por excelencia, dedicó la mayoría de su literatura a su provincia, Málaga.

De su dilatada carrera literaria estudiamos *Luna de plata. Novela crónica* (1941) y *Luna de sangre. Novela crónica* (1942). La primera se hubiera quedado en un libro de viajes, una simple guía turística de Italia con toques fascistas, si no fuera porque cuando los protagonistas, padre, hija y novia del padre, se disponían a volver a Málaga de su viaje, dio comienzo la Guerra Civil, lo que convierte la acción en trágica, ya que en pocas páginas la acción pasa de lo pastoril a una

crisis que cambiará la vida de los protagonistas cuando transicionan en pocas horas de ser turistas acomodados y descuidados a refugiados en la indigencia y con problemas graves de residencia legal. Aquí acaba la primera novela. La segunda alterna la vida de los protagonistas en el exilio de Tánger con el testimonio del Terror Rojo en Málaga entre julio de 1936 y febrero de 1937, al final de *Luna de sangre* hay referencias veladas a la represión nacionalista tras la toma de Málaga por tropas italianas, españolas y marroquíes.

Andrés Trapiello, en su impagable *Las armas y las letras* (2019), define la literatura sobre la Guerra Civil Española como una de “testimonio”, “lo testimonial suele terminar imponiéndose a lo puramente literario” (p. 423). Trapiello afirma que la Guerra no ha producido una novela de la talla de *Guerra y Paz* porque fue una guerra civil, no una de “afirmación” (p. 423). En palabras de Trapiello:

Por eso advertimos con frecuencia que las verdaderas “novelas” de la guerra Civil son las memorias, los diarios, los ensayos, los libros de historia. El estatuto de verdad lo encontramos en esta clase de escritos, en tanto descubrimos que la mayor parte de la ficción que se ha escrito sobre la Guerra Civil es solo eso: una pobre ficción que trata de apuntalar *ideas* y justificar *actos*, o sea, propaganda. (2019, p. 423)

En este sentido, las novelas de González Anaya son testimonio, y la parte ficticia es solo para poder hilvanar testimonios de la gravísima situación en Málaga, la matanza que ocurrió entre los meses de julio de 1936 y febrero de 1937 a manos de fuerzas revolucionarias republicanas en las que 3400 personas fueron asesinadas (Nadal, 2022, pp. 10 y 364).

Independientemente del ineludible elemento de propaganda, *Luna de sangre* contiene el dolor sincero por la muerte violenta de amigos y conocidos, unido a la certeza de que, si la Guerra le hubiese pillado en Málaga a González Anaya, él habría sido una más de las víctimas, a pesar de su pasado liberal. El protagonista es un comerciante malaqueño, trasunto de González Anaya, Juan de la Cruz Ribera y Wienken, “gerente de una sociedad dedicada a la exportación de productos de la vendimia y la vendeja” (González Anaya, 1941, p. 18) que viaja a Italia con su hija Amparito, funcionaria bibliotecaria por oposiciones. Más

tarde conoceremos que Amparito es hija ilegítima según la legislación vigente de la época, aunque es la favorita de su padre.

El viaje a Italia, además de ser un compendio enciclopédico de erudición, es una apología de la Italia fascista, cuyo modelo debe de servir a España en el futuro, como apuntamos anteriormente: “—Y cuando todo se serene, habrá que hacer la nueva patria imperial española, sin comunistas rusos ni parlamentos, ni liberales y demócratas, con los que tan mal nos ha ido” (González Anaya, 1941, p. 135).

Esta prolepsis tiene la trampa de que está escrita cuando la Guerra Civil ya había terminado y redundante en el factor propaganda del que nos habla Trapiello. Me interesa esta cita porque contiene el término “imperial” que nos servirá para analizar mejor a los protagonistas cuando lleguen a Tánger. Es significativo que diga “imperial” y no “colonial”. Hemos apuntado que el fascismo que aparece en *Luna de plata* es más estético que político, igual se podría deducir de este uso de “imperial”, más estético que económico, más de afirmación de una superioridad cultural occidental, que de un colonialismo moderno de explotación de recursos del otro país. La función de “imperial” en este contexto es dotar a la España franquista de una base ideológica católica y autárquica.

González Anaya emplea dos recursos muy efectivos, uno es ponderar el papel intelectual de las mujeres, considerándolas iguales o superiores al hombre, y poblando las novelas de mujeres cultas, fuertes y funcionarias por oposición, tanto la hija como la novia. De hecho, Amparito es el autor implícito de las dos novelas. El segundo es que cada vez que critica la sociedad tangerina autóctona, marroquíes, judíos, españoles y europeos tangerinos, el personaje que narra o focaliza la acción se auto-humilla al mismo tiempo que realiza la crítica. Juan de la Cruz repite continuamente que sus defectos son iguales o mayores que los criticados en otros.

La primera referencia a Tánger en *Luna de plata* es cuando la acción está fechada el 15 de junio de 1936, poco más de un mes antes del comienzo de la Guerra, y los protagonistas discuten como posibles ciudades de exilio, Gibraltar y Tánger, a esta se la presenta como “ciudad muy bonita” (1941, p. 174). Este comentario ingenuo es para

comunicar al lector el nulo conocimiento que los protagonistas tienen en este momento sobre Tánger.

Esta prolepsis resalta el clima de preguerra civil que se percibía. Cuando comienza la guerra, esta lo absorbe todo, y se convierte en el centro narrativo. Una vez que queda claro que los protagonistas van a acabar como refugiados en Tánger, la novela tiene que establecer un nexo entre ellos, su tierra de acogida y su nueva situación política y jurídica, ya que pasan de ciudadanos de la República a expatriarse de esta.

La Guerra Civil cambia la dinámica de la relación entre España y Marruecos de una forma dramática. Por un lado, está la presencia de 80 mil soldados voluntarios marroquíes en el bando nacional, el hiato de suspensión del estatuto internacional de Tánger, por asimilación al protectorado español, y por otro, el que la retórica franquista para justificar la leva marroquí se asimile con el tiempo al movimiento nacionalista marroquí tras la independencia.

Hay una conversación que resume cómo se va a establecer la dicotomía de la percepción de la participación de los soldados marroquíes en la Guerra Civil:

—Antes de partir, he leído en la *Gazetta di Venecia* los nuevos informes de España. A la rebelión de Melilla sucedió ayer la consiguiente de las demás plazas de África: Ceuta, Tetuán, Larache, Arcila, Alcazarquivir, los poblados y las guarniciones extremas. ¡Todas las tropas marroquíes! (1941, p. 317)

Estas son palabras de Juan de la Cruz, a quien le responde Medinilla, alto funcionario de la República, que también forma parte de la excursión: “—Allí [la Península], no hay banderas del Tercio, ni tambores de mahometanos, que es chusma mercenaria sin ideales” (1941, p. 317).

Esta va a ser, a grandes rasgos, la retórica de la Guerra Civil sobre la participación de soldados marroquíes, la maurofilia va a estar en el bando de los nacionales, y la maurofobia en el bando de la República. Los protagonistas perciben que la presencia de tropas marroquíes en España los hermana con la ciudad. Las historias de la Guerra Civil tienden a minimizar la importancia del elemento religioso en la Guerra Civil, el monoteísmo y la percepción de un enemigo antirreligioso

unió al bando nacional con la población marroquí del Protectorado Español y la población autóctona de Tánger, claramente a favor del bando franquista.

El conocimiento de Marruecos del general Francisco Franco y del coronel Juan Luis Beigbeder, quien tras la sublevación militar ocupó la Delegación de Asuntos Indígenas, fue fundamental para cambiar el curso de la guerra. Beigbeder convenció al jalifa Muley Hassan y al visir de Tetuán Sidi Ahmed Ben Hach Abd el Krim Gamnia de situarse a favor del golpe de Estado. Beigbeder hablaba árabe y conocía Marruecos en tanto que militar africanista e intelectual. El libro de Bernabé López García sobre la Guerra Civil en Tánger no proporciona una respuesta satisfactoria al apoyo de la población marroquí del Protectorado Español a la causa nacionalista. Habla de que “la seducción de los musulmanes marroquíes por los fascistas fue una de las claves del triunfo franquista en la guerra civil” (López García, 2021, p. 246). Pero esto no explica nada, la pregunta es cómo se produjo esa seducción. De hecho, la elección del término seducción es de por sí problemática. Para Eric Calderwood, la explicación es más sencilla, y consiste en la conjunción de ideas del franquismo y del nacionalismo marroquí, la guerra es una defensa de las religiones monoteístas abrahámicas contra el comunismo y que los nacionalistas revivieron la presencia de Al Ándalus en Marruecos (2019, p. 167). En palabras de Beigbeder, el 18 de julio de 1938 en un número extraordinario de *Presente* en el que escribe “a los hermanos musulmanes” que habían elegido:

sin vacilaciones, entre su engrandecimiento y su ruina moral, entre la España que les incorpora a los mejores momentos de la cultura hispanoárabe y la España sin Dios, sin honor y sin leyes que les hubiera entregado indefensos a sus enemigos seculares. (López García, 2021, p. 333)

Tras los primeros días de Guerra, las autoridades de Tánger decidieron “no comprometerse con la España republicana ante el chantaje de las tropas de regulares en la frontera y los vuelos de los aviones franquistas sobre la bahía y el puerto” (López García, 2021, p. 93). De hecho, Italia rompió la neutralidad desde el principio de la guerra (p. 103).

Para 1937 ya se había establecido la narrativa de que la República era enemiga del Islam (López García, 2021, p. 248). Los nacionalistas se apoyaron en el nacionalismo marroquí, entendiendo que era un proceso que llevaría a la independencia del reino alauita, pero que esta no iba a ocurrir a corto plazo. A pesar de este necesario contexto, la llegada de los protagonistas a Tánger parece una anomalía, ya que la mayoría de los refugiados españoles a Tánger venían huyendo de Zona Nacional. Se calcula que al final de la guerra había unos diez mil refugiados en Tánger, según estimaba el agregado militar de la legación española (López García, 2021, p. 113).

El final de *Sangre de Plata* es un *deus ex machina* cuando un industrial amigo de Juan de la Cruz les ofrece asilo en Tánger. La novela termina con un: “Messieurs, nous arrivons a Tánger” (1941, p. 419) que anuncia un empleado del barco, escenificando la superioridad social y cultural de Francia en la ciudad libre. Con la llegada a “la ciudad maravillosa” (1941, p. 419), comienza el *continuará* que es *Luna de sangre*.

Los protagonistas se encuentran en Tánger el 5 de agosto de 1936 (González Anaya 1942, p. 7), la primera visita es al Zoco Chico y se acomodan en un “hotel que da a la playa” (González Anaya, 1942, p. 10). La novela alterna cuadros de costumbres sobre Tánger con una enumeración y circunstancias de personas reales, con nombres y apellidos, asesinadas en Málaga y una explicación detallada del movimiento revolucionario malagueño. Más interesante para el lector son las referencias a la ciudad de acogida: “Tánger es una caja de resonancia de lo que susurra Sevilla” (González Anaya, 1942, p. 25), independientemente del ideal político de los miembros de la colonia española, mayoritariamente a favor de la República, todos seguían las noticias de Sevilla.

La novela alterna entre Tánger y Málaga. Juan de la Cruz y Amparito protagonizan la parte de Tánger, en la que se limitan a presentar cuadros de costumbres de Tánger a los que añaden comentarios sociales. Esta parte se muestra de forma simultánea con el hermano de Juan, Carlos Borromeo, quien se encuentra en el centro de la acción en Málaga. Es herido de bala al comienzo de la novela para explicar el peligro real en el que se encuentra. La acción lo sitúa en el edificio

de la Aduana donde se instaló el Tribunal de Orden Público. La antigua Aduana era la sede del Gobierno Civil. Carlos Borromeo visita la tertulia de los dirigentes revolucionarios en un café enfrente del Tribunal donde se discutían y decidían las acciones revolucionarias. Esta focalización sigue al pie de la letra el modelo de Gabriel de Araceli en la Primera Serie de los *Episodios Nacionales* de Benito Pérez Galdós, Carlos Borromeo por una serie de azares históricos participa en todo tipo de vicisitudes o conoce a alguien que las vivió y puede reproducirlas para su prometida y su hermano en la narración, sus lectores homodiegéticos, y para el público, en general. *Luna de sangre* no es una novela polifónica porque solo hay dos autores implícitos, pero estos dan voces a otros personajes creando la ilusión de multiperspectivismo y objetividad.

Si Tánger se presenta como un conjunto de cuadros de costumbres, es importante dilucidar cómo definimos literariamente a este. Así, sería la representación literaria de un fenómeno social que está en proceso de desaparición o de una transformación extrema a causa de la modernidad, de la que el autor forma parte. La novela presagia que el futuro Estado-nación de Marruecos acabará con muchos de los usos sociales premodernos que se representan en la novela.

Uno de los catalizadores de la modernidad es la guerra que conlleva cambios sociales profundos en Marruecos como implica el hecho de que 80 mil soldados del Protectorado Español luchan en la Guerra Civil en el bando nacional, creando una interacción entre ambos países desconocida desde la llegada de los moriscos en el siglo XVII a lo que hoy es geográficamente Marruecos, acelerando la fusión de la retórica de los nacionalismos español y marroquí.

La novela representa el peligro que supone que Tánger esté cercano a la guerra, por ejemplo, que haya catorce barcos de guerra en el puerto, un portugués, un italiano, un alemán, cuatro franceses, cinco británicos y dos de la República Española (González Anaya, 1942, p. 28). Los Zocos son rojos los dos, el Zoco Chico es “el Kremlin rojo” (López García, 2021, p. 369), el Café Fuentes es del Frente Popular (p. 148), los Cafés Roma y Central de los Nacionales (pp. 166 y 187), Villa Harris es franquista (p. 229), igual que el Freddy’s Bar (p. 300), el

Pasaje Tapiró y el American Cinema también son de las derechas (pp. 300 y 301), el Teatro Cervantes es republicano (p. 302).

La descripción del Zoco Chico comienza de una forma muy tradicional, objetivamente, al principio, forma, comercios, lenguas que se escuchan, actividades, tipos de gente, para poco a poco ir dando pase a frases cortas, unimembres, sin verbo principal, metáforas vanguardistas y colores expresionistas. El narrador comienza en el realismo para pasar casi sin transición a la vanguardia, al expresionismo, para lentamente volver a una descripción tradicional (realista). Es decir, el narrador, Amparito, consigue transportar al lector al centro del Zoco, este entra de forma pausada, para rápidamente quedar atrapado en la algarabía y, en seguida, salir de esta. Entre las imágenes sobresalen: “roscones de merengue de los turbantes y cubiletes amapolas de los feces”, “zancas recias con nervaduras de raíces”, “tristeza ancestral y mosaica bajo los birretes sombríos y las barbazas marañosas de los ancianos” (González Anaya, 1942, p. 31). Se nota el uso de la aliteración en las descripciones para indicar que el abigarramiento humano es poético. La narradora señala la superposición de siglos, épocas y lugares, en un lugar concentradísimo, que es un aleph como diría Soja. Es una mezcla de sexos y etnias que va de la *Biblia* a *Vogue* pasando por “otros siglos” (González Anaya, 1942, p. 31). Para la descripción del Zoco Grande se vuelve al cuadro de costumbres:

Acá, rifeños y fasíes [sic] acuilillados en un corro, oyen al juglar que les narra, prestando vida a los conceptos con una mímica maestra y gimnásticas cabriolas, los cuentos simples y donosos de Nassaderín [sic], que es el héroe de la agudeza musulmana; y a cuya tumba van los novios a reír antes de la boda; y el ingenuo auditorio se emboba y ríe oyendo al juglar sus versiones. (1942, pp. 34-35)

La autora describe el Zoco Chico de forma implícita mediante la vanguardia y el Zoco Grande lo hace mediante el cuadro de costumbres, aunque en ambos casos domina el orientalismo en tanto que otredad fascinante. Las visitas a otros rincones de la ciudad acentúan esta tendencia, por ejemplo:

Acodados en la baranda, en abstracción contemplativa, con el estático silencio y la quietud paciente que es en los árabes peculiaridad etopéyica acaso, sin pensar en nada, o en las celestiales huríes, o en la pequeña y en el vino de la canción, o –lo más lógico– en la busca y ganancia de unos “hassanis” –dos estupendos bereberes de albornos rayados se perfilaban en la penumbra del crepúsculo. (González Anaya, 1942, p. 71)

La aparición bellísima de otro moro, escapado de una acuarela de Tapiró, discípulo de Fortuny, me hizo soñar las otras tardes. Íbamos de paseo, con Laura y Mavy, Paloma y yo, cuando, de pronto, nos adelantó a la carrera un jinete que galopaba sobre potro alazano de larga cola. Le vi solo un minuto, cual un relámpago. Era un doncel cetrino. Montaba en pelo y andaba el caballo con los talones. Su cromática vestidura –el calzón rojo de la amapola, como el bonete puntiagudo, y el jaique color de esmeralda– fue brillo en el aire dorado. Soñé que eras tú... ¿Qué más? ¡Nada! Soñé que eras tú... (González Anaya, 1942, p. 233)

Hay que notar el lenguaje arcaico, “doncel”, “cromática vestidura”, los colores impresionistas que se suceden a gran velocidad, y que convierten a la visión en una fantasía erótica. Además de la referencia al pintor orientalista español por excelencia, Mariano Fortuny, y a José Tapiró, epítomes de la pintura orientalista española y cuyos cuadros están en el Museo del Prado. El artículo de Arias Anglés (2007) es un buen resumen de ello.

El esencialismo y la estética dominan sobre la realidad histórica, aunque se reconozca que esta existe, de ahí la presencia del dinero. Los hombres son el objeto de la mirada de las mujeres occidentales, que pueden contemplar la belleza de los hombres orientales. La descripción es de Amparo, y Paloma añade a la observación de su amiga, que están “quietos y ceñudos” (González Anaya, 1942, p. 71). Ambas están intrigadas por saber en qué piensan estos hombres, aunque la tentación primera de Amparo es que no piensan en nada, simplemente son un decorado perfecto para placer de estas mujeres españolas.

Tánger va a desaparecer tan pronto como los protagonistas puedan volver a Málaga; fueron un tiempo y un espacio liminales, seguros, entretenidos, una aventura exótica tras la que se asoma una nueva vida inédita para todos los supervivientes.

La toma de Málaga se celebró en Tánger dada “la cercanía afectiva de buena parte de la colonia española de Tánger, andaluza en su gran parte” (López García, 2021, p. 179). González Anaya acaba su novela con sobriedad, no con la embriaguez de la victoria y la posibilidad de volver a casa, sino con la cautela de que la victoria no significa paz. El padre le explica a la hija:

—Pues hay que esperar unos días. ¡Hay que esperar! Forzosamente, van a caer muchos culpables, y muchos cómplices ilusos, que hasta un ayer no muy remoto eran nuestros amigos. ¿No te haces cargo? Yo, no tengo prisa ninguna. (1942, p. 307)

Amparo está impaciente por retomar su vida en Málaga, cualquiera que sea la nueva Málaga, pero el padre entiende que tras la tragedia revolucionaria va a venir el Terror Azul, que va a ser igual o peor al anterior. Tánger desaparece ante la vorágine de la Guerra Civil, había sido solo un paréntesis, pero cumplió su misión de refugio y de salvación, que es el tema de la novela de Tomás Salvador.

## Hotel Tánger

Tomás Salvador (1921-1984) es un novelista prácticamente olvidado que publicó un número de novelas importante y de alta calidad como *Cuerda de presos* (1953) que fue Premio Nacional de Literatura y llevada al cine por Pedro Lazaga en 1956, *División 250* (1954), *Cabo de vara* (1965), versión cinematográfica por Raúl Artigot en 1978, y *Camaradas 74* (1975). Fue también un pionero de la ciencia ficción española y un precursor de la novela negra (Sánchez Zapatero, 2013, p. 453). Ignacio Soldevila describe con acierto el quehacer novelístico de Salvador. Sus obras parecen constituidas a partir de una idea, un tema o incluso un título con los que se enfrenta como un desafío a su imaginación. Si a esto añadimos una capacidad de identificación humanitaria con sus personajes, por muy bajo que estos se encuentren o hayan caído en la escala social o moral (1982, p. 195).

*Hotel Tánger* describe el Tánger justo anterior a la independencia, el heterotópico, y se desarrollan en esta novela una serie de temas de geopolítica internacional que demuestran el conocimiento de política internacional del autor, y su ecuanimidad. Fernando Castillo afirma sobre esta novela que el autor “sabía de qué hablaba, pues además de escritor y efímero redactor del diario España era inspector de policía” (2019, p. 160). *Hotel Tánger* es una novela coral cuya estructura la forman diez viñetas en la que en cada una se describe un personaje del Tánger internacional. Castillo la describe como “bestiario” (2019, p. 161). Este mismo autor resume quiénes son los protagonistas de la novela:

La lista de personajes que han recalado en Tánger la encabeza un comerciante finlandés y le siguen un naviero británico, un limpiabotas rifeño, una italiana hija de un jerarca fascista, un aristócrata húngaro, un austriaco falsificador de dinero, un comerciante hindú, un fotógrafo americano, un falso arquitecto español, un industrial judío y un intermediario portugués. Como se ve, todo el Tánger Internacional está representado en estos personajes, tan cosmopolitas como la propia ciudad. Aunque no tienen la presencia obsesiva que en las obras de Vázquez, Goytisolo o Bowles, en *Hotel Tánger* hay también calles de la medina y del ensanche, así como lugares y espacios en cantidad suficiente para dar a la urbe categoría de escenario y de protagonista. (2019, p. 162)

Theodore Shoemaker descubre con agudeza que la novela sigue el modelo de *La noria* (1952) de Luis Romero, aunque este crítico no tiene esta novela en alta estima: “Excessively wordy, and clumsily facetious where it tries most to be funny, this is the weakest of Salvador’s novels and the only one, perhaps, which deserves the epithet of pot-boiler” (1961, p. 68). Es una crítica injusta, la colección de cuentos interrelacionados es irregular, pero hay historias cortas muy bien elaboradas y el conjunto da una buena idea de la internacionalidad y singularidad de Tánger. La novela se estructura en historias independientes unidas mediante un personaje secundario que se convierte en protagonista en el cuento siguiente. Esta configuración permite el encuentro entre las micro comunidades que conforman la ciudad y explica cómo funcionan estos grupos en su interacción entre ellos.

No han envejecido bien en la novela las referencias raciales esencialistas, propias de la época, pero la novela no es racista, sino todo lo contrario, defiende un humanismo fraternal de defensa de los refugiados de la Segunda Guerra Mundial y de la Guerra Fría. Salvador luchó dos años en el frente ruso en la División Azul donde fue herido. Es uno de esos escritores que, como sostiene Andrés Trapiello, ganaron la guerra, pero se perdieron en la historia de los manuales de literatura, con el agravante de que Tomás Salvador perdió la Guerra Civil española en la que participó muy al final, dada su edad, en el bando Republicano.

La novela carece de nostalgia española, tampoco existe una jerarquía de las nacionalidades, aunque el personaje marroquí es el único que vive en la pobreza. Etnias y nacionalidades, aunque no carentes de estereotipos, se representan de una manera positiva, y algunos de ellos, como el del periodista americano alcohólico, son inocuos, y se sobreentiende que es un personaje que tiene ETPT. Los personajes criminales nos son simpáticos, ya que sus crímenes no son violentos y los llegamos a conocer en su intimidad, pícaros universales que creen que por fin les ha llegado su oportunidad. Son personajes perdonables, refugiados, ciudadanos del mundo que intentan sobrevivir tras la Segunda Guerra Mundial, la novela es una versión amable, pero trágica de la crisis de los refugiados como lo es la película *Casablanca*.

Es también una novela del género *noir* en la que se representa una serie de crímenes que asociamos con Tánger, como el contrabando, y otros más universales, como el robo y la falsificación de billetes. En este sentido le podemos aplicar lo que ha planteado Randa Jabrouni sobre la novela negra española cuya acción ocurre en Tánger: “La ciudad en la novela negra española está fragmentada en heterotopías originadas en los relatos urbanos, es decir, sus historias” (2020, p. 150). Jebrouni fusiona espacio, tiempo y acción. Hemos afirmado recientemente que Soja en su estudio sobre la megalópolis realiza continuas referencias al *Aleph* de Jorge Luis Borges en tanto que punto en el espacio que contiene todos los demás. Esto es *Hotel Tánger*, un aleph, un conglomerado de historias, metonimias del mundo que, en su conjunto, sólo son posibles en Tánger, ya que es el estatuto internacional de la ciudad

el que hace que sea posible que personajes tan dispares se concentren en este punto único.

La primera historia cuenta la historia de Kustaa Pilenik, “importador” (1955, p. 5), un funcionario del gobierno finés que protagoniza un episodio digno de una novela de espías de Graham Greene. Kustaa es el burócrata imperturbable que cumple su misión escrupulosamente. El cuento narra con detalle la importancia estratégica del oro durante la Guerra Fría. Se nos informa que la Unión Soviética está vendiendo oro ilegalmente en mercados árabes que terminan en terceros países como es en este caso Finlandia. Es una compra de mil kilos de oro hecha en efectivo.

La tensión está muy bien construida y, como parte importante de la trama, hay árabes notables de los que no se especifica su nacionalidad, que se expresan en un correcto francés, y funcionarios soviéticos que también se expresan en esta lengua. La complicada transacción –los lingotes de oro van en grandes latas de caviar– se lleva a cabo con normalidad, dentro de la tensión de una operación de contrabando a gran escala entre países soberanos, unidos mediante pactos que por razones geoestratégicas no podían incluir la compra directa de oro.

Es interesante que el contrabando de oro se encuentre en latas de pescado como en *El cangrejo de las pinzas de oro* (1943) de la serie de Tintín. En el cómic de Hergé se traficó con opio y la mercancía iba escondida en latas de cangrejo, como lo indica el título de la historieta. La acción de esta transcurre en Marruecos; para Castillo es claramente Tánger (1955, p. 74) aunque para Narbona es una mezcla de Rabat y Casablanca (2020, s/p). Si en *Hotel Tánger* el falsificador de moneda era un ciudadano austriaco, en *Tintín en el País de Oro Negro*, el falsificador es un ciudadano alemán. Establezco los paralelismos con Tintín porque representa una buena comparación en el tono con la novela de Salvador, por ejemplo, el uso del alcohol de los personajes en los dos textos. Son obras para adultos, pero la función principal es el entretenimiento desde cierta ingenuidad.

El personaje marroquí protagónico es Hamet Ben Said, limpia-botas, construido sobre el personaje del pícaro, en contraste con la riqueza material de otros personajes. A Hamet lo mueve el “flux”, el

dinero, como nos había explicado Maravall de sus hermanos barrocos. Hamet desempeña varios trabajos, y uno de ellos es el de vendedor de periódicos y revistas internacionales que, a la altura de 1955, presenta una variedad impresionante y tal vez única en el mundo:

Se sienta en la acera para catalogar su mercancía. No falta ninguna revista, ningún periódico: *New York Times*, *Tribune*, *Paris Soir*, *Radar*, *Daily Mail*, *Daily Herald* (sic), *Il Popolo*, *La Vanguardia*, *A.B.C.* (sic), *Post*, *Life*, *Vogue*, *Intimité*, *Il Giorno*, *A Noite*, *La Dépêche Maroccaïn*. ¡Oh todos! Podrá servir a todos los extranjeros. Y siente renacer sus ansias de trabajar [...] (1955, p. 95)

Salvador, colaborador ocasional del diario *España*, que curiosamente no se encuentra en la lista de prensa que ofrece Hamet, en su doble condición de periodista y escritor, se maravilla y quiere hacer cómplice al lector de su admiración por este tesoro periodístico. Hamet es uno de los pocos ejemplos en la novela española sobre Tánger en la que un marroquí es protagonista y tiene voz, aunque sea un niño pobre, lo que podría interpretarse como representante de la infantilización y pobreza marroquí, si leemos a Hamet como sinecdóquico. Se le presenta a Hamet como musulmán devoto, honrado a su manera, un superviviente que le es simpático tanto al narrador como al lector, aunque el narrador no es optimista:

El dinero había llenado de alegría y vivacidad sus pocos años. En realidad, Hamet estaba viviendo sus mejores años. Los años vivaces, irresponsables, maravillosos del golfillo callejero, del negrito, del árabe semiabandonado. Unos años que terminarían a los quince, para detenerse allí in sécula seculorum. Unos años más y Hamet se convertiría en un adulto haraposo y sombrío, sin gracia natural, torpe y huraño, signo ineludible de todos los precoces. (1955, p. 75)

Hay que resaltar cómo Hamet es un maestro negociando culturas. En cuanto ve a un turista se dirige a él con algunas palabras en su lengua. Esta presentación que Hamet hace de sí mismo provoca la hilaridad de los turistas que hace que estos sean más receptivos a comprar la prensa que ofrece o que les limpie los zapatos.

El cuento de Gabriel Kobanya es el de dos refugiados de la Segunda Guerra Mundial, un violinista húngaro y una bailarina croata que se dan una segunda oportunidad en Tánger. Es una historia de redención de la humanidad, no es una historia feliz, pero sí de esperanza. La historia del comerciante Ramadasa Phil es un elogio al comercio tradicional, a un mundo que se acaba basado en una forma de comerciar ancestral y ritual. Por ejemplo, en la tienda hay obras fenicias y púnicas, las culturas se sobrepone unas a otras, y emparentan a Tánger con las culturas mediterráneas antiguas que también están en venta en Tánger como ciudad del libre comercio. Dice Ramadasa: “Buen comerciante es el que ve con los ojos de sus clientes” (1955, p. 169). Es un lugar común, pero remite a un buen hacer que se transmite de generación en generación. Este cuento redundante en la idea de un Tánger heterotópico.

El “huésped noveno” (1955, p. 243) es un cuento judío bello y confuso. El protagonista es un joven frívolo, Eliacim Taré de treinta y tres años (la edad de Cristo), soltero y mujeriego, que encuentra una mujer joven, desconocida, Moira, con la que solo quiere divertirse y a la que invita a ir a Rabat a pasar el fin de semana a pesar de que es sábado. En el viaje paran junto a unas encinas y en vez de hacer el amor, los dos jóvenes hablan en parábolas; la joven le explica a Eliacim los errores de su vida frívola sin ser moralista, solo indicando que reconduzca su energía y su talento hacia el bien y el amor en vez de desperdiciarlos en aventuras fútiles y en consumir alcohol.

Es un cuento abierto, en el que tal vez Moira sea un encantamiento de su viejo socio comercial. En la mitología griega, Moira es una de las Parcas; representa el destino humano, la duración de la vida y los sufrimientos que cada uno de nosotros va a padecer (*Britannica*). Este cuento fantástico, parecido a los de Isaac Bashevis Singer, lo focaliza una mujer inteligente, aguda, culta, misteriosa, que le advierte a Eliacim que la vida es corta y que debe usarla bien. Cuando Eliacim no se percata, Moira derrama la botella de licor que el joven abre, además de advertirle a la altura de 1955 que no se debe conducir cuando se bebe alcohol. Cuando llegan a la ciudad y en una mínima distracción de Eliacim, Moira desaparece, y el joven no sabe si realmente ha pasado el día con ella o todo ha sido una ensoñación o un encantamiento.

En el último capítulo, que protagoniza un intermediario portugués, este invita a Eliacim a cenar porque se siente solo. Alberto Gusmao es divertido y optimista. Termina con el matrimonio con su secretaria, Juanita. Es una historia de oportunidades, ya que Alberto pasa de cartero del Correos Español a cargo de la parte portuguesa a importador de tungsteno e intermediario entre Brasil y Timor.

Como se puede apreciar, se trata de historias amables, aunque alguna tenga un final trágico, con un leve tono moralizante, pero sin llegar al moralismo. La poliglosia de la novela no es compleja, se reduce a frases breves, no siempre bien deletreadas, pero que cumplen la función de representar la universalidad del Tánger internacional. Esta poliglosia se manifiesta en el epílogo: italiano, francés, inglés y árabe. El epílogo es el lugar de los sirvientes. La abundancia de lenguas se corresponde con una de productos de consumo, *whisky*, buey en lata, *foie-gras*, embutidos extremeños, espárragos, aceite de oliva, lengua, caldo de pollo concentrado, champiñones, pan francés, pan español, pan de viena, atún, mantequilla, queso de oveja, miel, tabaco Gener y Colón y aceitunas. Se habla también de ferias y exposiciones (1955, pp. 305-313). Al igual que la función de Hamet es atraer la atención a la variedad de prensa disponible en Tánger, los criados, al manejar las mercancías, ponen de relieve la riqueza de la ciudad y la disponibilidad de todo tipo de productos alimenticios de lujo.

*Hotel Tánger* es una novela de empatía y paz, y la novela termina con esta palabra: paz (1955, p. 313). Desafortunadamente este libro no tuvo la fortuna de la crítica. En palabras de Salvador:

Yo, por haber estado en la División Azul y haber sido policía, para muchos soy un fascista. Pero otros muchos saben que he sido un hombre honesto, que jamás he ocupado un cargo público ni me he distinguido por acumular riqueza ni practicar ningún tipo de represión. Así es que para los rojos soy un fascista y para los azules un rojo... Políticamente soy un escéptico que trata de aceptar lo que hay de bueno en unos y otros. Yo nunca me he entusiasmado por una idea política, sino por los seres humanos. Entiendo que, por encima de las ideologías, están los valores de las personas. (Martínez, 1995, p. 91)

## Conclusiones

La lista de grandes escritores que han escrito en y sobre Tánger la convirtieron en una ciudad mítica, un cronotopo, una heterotopía que se han convertido en una autoprofecía, ya que la ciudad se tiene que situar al nivel de su mito. González Alcantud sostiene que la construcción de *Tanger Med* (2019, p. 420) es, por ahora, la parte visible de este nuevo mito. Para este antropólogo, este mito se sustenta en el orientalismo poscolonial (p. 420).

Salvador González Anaya es un escritor que conoce bien los registros del romanticismo, realismo, modernismo, impresionismo, expresionismo y vanguardia, y consigue crear una literatura sobre Tánger que es un muestrario literario afín al cronotopo que es la ciudad y que ponen en primer plano las contradicciones de la ciudad, su modernidad y su ancestralidad. González Anaya quisiera construir un discurso esencialista, y a veces lo logra, pero la diversidad artística que necesita para aprehender la complejidad de la ciudad traiciona el espíritu esencialista. Al mismo tiempo, esta imagen de Tánger se contrasta con el horror revolucionario de Málaga donde en siete meses se asesinó a 3400 personas, entre ellas doscientas mujeres. Esta yuxtaposición de imágenes, de ideas, de suspensión del racionalismo lo consigue usando el modo epistolar y creando dos voces que, a su vez, dan voz a otros personajes, cuando en sus cartas incluyen historias de otros, o sus opiniones, incluyendo la de ciudadanos marroquíes como el adul Sidi Mohamed Ben Dukali (González Anaya, 1942, p. 127), a quienes focalizan para dar mayor verosimilitud a sus historias.

Se trata, también, de una novela de memoria histórica en el sentido de que da una visión, sesgada, del impacto de la Guerra Civil en Tánger, de conatos de violencia en la colonia española que salpican al resto de la población. La novela es testimonio del posicionamiento de la población autóctona con los Nacionalistas y de la creación de un discurso que resucita el mito de las tres culturas y de Al Ándalus que va a ser compartido por los dos nacionalismos, el español y el marroquí.<sup>3</sup> En la novela, se presentan pinceladas de este proceso que se vislumbra en el

---

<sup>3</sup> Léase en este sentido el libro de Eric Calderwood, *Al Ándalus en Marruecos. El verdadero legado del colonialismo español en el Marruecos contemporáneo*.

fondo. Hay que hacer notar que en ningún momento en *Luna de sangre* se asienta como prioridad mantener el estatus de ciudad internacional de Tánger o del Protectorado Español. Tánger es solo un instrumento que sirve como refugio ante la posibilidad real de la muerte y como lugar que puede proporcionar víveres y tropas a los nacionalistas.

La novela de Tomás Salvador es el canto del cisne del estatuto internacional, una *laudatio* que reconoce cómo el Tánger internacional redimió a un grupo significativo de refugiados europeos, sobre todo del Este, unido a una población autóctona diversa que crearon la idiosincrasia tangerina que tanto añoraba Juanita Narboni. Es una novela coral, típica de la novela social española de los años cincuenta, tan influenciada por el cine realista italiano y el coral inglés de la posguerra de la Segunda Guerra Mundial. Es una novela amable, en la línea de Tomás Salvador que, aun en sus novelas más truculentas, siempre busca la normalidad en el caos, sin moralina.

Las dos novelas han sido olvidadas por el canon tingitano ya que, como afirmaba Trapiello, ambos son novelistas que perdieron la guerra de la literatura. Son novelas sobrias, escritas por autores que sabían que la victoria no significaba la paz y que huyeron del dogmatismo y la superioridad moral. Los dos son novelistas con mucho oficio, autodidactas, cultos, serviciales, generosos, que fueron conscientes de cuál era su lugar en el mundo literario.

## Referencias

- ARIAS ANGLÉS, E. (2007). La visión de Marruecos a través de la pintura orientalista española. *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 37(1), 13-37.
- BOTTICELLI, P. (1986). Finland's Relations with the Soviet Union, 1940-1986. *Loyola Student Historical Journal*, 17.
- CALDERWOOD, E. (2019). *Al Ándalus en Marruecos. El verdadero legado del colonialismo español en el Marruecos contemporáneo*. Córdoba, España: Almuzara.
- CASTILLO CÁCERES, F. (2019). *Un Cierta Tánger*. Almería: Confluencias.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A. (2019). *Historia colonial de Marruecos (1894-1961)*. Córdoba, España: Almuzara.

- GONZÁLEZ ANAYA, S. (1941). *Luna de plata. Novela crónica*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- \_\_\_\_\_ (1942). *Luna de sangre. Novela crónica*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- HERGÉ (1989). *El cangrejo de las pinzas de oro*. Barcelona: Juventud.
- \_\_\_\_\_ (1989). *Tintín en el país de Oro Negro*. Barcelona: Juventud.
- JEBROUNI, R. (2020). *La letra y la ciudad: su trama en Tánger*. Granada: Alhulia.
- La mémoire des gens de Tanger. <https://www.facebook.com/groups/342316276330508/>
- LÓPEZ GARCÍA, B. (2021). *El frente de Tánger (1936-1940). Crónica de la guerra civil española en la ciudad internacional*. Madrid: Marcial Pons Historia.
- LÓPEZ LARA, E. J. (2020). Percepción del espacio urbano de Tánger en las novelas españolas del siglo XXI, *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles*, (85), 1-26.
- MARAVALL, J. A. (1986). *La literatura picaresca desde la historia social (siglos XVI y XVII)*. Madrid: Taurus
- MARTÍNEZ, F. (1995). Tomás Salvador: The Long Road to Political Commitment in the Literary Work of a Post-Civil War Spanish Novelist. *Journal of Iberian and Latin American Research*, 1(1-2), 82-92.
- NADAL, A. (2022). *Considerando. Abandono y deshonor en la pérdida de Málaga, 1937*. Málaga: Plumágica.
- NARBONA, R. (2020). Tintín: *El cangrejo de las pinzas de oro*. *Revista de Libros*, 9 de noviembre de 2020.
- SALVADOR, T. (1955). *Hotel Tánger*. Madrid: Planeta.
- SÁNCHEZ ZAPATERO, J. (2013). Antecedentes de la literatura policíaca española: el caso de *Los atracadores* (1955) de Tomás Salvador. *Cuadernos para investigación de la literatura hispánica*, 38, 443-454.
- SHOEMAKER, T. H. (1961). The Novels of Tomás Salvador. *Hispania*, 44(1), 66-73.
- SOJA, E. (1996). *Thirdspace. Journey to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Oxford: Blackwell.
- \_\_\_\_\_ (2014). *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. Londres: Verso.
- SOLDEVILA DURANTE, I. (1982). *La novela desde 1936*. Madrid: Alhambra
- TRAPIELLO, A. (2019). *Las armas y las letras. Literatura y Guerra civil (1936-1939)*. Madrid: Destino.
- VÁZQUEZ, Á. (2018). *La vida perra de Juanita Narboni*. Madrid: Planeta.

# El espacio tangerino como metáfora literaria en *Rómpase en caso de incendio* de Isaac Chocrón

The Tangerine space as a literary metaphor in *Rómpase en caso de incendio* by Isaac Chocrón

Rocío Rojas-Marcos Albert  
UNIVERSIDAD DE SEVILLA (ESPAÑA)

## Resumen

La propuesta aquí presentada pretende realizar una lectura pausada de los espacios como metáfora y herramienta fundamental de la literatura tangerina. Si hoy conocemos la ciudad de Tánger tal como fue, si podemos recorrer sus calles y rastrear su pasado hasta nuestros días es gracias a toda la literatura que, en esta ciudad en la encrucijada del Estrecho de Gibraltar, se fue produciendo. En este caso, el análisis se realizará a partir de la novela *Rómpase en caso de incendio* del escritor venezolano Isaac Chocrón. A través de sus párrafos el autor nos pasea por la ciudad de su infancia hasta el descorazonador desenlace en el que realiza un recorrido paralelo entre la ciudad y el protagonista. Tánger y las palabras se identifican hasta confundirse en una ciudad que ya únicamente existe a través de su literatura tal como nosotros deseamos leerla: la otra, la real, es ya otra historia.

**Palabras clave:** Literatura tangerina, espacio urbano, memoria.

## **Abstract**

The text presented here aims to do a profound reading of the spaces as a metaphor and a fundamental tool of Tangerine Literature. What we know today about the city of Tangier as it was, if we can walk through its streets and trace its past to the present day, it is thanks to all the literature that was produced in this city at the crossroads of the Strait of Gibraltar. In this case, the analysis will be based on the novel *Rómpase en caso de incendio* by the venezuelan writer Isaac Chocrón. Through his paragraphs, the author drives us along the city of his childhood until the disheartening final outcome in which he makes a parallel journey between the city and the protagonist. Tangier and the words are identified up to the point of being confused in a city that already exists only through its literature as we wish to read it: the other, the real one, is already another story.

**Keyword:** Tangerinian Literature, urban space, memory.

## **Introducción: Ahí donde el espacio lo ocupa todo surge la literatura**

Como indica Ricardo Gullón en los primeros párrafos de su libro *Espacio y novela* (1980, pp. 1-4): “Espacio, según los diccionarios, es una extensión tridimensional en que los objetos ocupan posiciones”. Por tanto, nosotros que hoy hablamos de una ciudad, según esta definición, tenemos un espacio que existe. Es decir, la ciudad la consideramos un objeto real que ocupa un espacio geográfico tridimensional, pero debemos detenernos en el espacio literario que, volviendo a Gullón, “es el del texto, allí existe y allí tiene vigencia. Lo que no está en el texto es la realidad, lo irreductible a la escritura” (p. 244). A la hora de abordar este trabajo debemos preguntarnos si seremos capaces de distinguir entre espacio real y literario. Aquí es donde el elemento tangerino aporta su matiz diferenciador trascendental, de ahí que pregunte: ¿hay un espacio literario tangerino diferente del espacio real? ¿Tánger es solo literatura o tiene también una existencia

tridimensional? Evidentemente, la respuesta a esa pregunta es que Tánger, la real, existe en tanto que podemos pasearla, podemos sentarnos en sus bancos y mirar al horizonte del Mediterráneo desde el balcón de los cañones, pero la confusión literaria se apodera de nosotros inevitablemente y nos lleva a dudar de la doble existencia: hay un Tánger que parece existir solo a través de sus páginas escritas. El ejercicio de transformar la topografía en tipografía, tal como lo realizó Juan Goytisolo, es el que nos lleva hasta el punto de la confusión:

Cualquier persona que haya leído *Reivindicación del conde Don Julián* puede darse cuenta de la importancia que tuvo mi estancia en Tánger y creo que en el primer capítulo la topografía de la ciudad y la medina están ahí, convertí la topografía en tipografía. En aquella época no había planos de la medina y en el archivo de *Boston University* hay cantidad de dibujos e iba trazando todas las calles y poniendo todos los nombres de la ciudad. (Santiago, 2014, s/p)

Resulta interesante destacar que esta necesidad de andar y recorrer cada calle de la ciudad será uno de los elementos que podremos identificar en la mayoría de las novelas que surgen sobre la ciudad del Estrecho. Como el agrimensor Goytisolo, otros tantos escritores, entre los que podemos destacar a Ángel Vázquez, Ramón Buenaventura, Álvaro Valverde o Javier Valenzuela, a los que añadimos al venezolano Isaac Chocrón, logran fundir el espacio de la ciudad en sus obras hasta hacer que dicho espacio deje de tener significado pleno fuera de las páginas de sus obras. Por tanto, Daniel Benabel, el protagonista de la novela de Chocrón es llevado por el autor a patear las calles tangerinas para hacerse con ellas, para asumirlas como parte integrante de su esencia: “Me gusta así: caminar solo por las callejuelas que ya me resultan familiares, tratar de orientarme en ellas, no con ánimo de entender su ordenación sino para no caer en las mismas. Sigo anotando cosas en la libretica de que te hablé” (Chocrón, 1975, p. 203). Observamos entonces esa misma voluntad de mimesis, ni mucho menos de domesticación del espacio, pues afirma “no con ánimo de entender su ordenación” (p. 203), no le interesa ordenar, solo asumirlo, aprehenderlo anotando en su libreta, tal como haría Goytisolo.

Entendemos entonces que la necesidad es emplear la literatura como herramienta de creación, de ese modo a través de la lectura podemos recorrer diversos espacios literarios tangerinos que dan forma al conjunto completo. Tánger es como un puzle. Cada pieza encaja con la siguiente y van definiendo la realidad atemporal de esta ciudad que tanta atracción ha ejercido a lo largo de los siglos. Desde Ali Bey hasta Arturo Pérez-Reverte, los ejemplos se multiplican, pero en todos, la geografía tangerina, es decir, su espacio, termina convirtiéndose en una “geografía simbólica” que diría Berchet, (1992, 21). Para algunos autores como el citado Ali Bey, pseudónimo de Domingo Badía, la descripción física de la ciudad es la primera referencia:

La ciudad de Tánger presenta un aspecto bastante regular por la parte del mar. Su situación en anfiteatro; las casas encaladas, las de los cónsules de construcción uniforme; las murallas que rodean la población; la alcazaba o castillo construido en lo alto, y la bahía, que es bastante grande y está ceñida por colinas, forman un conjunto atractivo. (Badía, 2012, p. 49)

A partir de esta descripción geográfica, entendiéndola como el primer modo de acercamiento a la ciudad, vendrán los prejuicios, las visiones y las lecturas que transformarán la visión de esa misma urbe. La ciudad se irá abriendo en abanico con el transcurso de las décadas, desde el orientalismo de Pio Baroja hasta la psicodelia de Ira Cohen, junto a las idealizaciones subjetivas que se apoderan de los escritores. Así es como se va creando la imagen fragmentada de la ciudad que a lo largo de los siglos y las novelas generan aquello que caracteriza el espacio tangerino laberíntico e incluso delirante.

Ese matiz de delirio será especialmente explotado por los escritores norteamericanos de la Generación *Beat*. Cuando William Burroughs escribió *El almuerzo desnudo* y creó la interzona se generó ese espacio irreal y onírico que ha acompañado a la ciudad de Tánger desde la década de los sesenta del siglo XX. Un espacio que se vuelve tridimensional en el hotel Villa Muniria, donde se hospedó Burroughs durante su estancia en la ciudad, desde donde escribió gran parte de la novela *El almuerzo desnudo*, lugar que sus compañeros de generación bautizaron como *Villa Delirium* de un modo clarificador (Poole, 1996, p. 52).

## Los espacios como realidad apabullante del Tánger literario

Antes de adentrarnos en el análisis de la novela de Chocrón, es necesario realizar un breve recorrido por otros espacios tangerinos que son fundamentales para comprender la importancia que se le otorga a esa metáfora tan evidente del espacio tangerino como esencia última de los escritores y sus obras. Como si fuesen piezas intercambiables que, a fin de cuentas, nos transportan a un mismo punto de partida y llegada. Dichos espacios que entiendo imprescindibles serán los tratados por Ángel Vázquez, Ramón Buenaventura y Carmen Martín Gaité.

Para el escritor tangerino Ángel Vázquez (1929-1980) el espacio tangerino lo es todo en su producción literaria. Tánger ocupa toda la realidad. La ciudad en tanto que espacio real en transformación hacia su literaturización es el eje central de toda su obra. Tal como lo definió Emilio Sanz de Soto, Vázquez fue el gran desmitificador de Tánger.<sup>1</sup> Sus tres novelas y los pocos cuentos que escribió dan forma y sentido a la historia internacional de la ciudad hasta su final. Supo reflejar con palabras la agónica muerte de la ciudad internacional: Tánger, cada vez más reducida y angustiosa. Un espacio que se va transformando a la vez que la realidad histórica de la ciudad. Una historia que el autor supo reflejar de un modo extraordinario empleando, por ejemplo, habitaciones que parecen plegarse sobre los personajes, ventanas siempre medio abiertas, espacios reducidos, casi como cuevas. Leemos en el cuento “Bárbara y los cisnes”:

La mujer estaba cerca de la ventana, dejando que el sol acariciara sus rodillas. Se hallaba entretenida en una paciente labor de *petit point*, la cabeza, inclinada, despreciando el azul de la mañana. Unas niñas cantaban en la calle las canciones de siempre. Cuatro rapaces, añorando la guerra lejana, jugaban al campo de batalla. Se les oía tirotear, haciendo blanco en objetivos imaginarios, sembrándolo todo de muertos. En la habitación se advertía una pobreza limpia; la pobreza de cada cosa en su sitio. Una silla baja para el gato, un tiesto de barro en el que se

---

<sup>1</sup> Así lo dijo durante la conversación que mantuvimos el 20 de mayo de 2005 en el Círculo de Bellas Artes de Madrid durante la presentación del libro de J. Benito Fernández. *Eduardo Haro Ibars: los pasos del caído*. Barcelona, Anagrama, 2005.

amontonaban unos lirios, sobre la mesa un quinqué. En un rincón, el sofá de terciopelo moscatel, y un sillón forrado de cretona. Una jaula colgaba del ventanuco, con un canario dentro. (Vázquez, 2011, p. 99)

Este fragmento me resulta especialmente interesante, en primer lugar, porque sus cuentos son menos conocidos. Vázquez no es un habitual en los manuales de literatura española y erróneamente se le considera autor de un solo libro debido al peso apabullante que ejerce su tercera y última novela, *La vida perra de Juanita Narboni*. No sin razón, pues la singularidad y calidad literaria de esta obra es indiscutible, pero su sombra se ha alargado hasta casi ocultar la producción anterior a ella. De ahí que destacar esos cuentos lo entienda necesario para reivindicar su valor literario hasta cierto punto ninguneado. Por otro lado, resulta interesante porque lo que acabamos de leer puede compararse con las descripciones que hicieron de la casa del propio autor aquellos que lo conocieron. Vázquez tuvo una vida difícil, incluso extraña, marcada por la pobreza y la asfixia de tener que hacerse cargo de su madre y su abuela. En definitiva, vida, obra y ciudad van a la par, se solapan y se entremezclan hasta la confusión.

Esta identificación entre el espacio literario, la ciudad, la asfixia galopante y la soledad serán el eje central de su obra llevado hasta el culmen de su creación en la última de sus novelas, *La vida perra de Juanita Narboni* (1976), en la que la identificación es plena. Leemos por ejemplo en el siguiente fragmento:

Si todo me va de morir y de dar gritos. Somos las señoritas Narboni. Y todo el mundo nos quiere y nos respeta, porque no debemos nada a nadie y porque podemos andar por esa calle con la cabeza muy alta. Andamos por el caminito recto. Por lo menos yo. ¡Una mierda! ¡Cualquiera sabe lo que dice la gente a nuestras espaldas! Además, hemos tenido la suerte de nacer en esta maravillosa ciudad donde todo es fácil. ¿Qué es fácil? Porque la verdad, si todo es fácil, yo no entiendo nada. Cómoda, una ciudad cómoda. Eso dice papá porque él ha hecho siempre lo que le ha dado la gana. Yo sé muy bien que para mamá no ha sido nunca cómoda, ni para mí tampoco. (Vázquez, 2000, p. 153).

Así habla Juanita en los primeros párrafos, cuando aún es joven y vive con toda su familia. Conforme avanzan los años, esa ciudad que ya entonces no era cómoda para ella, como hemos leído, se va transformando en un pozo, o en una cueva donde Juanita, cada vez más sola, deambula casi como una aparición por unas calles que le resultan cada día más ajenas:

¡Qué raro es todo esto, Juani! Ahora que estoy en la calle, todo me ha parecido un sueño. Esos vestidos, la cara de loca de Laurita, ese armario que es el panteón de los Madison. Ni un alma en las calles, ni un alma conocida [...] Tienes que darte más prisa, Juani. La verdad es que tanto esperar la llamada, para esto, para esta angustia. Ya pasó todo. Y, ahora, vuelta a esperar. Toda tu vida ha sido así, una larga espera, una espera sin fin. ¿Para qué? ¡Adiós! No sé quién es. Caras nuevas. (Vázquez, 2000, pp. 319-320)

La evolución espacial de la ciudad y del personaje de Juanita son evidentes al final de la novela, cuando Juanita, ya vieja, no se reconoce paseando por su ciudad porque no identifica la propia ciudad ni a sus habitantes. El espacio tangerino ha cambiado, por tanto, la realidad que hasta ahora era objeto literario por parte de Vázquez debe cambiar también. Mientras, al final de sus días Juanita delira recordando algunos momentos de su juventud en los que la ciudad era todavía ese espacio singular que ella habitó.

Bien distinto es el espacio urbano que recrea el también escritor tangerino Ramón Buenaventura. Nacido en Tánger en 1940, ha dedicado toda su producción literaria a su ciudad. La narrativa sin excepción, y entre los libros de poesía algunos no toman la ciudad del Estrecho como elemento y espacio de un modo explícito, pero el poso tangerino en el autor es tan profundo que escribe de Tánger incluso cuando intenta evitarlo. Y el hecho de que intente evitarlo, como apuntaba, es precisamente la demostración de ese vínculo indestructible, pues Buenaventura debe proponérselo. Centrándonos en su narrativa, las cuatro obras que componen el grueso extraordinario de su literatura tangerina: *El año que viene en Tánger*, *El corazón antiguo*, *El último negro* y *NWTY*, es incomprensible sin la realidad espacial de

esta ciudad. Él nos muestra su ciudad, sus espacios de juventud, relata su adolescencia en un escenario tan singular que de ahí nace la fuerza literaria en la que se sustenta su obra, como leemos en *El año que viene en Tánger*: “Mañana vuelvo a Tánger y estoy nervioso. Como sabes, no he vuelto desde aquel año de 1964. Sé que no voy a tropezarme contigo –ni conmigo– por el Boulevard Pasteur. Sé que estamos arrancados de raíz y que la propia ciudad, tal como nosotros la recordamos, no existe” (1998, p. 162).

En esta primera novela, *El año que viene en Tánger*, todo gira en torno a la ciudad. Se ha apoderado del espacio literario completo: los protagonistas, León Aulaga y el propio Buenaventura, se reencuentran con las calles de su vida. Para alcanzar a comprender la importancia y la materialización que ese espacio tangerino tiene en toda su obra basta leer unos versos que cita tomados de un poema suyo anterior, “Cantata Soleá”: “Nací en una ciudad que ya no existe/ en un país que entonces no existía” (1998, p. 214). Ciudad, país, existencia y poesía están conjugados en este pasaje y son el botón de muestra de toda la obra del autor donde reconocemos esa invasión del espacio tangerino en toda la realidad literaria de Buenaventura.

Por último, me interesa especialmente el matiz que Tánger adopta en la interpretación literaria que realiza la escritora Carmen Martín Gaité. Frente a los dos autores anteriores, obsesionados por mantener en su poder ese espacio literario tangerino, Martín Gaité, solo en la novela *Lo raro es vivir* y solo en unos párrafos les da sentido a muchos de los elementos tangerinos más repetidos en toda la literatura de esta ciudad. Para ella, Tánger se convierte en el punto de fuga de su novela: “Hubo un silencio. Estaba segura de que las dos estábamos viendo lo mismo: una calle estrecha y solitaria de Tánger. Me jugaría lo que fuera. Una calle sin nombre” (2017, p. 171) como podemos leer en este fragmento.

En la novela *Lo raro es vivir*, Martín Gaité transforma Tánger en el flotador que se le lanza a quien se está ahogando, el salvavidas necesario para seguir resistiendo. La trama de la obra transcurre en Madrid, un Madrid en crecimiento desmesurado, caótico, resacoso y difícil, donde una mujer joven acaba de perder a su madre, una mujer fuerte

y compleja. Entre sus recuerdos aparece brevemente esa ciudad del Estrecho de Gibraltar que marcó sus recuerdos infantiles:

Cuando yo tenía siete años, vivimos un mes en Tánger, en casa de unos amigos de papá, no sé por qué fuimos allí, eran dos hombres y tenían un perro, el mayor escribía. Una tarde ella me llevó de paseo y estuvimos comprando cosas en una calle llena de bazares. Hablaba poco y creo que estaba triste como si no tuviera ganas de nada. Suspiró varias veces. “¿Por qué se suspira?” le pregunté yo. Antes de contestar se le escapó otro suspiro y luego dijo: “Puede ser de pena, también de impaciencia o de miedo. Otras veces de alivio”. Pero no me miró al decirlo y entendí que no quería más preguntas; y también que de alivio no suspiraba. (Martín Gaité, 2017, p. 173)

La muerte de su madre hace que la protagonista se enfrente a las realidades más ocultas y recupere recuerdos y sensaciones. Es ahí, como decía, donde aparece Tánger. El espacio tangerino surge inesperadamente como metáfora de la seguridad que la protagonista anhela. Físicamente representada como la barandilla de una escalera a la que hay que agarrarse con fuerza para evitar caerse. Leamos la continuación del fragmento anterior donde la autora nos enfrenta a ese espacio tangerino desconocido pero salvador:

A la vuelta estábamos cansadas de andar, pero era una zona solitaria, no se veían coches por allí y de pronto ella dijo que le parecía que se estaba perdiendo. Caminaba cada vez más despacio, mirando alrededor, y la presión de su mano en la mía se fue aflojando hasta que dijo entre dientes “no puedo”, se detuvo y se agarró a la barandilla de una escalera, aunque si alguna vez vuelvo por allí no creo que sea capaz de encontrarla y mucho menos si la busco (Martín Gaité, 2017, p. 173).

### ***Rómpase en caso de incendio*, las cartas de una vida desde Tánger**

El significado que la metáfora de Martín Gaité tiene es el que nos sirve para enlazar con la obra de Isaac Chocrón (1930-2011). Escritor venezolano, de familia oriunda de Tánger y Melilla, Isaac Chocrón es un conocido novelista y autor teatral de su país, *Rómpase en caso*

*de incendio* se publicó en 1975 y es, como dice la contraportada de la edición, un reto. Se trata de una novela epistolar; toda la obra está construida sobre el intercambio de cartas entre el protagonista y sus destinatarios, pero nosotros solo podemos leer las cartas de Benabel, 102 de ellas. Solo él lee las que recibe, por tanto, nuestro conocimiento de la historia es a través de la lectura que ha realizado Daniel, el protagonista, y de su respuesta posterior.

Daniel Benabel es un hombre perdido y destrozado tras un drama que no logra superar. El 29 de julio de 1967 a las 8 de la tarde hubo un terremoto en la ciudad de Caracas. Fue un sismo de 6.7 grados en la escala de Richter que duró 35 segundos y que dejó más de 2 mil heridos y 236 muertos. Entre ellos, como leemos en esta novela, Rebeca, la mujer de Daniel, su hijo Jacobo y su padre, quienes estaban juntos en la casa porque él había salido a comprar el periódico *Times* como cada sábado. Conforme avanzan las cartas, vamos conociendo al personaje a través del retrato que traza de sí mismo. Y lo realiza explicando a los demás sus nuevos hábitos, aquellas rutinas que ya no cumple. Esto es importante pues, ante esta crisis vital trágica que ha sufrido, el protagonista decide huir a Madrid con la excusa de solucionar problemas con la herencia de su padre, originario de Melilla donde aún conservaba algunos inmuebles. En realidad, como deducimos al leer, pues Daniel nunca lo confiesa, no es más que la justificación para salir de Caracas. Ahora bien, ese viaje va a ser transformador y dicho cambio adoptará toda su expresión en Tánger.

En la carta número 18 anuncia que va a viajar a Tánger para visitar a su amigo Emilio Sanz de Soto,<sup>2</sup> quien irá apareciendo de aquí en adelante. Es en la carta número 39 cuando sabemos que ha llegado a Tánger: “Anoche llegué aquí a un hotel muy cómodo llamado Rembrandt. Ya me he dado cuenta de que todas las calles de Tánger tienen nombres de artistas, músicos, escritores, científicos... Lindo ¿verdad?” (Chocrón, 1975, p. 176). Esta primera apreciación de Tánger resulta interesante pues hace hincapié en esa singularidad tangerina de los nombres de las calles, por desgracia un asunto sobre el que

---

<sup>2</sup> Sobre este tangerino insigne puede consultarse: R. Rojas-Marcos. *Tánger segunda patria*. pp. 365-412. Córdoba, Almuzara, 2018.

hay un debate abierto debido al empeño de cambiar los nombres, lo que supone una ruptura entre la esencia histórica de la ciudad y los habitantes. Los jóvenes dejan de conocer su propio pasado, pierden la conexión con la riqueza histórica del lugar en el que viven.

Hasta este punto de la novela hemos asistido a una progresiva pero leve evolución del personaje protagonista: entre Madrid y Melilla empieza a fumar y beber, o sale a dar largos paseos, cuando antes nunca caminaba, disfruta de su soledad ahora que vive solo por primera vez en su vida. Así, escribe en la carta número 24: “Hay que estar solo. No hay que tener miedo a estar solo. La gran ventaja de la soledad es que nos acostumbramos a ser amigos de nosotros mismos” (p. 119). Y especialmente en Melilla intenta comprender la nostalgia que sentía su padre por su ciudad natal que lo empujaba a mantener propiedades en la ciudad como asidera a su pasado, a su esencia. El contacto con la familia que le queda en Melilla, unos tíos mayores, es también singular porque Benabel se detiene en las cartas a explicar las diferencias que existen en el modo de entender el judaísmo entre la comunidad encerrada en Melilla, aferrada a las tradiciones inamovibles, frente a la comunidad caraqueña, más abierta y desahogada.

Ahora bien, el cambio drástico tiene lugar en Tánger y está plenamente enlazado con la propia ciudad, de ahí que sea interesante analizar esta obra a través de las metáforas del espacio tal y como se reflejan. En un primer momento, su llegada a Tánger embriagado por la euforia de lo desconocido que le hace exaltar la singularidad de la ciudad, se encuentra cómodo con las amistades que le presenta Sanz de Soto; empieza a asistir a cenas y reuniones y parece que disfruta de un Tánger que en 1968 ya no es más que el coletazo final de la época internacional. A esto debemos añadirle que su imagen de la ciudad viene tamizada por ecos orientalistas que le hacen escribir frases como: “Canela. Lo bíblico del paisaje. Miel. Todo lo que uno siempre ha oído de Marruecos es verdad: encantadores de serpientes en el mercado, los zocos si aparentes salidas...” (Chocrón, 1975, p. 178). Aparece en el fragmento la palabra bíblico mostrándonos con ella su visión de lo que le rodea, como alarma de la percepción orientalista con la que mira a su alrededor, tal como explica Lily Litvak en su obra *El jardín de Allah* (1985).

Esos primeros tiempos en Tánger son eufóricos. Tras una temporada en El Hotel Rembrandt, se muda al Villa de Francia, según explica, porque tiene vistas al mar, es más céntrico, está más cerca del Café de París donde va a diario a ver pasar “todo Tánger” como dice en las cartas que escribe desde allí sentado. Es entonces cuando en una carta leemos: “Nuevos amigos: hablar francés: aspectos de mi vida en Tánger. Fíjate que he escrito ‘mi vida’ y no ‘mi vacación’. Lo he escrito porque tengo ganas de quedarme aquí un tiempo y tengo ganas porque me he sentido como un nuevo ser extraño total en mi vida anterior” (p. 180). Daniel es consciente del cambio que se va produciendo en él, una transformación con la que se siente a gusto y que empezamos a intuir en paralelo a sus movimientos por espacios anónimos de la propia urbe, como ha sido esta primera mudanza.

Conforme pasa el tiempo, empieza a cansarse, se siente felizmente atrapado en Tánger. La ciudad que lo ha engatusado, como a tantos, ahora empieza a parecer que lo mantiene ahí preso. Esta evocación resulta interesante si la comparamos con el título que dio Mohamed Chukri a su obra dedicada al escritor norteamericano Paul Bowles: *Paul Bowles, el recluso de Tánger* (Chukri, 2012), en el que encontramos esa reclusión a todas luces voluntaria, pero que se presenta inevitable. A través de las cartas que escribe en ese tiempo sabemos que sus conocidos están alarmados por el cambio que está experimentando: primero ha dejado de usar zapatos porque le aprietan, lleva unas babuchas amarillas. Poco tiempo después se pone chilaba en vez de pantalones y camisa porque ha engordado y la ropa también le aprieta. Empieza a frecuentar la Hafita y allí hace como muchos de los lugareños, se oculta en una de las esquinas del local, recostado fumando kif y bebiendo té. Esta evolución también se va a ver reflejada en las nuevas mudanzas que irá haciendo a hoteles cada vez de menor categoría: al Hotel Maroc, a la Pensión Marafi, en la Rue de Postes y por último a la Pensión andaluz. Un declive paralelo al que está experimentando tanto él como la propia ciudad al ritmo. Esto podemos leerlo en la explicación que le da en una de las cartas a Emilio Sanz de Soto, quien en el transcurso del tiempo de la narración se ha mudado definitivamente a vivir a Madrid. Daniel le cuenta acerca de una conocida común, pero

es una historia que bien podía ser la suya misma cambiando los nombres y los lugares:

No sé si ya te habrán contado que a la infantina le ha llegado su hora negra, preta carbón, mi bueno. Ha tenido que vender su casa y se mudó a una más chica, donde termina Le Marchán y empieza la ciudad. Una de una hilera de casitas similares. ¡Horror! ¡La infantina mezclada con el vulgo! [...] La casa alquilada le pertenece a una judía que antes tenía su dinerillo pero que ahora también está en mala situación y ha tenido que mudarse a un cuchitril cerca del Zoco Grande. ¿No te parece impresionantemente descriptivo ese descenso tangerino de la montaña hasta el borde del mar, de acuerdo a tus ingresos? Nadie se muda de un golpe, de la altitud a lo más bajo, sino que va cumpliendo el descenso como si fueran penosas estaciones de la cruz: la montaña, luego Le Marchán, luego cualquier calle céntrica, luego el Zoco Grande, luego el Zoco Chico y supongo que eventualmente tiran el caparazón al mar. (Chocrón, 1975, p. 272)

Tras la lectura y análisis de estos párrafos es evidente el uso del espacio tangerino para dotarlo de ese valor simbólico de decrepitud que experimenta el protagonista de la novela de Chocrón al ritmo que la ciudad. Sin duda, destaca la importancia que en ese proceso tiene tanto la propia ciudad como espacio único: Tánger como lugar, como círculo cerrado donde todo ocurre, y los no-lugares que aparecen y adoptan un poder transformador crucial: El café de París, la Hafita, los hoteles, los zocos, tanto el grande como el chico, son lugares de encuentro, de reunión, pero que para Daniel van a servir también como esos espacios de anonimato donde él va a ir experimentando la transformación. En ningún caso es una metamorfosis kafkiana. En todo momento Benabel es consciente de sus cambios, los ata y los relaciona con esos no-lugares para darles el espacio y el tiempo en el que se producen. Es una evolución necesaria para el protagonista de la que llega a tener conciencia cuando descubre el funcionamiento interno de Tánger, entra en consonancia con la ciudad y junto a ella se deja transformar hasta el final dramático de la obra que concuerda con el de la ciudad una vez fuera del régimen internacional. Aquí debo puntualizar la destacable similitud con el final que experimentaría Juanita Narboni, la sublime mujer creada por Ángel Vázquez. El paralelismo

entre ambos personajes en su declive final es similar y, a todas luces, significativo pues ambas novelas se escribieron en torno a los mismos años, por tanto, atendiendo a las mismas necesidades personales de los autores de escribir sobre lo que les estaba suponiendo reconocer la evolución de su ciudad.

## Conclusiones

Tras haber visto cómo Tánger es un espacio trenzado con su literatura podemos asegurar que, en realidad, esa literatura solo es comprensible desde el espacio tangerino. Su existencia se entiende únicamente en ese ambiente. Las distintas versiones de dicho espacio irán cambiando en función de la relación existente entre el autor y la ciudad, entre la ciudad y el momento histórico, sobre o desde el que se escriba, y entre el tiempo y el autor a la hora de emplear el escenario tangerino. La omnipresente Tánger de la literatura de Vázquez, asfixiante, agónica, decadente. O la vibrante y juvenil hasta nostálgica ciudad patrañuela en la que todo es mentira de Ramón Buenaventura. Incluso la ciudad traicionera y vil desde la que Goytisolo puede urdir su venganza contra España mientras pisotea las calles y callejones de la ciudad del Estrecho, hasta concluir, como decíamos, con esa ciudad último recurso, en la que las calles de Tánger son el recuerdo de infancia de la protagonista de Martín Gaité, el último rincón de la memoria al que se puede recurrir para buscar un lugar en dónde refugiarse.

El espacio literario de Tánger va cambiando en función del autor, pero su esencia permanece intacta. Tánger es pura literatura, de ahí que la diferencia entre espacio, ciudad y literatura sean mínimos. Y así lo hemos podido rastrear en la novela del escritor venezolano Isaac Chocrón, *Rómpase en caso de incendio*, una obra que parece aunar elementos significativos de las citadas anteriormente. Chocrón refleja esa decrepitud tan significativa de la producción literaria de Vázquez, sabe rastrear la importancia de la evolución paralela entre el espacio tangerino y el protagonista de la novela, igual que hizo Vázquez con su Juanita Narboni. Pero, además, nos muestra también ese Tánger de cines sin censura y fiestas diarias, junto al Tánger *goytisoliano* como

lugar de venganza, solo que aquí Benabel parece querer vengarse de sí mismo, de su yo anterior al terremoto, como si desde Tánger hubiese tomado consciencia de cómo desperdició años completos de su vida de un modo gris y sin trascendencia. Pero además, para el protagonista, la ciudad también será como la barandilla de las escaleras de Martin Gaité, el lugar último que salva la caída, o al menos así lo entiende Daniel Benabel conforme avanza la obra. Por tanto, tenemos entre manos una novela tangerina con una riqueza metafórica extraordinaria que espero haber trasladado con estas palabras. Termino con un último pasaje donde volvemos a detectar ese uso de Chocrón de la ciudad como elemento fundamental y transformador:

¡Ah, dejar Tánger! ¡Ay, ma! Este Tánger que ha sido mi campo de batalla, mi mesa de operaciones, mi sofá de analista, mi testigo, mi amigo. Gracias, Emilio, por aquella vez allá en Madrid cuando yo te hablaba de Melilla y de sus moros, y tú moviendo las manos como para sacudir mis impresiones me interrumpiste diciéndome: “Deja que veas Tánger”. (Chocrón, 1975, p. 306)

## Referencias

- AMINE, K., ANDREW, H. y BARRY, T. (eds.) (2005). *Writing Tangier*. Tánger: Altopress.
- BADÍA, D. (2012). *Viajes de Alí Bey por África y Asia*. Granada: Almed.
- BERCHET, J.-C. (1992). Le fantasme tangérois de Paul Morand: Hécate et ses chiens. En K. Amine, H. Andrew y T. Barry T. (eds.), *Tanger. Espace Imaginaire* (pp. 17-23). Tanger: Altopress.
- BOWLES, P. (1990). *Memorias de un nómada*. Barcelona: Grijalbo Mondadori.
- BUENAVENTURA, R. (1978). *Cantata soleá*. Madrid: Hiperión.
- \_\_\_\_\_ (1998). *El año que viene en Tánger*. Madrid: Debate.
- \_\_\_\_\_ (2000). *El corazón antiguo*. Madrid: Debate.
- \_\_\_\_\_ (2005). *El último negro*. Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_ (2012). NWTY. Madrid: Alianza.
- BURROUGHS, W. (2013). *El almuerzo desnudo*. Barcelona: Anagrama.
- CHOCRÓN, I. (1975). *Rómpase en caso de incendio*. Caracas: Monte Ávila.
- CHUKRI, M. (2012). *Paul Powles, el recluso de Tánger*. Madrid: Cabaret Voltaire.

- EL-KOUCHE, M. (2005). Paul Bowles' Tangier: early Paradise or symbolic panopticon? En K. Amine, H. Andrew y T. Barry (eds.), *Writing Tangier* (pp. 113-118). Tanger: Altopress.
- GARCÍA SOUBRIET, S. (2009). La novela maldita de Ángel Vázquez. En *Fiesta para una mujer sola* (pp. 13-19). Madrid: Rey Lear.
- GONI PÉREZ, J. M. (2005). Las construcciones verbales de Tánger: tres ejemplos de la narrativa española. En K. Amine, H. Andrew y T. Barry (eds.), *Writing Tangier* (pp. 45-54). Tánger: Altopress.
- GOYTISOLO, J. (1985). *Reivindicación del conde don Julián*. Madrid: Cátedra.
- GULLÓN, R. (1980). *Espacio y novela*. Barcelona: Antoni Bosch.
- KOHAN, M. (2007). *Zona urbana. Ensayo de lectura sobre Walter Benjamin*. Madrid: Editorial Trotta.
- LINK, D. (1997). Tánger, ruina de la modernidad. En *Cuadernos hispanoamericanos*, AECI (565-566), 159-176.
- LITVAK, L. (1975). *El jardín de Allah, Temas de exotismo musulmán en España, 1880-1913*. Granada: Editorial Don Quijote.
- LUQUE, A. (2012). El Tánger antiguo está tal cual, pero prácticamente en ruinas. Ramón Buenaventura. Recuperado de <https://msur.es/2012/04/30/ramon-buenaventura/>
- MARTÍN GAITE, C. (2017). *Lo raro es vivir*. Barcelona: Anagrama.
- POOLE, F. (1996). Tangier and the Beats: Sanctuary of noninterference. En R. Kevin Lacey y Francis Poole (eds.), *Mirrors on the Maghrib: Critical reflexions on Paul and Jane Bowles and Other American Writers in Morocco* (pp. 51-64). Delmar, NY: Caravan Books.
- ROJAS-MARCOS, R. (2009). *Tánger. La ciudad internacional*. Granada: Almed.
- \_\_\_\_\_ (2018). *Tánger segunda patria*. Córdoba: Almuzara.
- TRUEBA, V. (2000). Introducción. En *La vida perra de Juanita Narboni* (pp. 9-112). Madrid: Cátedra.
- VALENZUELA, J. (2015). *Tangerina*. Madrid: MR Ediciones.
- \_\_\_\_\_ (2017). *Limones negros*. Sevilla: Anantes.
- \_\_\_\_\_ (2002). *La muerte tendrá que esperar*. Madrid: Ediciones Huso.
- VALVERDE, A. (2014). *Más allá, Tánger*. Barcelona: Tusquets.
- VÁZQUEZ, A. (1983). *Se enciende y se apaga una luz*. Barcelona: Planeta.
- \_\_\_\_\_ (2000). *La vida perra de Juanita Narboni*. Madrid: Cátedra.
- \_\_\_\_\_ (2009). *Fiesta para una mujer sola*. Madrid: Rey Lear.
- \_\_\_\_\_ (2011). *El cuarto de los niños y otros cuentos*. Valencia: Pre-Textos.

# *Tangerinidad* y memoria en la literatura marroquí actual

Tangerinity and memory in the contemporary Moroccan literature

Randa Jebrouni

UNIVERSIDAD ABDELMALEK ESSAADI DE TETUÁN (MARRUECOS)

## **Resumen**

En los últimos años la ciudad de Tánger ha sido un motivo constante de producciones literarias marroquíes, entre las cuales destacan novelas, cuentos y memorias. En lo que se refiere a literatura marroquí, las investigaciones todavía son insuficientes, sobre todo, al tratarse de escritores noveles y poco conocidos. El propósito de este trabajo es estudiar una selección de autores tangerinos con el fin de entender hasta qué medida la identidad tangerina que aquí llamamos “*tangerinidad*” está relacionada con la memoria individual y la memoria colectiva. Mediante un abordaje analítico del tema de la memoria y el vínculo topófilo de los personajes con el espacio urbano se pretende destacar la importancia para estos autores de la identidad de Tánger y la memoria de sus habitantes. De este modo, el estudio de la literatura de la ciudad determina cómo la motivación de los autores ha estado orientada principalmente por la memoria y la identidad del espacio en que habitan.

**Palabras clave:** Tánger, literatura marroquí, memoria, identidad.

## Abstract

In the last few years, the city of Tangier has been a constant source of Moroccan literary productions, including novels, short stories, and memoirs. As far as Moroccan literature is concerned, research is still insufficient, especially in the case of new and little-known writers. The purpose of this paper is to study a selection of Tangier authors in order to understand to what extent the Tangier identity that we call here “Tangerinidad” is related to individual memory and collective memory. Through an analytical approach to the theme of memory and the toponymic linked of the characters with the urban space, the aim is to highlight the importance of Tangier’s identity and the memory of its population for these authors. In this way, the study of the literature of the city determines how the motivation of the authors has been mainly oriented by the memory and the identity of the space they inhabit.

**Keywords:** Tangier, Moroccan literature, memory, identity.

## Introducción

En mi estudio anterior sobre Tánger en las literaturas española y marroquí actuales me había planteado la posibilidad de la existencia de una memoria literaria colectiva. Al principio me refería a una memoria que se activaba en cuanto se visitan los lugares del pasado. Se sigue el ejemplo propuesto por el sociólogo francés Maurice Halbwachs sobre los espacios religiosos, lugares de culto que activan nuestra memoria común (Jebrouni, 2020). En *La letra y la ciudad: su trama en Tánger* (2020), se trató de estudiar algunas creaciones literarias marroquíes con el fin de comprender cómo se representaba Tánger en ellas.

Lo anterior ha permitido constatar que es una literatura en parte autobiográfica, porque siempre había aspectos de sus autores reflejados en las acciones o en los personajes. Luego el amor por la ciudad que se perfila en su lectura, la nostalgia por el pasado, por la infancia, que en algunos casos está relacionada con la emigración de los autores (Abdelghani Saifi, Estocolmo, o Najib Arfaoui, París), los títulos de las

novelas o de los libros de cuentos a veces tienen nombres de lugares tangerinos, como *Casabarata*, *Miftah Bab El Fahs*, *Patio Pinto*, *Café Tingis*, *La fille de Dar Baroud*, y en el caso de libros que no son literarios sino memorias o relatos también reciben títulos como *Relatos desde Bab Marshán* (2015) o *Al Yabal al kabir* (2015) (Ahmed Ben AlKhayat Sahta).

Uno de los títulos que abordan esta cuestión es *Yannatu Al Ard* (2013), de Mustafá Ouriaghli, donde el protagonista vive a caballo entre dos culturas, lo que le causará una fuerte crisis de identidad. Se siente colonizado, y lo único que le queda por hacer, al no poder salir de su condición con el asentimiento y la complicidad del colonizador, es intentar librarse de él: se rebelará. Como el caso de esta biografía del abuelo que recuerda su historia desde el presente, tenemos otra novela parecida titulada *Laânatu arrahil La maldición de la partida* (2012) de Mohamed Larbi Mechtat, que nos relata la vida de Tahar, un hombre judío convertido en vagabundo en el Tánger de los años noventa; repasa, mediante los recuerdos, imágenes de todo el sufrimiento que le aportó la migración a esa “tierra prometida” con sus padres judíos de adopción, un sueño que desaparece tan pronto como pisan el suelo de Mesrara, en la frontera entre Palestina y Jordania.

La migración de los judíos del Magreb a Oriente Medio perseguía la búsqueda de la identidad, la estabilidad, y la reafirmación del yo, recuperación de la autoestima y construcción de la patria, una ida acompañada por el lamento de abandonar a la tierra-madre y a un país que siempre acogió a los judíos. Sin embargo, el personaje no se siente identificado y aunque reconociendo la felicidad que vivió con sus padres adoptivos, la llamada de la tierra siempre lo persiguió; por esta razón, vuelve a Tánger cuando ya es demasiado tarde para recuperar su ciudad. El autor elabora una narración de la historia a partir de esta ciudad, en la que el viejo Tahar reconstruye la historia de su vida en un clima de miseria y desesperación, de perturbaciones de personalidad que rozan la esquizofrenia. Un Tánger del principio de los años noventa, tan olvidado y decadente como el propio protagonista que recuerda la belleza de aquella ciudad, que para él no está relacionada

con la presencia de extranjeros, sino con aquellas personas pobres y simples de la Medina que vivían al margen de la sociedad.

En el caso de *Casabarata* (2001) y *Miftah Bab el Fahs* (2010) de Abdelghani Saifi no hay una sola historia, sino historias de cada uno de los vecinos: el tendero, el peluquero, la campesina viuda, la aduanera, la solterona, etcétera, en medio de un barrio caótico, violento y recluso cuyos jóvenes están expuestos a la delincuencia y todo tipo de adicciones; personajes unidos por la vecindad y las desgracias que intentan superar por medio de la solidaridad. Lo mismo sucede en su segunda novela *Meftah bab al-fahs (Llave de bab al-Fahs)* con la que el escritor/narrador rinde homenaje a la ciudad con una historia cuyo espacio se desplaza a otro barrio tangerino: Dradeb, en el que conviven familias pobres de diferentes religiones, musulmana (la familia del narrador), judía (Yaër y sus padres Emran y Smija) y cristiana (el señor inglés Wallas), esta vez el escritor relatará una novela a modo de catarsis para reconciliarse con su pasado y dejar un recuerdo para su ciudad. El protagonista de la novela siente un gran impulso por escribir acerca de su pasado para rememorar el gran papel de su abuelo, pues era el responsable de cerrar la puerta de la Medina Bab al-Fahs; necesitaba escribir para desplegar sobre el papel todo el amor y todo el odio que hay en él. Sin olvidar a sus vecinos extranjeros, que siempre respetaba, y los que se marcharon y protagonizaron la historia de la ciudad, este pasado es el que se relata en la novela contando la vida de la infancia y la amistad entre él y Yaër. El escritor dedica la novela a todos los que colaboraron en construir la ciudad y apoyaron a sus habitantes. Lo que representa con sus dos novelas son trozos de vida de personas anónimas y pobres de barrios muy antiguos de Tánger: Casabarata y Dradeb, partes que representan a todos aquellos habitantes cuyos relatos sociales son, a la vez, relatos de la ciudad de las penurias.

En los recuerdos, el amor a la ciudad, al barrio de la infancia y juventud impregna la narración de topofilia, tan sanadora de las cicatrices que marca el tiempo pasado, y que suelen estar más vinculadas a los barrios periféricos. Las imágenes del recuerdo son conciliadoras en la medida en que crean transformaciones de la experiencia negativa, en una evolución vital que culmina en el final feliz. No hay una

evolución económica del personaje principal sino una evolución espiritual de afecto al barrio y –en extensión a este– la ciudad. Una de las preguntas de esa investigación anterior era sobre la continuidad de este tipo de literatura autobiográfica y de memoria, de ahí surge el apremio de este trabajo.

Tánger es el templo de la memoria literaria y artística, los cafés Central, París, Hafa; su Gran Teatro Cervantes, los hoteles Minzah y Continental, o el Zoco Chico son ahora lugares de memoria literaria española. Queda muy claro que existe una convergencia literaria en estas obras en cuanto a autobiografías se refiere; y es que el estilo autobiográfico implica el retorno del autor a su vida pasada y a sus entornos, la ciudad, o más bien los barrios están produciendo sus propios relatos. Una característica esencial de estas escrituras, y que es inseparable de la autobiografía, es la nostalgia.

La obra de investigación en cuestión (Jebrouni, 2020) parte de la pregunta sobre qué es la *tangerinidad*, y su respuesta encuentra lugar en explicar qué es ser tangerino, oriundo o hijo adoptivo de la ciudad; posee ciertos rasgos que lo definen y que guardan una relación estrecha con las características de la ciudad: su clima, su gastronomía, sus calles y barrios, sus lugares emblemáticos, su idiosincrasia. Identidad de la ciudad significa que es fiel a sí misma y, al mismo tiempo, diferente a otras ciudades.

Por otra parte, al consultar los trabajos canónicos sobre la memoria, hemos constatado que en general esta se relaciona con sucesos traumáticos históricos como el Holocausto y la Guerra Mundial. Trabajos como el de Michael Rothberg *Multidireccional Memory* (2009) estudia los procesos de descolonización en África, Europa y Estados Unidos y ofrece la visión de escritores conocidos y no canónicos; o las publicaciones de la revista *Memory Studies*<sup>1</sup> orientadas a debatir cuestiones teóricas y metodológicas para comprender la memoria en la actualidad, como biografía e historia, memoria colectiva y social, la ética del recuerdo y olvido, conmemoración y recuerdo, archivos del Holocausto, cosmopolitismo y globalización, memoria cultural y patrimonio, nación y nostalgia, la memoria y la política de la identidad,

---

<sup>1</sup> Puede consultarse en: <https://journals.sagepub.com/home/mss>

ocupan un lugar importante. No obstante, sobre la memoria en literatura marroquí producida en Tánger no hay ningún estudio, evidentemente porque su circulación queda delimitada en la ciudad, y porque estas obras no son muy conocidas en la escena literaria internacional, ni siquiera en el país; todas ellas son razones necesarias que nos llevan a ocuparnos de tal estudio.

### **¿Cómo se construyen la *tangerinidad* y la memoria en la literatura marroquí actual?**

Lo tangerino significa pertenecer a Tánger, tener un carácter distinto a los habitantes de otras ciudades marroquíes. A través de la memoria escrita, de una representación del individuo, y de la imagen que tiene de sí mismo y de su ciudad. La *tangerinidad* se construye como un relato literario, puesto que son los escritores quienes se encargan de contar la vida urbana entrecruzando historia y memoria. Es la narración de experiencias vividas –y tal vez no vividas–, experiencias propias y ajenas, y lo que los narradores cuentan de ellos mismos y de otros personajes. Conectar la ciudad a la literatura mediante la escritura del pasado se convierte en una búsqueda de sentido de la identidad tangerina, donde narrar hechos cotidianos toma protagonismo poniéndose en el lugar del cronista de la ciudad.

Para Halbwachs, la memoria individual necesita del recuerdo colectivo, de este modo “si nuestra impresión puede basarse, no sólo en nuestro recuerdo, sino también en los demás, nuestra confianza en la exactitud de nuestro recuerdo será mayor, como si reiniciase una misma experiencia no sólo la misma persona sino varias” (Halbwachs, 2004, p. 26). Por otra parte, Tuan (1999) alega que, a partir de los años sesenta, la identidad ya no solo es la respuesta a la pregunta ¿quién soy yo?, sino que necesitamos más que la familia actual, a nuestros antepasados, la herencia cultural, para encontrar el sentido de la identidad.

La literatura marroquí de Tánger se está ocupando en gran medida por la memoria de los hechos, novelas como *Teatro Cervantes* (2017)

de Nassima Raoui,<sup>2</sup> *Ard Daula* (2020) de Khalid Saleí,<sup>3</sup> *Lanjeri* (2021) de Mohamed Nafaaâ Lachiri, *Cherifa* (2017) de Youssef Chebaâ Hadri,<sup>4</sup> *Baeu chamâ* (2014) y de Yohúr ua aoukar (2010) Mohamed Larbi Mechtat; o libros de cuentos como *Laânatu Tanya* (2018) de Reduan Ben llachrek,<sup>5</sup> *Ájeru saâlik* (2019) de Yousef Kermah,<sup>6</sup> Tanya badr l-bodúr (2017) de Mohamed Majlufi testimonian la memoria individual y colectiva conectada a la ciudad; lo podemos evidenciar en otros géneros donde aparecen las memorias que llevan títulos de lugares como *Ahádiz min Bab Marshán* (2015) de Hamza Messari,<sup>7</sup> *Alyabal al-kabír* (2015) de Ahmed Ben Alkhayat Sahta y los libros de Zubeir Benbuchta<sup>8</sup> que recogen una serie de crónicas tangerinas tituladas Maqha AL-Hafa, madíh alyíl al áli (2014) y *Maqha Al Hafa, Uzla fí Ziham* (2009), además de su variada obra teatral consagrada íntegramente a Tánger. Estas obras, editadas todas en los últimos años, demuestran que el pasado es un asunto inconcluso, no hay una versión

---

<sup>2</sup> Poeta y novelista. Miembro de Bayt Achier (Casa de la Poesía en Marruecos). Obtuvo en 2012 el premio Tanya Poeta Internacional (Sesión Mohamed El Maimouni y Ahmed Abdessalam El Bakali). Premiada en el Encuentro de Acháreqa en homenaje a los Jóvenes Poetas de Marruecos, organizado por el Círculo de Cultura y Comunicación en Acháreqa y la Universidad Ibn Tofail marroquí en 2012. Su poemario *Antes de que Tánger despierte* ha sido premiado en el marco de una iniciativa árabe promovida por la Casa de Poesía Marroquí en colaboración con Casa Annahda Árabe de Beirut en 2011. Obtuvo el Premio literario Diálogo de Culturas Marroquíes en 2013. Y el premio Balade El Haidari de Jóvenes Poetas, compartido con el poeta tunecino Mohamed Alarabi, en 2018. Ha participado en varios festivales poéticos nacionales, árabes, e internacionales. Ha publicado *Travesura de palabras*, en 2007 *Antes de que Tánger despierte* en 2012 y la novela *Teatro Cervantes* en 2017.

<sup>3</sup> Es un autor desconocido en Tánger ha publicado un poemario en 2015 titulado *Libre de mí* (يُنم رح) y una novela autobiográfica en 2017 titulada *La rosa de la humillación*. تن اوالا قندرو

<sup>4</sup> Es su primer libro autobiográfico en el que recuerda su infancia y la muerte de su padre que le va a marcar siempre de la escuela, los compañeros, profesores. Y algunos cafés. Actualmente dirige un espacio cultural café y biblioteca en la parte alta de la medina que recibe el nombre de Kasbah. تاي رلكذلا يدص

<sup>5</sup> Un libro sobre la vida de los jóvenes en una ciudad donde conseguir un trabajo es casi imposible.

<sup>6</sup> Es editor y librero, este es su primer libro.

<sup>7</sup> Profesor de Lengua española en la universidad de Karviná. También profesor de árabe y francés en otras universidades de la República Checa.

<sup>8</sup> Gestor cultural, dramaturgo y periodista. Dirige el Espacio cultural de Riad Sultán en la Kasbah (parte alta de la medina).

única sino múltiples de sucesos que se elaboran y reelaboran continuamente con interpretaciones.

Los escritores tangerinos han elaborado un corpus de la memoria que se encuentra en aumento, porque creen que el novelista o el cuentista es el historiador verdadero de las vidas de la gente. Es a través de la literatura que percibimos la realidad y vivimos nuestro fugitivo pasado, nos alegramos de su alegría y nos entristecemos de su pena y después caminamos hacia el futuro de nuevo (Mechtat, 2010). Este “nosotros” que señala el autor apunta la idea de los relatos múltiples que deben producirse en nuestros días desde la literatura para no olvidar la identidad de la ciudad ni su pasado. En este sentido, cabe mencionar el libro de Leonardo Padura *Memoria y olvido* (2011) que recoge sus artículos sobre Cuba y sus gentes, aun siendo selectivo –como todo tipo de libro que trata la memoria– rezuma “cubanía”, un término que perfectamente puede emparentarse con la *tangerinidad*, ya que ofrece una visión desde la vivencia propia del pasado de Cuba, de lo recordado, donde los lectores cubanos podrán identificarse puesto que involucra también una memoria colectiva. Para los historiadores, será una fuente de información que ofrece esta visión particular llena de luz sobre la identidad del espacio (Padura, 2011, p. 4).

Se vuelve al pasado para comprenderlo, para cuestionarlo, para captarlo (o aprehender lo inaccesible) en forma de escritura y así salvaguardarlo. De esta manera hay una doble distancia: la del tiempo y la de ficcionalizar el pasado. En su estudio de la memoria en la literatura alemana, por ejemplo, Maldonado ha observado:

Por sus características específicas, la literatura, sobre todo la narrativa, se evidencia como un medio idóneo de escenificación de la estrecha interdependencia que manifiestan la memoria y la identidad. La literatura transforma la experiencia histórica en imágenes del recuerdo, expone diferentes representaciones, valoraciones o interpretaciones de lo acontecido y moldea, de este modo, una memoria y una identidad cultural. (Maldonado Alemán, 2010, p. 175)

Acercarse a estos textos supone interpretar lo que ya está explorado por la ficción, entender que lo narrado se construye en estos tiempos

sobre otros y por lo tanto siempre habrá una distancia que impregna la palabra “memoria”. Estamos presenciando un afán de nutrir la memoria de la ciudad; si no lo hacen los escritores, quizás desaparezca sin ser percibida. Así se preserva también la identidad propia de Tánger que en este trabajo llamamos *tangerinidad*. Por ello, no pueden separarse la identidad tangerina y la memoria en esta literatura, porque, en palabras de Maldonado Alemán (2010):

La identidad se sustenta en la memoria, esto es, se forma y se construye mediante el recuerdo. Sin la facultad y sin el hecho de recordar se hace imposible la formación de la identidad. La función de la memoria aparece vinculada a una de las características que definen de manera esencial tanto al individuo como a la sociedad: la dependencia del pasado, la imposibilidad de abdicar del ayer. Se es lo que se ha ido siendo hasta ahora, un estado, el del presente, que también “se está siendo” y que se añadirá a los que le precedieron. (p. 173)

A partir de las interacciones simultáneas con su entorno presente, un autor observa y describe, van cobrando vida los recuerdos y vidas pasadas. Una forma de percibir estos detalles es la literatura de la ciudad. Da cuenta de unas acciones que ocurren en el barrio (sus calles) donde muchos de los ciudadanos recuerdan estos detalles que en el proceso de la modernización de la ciudad tienden a pasar desapercibidos. Es gracias a la lectura de estos libros o su escritura cuando mantenemos vivas las historias del Bab Marshán, por ejemplo, que representan rasgos de una cultura en un contexto específico (1960-1970) y que terminan siendo los únicos testimonios escritos sobre un barrio que se transforma y pasa a ser parte del pasado en el caso del escritor Hamza Messari.

La *tangerinidad* se sustenta en el modo en que destacan los escritores la memoria de una ciudad a través de sus creaciones. Los detalles de la ciudad y la vida en el barrio. Otras veces, es el narrador quien desarrolla el acto de recordar lo que supone una responsabilidad y una razón para vivir. Tal es el caso de la novela *Teatro Cervantes* de Nassima Raoui, donde el vínculo afectivo hacia el lugar a través de la memoria histórica narrada por los antepasados (el abuelo) despliega todo tipo de sentimientos de la protagonista, como la ira, la nostalgia, el cariño,

el miedo. Estos aspectos están enfocados en la memoria de Tánger a través del Gran Teatro Cervantes. La condensación emocional pesa en la novela siguiendo un hilo descriptivo más que narrativo.

La protagonista se siente vacilante con su vida, con la realidad, duda de su propia existencia en una ciudad con callejuelas oscuras; no nos habla de sus avenidas, y calles soleadas, sino de la oscuridad. Hay un miedo constante a la idea de borrar, cuando sale de la casa en busca de su amigo Karim, este mantiene la esperanza de que ella se parezca algún día a la ciudad. Ahlam describe el Gran Teatro Cervantes a través de los años y cada vez que pasa por su lado se queda contemplando los detalles de su fachada, lo compara a su estado emocional. La apariencia triste de la fachada del Teatro es similar a su propio estado de ansiedad, sin saber de su historia. No sabe por qué se va a profundizar su amistad con este edificio exactamente un día de su vida con la percepción de que a ese cielo eterno de Tánger suben y se pegan viejas sinfonías, nota tras nota; a partir de ese momento, considera que las voces bonitas no causan dolores de cabeza, sino dolores de memoria. Así lo leemos con una intensidad expresiva que roza lo poético:

Me despierto de mi sueño para envidiar a mi abuelo porque él asistió a los sucesos mientras yo vivo sus detalles como si fuera una historia incompleta. Puedo meterme en el papel de la hermosa Lola, puedo ser el asiento trasero que mira al público, puedo ser un violín oxidado en busca de un músico que lo repare para que suene de nuevo... puedo ser una lengua que recree el mundo, el mundo del Teatro Cervantes. (Raoui, 2017, p. 39)<sup>9</sup>

La *tangerinidad* se construye a través de la memoria; sin esta, la identidad de la ciudad desaparece. En la novela de Nassima Raoui se interpreta el pasado, desde una actitud reconstructiva de la historia, la escena del mar y la melodía que suena nos trazan una ciudad esculpida por la universalidad. Las murallas, puertas tradicionales, alcazabas y tumbas no solo pertenecen a la ciudad, sino a todas las civilizaciones que han transitado por ella. Una ciudad que configuraron los escritores con la pluma de los sentidos hasta el punto de obligar a la narradora a

---

<sup>9</sup> La traducción que aparece en las citas literarias es mía.

recordarlos como las personas que la han reconstituido. Es una ciudad que despierta los sentidos de la memoria, y entonces ve, escucha, huele y degusta el pasado que conecta con Paul Bowles, Mohamed Chukri y Jean Genet.

Dentro de la Medina, la plaza del Zoco Chico es el espacio que encierra la memoria, cuando alzamos la vista hacia el cielo vemos el mismo cielo que cobijaba a Chukri y a los habitantes de Tánger. Ahlam, la protagonista, se siente sola, a pesar de que no es una persona solitaria. Se bate entre sus pensamientos, su realidad y sus sueños. Tiene un doctorado en literatura árabe, está en paro, y en este momento de larga pausa, su memoria no descansa. Para no perderse ni el más mínimo detalle, está activa día y noche; la callejuela vacía por la que pasa se le aparece en su soledad.

Ahlam escapa de una ciudad abandonada por los ángeles, busca los restos de su memoria oxidada por si halla una salvación de su dolor. La pertenencia a un edificio decadente estigmatiza su alma, la ha transformado en una amante de los espejismos, mientras más se aleja corre tras el Teatro. Solo el abuelo es quien la rescata de su propia pérdida para apaciguar su dolor. El abuelo es quien figura como hilo que mantiene viva la memoria de la ciudad y sus relatos a través del GTC en Ahlam. Ella lo cuida, todos los días, le lleva su comida al hospital y se ocupa de todos los detalles por temor a su muerte, porque perderlo significa perder la memoria de la ciudad.

La ciudad que conoce Ahlam ama su hibridez manifestada a través de los lugares de memoria como lo es el Gran Teatro Cervantes, que fue un lugar en el actuaron actores y cantantes de varias nacionalidades. Así los lugares de memoria dan acceso a la dimensión emocional y simbólica que construye la protagonista como ciudadana, una dimensión opuesta a la de los urbanistas y políticos.

Sobre el Teatro Cervantes, Robles Florido (2021) se pregunta por las funciones del teatro en esta época poscolonial. Era un escenario multicultural y cosmopolita en el pasado que fue construido con un afán patriótico.<sup>10</sup> La novela responde a esa pregunta y erige el teatro

---

<sup>10</sup> El cónsul de la época instó a Esperanza Orellana y Manuel Peña su construcción para que la presencia española en Tánger se hiciera más notoria y poderosa culturalmente.

como el lugar de memoria que todo tangerino debería enaltecer. Un lugar en el que la memoria se encuentra con los otros.

Igual que en la novela de Nassima Raoui, el libro de memorias titulado *Sada ad-dikrayát* (2015) (*Ecos de recuerdos*), de Chebaâ El Hadri, utiliza la memoria de su difunto padre para volver a la infancia desde el momento de la muerte y vivir a partir de ese instante bajo la protección de su madre, sobre la cual escribiría más tarde la segunda novela *Cherifa* (2017) que ha tenido mayor difusión que su primer libro. *Cherifa* se considera una continuación narrativa de *Sada Ad-dikrayát*. En esta obra, el autor rememora la casa del abuelo, la abuela y sus coetáneos, los laberintos de la Medina, el vendedor de flores, el colegio de la infancia, la casa de los Cohen, hasta escenas tangerinas, recuerdos de una tarde en un café de la Medina, donde uno se sienta junto al narrador para decirle que hay que tomar el té con la mano derecha, enseguida se olvida y coge el vaso con la mano izquierda, el barbudo vestido de afgano ya se estaba fijando en una clienta del café. Esta y varias escenas de la Medina evocan a los vecinos de este lugar, de los cuales algunos son delincuentes o desempleados que usan a los niños para ganar dinero, haciéndoles mendigar unas monedas para jugar al fútbol en equipo. Parte del dinero reunido lo emplea en sus cervezas, tabaco y algunos porros; este es el Tánger de finales de los sesenta y comienzos de los setenta.

Lo particular de la *tangerinidad* en estos relatos está manifestada en los lugares como la Medina o el mar, gozar de una mañana en la playa en los últimos días del curso cuando ya se acerca el verano junto a compañeros de clase solo podría formar parte de la identidad de Tánger. Toda la novela cuenta historias de las casas más antiguas de la Medina, como la casa de la familia de origen sefardí que en el siglo XIX el famoso pintor francés Eugène Delacroix retrató en su obra *Boda marroquí*, y que ahora pertenece a un marroquí que la transformó en un bazar para turistas. No obstante, no todo lo recordado es ficcionalizado en historias felices, ya que nos encontramos con episodios como el de la demanda de una escuela para los niños de la Medina, ya que antes las clases se daban en la Gran Mezquita, siguiendo la tradición de cualquier escuela coránica.

Una de las formas especiales de *tangerinidad* es la vuelta a su mito fundador. El autor que más ha dedicado su proyecto de escritura a la representación de la ciudad y sus espacios es Zoubeir Benbouchta<sup>11</sup> en sus obras teatrales *Lala Jemila*, *Ya Mauja Ghani*, *N-nar Lhamra*, *Akdam Baydaa*, y *Tingitanos*. Su relación con la escritura es la búsqueda del yo, que se manifiesta en su obra *El hombre del pan desnudo* (2013) *سوناتي جنط* y *Tingitanos* (2011). Esta obra constituye una consagración de la mitología y sus personajes, y si esta historia es contada-dialogada de nuevo es porque hay algo en ella de duradero y eterno. El autor nos vuelve a recordar que la existencia de esta ciudad tiene sentido. Tánger es invocada literariamente por Tingis, espacio espiritual del cuerpo de Anteo, que muere en ella. Tingis es la encarnación de la tierra-madre (de Sophox hijo de Heracles), y la esposa amada (por Anteo) y usurpada (por Heracles).

Si los mitos representan la consciencia colectiva de los griegos para explicar un mundo difícil y aleatorio, en esta obra la historia no difiere de lo conocido en la literatura clásica griega, pero Tingis al final se queda en forma de estatua después de la muerte de Anteo, Heracles y Deyanira. En *Calle Shakespeare* el autor nos obliga –a la manera de Jorge Luis Borges– a soportar el peso de la memoria, o las dos memorias que se confunden, la propia y la del otro que no comunica. Zoubeir Benbouchta quiere que sus propios lectores recuerden como él. En el cuento de Borges *La memoria de Shakespeare*, Thorpe dice que la memoria ha penetrado en la consciencia y hay que descubrirla en sus manifestaciones; es decir, en los sueños, en la vigilia, en las páginas de los libros que se leen, o cuando se gira por alguna esquina de una calle. Solo hay que pasar por algún lugar para que este se encargue de sacar lo que está oculto entre los pliegues de los laberintos, y así la construcción del laberinto y de la escritura vuelve a ser una sola cosa. Esta es la historia de *Calle Shakespeare*.

Cuando Benbouchta escribe, la memoria de Tánger se despliega en amores y desamores entre los personajes, incluso en su imposibilidad.

---

<sup>11</sup> Es un escritor autodidacta y empedernido que se ha desafiado a sí mismo desde el espejismo, que empezó con unos primeros y tímidos ensayos críticos, que constituirían el ejercicio de escribir.

Al-Bar-rani está enamorado de una mujer casada, y Cabezota de una mujer inglesa que no vive en Tánger; Lady Rhimou está enamorada de Al-Bar-rani. Todos hablan del pasado como si la memoria fuera un medio para justificar su existencia o su permanencia en la casa de la calle Shakespeare. El autor pone las discusiones en manos de sus personajes para resolver el problema de la memoria. Cabezota y Al-Bar-rani consideran que el amor atraviesa lugares y tiempos, religiones y culturas, y que esta existencia universal del amor le otorga cierta dimensión poética e ideal.

La memoria de Shakespeare todavía está viva porque inmortaliza la relación de amor verdadero para Marshana. De la calle Shakespeare brotan los fantasmas de toda la ciudad, la casa de Marshana parece deshabitada y sin vida salvo para los fantasmas, un motivo suficiente para el esposo que quiere vender la casa. Pero Marshana tiene reminiscencias de la memoria y las emociones. Sobre todo, el jardín, espacio de Al Bar-arani, el jardinero que siempre está fuera. Este jardín exterior sería la representación de todo Tánger y su pasado, el lugar más pequeño del mundo y, a la vez, todo el mundo. Es en esta obra el espacio otro de la felicidad o el espacio donde tiene lugar la fantasía del pasado. Al Bar-rani solo sale de casa hacia el mar para olvidar su triste vida.

La acción ocurre en Tánger donde se relatan historias de personalidades prendidas de la ciudad. El autor emplea los símbolos de este amor uniendo la historia con la literatura, cuando se refiere al matrimonio entre Catalina de Bragança con Charles II rey de Inglaterra, y con la historia de amor de Cabezota a quien le pidió la inglesa Tánger como dote de matrimonio. Así ingresamos al laberinto de la memoria, una persona es lo que en su esencia recuerda, pero la memoria personal se ausenta para ser sustituida por la memoria de Shakespeare. Cuando se reemplaza la memoria por otra, la identidad se pierde. Del lugar emergen los recuerdos de los personajes que aman su ciudad y se resisten a abandonarla. Lo podemos apreciar en Cabezota, en Al-Bar-rani, y a través de Marshana que no quiere abandonar su vieja casa a pesar de que vengan desde el juzgado a valorarla, porque no es propiedad de su esposo, sino de la inglesa Lady Scott quien lo adoptó.

Personajes que nos hablan del pasado de la ciudad y, a través de ellos, leemos nombres de lugares que dotan a la ciudad de esta identidad propia que es la *tangerinidad* como el Gran Teatro Cervantes, los cafés del Zoco Chico, personajes como Walter Harris, Paul y Jane Bowles. O bien, otros sucesos como la migración de los europeos de Tánger después de la Independencia de Marruecos y lo que pasó con sus propiedades.

La calle Shakespeare no es solo un lugar físico sino simbólico a través del cual Benbouchta funda procedimientos más amplios y de mayor significado donde se observa el empleo de la historia tangerina en lo que los personajes cuentan de su pasado o lo que recuerdan. Así, el personaje llamado El-barrani (El foráneo) simboliza al tangerino al que le arrebataron su tierra y posesiones y se queda en la ciudad como si no perteneciera a ella. Cuando está en el jardín de la casa o en la playa, está realmente en los límites de la ciudad que lo sitúan en el lugar de afuera.

Los personajes están hundidos en mundos contradictorios entre el sueño del pasado y las esperanzas del futuro, entre opciones y circunstancias, entre la confusión y el destino. Los personajes necesitan un lugar para activar la memoria, un lugar para volver a visitarlo porque actúa como referencia para no caer en el olvido. Y los lugares de memoria son funcionales, en ellos se ejecutan diversas fórmulas, porque, igual que la identidad, la memoria no es fija ya que se construye cada vez que se recuerda. Recordar no es resucitar el pasado, sino volver a pensarlo y reconstruir su significado en el presente.

En un relato titulado “Olor a parilla” de la obra *El último pícaro* de Yusef Kermah, la memoria salva ante los cambios de la ciudad; el planteamiento inicial del cuento se observa en el muro de los perezosos donde el anciano le habla a una turista del pasado de Tánger: “Tánger es como un jardín de flores frescas sin aroma, solo sirve para fotos” (p. 27). El narrador protagonista asiente en sus adentros esta frase y se despide del anciano y lo deja buscar en la memoria de la ciudad para caerle bien a la turista. Una vez solo, consiente que efectivamente Tánger se ha vuelto como un castillo de cemento y quisiera que fuera

como las grandes ciudades universales, no en el simple destino para los exiliados y los ansiosos para alcanzar grandes fortunas.

En la multitud del Zoco Chico el narrador va a tomar un té en el Café Tingis para leer un capítulo de un libro, pero cambia de dirección hacia el puerto al ver un joven vagabundo hablando solo con un loco, y piensa que parece envenenado por alguna mujer.

El protagonista baja para escapar de la vorágine urbana que ha convertido al hombre en una máquina. En un ciudadano que desconoce hacia dónde se dirige, su tangerinidad es el único asidero que permite su contacto con la ciudad y siempre es el pretexto para acudir a la memoria que lo conecta con su identidad. Prefiere acosar a los turistas para mostrarles la ciudad, pasear por sus monumentos y recordar su historia que estar explotado por los ricos. Solo la atractiva y sensual Malika es la única esperanza para el protagonista y para todos los marineros que frecuentan este café del muelle. El muelle es la última esperanza que queda ante cualquier sufrimiento de desempleo, de desamor o de incompreensión.

Frente al muelle, brota de un gran acantilado el mítico café Hafa en el que se inspira el escritor Zubeir Benbouchta para titular dos de sus libros de memorias tangerinas, en los que narra recuerdos de sus encuentros con Mohamed Chukri y Paul Bowles, y rememora a figuras del mundo de la cultura como Mohamed El Hamri, Abdelhak Zarouali, Munir Bulaich, Fuad Benzekri, Mehdi Akhrif, entre otros. Incluso habla de Tánger cuando está de viaje en París. En uno de sus textos escribe lo siguiente: “Dos memorias tiene la pluma: la memoria de la escritura y la memoria del lugar” (Benbouchta, 2014, p. 7). Las narraciones de Zubeir Benbouchta como acabamos de analizar se asientan también en una memoria cultural basada en la literatura de los mitos antiguos que explican la fundación de Tánger (Tingis).

Y al otro lado de la ciudad, lejos del mar, aparece el barrio de Ard Daula en la novela que lleva el mismo título donde el narrador nos cuenta cómo era este barrio antes de 1986, un verdadero huerto donde hay muy pocos habitantes, y en qué se ha transformado ahora: un lugar marginado, mísero, donde viven los delincuentes un lugar donde se ubica el manicomio de la ciudad.

En *El-Anyarí* de Mohamed Nafaâ Laâchiri la identidad se plantea problematizada por la condición inmigrante del protagonista, que una vez en Madrid, padece extrañamiento y pérdida de su lengua, asumiendo que se puede vivir por medio de una lengua, pero nunca vivir en ella, siempre se permanece al margen y nunca en el centro de la misma. Mientras la lengua originaria quedará íntimamente ligada al ser inmigrante, las palabras y expresiones típicas de Tánger azotan su memoria; al volver a la ciudad se pasea por los barrios de Val Fleuri pasando por Iberia y Bulevar Pasteur hasta llegar al Bulevar Mohamed V, recordando cómo eran antes y qué cambios han experimentado, sintiendo una nostalgia por la vida tangerina, y la costumbre de frecuentar los cafés de los bulevares por las tardes, y en el horizonte, el puerto con sus barcos y gaviotas. Las avenidas y los barrios, los transeúntes y los habituales de los cafés activan la nostalgia por una vida y una lengua que se está perdiendo por culpa de la inmigración a España.

La vida cotidiana tangerina infunde en el protagonista la añoranza por su lengua nativa concluyendo que es sinónimo de identidad. Lo tangerino en la novela, además, atiende la cultura del ciudadano abierta a otras culturas y lenguas. Así el protagonista que ha estudiado el español en el instituto marroquí Ibn El Khatib y en el Instituto Cervantes, siempre ha estado en contacto con la cultura española antes de emigrar a Madrid a través de los distintos canales de la televisión española. No obstante, su Tánger se concentra en la cultura autóctona, de la ciudad y sus inmediaciones (el pueblo de Anyera).

La novela realza ese otro Tánger no mítico, no representativo del mundo nocturno que ha retratado el escritor Mohamed Chukri. El Tánger de los días soleados, los veranos en las playas de Ksar Sghir, conocidas por el turismo local que sigue manteniendo la familiaridad típica de los habitantes de la ciudad, las reuniones de jóvenes, de mujeres, y de hombres en torno a las comidas y meriendas de los días estivales. La vida de la ciudad rebosa de mezquitas, cofradías, librerías, bibliotecas, cafés y hogares acogedores. Su gente bondadosa ayuda al prójimo, al enfermo, al huérfano, y al final del día se sientan en el café Hanafta –no en los bares– (en el barrio de Mershán) a deleitarse escuchando música andalusí.

Después de este análisis de la tangerinidad relacionada con la memoria, podemos afirmar que las experiencias de los propios autores nos ofrecen una memoria colectiva de lo tangerino y, a su vez, cada una de estas experiencias es individual. Ricoeur señala: “Cada experiencia temporal de ficción despliega su propio mundo, y cada uno de estos mundos es singular, incomparable, único. No solo las tramas, sino también los mundos de experiencia que despliegan no son limitaciones de un único tiempo imaginario. Las experiencias de ficción no son totalizables” (2003, p. 818).

Todas las narraciones individuales que hemos integrado en este trabajo tienen mucho que ver con otro tipo de memoria: la memoria hispano-sefardí-tangerina, caracterizada sobre todo por lo intangible que se despliega en las páginas de internet y en las redes sociales:

Los hechos banales, recuerdos compartidos, memoria de olores y expresiones desaparecidas, fotografías olvidadas, luces y colores, comidas añoradas, casas natales perdidas, calles recordadas, vivencias conservadas, circulan por la Red y comienzan a componer un sueño virtual que puede llegar a ser más real que el Tánger que hoy existe. (Del Pino, 2005, p. 99)

Esta memoria publicada en la red a la que se refiere Del Pino la comparten tanto musulmanes como judíos y cristianos, que también escribieron obras literarias que rebosan de recuerdos del Tánger internacional (1923-1956) y poscolonial. Cabe añadir que, junto a la literatura, la fotografía artística y el arte se han ocupado de la memoria y de la identidad tangerina. Fotógrafos como Rachid Ouattassi,<sup>12</sup> Iman

---

<sup>12</sup> Rachid Ouettassi nació en 1969 en Tánger, vive y trabaja en la misma ciudad. Desde 2006 es miembro de la Asociación Marroquí de Arte Fotográfico (Association Marocaine d'Art Photographique) con la que participa exponiendo sus trabajos en diferentes ciudades marroquíes. La labor artística de Rachid se refleja en su proyección exterior a través de exposiciones en Europa tanto individuales, como la de 2004, titulada “Un autre rivage”, en la Maison de la Francité, Bruxelles, Belgique, como colectivas: en 2011 participó en la Rencontre photographique *Maroco-Chilienne* 2011, en el Palacio de La Alhambra; y en Santiago en la Casa de las Artes en, Coquimbo, Chile; en 2010, participó en el encuentro PanoraMarocain, en la Galerie Jules Salles, Nîmes, en Francia; y en 2007 participó en una exposición titulada “Tanger: Sombras y Luces”, Fundación Tres Culturas de Sevilla.

Chair Haidar<sup>13</sup> y Hicham Gardaf,<sup>14</sup> y pintores como Ahmed Messari,<sup>15</sup> Abdelaziz Bufrakech<sup>16</sup> o Morad Benkiran<sup>17</sup> han dedicado sus obras a la identidad de Tánger manifestada a través de la memoria.

## Conclusiones

La literatura marroquí se compromete con la realidad y la memoria colectiva. Todos los caminos, calles y lugares se transforman en pasajes tangerinos que conducen a la memoria. La propia costumbre de la ciudad se afana en contar historias acontecidas del ayer; en este sentido, somos poseedores de una cultura del recuerdo (Erll, 2012),

---

<sup>13</sup> Nacida en el año 1967 en Tánger, estudió en la escuela francesa y prosiguió sus estudios en la Universidad Paul Valéry en Montpellier especializándose en las lenguas extranjeras aplicadas a la economía. En la actualidad vive en Casablanca.

<sup>14</sup> Se considera uno de los más jóvenes fotógrafos que han trabajado sobre la ciudad; su carrera comenzó en 2010.

<sup>15</sup> El ambiente en el que creció este pintor era propicio para desarrollar su talento, desde temprana edad –incluso antes de estudiar en el colegio– estaba en contacto con los colores, ya que sus hermanas eran modistas, hecho que, de alguna manera, le marcó a la hora de apreciar los colores y combinarlos. Más tarde realizaría manualidades de figurines de cartón y cuadros para la Fiesta del Trono en su escuela en el año 1973. Luego comenzó a pintar acuarelas de campesinos puesto que formaban parte de su vida cotidiana. Cuando terminó de cursar el bachillerato y el primer año en la facultad (1987), decidió que debía dedicarse a sus verdaderas vocaciones, la pintura y la música; cuando empezó a investigar y leer sobre las técnicas de este arte, todo lo que realizaba era sobre Tánger. Son muchísimos sus trabajos y representan a los habitantes, su modo de vida, las calles, los barrios y los zocos.

<sup>16</sup> Empezó a pintar desde la juventud, y realizó varios cuadros sobre diferentes ciudades marroquíes además de retratos de artistas, pero sin duda su tema predilecto es Tánger puesto que realizó unos seiscientos cuadros entre acuarelas y óleos (uno de ellos está en el hotel El Minzah) desde los años setenta. Sus paisajes favoritos son las calles de la medina y las costas, sobre todo cuando hay pescadores y reconoce que el color del cielo y la luz del día son inspiradores. En la actualidad el artista tiene más posibilidades de representar Tánger por la presencia binaria de lo antiguo y moderno. Aunque parezcan exóticos, sus cuadros nacen de un amor incondicional de la ciudad y de la cotidianidad.

<sup>17</sup> Ha recreado una serie de obras hechas con la técnica del *collage*. Así podemos reconocer sobre todo el Gran Teatro Cervantes, con imágenes de personajes históricos comenzando por Esperanza Orellana que vemos en la forma ovalada como si fuera un espejo de mujer y Antonio Peña, los dos han contribuido en la construcción del proyecto con la ayuda de Antonio Gallego (el propietario), hombre de negocios y arquitecto. La fotografía en alto a la derecha es de Diego Jiménez Armstrong (arquitecto nacido en Tánger, que además construyó varios inmuebles en la ciudad).

que la literatura, como medio, la memoria crea nuevos sentidos de los hechos históricos, que al ser ficcionalizados son capaces de crear nuevos vínculos entre realidad y la imaginación derivada de esta (Jofré Astudillo, 2022).

Atendiendo las distinciones establecidas por Aleida Assmann y Jan Assmann (citados en Maldonado Alemán, 2010) entre memoria comunicativa y memoria cultural, podemos afirmar que los autores marroquíes se basan en una memoria comunicativa; es decir, biográfica y de interacción social donde los barrios, la Medina, las calles, el teatro y los cafés también permiten una memoria cultural hecha de una literatura de “lo literario”, o literatura de escritores que pasaron por Tánger.

Si Tánger da identidad y pertenencia, como hemos constatado en este estudio, podemos afirmar que la *tangerinidad* y la memoria presente son una ilusión, ya que el tiempo pasado es irrecuperable. Estas construcciones de la realidad son propias de las sociedades posmodernas. La ciudad marroquí está atravesada por varios imaginarios, cada habitante tiene su propia imagen de Tánger, y esta literatura refleja parte del mismo.

## Referencias

- BENBUCHTA, Z. (2009). *Maqha Al-hafa, Ozla fi Az-zeham*. Tanya: Slaiki Akhawain.
- \_\_\_\_\_ (2014). *Maqha Al-hafa, Madih Al-yíl Al-áli*. Tanya: Slaiki Akhawain.
- \_\_\_\_\_ (2016). *Zanqat Shakespeare*. Tanya: Slaiki Akhawain.
- CHEBAÂ EL HADRI, Y. (2015). *Sadá ad-dikrayát*. Tanya: Slaiki Akhawain.
- \_\_\_\_\_ (2015). *Cherifa*. Tanya: Slaiki Akhawain.
- DEL PINO, D. (2006). Tánger en la memoria: mil y un mitos y una utopía para la convivencia, *AFKAR ideas*, (9), 99-102.
- ERLL, A. (2012). Memoria colectiva y culturas del recuerdo: Estudio introductorio. Bogotá: Ediciones UNIANDES / Universidad de los Andes.

- JOFRE ASTUDILLO, D. (2022). Transmisión, escritura y ficción: del trabajo de la memoria a la construcción de nuevas identidades colectivas. *Atenea (Concepción)*, (525), 223-241.
- HALBWACHS, M. (2004). *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- KERMAH, Y. (2019). *Akheru assaálik*.
- MESSARI, H. (2015). *Ahádiz min bab Marshán*. Tanya: Saliki Akhawain.
- RAOUI, N. (2017). *Teatro Cervantes*. Alejandría: Dar Alayn.
- LAÂCHIRI, M. N. (2021). Al-Anyarí. Al-Iskadaría-Tanya: Agora- Kotopia.
- MALDONADO ALEMÁN, M. (2010). Literatura, memoria e identidad: una aproximación teórica. *Revista de Filología Alemana, Anejo 3*, 171-179.
- PADURA, L. (2011). *La memoria y el olvido*. Marianao, Cuba: Editorial Caminos.
- RICOEUR, P. (2003). *Tiempo y narración, III: El tiempo narrado* (Vol. 3). México: Siglo XXI.
- ROTHBERG, M. (2009). *Multidirectional memory: Remembering the Holocaust in the age of decolonization*. Redwood City: Stanford University Press.
- ROBLES FLORIDO, J. C. (2021). Preludio. El Canto Dormido del Gran Teatro Cervantes de Tánger.
- ROUSSEAU, D. (2020). *Rachel Moyal, la memoria de una tangerina*. Madrid: Hebraica ediciones.
- SAGE JOURNALS. *Memory Studies*. <https://journals.sagepub.com/home/mss>
- SALEI, K. (2020). *Ard Daula*. Tanya: Saliki Akhawain.
- TUAN, Y. F. (1999). *¿Quién soy yo?: una autobiografía de la emoción, la mente y el espíritu*. Santa Cruz de Tenerife: Melusina.



# Breves reflexiones en torno al Tánger literario

Brief reflections on literary Tangier

Marta Piña Zentella

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAJA CALIFORNIA SUR (MÉXICO)

*La intertextualidad intercultural es, en conclusión, el artífice que permite a las dos culturas cerrar filas frente a toda forma de dominación, injusticia y equívoco. Tal es una de las funciones vitales —si es necesario recalcarlo por enésima vez— de la literatura: unir pueblos y abrir vías por el diálogo de civilizaciones.*

Ahmed Balghzal

## Resumen

Presento en este trabajo aproximaciones de diversos autores que han escrito sobre Tánger. En un primer apartado abordo el concepto de *intertextualidad nociva* propuesto por Ahmed Balghzal; aquí lo aplico al poema “Tánger” de Oliverio Girondo en contraste con dos ejemplos más de intertextualidad positiva manifestada en poemas de Alfredo Bufano y Enriqueta Ochoa. En un segundo apartado destaco la forma cómo Ángeles Castaño estudia la obra más conocida de Mohamed Chukri desde una visión antropológica para introducirse al tema de la pobreza en la sociedad marroquí hacia la primera mitad del siglo XX, y esbozo una comparación con otras obras de la literatura universal cuyo tema implícito es la pobreza. En el tercer apartado exploro recientes propuestas de Ottmar Ette sobre la “vectorialidad urbana tangerina” y el sentido de movimiento como núcleo de atracción implosivo que

se origina en esa ciudad puerto; abordo el cuento “El Inmortal” para señalar la intuición borgiana sobre la edificación del Tánger histórico y literario cual *axis mundi* a partir de la tesis de Ette. Un colofón imaginario cierra el capítulo.

**Palabras clave:** Tánger poético, Girondo, Chukri, *axis mundi* tangerino.

### Abstract

I present in this work approximations of various authors who have written about Tangier. In the first section I write about the concept of harmful intertextuality proposed by Ahmed Balghzal; here I apply it to the poem “Tangier” by Oliverio Girondo in contrast to two more examples of positive intertextuality showed in poems by Alfredo Bufano and Enriqueta Ochoa. In a second section, I highlight the way in which Ángeles Castaño studies the best-known work of Mohamed Chukri from an anthropological perspective to introduce us to the topic of poverty in Moroccan society towards the first half of the twentieth century and I outline a comparison with other titles of world literature whose implicit theme is poverty. In the third section, I explore recent proposals by Ottmar Ette on the tangerine urban vectorality and the sense of movement as an implosive nucleus of attraction that originates in that port city. As well I approach the story “The Immortal” to point out the Borgesian intuition about the construction of the historical and literary Tangier as *axis mundi* from Ottmar Ette’s thesis. An imaginary colophon closes the chapter.

**Keywords:** Tangier poetic, Oliveiro Girondo, Mohamed Chukri, Tangier port as *axis mundi*.

“Tánger” de Oliverio Girondo (fragmento)  
A Don Alfonso Maseras

La hélice deja de latir;  
así las casas no se vuelan,  
como una bandada de gaviotas.

*Erizadas de manos y de brazos  
que emergen de unas mangas enormes,  
las barcas de los nativos nos abordan  
para que, en alaridos de gorila,  
ellos irrumpen en cubierta  
y emprendan con fardos y valijas  
un partido de “rugby”.*

[...]

los hombres, al hablar,  
hacen los mismos gestos  
que si tocaran un “jazz-band”,  
y cuando quedan en silencio  
*provocan la tentación  
de echarles una moneda en la tetilla  
y hundirles de una trompada el esternón.*

[...]

*¡Calles que muerden los pies  
a cuantos no los tienen achatados  
por las travesías del desierto!*

A caballo en los lomos de sus mamas,  
los chicos les taconeán la verija  
para que no se dejen alcanzar  
por los burros que pasan  
con las ancas ensangrentadas  
de palos y de erres.

*Cada ochocientos metros  
de mal olor  
nos hace “flotar”  
de un “upper-cut”.*

Fantasmas en zapatillas,  
que nos miran con sus ojos desnudos,

[...]

*Con dos ombligos en los ojos  
y una telaraña en los sobacos,  
los pordioseros petrifican  
una mueca de momia;  
ululan lamentaciones  
con sus labios de perro,  
o una quejumbre de “cante hondo”;  
inciensan de tragedia las calles*

[...]

En el pequeño zoco,  
las diligencias automóviles,  
¡guardabarros con olor a desierto!,  
ábrese paso entre una multitud  
que negocia en todas las lenguas de Babel,

[...]

Impermeables a cuanto las rodea,  
*las inglesas pasean en los burros,*  
*sin tan siquiera emocionarse*  
*ante el gesto con que los vendedores*  
abren sus dos alas de alfombras:  
gesto de mariposa enferma  
que no puede volar.

[...]

¡Barrio de panaderos  
que estudian para diablo!  
¡Barrio de zapateros  
que al rematar cada puntada  
levantan los brazos  
en un simulacro de naufragio!  
*¡Barrio de peluqueros*  
*que mondan las cabezas como papas*  
*y extraen a cada cliente*  
*un vasito de "sherry-brandy" del cogote!*

Desde lo alto de los alminares  
los almuédanos,  
al ver caer el Sol,  
*instan a lavarse los pies*  
*a los fieles, que acuden*  
*con las cabezas vendadas*  
*cual si los hubieran trepanado.*

[...]

En tanto que, al resplandor lunar,  
las palmeras que emergen de los techos  
semejan arañas fabulosas  
colgadas del cielo raso de la noche.

Poema escrito en mayo de 1923.  
*Calcomanías*, 1925.

## Intertextualidad cultural

El primer capítulo de *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*<sup>1</sup> (1962), Genette abre con una presentación inicial de los cinco tipos de transtextualidad que son: la intertextualidad, la paratextualidad, la metatextualidad, la architextualidad y la hipertextualidad. A la intertextualidad la especifica como: “una relación de copresencia entre dos o más textos, es decir, eidética y frecuentemente, como la presencia efectiva de un texto en otro” (p. 10). En la operación práctica, Genette habla del hipotexto como texto referido en el hipertexto; es decir, se entiende la intertextualidad como una mención alusiva, cita o plagio de un texto o artefacto textual en otro como vínculo consciente empleado por el autor con determinada intención.

En “Abrir grietas en el *impasse*, amarrar pueblos desde la literatura: la intertextualidad intercultural para la (de)construcción del discurso orientalista latinoamericano”, artículo publicado en *Anaquel de Estudios Árabes* a principios del año 2021, Ahmed Balghzal desarrolla el recurso de la intertextualidad como herramienta conceptual para estudiar procesos; es decir, plantea a la intertextualidad como “estrategia para la construcción y la consolidación de lugares comunes sobre la alteridad oriental, y que vehiculan nociones de hegemonía y de poder” (p. 14). “La intertextualidad en este caso es un instrumento discursivo que vehicula el poder y la dominación epistemológica occidental de sus alteridades no-europeas como lo es el Oriente” (p. 15). Balghzal plantea, de la mano de Said, que quienes escriben sobre el Oriente parten del *arsenal llamado* “biblioteca del orientalismo”, en palabras de Said; es decir, emplean el recurso de guiarse por preceptos determinados, ideas preconcebidas y lugares comunes de autores que los han precedido. Abreviar de esas fuentes precursoras como, por ejemplo, textos de autores franceses (Loti), pasajes bíblicos y *Las mil y una noches* tiene como resultado escribir con anteojeras equinas, sin ver el horizonte completo.

---

<sup>1</sup> Manejo la traducción de Celia Fernández Prieto (1989) para la edición de Taurus.

Tal recurso abandona sus significaciones inocentes, puramente discursivas, para integrarse en un sistema espectral de poder que caracteriza todo el discurso occidental. En tal sentido, podríamos hablar de una intertextualidad *nociva*. Con tal expresión nos referimos a una compleja red de representaciones, imágenes y clichés que atraviesan transversalmente cualquier enunciación discursiva sobre la alteridad oriental. De tanto repetirse estas imágenes constituyen un ciclo vicioso que, a fin de cuentas, termina modificando la realidad física de este Oriente, sustituyéndola en muchos casos. (Balghzal, 2021a, p. 15)

Nociva porque en el proceso de representación de la realidad la escritura va tomando distancia de aquello que representa, se criba por filtros culturales que, si bien aproximan y generan vínculos interculturales, también distorsiona la visión original y originaria sobre la cual se escribe. Asimilar que autores latinoamericanos (Darío, Gómez Carrillo, Cardoza y Aragón) se apropien de una “sensibilidad de origen europeo” (Balghzal, 2021a, p. 15) y con ella en mente escriben sobre el norte de África, resulta ejemplo paradigmático y pragmático de una intertextualidad nociva. Señala Balghzal que “prolongar un repertorio de clichés” (p. 20) esos autores ocultan una realidad, la vuelven subalterna, dado que se parte de percepciones preconcebidas, se da una fijación atemporal al ámbito histórico orientalista, se privilegia la búsqueda del exotismo y se aceptan las “imágenes intertextualmente arraigadas en la consciencia occidental” (p. 21).

A cien años del Estatuto de Tánger, hay una inversión positiva en la ecuación de factores. El norte de África (sus referencias literarias, su cultura, su cosmovisión) se analiza a través de preceptos teóricos europeos (Genette) por estudiosos latinoamericanos bajo un marco de lo que Ahmed Balghzal ha denominado “post-orientalismo”.<sup>2</sup>

Balghzal concluye el trabajo “Abrir grietas en el *impasse*...” mostrando dos ejemplos de intertextualidad intercultural nada nociva; estos ejemplos se sustentan en las obras de Alberto Ruy Sánchez y Jorge Ruiz Dueñas. Al primero ampliamente conocido por la serie de

---

<sup>2</sup> Ahmed Balghzal (2021b). La disidencia de la marginalidad en el “centro” de un paradigma alternativo: el “post-orientalismo” en *La mano del fuego* de Alberto Ruy Sánchez. *Transmodernity. Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*. Spring Issue.

novelas que compendian el ciclo narrativo de Mogador y el segundo autor de *Las noches de Salé* (1986), libro de iniciación a una estancia en el universo urbano y poético de Rabat.

En el caso particular de este poema girondiano la praxis intertextual se sustenta por la relación de *Calcomanías* con el libro previo, *Veinte poemas para ser leídos en el tranvía*; el segundo prolonga al primero como libro de viaje, muestra la visión cosmopolita prototípica de la época; el autor ha leído a los simbolistas, modernistas y a los autores de la Generación del 27, así como a sus contemporáneos: Huidobro, Borges, Vallejo. Estos últimos dos grupos son autores de entreguerras, testigos de la firma del Estatuto o Protocolo de Tángier (1923) y el aparato paratextual (dedicatorias) en los poemas de *Calcomanías* muestra que el autor se desenvuelve en la élite cultural hispana con holgura.

María Romero Carsí anota en *Ciudades imaginadas. El espacio urbano en la poesía argentina de los siglos XX y XXI* que una característica interesante de *Veinte poemas para ser leídos en el tranvía* (1922) y *Calcomanías* (1925) es su acercamiento al libro de viajes. No todos los poemas, ni siquiera una mayoría, van a retratar las experiencias urbanas del poeta en su ciudad, Buenos Aires, sino que muchos de ellos van a ubicarse en diferentes ciudades alrededor del mundo: Río de Janeiro, Venecia, Sevilla, París o Tángier van a tener su propia caricatura, y cada una supone una experiencia diferente (p. 103).

Por su parte, Alfonso Sánchez alaba la poesía girondiana al asentar que fue todo un acierto por parte de Girondo titular así su obra. El procedimiento que él utiliza para trasladar al papel las coloridas imágenes que percibe en sus viajes por España resulta de una gran eficacia expresiva y tiene mucho de lúdico entretenimiento (p. 158). En efecto, como se aprecia en general en los dos primeros libros de este autor, hay una evidente proclividad hacia la plástica poética; no obstante, al examinar a detalle ese discurso escrito hace un siglo es válido pensar en los cambios de recepción discursiva, es decir, hasta dónde en el ámbito intercultural actual se ha diseminado el pensamiento políticamente correcto y hasta dónde verdaderamente el poeta argentino cumplía la función de “unir pueblos y abrir vías por el diálogo de civilizaciones”,

como resalta el epígrafe. Inserto en los siguientes párrafos fragmentos del poema para poder apreciar el tono expresivo despectivo.

Pensar en caricatura como distorsión de la realidad o una representación cómica ya resulta de suyo una incógnita; sin embargo, al leer el poema “Tánger” de Gironde más que caricatura se observa una serie de descripciones despectivas. Por ejemplo, en la segunda estrofa del poema se lee: “las barcas de los nativos nos abordan / para que en alaridos de gorila, / ellos irrumpen en cubierta”. Más adelante, cuando el turista habla del desembarco, estando ya en tierra ve los gestos de los pobladores y los oye hablar, apunta: “Provocan la tentación / de echarles una moneda en la tetilla / y hundirles de una trompada el esternón”. R. Rojas-Marcos apunta que la llegada al puerto se daba a través del muelle porque cuando se fueron los ingleses destruyeron el muelle antiguo de gran calado (p. 41). De tal suerte que los pobladores prestaban el servicio de traslado para desembarco, mientras el poeta ultraísta de ilustres apellidos y familia acaudalada de origen vasco, los mira con altivez.

El poeta expresa que están como si estuviesen tocando una banda de jazz, manotean, gimen, improvisan. Describe que tienen los “pies chatos” por las travesías del desierto, y de forma claramente despectiva anota: “Cada ochocientos metros / de mal olor / nos hace ‘flotar’ de un ‘upper cut’”; en la jerga del pugilismo “upper cut” quiere decir gancho al mentón, es decir cuando un boxeador le da un golpe al mentón al contrincante y lo deja ofendido y noqueado por segundos. Aludiendo así que el olor de las calles es un golpe al mentón para los transeúntes extranjeros o recién llegados de la “culta Europa” como la llama Andrés Bello en sus *Silvas americanas*.

Continúa el poema hablando de los pordioseros a quienes les ve una telaraña en los sobacos: “Los pordioseros petrifica / una mueca de momia, / pululan lamentaciones con sus labios de perro / o una quejumbre de “cante hondo””. Con estas deformaciones caricaturescas, refleja que no entiende lo que dicen los pordioseros arrumbados en la plaza y no tiene por qué entender, pero le molesta verlos y escucharlos, “pululan lamentaciones”, escribe, y así en el mismo tono continúa el poema en un evidente desconocimiento de las prácticas culturales de

los pobladores de esa ciudad. Escribe el poeta argentino que los fieles van a lavarse los pies cuando cae el sol y lo hacen con las cabezas vendadas cual si los hubieran trepanado sin comprender que el turbante es parte de su vestimenta tradicional que los protege de las inclemencias del clima. O si acaso comprende, no lo manifiesta de esa manera.

Al ejemplificar esta tendencia de Gironde hacia lo grotesco y extravagante, Luis H. Castañeda explica que “el hombre no solo se ve transformado en cosa, sino también sujeto a una grotesca deformación cubista que puede generar entes monstruosos como en el poema ‘Tánger’: “Con dos ombligos en los ojos/y una telaraña en los sobacos, / los pordioseros petrifican/una mueca de momia”. En general, es lícito afirmar que lo humano se asimila como una fibra más a la textura urbana” (párr. 13) Si bien una caricatura exige rasgos exagerados, no implica llegar a la deformidad monstruosa; más que una caricatura, es observable una imagen negativa, una representación de dominio por parte del poeta argentino.

Estas relaciones asimétricas de poder abordadas y descritas por Foucault tienen diversas manifestaciones; una de ellas es la idea de los mitos negativos o primitivos sobre el otro. Estos hitos que impulsan a ver al otro constituido siempre al margen y sobre diferencias de lo propio son fácilmente perceptibles cuando se trata de culturas en contraste o choques culturales entre Oriente y Occidente. Como ya mencioné, dentro de la escritura inicial de Gironde, particularmente *Veinte poemas para ser leídos en el tranvía* de 1922 y *Calcomanías* de 1925, se nota claramente una elaboración vanguardista; se ajusta a una poética ultraísta demandada por esos años, la cual conlleva una construcción iconográfica de corte cubista, una construcción con muchos detalles de obra plástica quizá debido a la experiencia de Gironde como pintor y crítico de artes plásticas.

“Jorge Schwartz ha hablado con acierto, a partir de instrumentos críticos barktinianos, de una «visión carnavalizada» del mundo y de la literatura” (Videla, 2011, p. 46). En el anexo de imágenes se han adjuntado una serie de fotografías de lugares icónicos de Tánger entre los años 1920 y 1950 con la intención de contrastar la imagen visual con la

palabra poética empleada en *Calcomanías* que, Gloria Videla señala de “corrosiva y burlona” (p. 46).

No obstante, si bien Gironde puede escribir en estos dos primeros libros de viaje, poemas altamente visuales, con tendencia lúdica y socarrona en un claro ejercicio de intertextualidad cultural, cae en el error de emitir juicios de valor y de nulificar las perspectivas tanto de las voces líricas del poema como de los potenciales lectores. Cabe preguntarse ¿hasta dónde estas licencias poéticas pueden permitir descripciones despectivas como las citadas anteriormente de llamar *gorilas* a los pobladores que solo tratan de dar un servicio al turista? Es poético o patético imaginar a los pobladores como rocolas periqueras a quienes se echa una moneda en la tetilla, decir que apestan las calles, que hacen muecas de momias y declarar que las inglesas ni los voltean a ver. Si bien toda literatura es ficción, la recepción irónica puede resultar nociva.

## **Dos casos de interculturalidad textual positiva**

Caso contrario al anterior resulta el de Alfredo R. Bufano (1895-1950), poeta argentino, originario de Mendoza quien en 1947 arribó a España para organizar la Exposición del Libro Argentino. Viajó por diversas ciudades del sur ibérico, así como por Francia y Marruecos. Bufano describe y escribe sin prejuicios, es claro, breve, directo. Uno de los mejores estudios a su obra poética es el de Gloria Videlo de Rivero (2011) escrito en 1983 bajo el auspicio de Ediciones Culturales Argentinas.

Aquí presento un poema corto de tendencia posmodernista publicado póstumamente en el libro *Marruecos* (1951). El poeta comparte el gozo que siente al estar en ese puerto norafricano y ver el Mediterráneo desde la Alcazaba a donde ha llegado por la calle y la puerta de Bab el Assa; se alegra con los elementos de la naturaleza en evidentes ecos románticos y esboza con elementos sencillos la sensualidad que percibe en ese sitio. Siente una “misteriosa ternura al ver estos ojos que pasan / y que furtivos nos miran / con agarenas miradas...”. El reconocimiento a la otredad cultural femenina va implícito en el calificativo “agarenas” cuyo significado es que descende de Agar, la esclava

egipcia de Abraham, madre de Ismael. El color blanco está aludido en la luna y mencionado en los jazmines y las mezquitas. La percepción senso-sentimental es de alegría y gratitud.

Barrio moro de Tánger  
¡Qué gozo mirar el mar,  
el mar desde la Alcazaba,  
mientras asoma la luna,  
por entre verdes montañas!

¡Qué gozo mirar el cielo,  
sobre vetustas murallas,  
o verlo en cintas de seda  
en la calle Bab el Assa!

¡Qué misteriosa ternura  
ver estos ojos que pasan  
y qué furtivos nos miran  
con agarenas miradas!

¡Qué nieves de jazmineros  
por callejuelas y plazas!

¡Qué blancura de mazquitas [sic]  
bajo la luna dorada!

¡Qué dicha andar sin ser visto  
en dulces tierras lejanas,  
sin saber si ayer es hoy,  
y envuelto en luna y distancias!

Mónica Pereiras escribe sobre el viaje de Bufano a Marruecos y la inspiración que significó esta experiencia:

Se trasladan a vivir a Adrogué (Alfredo R. Bufano y su esposa). Desde abril hasta noviembre de 1947 realiza un viaje a Europa para organizar en España la Exposición del Libro Argentino. La muestra se realiza en Madrid, Barcelona, Granada y Sevilla. En esta ciudad pronuncia una conferencia sobre el movimiento literario argentino. Recorre varias ciudades de España y África. Visita también Francia. De esta experiencia nacen los libros *Junto a las verdes rías* (1950) y el

póstumo *Marruecos* (1951). Han quedado poemas inéditos sobre ciudades y paisajes de España y Francia, que permitirían según testimonios de familiares editar dos o tres libros más.<sup>3</sup>

Otro caso de interculturalidad en la literatura de contacto entre Marruecos e Hispanoamérica es el poema de la mexicana Enriqueta Ochoa, publicado en 1984 en el libro *Bajo el oro de los pequeños trigos*, año en que coincidentemente, Borges visita Marruecos. La estancia de la poeta Enriqueta Ochoa en el norte de África fue previa, hacia fines de los cincuentas; en múltiples documentos expresa la forma involuntaria en la cual vivió esa estancia, sirviendo a su marido francés, escribiendo a ratos y explica que enterró poemas en su casa marroquí. Tanto en confesiones o entrevistas, como en los versos emanados de su corazón se trasluce una evidente dicotomía entre amor y dolor. Salió de Marruecos escapando, contra la voluntad de François Toussaint, su marido, quien en esa época trabajaba como diplomático en ese país. Ochoa viajó al sur de España sola, con su pequeña hija Marianne. Ya en España recibió ayuda de algunos amigos y durante el proceso de fuga perdió un hijo que venía en camino.

Después de ese periplo, regresó a México para empezar su vida de nuevo. El poema contenido en este trabajo tiene como fecha de publicación casi un cuarto de siglo posterior a su estancia tangerina y, a pesar de que no fue una estancia confortable, el tono del poema es de tranquilidad y admiración hacia el sinuoso y nostálgico puerto. Este punto es de extrema importancia ya que es evidente que se vuelca hacia la escritura con espiritualidad y esperanza, sin sentimientos o recuerdos negativos. El tiempo y el proceso evocativo han transfigurado el dolor en palabras dulces. Para la poeta mexicana, Tánger es *caracol vacío*, casa vacía sin “mariposas de bonanza”, es una “Antigua carpa de malabarismos” iluminada por las luces de los navíos que se aproximan. Hay un dejo de pérdida involuntaria y un recuerdo tácito de fuga o fugacidad: “Los navíos llegan, / respiran tu aliento de escondida nostalgia, / te besan suavemente/ y se van”.

---

<sup>3</sup> Mónica Delia Pereiras, “Alfredo R. Bufano”, en *Analecta Literaria. Letras, Ideas, Artes & Ciencias*, <https://actaliteraria.blogspot.com/2009/12/alfredo-r-bufano.html>

## Tánger

Tánger, caracol vacío,  
las mariposas de bonanza han partido.  
Antigua carpa de malabarismos,  
sinuosa te deslizas  
hacia el mar magenta y nilo al atardecer.  
De noche eres otero iluminado  
por una procesión de luces arrepentidas.  
Los navíos llegan,  
respiran tu aliento de escondida nostalgia,  
te besan suavemente  
y se van.  
(Ochoa, *Bajo el oro de los pequeños trigos*, 2004 [1984], p. 64.)

Rescato algunos fragmentos de una conversación entre Enriqueta Ochoa y Lucila Navarrete en los cuales se aprecia ese sentido de agradecimiento a la oportunidad de haber estado en tierras marroquíes. En seguida los fragmentos:

En 1957 contrajo matrimonio con François Toussaint. Viajó con él por un desierto que sólo le hacía extrañar el suyo: El Sahara. Su doloroso vuelo sobre arenas africanas, la refugió en la escritura y en su pequeña hija Marianne. «Cuando me casé tomé la decisión de servir a mi marido. Yo fui muy mexicana al respecto, fui muy dócil con él». Ambas recorrieron Francia, Marsella, Tánger, Casablanca y Rabat. «La niña estaba chiquita y era un problema. Tenía como dos años y François a veces se ponía neurótico.» *Retorno de Electra* pertenece a este periodo, uno de los poemarios más desoladores de su trayectoria. (p. 14)

Libros posteriores como *El desierto a tu lado* retratan este universo en el que confluyen la maternidad, los encuentros con otras culturas, la esperanza en lo divino, el desarraigo y la soledad. Atendamos, por ejemplo, los versos de un poema titulado «La Travesía»: «Marianne / sobreviene el silencio en la llanura / en la soledad acampamos... / Hasta aquí hemos venido perseguidas / por la hoz del escarnio.» (p. 14)

De sus grandes amores, me habló con su rostro iluminado: “Yo he amado a Marianne por encima de todo. Ella, mi padre y mis nietas están en primer lugar”. Del desierto y las arenas que atenuaron su dolor me dijo: “Todas las cosas importantes de mi vida han sucedido en el desierto. Yo crecí en el Norte de México y, además, recorrí el Norte de África cuando me casé. Yo estoy agradecida con la gente de Torreón y

con la generosidad de los musulmanes”, quienes le inspiraron a escribir *El desierto a tu lado*. (p. 15)

Un aspecto de sumo interés en este episodio marroquí de Enriqueta Ochoa es que se da de manera natural una herencia intercultural literaria, que pocas veces logra ser tan evidente dado que Marianne Toussaint, hija de Enriqueta Ochoa, también le escribe a Marruecos, años después de haber vivido ahí. La primera edición de *El paisaje era la casa* es de 1996, de ahí tomo el V apartado del poema titulado “Marruecos”:

De noche, Marruecos huele a naranjo y yerbabuena  
Mi padre también recibe cosas lejanas.  
Ellos dos, distantes de sí mismos  
se congregan ante el fulgor de los ojos infantiles.

Él abre una grieta entre las palabras.

Ella queda al otro lado del abismo.

Una niña apaga sus ojos y recuerda lo que pensará mañana.

Ciertamente, además de la intertextualidad cultural positiva, en este caso particular se fragua de una generación a otra una intertextualidad que califico de genealógica. Marianne Toussaint rastrea en la imaginación distante los pasos de una infancia que cuando se transporta a la poesía resulta redentora. El Marruecos literario de la hija encaja en el proceso poético y vital de la madre como la rama de un árbol que encaja en el tronco. Es muy poco frecuente este fenómeno en el ámbito de la creación literaria mexicana. Queda expuesto en este apartado un par de ejemplos de otro parangón de intertextualidad.

## La letra y el hambre

En el trabajo “La novela autobiográfica de Mohamed Chukri como fuente para una etnografía de la pobreza urbana en Marruecos”, Ángeles Castaño presenta la tesis del conocimiento de la pobreza

tangerina a mediados del siglo XX por medio de la obra del rifeño. La investigadora comparte sus impresiones a la plaza Feddan, a través de la vida y de la escritura de Chukri, así como a través de su propia visita al lugar (Castaño, 2005, p. 11). En la explanada alta del barrio de Touilaä y en el barrio Málaga ubicados sobre escalones de piedra se reúnen los inválidos moros, ancianos, ex combatientes que sobrevivieron a la Guerra Civil española. No se quejan porque lo peor ya pasó, de qué se van a quejar, son los residuos de un reclutamiento derivados de un protectorado colonial que sirvió a una guerra absurda y que hoy viven del recuerdo y de la beneficencia pública, tal vez, como la hojarasca barrida por el viento. Como escribe García Márquez como si un remolino hubiera echado raíces en el centro del pueblo: “era una hojarasca revuelta alborotada, formada por los desperdicios humanos y materiales por los otros pueblos: rastros de una guerra civil que cada vez parecía más remota e inverosímil” (p. 7).

Los ancianos moros, los mendigos y desempleados forman parte del mosaico social y de la imagen urbana tercermundista; esa pobreza los hermana con los países tercermundistas de nuevo en esas relaciones asimétricas de poder, países en estado poscolonial pero inmersos en un sistema global. Esa Corte de los Milagros que describe Chukri que reencuentra Ángeles Castaño se multiplica involuntariamente y en el ámbito literario encontramos en Víctor Hugo, pero también en Miguel Ángel Asturias.

Ángeles Castaño expone que encontró la visión antropológica y etnográfica que buscaba sobre la sociedad urbana marroquí de las grandes ciudades a mediados del siglo XX en la obra de un autor que, como ya se ha dicho, vivió la pobreza desde el interior. La antropóloga se preguntaba “¿dónde estaban las etnografías sobre las relaciones de género en los lugares de marcha de Tetuán y de Tánger? ¿de las jóvenes independientes con parejas de hecho que cohabitaban en los años de estudio universitario, de aquella romería en que se asaban pinchitos morunos, de carne de jabalí recién cazado?” (p. 197). Y se responde: “La literatura de Chukri abre los ojos al código de una cultura ‘natural’, tan natural como vemos la nuestra” (p. 198).

La emigración rural-urbana es global y genera problemas sociales altamente similares en cualquier parte del mundo. Como es sabido, Chukri representa la voz de los sin voz; el retrato de esa sociedad donde aún hoy los niños de la calle “se sientan a una mesa más pobre que modesta, a menudo nutrida gracias a su quehacer callejero, rastreando en los cubos de basura o haciendo acopio de las sobras del Zoco” (Castaño, 2005, p. 199). Vemos aquí de nuevo la fusión empastada entre realidad y literatura dado que esos niños de las basuras se encuentran en Marruecos, en India o en Perú; son Enrique y Efraín del cuento “Los gallinazos sin plumas” de Julio Ramón Ribeyro; niños pequeños desnutridos, paupérrimos, explotados y al final abandonados a su suerte. O los adolescentes Juan y Rosa de “Domingo en la jaula de estera” cuya pobreza los lleva a una sumisión total en el entorno donde sobreviven; al grado de solo contar con unos centímetros miserables de papel de baño que la casera les restringe desde su posición de poder. El retrato de realismo crudo o realismo sucio que muestra Enrique Congrains obliga a preguntarnos por el sentido de la vida.

En concordancia con lo anterior, nuestro algunos pasajes donde se pueden observar el hambre y la miseria en la primera novela de Chukri.

Quando el hambre apretaba, salía a las calles de nuestro barrio Ain Ktiwet [3] y buscaba restos de comida entre las basuras. Vi que otro chico hacía lo mismo que yo. Iba descalzo, hecho un harapo. Tenía granos en la cabeza y en las manos. —Prefiero las basuras de la ciudad a las de nuestro barrio. Lo que tiran los cristianos suele ser mucho mejor que lo que tiran los musulmanes — me dijo. Cada vez me alejaba más del barrio, solo o en compañía de otros chicos. Éramos los niños de las basuras. (p. 6)

Nos explotaba tanto a ella como a mí. También mi patrón hacía lo propio conmigo; otros chicos ganaban más que yo trabajando lo mismo. Por eso decidí comenzar a robar a quienes me explotaban, aunque se tratase de mis propios padres. Consideré el robo como algo legítimo entre gente sin moral. (p. 16)

La pobreza se percibía en las caras, en la ropa y en las casas de tierra y adobe. Me daba cuenta de que las únicas cosas bonitas que veía eran propiedad de los cristianos. Comíamos pan seco y unos huevos duros que echaban para atrás de la peste. [...] En Oujda, pasamos la noche en casa de unos conocidos de mi padre. Amanecí con la ropa llena

de pulgas. No paraba de rascarme y de toser. Aquella gente vivía en peores condiciones que nosotros. ¡Mierda! ¡Maldito sea aquel viaje! ¡El viaje del hambre! Era aproximadamente la una del mediodía cuando llegué al puerto. Pies descalzos, cansancio. Pedí un vaso de agua en uno de los cafés. En un kiosco vendían *baisara*. Por una peseta me habrían servido una taza. Sentí una punzada en el estómago. El sol pegaba fuerte. El hambre y el calor me impedían ver las cosas claras. Cogí del suelo un pescado seco, pisoteado. Apestaba. Le quité la piel y lo mastiqué. Asqueroso. No podía tragarlo. Las piedras puntiagudas me lastimaban los pies. Masticaba el pescado podrido como si fuera chicle; acabé por escupirlo. Su olor permanecía en mi boca tan denso que podía mascararlo. Las tripas me sonaban, notaba cómo se retorcían; tenía náuseas. (p. 51)

Llegué hasta donde flotaba el trozo de pan y lo cogí, pero se hizo pedazos entre mis dedos. El pescador se burlaba de mí. Flotando en la superficie, a mi alrededor, un trozo de mierda mezclado con una mancha de petróleo. Nadé hacia la escalera de piedra del muelle. Ya no diferenciaba lo que era mierda y lo que era pan. (p. 52)

En esta novela *Chukri* pone énfasis en la mala relación con su padre y la relación aceptable con su madre, en la vida en torno a los burdeles, la ciudad, los mercados y en los momentos vitales cruentos que pasó durante su infancia: padre golpeador y tomador, muerte de hermanos, éxodos forzados dentro de Marruecos, analfabetismo, desolación y penuria física y moral al vivir literalmente en la calle. Con ello se muestra como víctima de una serie de circunstancias no imputables a la suerte del autor-protagonista, su vida está marcada por una suerte que no le favorece, por el destino trágico de convivencia con un entorno de cultura baja, de pobreza y violencia. Como él mismo lo señala en el prólogo como lema que le dio impulso vital en sus circunstancias: “Saca el vivo del muerto”; les dice a los potenciales lectores desfavorecidos.

Conforme avanzaba en la novela, asalta una revelación: que ese núcleo irreductible de seres sobrevivientes en estado de pobreza definitivamente es universal. La vida del niño y del joven Mohamed se multiplica por millones, desgraciadamente, en un modelo o series de modelos económicos que no funcionaron y limitan al individuo a una

calidad de vida con privaciones de lo elemental, además de manera injusta y constante.

Vinieron a mi mente los miserables y harapientos del París previo a la Revolución, los hambreados de la Rusia zarista, los marginados urbanos de las capitales latinoamericanas que se apiñan en villas miseria, en arrabales, en favelas o cinturones marginados, pero también pensé en los habitantes rurales de los países andinos, así como las tribus obreras de los ciudades en vías de industrialización masiva a principios del siglo XX, y como selección natural saltaron los nombres de los autores que decidí incluir para realizar una comparación. Si el tema de Hugo, Gorki, Arlt, Alegría, Lewis, Mc Court es la pobreza y sus consecuencias, entonces M. Chukri se integra en este grupo dado que los índices de bienestar en su familia eran prácticamente nulos y puede hablarse de un modelo homogéneo en la pobreza familiar y social.

*Los bajos fondos* (1902) es una obra de teatro de corte realista que describe un cuadro social de la Rusia zarista, previa a la etapa revolucionaria, que muestra de forma cruda, breve y directa una situación de pobreza, hacinamiento, prácticas de vicio (juego, alcoholismo) y enfermedad. Hay víctimas en ese ambiente de miseria, tanto de abuso psicológico y como de aquellas que carecen de la mínima atención médica o seguridad social. Una mujer joven agoniza dentro de una habitación derruida, donde duermen y “viven” diez personas de bajísimo nivel socioeconómico, aspecto que revela que dentro de la condición miserable la muerte es un asunto cotidiano.

Otro ejemplo es *Las cenizas de Angela* (1996) de Frank Mc Court, novela que cierra el siglo XX y se sintetiza en la serie de penurias, infortunios y estrechez económica extrema que vivió la familia del autor durante las décadas de los treinta y cuarenta en Irlanda. Se trata de un desgarrador libro de memorias en el cual Mc Court narra la ausencia del padre, la muerte de dos hermanos y una hermana, los momentos de inanición involuntaria que padece la familia hasta orillarlos a la mendicidad. La explotación infantil, la sumisión y el rechazo social, la falta de oportunidades cotidianas que motivan al desequilibrio anímico y psicológico.

En las obras elegidas hay constantes: la evidencia de la pobreza, la injusticia, la complejidad de librarse de la miseria a corto plazo y de una forma enmarcada legalmente. De acuerdo con Oscar Lewis, la gente social y económicamente más desfavorecida, la gente de los bajos fondos tiene coincidencias más allá de las fronteras.

Lewis es un antropólogo pionero en el estudio de la pobreza en Estados Unidos, México, Cuba (pre y posrevolucionaria) y Puerto Rico. Su obra *Antropología de la pobreza* es un texto clásico de 1959 en el cual expone el concepto de cultura de la pobreza; en el trabajo “Antropología de la pobreza”, publicado en 1967 en *Pensamiento crítico* (La Habana) asienta:

Como antropólogo, he intentado captar la pobreza y sus rasgos concomitantes como una cultura, o para ser más preciso, como una subcultura con sus propias estructuras y razones, como un modo de vida que se hereda de generación en generación a través de las líneas familiares. Este punto de vista concentra su atención en el hecho de que la cultura de la pobreza en las naciones modernas no es únicamente un asunto privativo de clases económicas, desorganización o carencia de algo. Es también algo positivo y otorga ciertas recompensas sin las cuales los pobres no podrían continuar. (p. 53)

La cultura de la pobreza puede existir en función de una variedad de hechos históricos. Sin embargo, tiende a crecer y florecer en sociedades con el siguiente cuadro de condiciones: 1) una economía casera, trabajo de jornalero y productos para el beneficio inmediato; 2) un elevado nivel persistente de escasas oportunidades para el trabajador no calificado y desempleo; 3) sueldos muy bajos; 4) el fracaso en la consecución de organizaciones económicas, políticas y sociales (ya sea sobre una base voluntaria o por imposición gubernamental para la población de bajo nivel de ingresos; 5) el predominio de un sistema bilateral de parentesco sobre un subtema unilateral; y finalmente, 6) la existencia de una tabla de valores en las clases dominantes que insiste en la acumulación de riquezas y propiedades. (p. 54)

Con las ideas referidas, expongo que existen círculos viciosos en las sociedades contemporáneas y en el momento en que vivió Chukri de los cuales es muy complejo desprenderse. En ocasiones la pobreza de una nación deriva de los efectos de conquistas imperiales o por el

colonialismo o desventaja geopolítica y geoclimática. Se mantiene ese estado precario masivo por la debilidad de las instituciones, la discriminación hacia el pobre y, de acuerdo con Lewis, por la mínima o nula organización social más allá del núcleo familiar, así como el desapego por la cultura ancestral o identitaria. Algunos aspectos se “cumplen” en el caso del protagonista de *El pan a secas*; se cumple el infortunio de la ignorancia, el momento histórico, la situación familiar y la desventaja social. Pero en su camino hacia una redención a través de la literatura alcanzó el efecto de la trascendencia en las coordenadas espaciales, logró que un autor de la literatura marroquí focalizara el tema de la pobreza a través de su escritura, a través de su propia vida. Como lo señala Rocío Rojas-Marcos (2021) en el libro sobre Chukri:

Su trascendencia radica en la ruptura con el canon literario. No solo rompió, sino que destrozó las estructuras canónicas existentes en las letras marroquíes. De hecho, desbordó las fronteras de su propio país. Como bien explica Juan Goytisolo en el prólogo a la primera edición en español de *El pan desnudo* (título de esa primera traducción): «La historia de su infancia humillada en tiempos del Protectorado no es exclusivamente marroquí ni necesariamente remota», y efectivamente, ese fue uno de los grandes saltos cualitativos que realizó Chukri: darle palabra a todos esos harapientos que deambulan por las calles de tantas ciudades a la caza de algo que le permitiese sobrevivir ese día. (p. 9)

Mohamed Chukri no buscaba mostrar una escenificación de la pobreza y la precariedad, ni develar el truco de la banalización de la vida callejera, sino que buscó relatar una vida al límite dentro de márgenes de dignidad muy estrechos que, desde mi opinión, quedan metaforizados en la anécdota de su llegada a Tánger. No ha comido en días, el estómago ruge por el hambre, está al borde del desmayo y cuando brinca al agua en el litoral portuario entonces confunde la mierda con el pan. No pan, solo mierda.

## Bifurcación impositiva

*Salomon saith. There is no new thing upon the earth. So that as Plato had and imagination, that all knowledge was but remembrance; so Salomon giveth his sentence, that all novelty is but oblivion.*

Francis Bacon, *Essays LVIII*.

[...]

IV

Todo me fue dilucidado aquel día. *Los trogloditas eran los Inmortales*; el riacho de aguas arenosas, el Río que buscaba el jinete. *En cuanto a la ciudad cuyo nombre se había dilatado hasta el Ganges*, nueve siglos haría que los Inmortales la habían asolado. Con las reliquias de su ruina erigieron, en el mismo lugar, la desatinada ciudad que yo recorrí: suerte de parodia o reverso y también templo de los dioses irracionales que manejan el mundo y de los que nada sabemos, salvo que no se parecen al hombre. *Aquella fundación* fue el último símbolo a que condescendieron los Inmortales; *marca una etapa* en que, juzgando que toda empresa es vana, determinaron vivir en el pensamiento, en la pura especulación. [...] Esas cosas Homero las refirió, como quien habla con un niño. También me refirió su vejez y el postrer viaje que emprendió, movido, como Ulises, por el propósito de llegar a los hombres que no saben lo que es el mar ni comen carne sazónada con sal ni sospechan lo que es un remo. Habitó un siglo en la Ciudad de los Inmortales. Cuando la derribaron, aconsejó la fundación de la otra. Ello no debe sorprendernos; es fama que después de cantar la guerra de Ilión, cantó la guerra de las ranas y los ratones. Fue como un dios que creara el cosmos y luego el caos.

Ser inmortal es baladí; menos el hombre, todas las criaturas lo son, pues ignoran la muerte; lo divino, lo terrible, lo incomprendible, es saberse inmortal. [...]

Homero compuso la Odisea; postulado un plazo infinito, con infinitas circunstancias y cambios, lo imposible es no componer, siquiera una vez, la Odisea. *Nadie es alguien, un solo hombre inmortal es todos los hombres*. Como Cornelio Agrippa, soy dios, soy héroe, soy filósofo, soy demonio y soy mundo, lo cual es una fatigosa manera de decir que no soy. [...] No hay placer más complejo que el pensamiento y a él nos entregábamos. A veces, un estímulo extraordinario nos restituía al mundo físico. [...]. Cabe en estas palabras *Existe un río cuyas aguas dan la inmortalidad*; en alguna región habrá otro río cuyas aguas la borren. El número de ríos no es infinito; un viajero inmortal que recorra el mundo acabará, algún día, por haber bebido de todos. *Nos propusimos*

*descubrir ese río*. La muerte (o su alusión) hace preciosos y patéticos a los hombres. Éstos se conmueven por su condición de fantasmas; cada acto que ejecutan puede ser el último; no hay rostro que no esté por desdibujarse como el rostro de un sueño. Todo, entre los mortales, tiene el valor de lo irrecuperable y de lo azaroso. Entre los Inmortales, en cambio, cada acto (y cada pensamiento) es el eco de otros que en el pasado lo antecedieron, sin principio visible, o el fiel presagio de otros que en el futuro lo repetirán hasta el vértigo. No hay cosa que no esté como perdida entre infatigables espejos. Nada puede ocurrir una sola vez, nada es preciosamente precario. Lo elegíaco, lo grave, lo ceremonial, no rigen para los Inmortales. **Homero y yo nos separamos en las puertas del Tánger; creo que no nos dijimos adiós.**<sup>4</sup> (Borges, “El Inmortal” publicado en la revista *Anales de Buenos Aires*, 1947)

Hacia el año de publicación de este cuento con sedimento de texto filosófico, Borges se encuentra en la etapa de escritura fantástica. Su aparición se da justo entre *Ficciones* (1944) y *El Aleph* (1949); posteriormente, vendrá un silencio de veintiún años antes de volver a publicar un volumen de cuentos, *El informe de Brodie* (1970). Cabe la pregunta de la relación entre este cuento y la idea de lo fantástico.

Las interpretaciones a este cuento son múltiples y diversas. Me inclino por la exégesis de Jorge Sagastume, quien propone que a través de la asimilación de la aritmética transfinita en el caso de “El inmortal” la finitud lingüística se ve superada por la redescrición o reabordaje de un lenguaje transfinito. Ser y lenguaje trascienden la representatividad ficticia del tiempo. Borges se sabe mortal pero practicante y deudor de un sistema de símbolos supratemporal (inmortal) que es el lenguaje, más allá de idiomas o grafías; el lenguaje que lo homologa, que lo sintoniza con Homero y, por ende, lo entrama con dos mil quinientos años de literatura. Borges no busca la eternidad personal; a través de su obra se percibe de forma reiterada el tema de la repetición de la historia, del tiempo; pero ser mortal le da la cualidad de asimilar un tiempo lineal.

Bajo la idea de sostener a la *polis* como espacio real para esta unificación y homologación con Homero, Borges elige a Tánger como simiente y energía fluyente del discurso literario donde confluyen

---

<sup>4</sup> Cursivas y negritas mías.

Oriente y Occidente, los Inmortales son los hombres letrados, bardos ciegos o no; historiadores y poetas que reciben un legado universal y lo transmiten cual usufructo para la humanidad en un ejercicio de sucesión testamentaria de la palabra. De igual modo este pasaje menciona tres grandes religiones erguidas universalmente a través de un gran libro sagrado con lo cual la cartografía se compagina con la escritura y se permea la idea de los hombres de los libros como Inmortales.

Cuando Borges escribe: “Homero y yo nos separamos en las puertas de Tángrer; creo que no nos dijimos adiós”, en realidad realiza un homenaje, un reconocimiento a la ciudad puerto como sitio fundacional elegido para una bifurcación implosiva; es decir, para fijar un vector que abarca la era literaria desde Homero al presente. Tángrer se impone como engarce discursivo y refrenda la idea borgiana de que “cada escritor *crea* a sus precursores” (2014 [1952], p. 282. La cursiva es del autor).

Esta ciudad-puerto se encuentra en el imaginario social colectivo de múltiples formas, la imagen que la comunidad lectora se ha formado de Tángrer se basa en la suma de representaciones a través del tiempo y de una amplia tradición. Tángrer se encuentra mencionada:

- ☞ En las crónicas de la antigüedad
- ☞ En los mitos fundacionales latinos
- ☞ En los relatos de viaje de Ibn Battúta (anterior a Marco Polo)
- ☞ El relato de viajeros decimonónicos como Garibaldi o Joinville
- ☞ En las memorias de viaje del siglo XIX, XX y XXI
- ☞ En la crónica modernista hispanoamericana (Darío)
- ☞ En la correspondencia diplomática
- ☞ En cuentos trasatlánticos (Arlt)
- ☞ En la novela moderna española, hispanoamericana y marroquí
- ☞ En la poesía de vanguardia (Girondo)
- ☞ En un libro de autoayuda que promueve la alquimia espiritual (Paulo Coehlo)
- ☞ En corresponsales de prensa (Pío Baroja)
- ☞ En las briznas o fragmentos novelescos de un filósofo (Roland Barthes)
- ☞ En las ficciones de un argentino universal (Borges)

Sí, en las ficciones de un genio que treinta y siete años después de la publicación de “El inmortal”, pisará la tierra marroquí en visita oficial invitado al Séptimo Congreso Internacional de Poetas en 1984. Una versión de esta visita la registra Ana María del Re en la revista *Viceversa* en julio de 2015. En ese trabajo queda brevemente el registro del paso de Borges y María Kodama por Marrakesh, en esas descripciones el genio insiste que “[e]l infinito tiempo de *Las Mil y una noches* prosigue su camino. [...] Las noches tendrán otros traductores y cada traductor dará una versión distinta del libro. [...] Cada uno de esos libros es distinto, porque *Las Mil y una noches* siguen creciendo, o recreándose” (Borges, 2009 [1980], pp. 73-74. Las cursivas son del autor). La entrada del año 1984 en el apartado de la biografía en el portal de la Fundación Internacional Jorge Luis Borges registra los siguientes eventos:

En enero muere su amigo de la adolescencia Maurice Abramowicz. La Universidad de Roma lo nombra Doctor Honoris Causa. Recibe en Palermo, Italia, la Rosa de Oro del Novecento. En junio inaugura la gran exposición dedicada a Franz Kafka en el Centro Pompidou. Participa en Marruecos en el Séptimo Congreso Internacional de Poetas. Publica *Atlas (poemas textos breves y fotografías)*, en colaboración con María Kodama, y aparece *La alucinación de Gylfi de Snorri Sturluson* con prólogo y traducción de Borges y María Kodama. (Sobre Borges, s/p)

Jorge Luis Borges llega a Marruecos en 1984 y no alcanza a ver Tánger porque su vista ya era precaria. Viaja junto con María Kodama a otras ciudades marroquíes y continúa su viaje por otros países de Europa. Años antes, en un periodo de elección por la literatura fantástica Borges había publicado “El inmortal”, relato complejísimo que se anticipa al destino de una ciudad elegida para funcionar como eje de un entrecruzamiento intertextual e intercultural por múltiples razones que se sumaron en su historia. Este cuento funge como una premonición literaria que ha empezado a aflorar lentamente en diversas latitudes. Esta idea puede ser refutable, pero en el fondo mantendrá algunos argumentos.

*Imagen 1.* En Marruecos, donde viajaron para el Séptimo Congreso Internacional de Poetas en 1984.



*Fuente:* Feria Libro Buenos Aires: 'Atlas', los viajes de Borges y Kodama en una muestra fotográfica en Buenos Aires | Cultura | EL PAÍS (elpais.com)

Ottmar Ette ve la ciudad como un elemento generador de vectores en constante movimiento y reorganización, en su trabajo “Entre lo Atlántico y Mediterráneo: la ciudad de Tánger como movimiento y los paisajes de la teoría” propone emplear normas de asimilación literaria supracanónicas, así como actuar bajo lógicas de intersección aferradas a sistemas de acción móviles por medio de las cuales se comprenda la polirrelacionalidad del Tánger literario con su tradición y su potencial mítico para comprender que a esa ciudad como tránsito. Propone el trasvase experimental de Tánger como tránsito (70); por ejemplo, sobre el caso de *Incidentes* de Barthes anota: “Tánger funciona como una disposición experimental, como un laboratorio en el que se producen constantemente nuevos incidentes a nivel textual” (75). Entonces empiezan a comprenderse esas mecánicas lúdicas: ver las líneas incidentales de Barthes como un vector más intuitivo por Borges, teorizado por el alemán.

## Colofón: Tánger imaginado

Esta ciudad-puerto es un territorio de frontera en el cual siempre fluye la tensión de traspasar o transgredir esa frontera silente. Pensar en Tánger atrae a pensar en el mito, en la historia y en el presente. Su imagen destila una identidad compleja, su existencia y su vivir urbano cotidiano fincan la estructura identitaria, el constructo sociopolítico-religioso en la memoria colectiva. El ser tangerino es prácticamente inseparable de la subjetividad, de la intimidad, existe una relación perenne positiva entre lo biográfico y lo social, entre lo privado y lo público. Es, como han dicho diversos autores, la puerta entre dos mares, la puerta entre dos inmensas tierras; su ubicación la lleva a ser faro e imán de diferentes culturas y aumenta la vitalidad de su memoria mítica, así como multiplica sus posibilidades y las sensaciones de dar y recibir.

Su representación literaria permite ver que esta ciudad, cual referencia geopolítica y cultural ha estado presente de forma dinámica en todo el sistema literario desde hace dos mil años.

Tánger es de irregular tamaño, airosa, diversa y de contrastes. Su nervio central es la Medina, su mástil histórico es la Kasbah que se asienta dentro de la Medina, cerca de la costa y mira hacia los Sokos y al nido de sierpes que forma la urdimbre callejera.

La puerta de Tánger es ella misma. Ha conservado sus barrios y ha sumado nuevos. La vida en sus cafés marca una frontera de idealización entre la vida pública y el individuo. Los cafés son abiertos y en ellos –como lo confirman los parroquianos– se reconcentran las voces, los aromas, sabores, olores, colores y calores: el té con hierbabuena consagra el ritual de la tradición y soporta en sus tazas y vasos buena parte de la supervivencia citadina configurada en la repetición del tiempo. Los elementos urbanos arquitectónicos acompañan el caminar de la población y funcionan como caja de resonancia que propaga la proliferación de voces, acentos, cantos, gritos, oraciones...

La ciudad contemporánea se ha ido modernizando, pero devela en su forma cotidiana las diversas civilizaciones que la edificaron. Su presente sigue construyéndose sobre ese *collage* tangerino complejamente

asimilable; cada barrio tiene su ritmo, pero el flujo humano los empaqueta. Caminar por las calles tangerinas es hermanarse con su mito de nido bereber, de pueblo de comerciantes, de enclave geopolítico, de zona internacional, de mundo de encuentros y contrastes, de pequeña urbe poderosa que para los inmortales es *axis mundi*, en el sentido planteado por Ottmar Ette.

Decir que el tejido callejero en la Medina protagoniza un texto implica un pleonasma. ya que las callejuelas y callejones de la ciudad antigua escenifican un paisaje intertextual saturado de bifurcaciones urbanas irregulares autónomas en sus fragmentos, pero asociadas a un mismo espacio físico.

## Referencias

- ALFONSO, V. (2008). Entrevista a Enriqueta Ochoa. *Círculo de poesía. Revista Electrónica de Literatura*. Recuperado de <https://circulodepoesia.com/2008/12/enriqueta-ochoa-se-interna-en-sus-memorias/>
- BALGHZAL, A. (2021a). Abrir grietas en el ‘impasse’, amarrar pueblos desde la literatura: la intertextualidad intercultural para la (de)construcción del discurso orientalista Latinoamérica, *Anaquel de estudios árabes*, (32), 9-33.
- \_\_\_\_\_ (2021b). La disidencia de la marginalidad en el “centro” de un paradigma alternativo: el “postorientalismo” en La mano del fuego de Alberto Ruy Sánchez. *Transmodernity : Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 9(6), 88-106. Recuperado de <https://scholar.archive.org/work/ljhew2v57nfoldpog2ctgywizu>
- BORGES, J. L. (2008). Kafka y sus precursores. *Otras inquisiciones* (pp. 162-166). Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_ (2009 [1980]). *Siete noches*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_ (2014). *Otras inquisiciones*. México: Random House Mondadori.
- CASTAÑEDA, L. H. (s/f). Reconfiguraciones del sujeto lírico en la poesía hispanoamericana de vanguardia: Oliverio Girondo y Gerardo Diego. *El hablador*. Recuperado de [https://www.elhablador.com/est17\\_castaneda1.html](https://www.elhablador.com/est17_castaneda1.html)
- CASTAÑO MADROÑAL, Á. (2005). La novela autobiográfica de Mohammed Chukri como fuente para una etnografía de la pobreza urbana en

- Marruecos. *Disparidades. Revista de Antropología*, 60(1), 191-206. <https://doi.org/10.3989/rdtp.2005.v60.i1.123>
- CONGRAINS, E. (1957). Domingo en la jaula de esteras. En *Cuentos peruanos. Antología completa y actualizada del cuento en el Perú*. Buenos Aires: Embajada Cultural Peruana.
- DEL RE, A. M. (2015). “Jorge Luis Borges: mi humanidad está en sentir que somos voces de una misma penuria” en *Viceversa Magazine*. <https://www.viceversa-mag.com/jorge-luis-borges/>
- ETTE, O. (2021). “Entre lo Atlántico y Mediterráneo: la ciudad de Tanager como movimiento y los paisajes de la teoría”, *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, vol. 23, no. 42. [http://old.scielo.br/scielo.php?pid=S2596-304X2021000100063&script=sci\\_arttext](http://old.scielo.br/scielo.php?pid=S2596-304X2021000100063&script=sci_arttext)
- GORKI, M. [1902]. *Los bajos fondos*. Trad. al español por el Seminario José Emilio González de la Universidad de Puerto Rico.
- MANZANO, M. Á. (2011). *El sentido místico-erótico en la poesía de Enriqueta Ochoa*. México: Ediciones Eón.
- MCCOURT, F. [1996] (2017). *Las cenizas de Ángela*. Barcelona: Océano Expres / Ediciones Maeva
- NAVARRETE, L. (s.f). “Una tarde con Enriqueta Ochoa”, *Acequias*, no. 41, pp. 13-15. <http://itzel.lag.uia.mx/publico/publicaciones/acequias/acequias41/a41enbreveacequiassemillaalsurco.pdf>
- OCHOA, E. (2004). *Que me bautice el viento*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Coahuilense de Cultura.
- PEREIRAS, M. (2009). “Alfredo R. Bufano”, *Analecta Literaria. Letras, Ideas, Artes & Ciencias*. <https://actaliteraria.blogspot.com/2009/12/alfredo-r-bufano.html>
- ROJAS-MARCOS, R. (2018). Tanager, segunda patria. Una ciudad imprescindible en la historia y la literatura española. Madrid: Almuzara.
- \_\_\_\_\_ (2021). Mohamed Chukri. Málaga: Zut Ediciones.
- ROMERO CARSÍ, M. (2018). Ciudades imaginadas. El espacio urbano en la poesía argentina de los siglos XX y XXI. [Tesis doctoral]. Madrid, Universidad Complutense de Madrid. Recuperado de <https://docta.ucm.es/entities/publication/de9bbd15-d9de-4963-b6a4-3a48216ad62b/full>
- SAGASTUME, J. (2011). “«El inmortal» de Jorge Luis Borges: el ‘yo’, infinitos, absolutos vocabularios finales”, *Aisthesis. Revista Chilena de Investigaciones Estéticas*, no. 49, pp. 175-191. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3816196.pdf>

- SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, A. (1991). El viaje literario en la poesía ultraísta de Oliverio Girondo. *Scriptura*, (6-7), 155-164. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=157103>
- Sobre Borges. (s/f). Fundación Internacional Jorge Luis Borges. Recuperado de <https://fundacionborges.com.ar/>
- TOUSSAINT, M. (1989). "Marruecos", *Revista de la Universidad de México*, volumen XLIV, no. 463, p. 55. <https://www.revistadelauniversidad.mx/download/e9c4cfd6-4b1f-43bc-b977-8f96d254191a?filename=marruecos>
- \_\_\_\_\_ (2007). *El paisaje era la casa*. México: Alas y raíces / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Editorial Verdehalago.
- VIDELA, G. (2011). *Direcciones del vanguardismo hispanoamericano. Estudios sobre poesía de vanguardia: 1920-1930. Documentos*. Mendoza, Argentina: Universidad de Cuyo.

## Anexo



"Tanger: au Grand Socco: marché aux légumes"  
Vendedores de verduras en el mercado del Zoco Grande  
[191-?]



"Tanger: vue generale et la baie"  
Vista parcial de Tánger  
[195-?]



"Tanger: le Grand Sokko et le Marshan"

Zoco de Afuera. Mezquita de Sidi Bourrakia y a la izquierda la calle San Francisco  
[192-?]



"Tanger: ancien Palais de Justice"

Vista de la plaza del Mechouar. De izquierda a derecha: el antiguo tribunal, el minarete de la Mezquita de la Kasbah, la entrada a Dar el-Makhzen, la tesorería (Bit el-Mal) y la antigua Prisión  
[194-?]



"Tanger: rue de la Marine"

Descripción de G. Gumpert: "Hotel Continental de cuya terraza se podía disfrutar de la mejor vista del puerto y la bahía de la ciudad. Se ve también la batería de cañones en defensa de la villa"  
[192-?]

Breves reflexiones en torno al Tánger literario



"Tanger: le débarcadère"  
Vista del muelle del Puerto de Tánger  
[192-?]



"Vue du port prise du boulevard Pasteur"  
Vista general del Puerto de Tánger  
[192-?]



"Tanger: le Grand Sokko un jour de marché"  
Vista de mercado en el Zoco Grande de Tánger  
[1933 o ant.]



"Tanger: le Petit Sokko"  
Vista general del Zoco Chico y el Gran Café Central  
[193-?]



"Vue du port prise du boulevard Pasteur"  
Vista general del Puerto de Tánger  
[192-?]

Fuente: <https://coleccionedigitales.cervantes.es/>

Representaciones socioculturales  
en Norte de África, Medio Oriente  
y América Latina



# De huidas imposibles. Representaciones del exilio en *Léon l'Africain* de Amin Maalouf y *Le Morisque* de Hassan Aourid

Impossible escapes. Representations of the exile in *Léon l'Africain* by Amin Maalouf and *Le Morisque* by Hassan Aourid

Caterina Camastra

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO (MÉXICO)

## Resumen

El artículo propone comparar dos novelas históricas situadas en las épocas del proceso de caída de Al-Ándalus y el exilio morisco hacia el Magreb: *Léon l'Africain* (1986) de Amin Maalouf y *Le Morisque* (2010) de Hassan Aourid, siendo la segunda mucho menos conocida, pero no menos interesante que la primera. Ambas novelas se acercan, con análoga honestidad de intenciones y espíritu humanista, a un momento de la historia moderna que tuvo la dimensión de cisma telúrico, y trágico, para miles de personas. La ficción, en este caso, suple a la historiografía la indispensable parte de la compasión, con su consecuente meditación filosófica sobre la condición humana.

**Palabras clave:** Al-Ándalus, exilio morisco, Amin Maalouf, Hassan Aourid, microhistoria.

## Abstract

The paper intends to compare two historical novels set during the process of Al-Andalus fall and the Moorish exile towards the Maghreb: *Léon l'Africain* (1986), by Amin Maalouf, and *Le Morisque* (2010), by Hassan Aourid; the second is by far less known, but not in the slightest less interesting, than the first one. Both novel approach, with analogous honesty of intent and humanist spirit, a moment in modern history that represented a tragic telluric split for thousands of people. The call of fiction is in these cases to come to the aid of historiography by supplying essential compassion, which in turn nurtures the ever-present philosophical reflection on the human condition.

**Keywords:** Al-Andalus, exile of Moors, Amin Maalouf, Hassan Aourid, microhistory.

*Hijo, no ignoro que de las cosas de Granada esté vacío tu entendimiento, y que yo las memore no te espantes, porque no hay momento que no se rasguñen mis entrañas. Hijo, yo no lloro lo pasado, pues a ello no hay vuelta, pero lloro lo que tú verás si tienes vida, y permances en esta tierra, y en esta isla de España.*  
El Mancebo de Arévalo, *Tafsira*

## Sentipensares de Reconquista y exilio

La concepción tradicional del conocimiento “científico”, es decir, riguroso y, por ende, confiable y verdadero, prevé que dicho conocimiento sea objetivo en el sentido de frío, desprovisto de sentimiento. Se trata de una concepción que ha sido cuestionada principalmente desde el feminismo, por pensadoras como, por ejemplo, María Zambrano y Graciela Hierro. La segunda se refiere al “conocimiento apasionado, contrario a la idea de que la racionalidad es masculina y que el conocimiento ha de ser del espectador desinteresado” (2018, p. 67). Se perfila el concepto que el activismo feminista contemporáneo ha dado en llamar *sentipensar*: “Unir el sentir y el pensar [...] Pensar lo que se siente,

dice Zambrano, sin que sea a costa de que se pierdan el uno en el otro o de que se anulen entre ambos” (p. 69).

En este texto quiero centrar mi atención en la expulsión de los moriscos de España. Se trata de un acontecimiento o, más bien, un proceso histórico largo y complejo, que parte de la estrategia de unificación hegemónica de España implementada por Isabel de Castilla y Fernando de Aragón. Dicha estrategia tampoco es una ocurrencia novedosa de los Reyes Católicos, sino que se inserta en todo el devenir de siglos, casi ochocientos años, que la historiografía tradicional ha llamado “Reconquista”. Convencionalmente, según el registro de la historia que se funda en las guerras y sus batallas, la Reconquista termina justamente en 1492, con la caída del reino de Granada.

En un campo distinto al militar, pero seguramente no menos importante, la batalla cultural llevada a cabo por la cristiandad en tanto que hegemonía cultural sobre la Península Ibérica venía de tiempo antes y seguirá después, teniendo, a veces, visos bastante más benévolos que la violenta censura de matriz inquisitorial (conversión forzada, prohibición de derechos culturales, interdicción de lengua, hogueras de libros) que seguirá la caída del reino nazarí.

Un ejemplo notable de esa intención de establecer esta hegemonía cultural cristiana y castellana entrañó, paradójicamente, el uso de una de las herramientas típicas de las sociedades musulmanas en sus mayores momentos de esplendor cultural: *bayt al-hikma*, la casa de la sabiduría que es, antes que nada, casa de la traducción. A principios del siglo IX, en pleno esplendor del califato abasí en Bagdad, Al-Mamun, hijo del célebre Harun al-Rashid, en un afán del todo análogo al de Alfonso X unos siglos más tarde, impulsó la traducción hacia la lengua hegemónica como uno de los ejes de su política cultural según los principios de paz y sumisión (*islam*, en fin) en alto nivel de refinamiento: las distintas culturas y religiones (dentro de ciertos límites de aceptabilidad) son atesoradas, y más, llamadas a convivir y comunicar pacíficamente, bajo la égida del idioma hegemónico que se nutre de las traducciones que recibe –en Bagdad el árabe, en Toledo el castellano.

En sintonía con este espíritu, Al-Mamun estableció un centro de traducción y una biblioteca en crecimiento constante, en el que

estudiosos judíos, cristianos y musulmanes de distintas procedencias<sup>1</sup> trabajaron juntos durante más de cuatro siglos (hasta el asedio, incendio y saqueo que en 1258 destruyó Bagdad), traduciendo al árabe toda clase de obras científicas y literarias de los cuatro rincones del mundo conocido, del pahlavi, sánscrito, asirio y griego, con énfasis en este último: textos griegos que, finalmente, darán la vuelta al Mediterráneo y volverán a la cultura occidental gracias a los buenos oficios de andalusíes multilingües como Averroes.

Desde aquella primera *bayt-al hikma*, el nombre se ha quedado a lo largo del mundo árabe con el sentido más amplio de institución cultural de variada naturaleza, desde biblioteca a centro universitario a lo que en español conocemos como “casa de la cultura” (denominación que, dicho sea de paso, no es descabellado suponer que pudiera tener precisamente ese origen). No fue otra cosa sino la promoción de un *bayt al-hikma*, de una comunidad de sabios traductores, lo que hizo el rey castellano erudito y culto por excelencia, el mismo Alfonso X El Sabio, con la mal llamada “escuela” de Toledo: impulsar la unificación cultural de la península incorporando al castellano su rico patrimonio cultural en otras lenguas. Ejemplar en este sentido es la traducción del conjunto de cuentos populares *Calila y Dimna*, al cabo de su largo periplo desde el *Pachatantra* hindú a través de las culturas persa, árabe, amazigh e ibérica. En las dos novelas que aquí voy a discutir, los protagonistas tienen en común un perfil de sabios: en el recorrido de su formación, su *Bildungsroman*, paralelo a sus periplos físicos (forzados y elegidos) se desenvuelve alrededor del anhelo por sabiduría –a veces deber de memoria, a veces refugio, y otras, irredenta e indómita promesa de salvación.

Suceden momentos en la historia en que la incesante tensión entre las culturas y sus relaciones hegemónicas asume visos menos pacíficos, humanos y conciliadores. Hay victorias militares que traen consigo violentas políticas de represión cultural, como sucedió, justamente, en el siglo sucesivo a la caída de Granada. El proceso de la expulsión de los moriscos, que tiene un antecedente importante en 1492, con la

<sup>1</sup> Quizás hubo zoroastristas o hasta idólatras o agnósticos, quizás hubo alguna mujer. Me falta investigación al respecto.

expulsión de los judíos, se desarrolla entre 1609 y 1614. Ahora bien, siendo que la historiografía más clásica a menudo adolece de lo que Hierro (2018) señala como el prejuicio de “la razón patriarcal analítica” (p. 66), la escritura del presente trabajo nace de un escozor, de una incomodidad mía ante justamente la frialdad con que suelo ver registrado dicho proceso (amén del hecho que no he realizado una revisión exhaustiva de toda la abundante bibliografía al respecto). Isabel y Fernando promovieron la expulsión de los moriscos, se afirma, casi como si de un mero trámite se tratara, parte de una estrategia además valorada, tácita o explícitamente, como legítima en términos geopolíticos, la misma geopolítica que hasta hoy, dicho sea de paso, es invocada para justificar las peores atrocidades, desde un bombardeo a dejar que las personas migrantes mueran cruzando fronteras.

De ese tipo de narraciones, la historiografía de la fría racionalidad supuestamente analítica y objetiva, la que no incluye la compasión hacia lo que los procesos históricos significan en términos de sufrimiento humano, nos salva, a veces, la literatura. Libre de la obligación a la falta de sentimiento, ella puede permitirse de indagar una parte de los fenómenos históricos indispensable, finalmente, a su verdadera comprensión, contribuyendo, desde otro frente, a la reflexión por sanar la brecha entre pensar y sentir. No por nada la corriente historiográfica llamada *microhistoria*, fundada por Carlo Ginzburg con su célebre *El queso y los gusanos*, corriente que cuestiona justamente la lejanía de la Historia con mayúscula de la dimensión más profundamente humana, reivindica el uso de herramientas literarias en su acercamiento a las historias individuales de *la gente de a pie*, las historias con minúscula, capaces de resonar con verdadera universalidad en nuestra empatía.

Esa elusiva, aunque clarísima, característica humana de crear discursos vueltos a la estetización de la experiencia (o a vivir experiencias estéticas, que no es lo mismo, pero tiene que ver) desborda los lugares asignados a la literatura y al arte en general, porque no es adorno, sino –ampliando un poco el alcance de las afirmaciones de George Lakoff sobre la metáfora– modalidad cognitiva y actividad intelectual de significado. Somos *homo narrans* que también es *describens* y, a veces, en su *poiesis* alcanza destellos de poesía. La microhistoria comparte con

la literatura (mayoritaria y evidentemente, con la literatura del siglo XX en adelante, aunque pueden pensarse ejemplos anteriores como la picaresca) una serie de intereses: por un lado, el interés por el individuo como punto de intersección del haz de elementos (de *pertenencias*, como les diría Amin Maalouf) que definen una identidad más o menos cambiante, por lo tanto, el individuo como sede de la máxima complejidad; por otro lado, un escalón más hondo, ese interés es hacia una condición específica: el individuo en conflicto con el sistema de normas, protagonizando alguna inconformidad, poniendo en evidencia alguna falla, dificultad o fractura.

### **Moriscos de novela: *León el Africano***

El presente texto pretende poner en diálogo dos novelas distintas que se sitúan durante el proceso histórico arriba mencionado.<sup>2</sup> Se trata de dos obras literarias de desigual fama y difusión, así como desigual nivel de trascendencia artística; sin embargo, ambas abonan al entendimiento más cabal de los entresijos y matices del fenómeno en cuestión. Estoy hablando de *León l'Africain* (1986), del aclamado historiador y narrador libanés Amin Maalouf, y *Le Morisque* (2010), del menos conocido autor marroquí Hassan Aourid.

León el Africano fue un personaje histórico (una figura fascinante de viajero, geógrafo, políglota y estudioso) y la novela de Maalouf nos ofrece su autobiografía ficticia. La novela arranca con su nacimiento, unos pocos años antes de la caída de Granada, último bastión de lo que había sido Al-Ándalus. El personaje entonces pasa su infancia y primera adolescencia viendo cómo su mundo empieza a desmoronarse a su alrededor, la angustia de los adultos de su familia, el desmembramiento paulatino de su comunidad. Las palabras del su tío materno Khâli, primero de la familia en elegir la vía del exilio, lamentan la ineptitud del tristemente célebre sultán Abu Abdallah Muhammad XII, conocido como Boabdil, el último de los nazaríes

---

<sup>2</sup> Leí las obras en su idioma original, el francés. Por comodidad de lectura del presente trabajo, decidí traducir las citas de las mismas al español.

de Granada, pronosticando sus consecuencias. Justamente, lo que se marca es el contraste entre los tejemanejes geopolíticos y sus repercusiones en la vida cotidiana de las personas:

No ignoraba ni la superficialidad del señor de la Alhambra, ni su debilidad de carácter, ni tampoco la ambigüedad de sus relaciones con los castellanos. Yo sabía que los príncipes eran unos corruptos, que nunca se preocuparían por defender el reino, y que el exilio iba a ser el destino de nuestro pueblo. Pero he tenido que ver con mis propios ojos el corazón desnudo del último sultán de Andalucía para sentirme obligado a reaccionar. (p. 35)

Uno de los efectos de la creciente hostilidad de la recién establecida dominación castellana hacia las costumbres de la población musulmana andaluza fue aferrarse a esa población, a sus usos, costumbres y religión con radicalizado fervor. Los textos aljamiados, tales como los reseñados por Luce López-Baralt y otros estudiosos, dan cuenta de ese renovado interés por aspectos culturales y religiosos amenazados por la batalla cultural librada con creciente saña por agentes hegemónicos tan siniestros como el Santo Oficio, muy lejos de la erudita benevolencia de Alfonso X. En los textos de personajes hoy anónimos como el refugiado de Túnez, el Mancebo de Arévalo (autor del epígrafe de este texto), el habitante de Hornachos (que emparedó sus manuscritos para salvarlos de las hogueras inquisitoriales), podemos encontrar las huellas de tal batalla cultural en defensa de sus costumbres y religión, batalla tan desesperada como perdida y, por lo mismo, necesaria.

En ese marco, actitudes extremistas, antes consideradas excesivas y extravagantes, se vuelven normales y hasta admiradas, de manera análoga a lo que pasa hoy en día en muchos lugares que, aquejados por condiciones de crisis de variada naturaleza, asisten a un recrudecimiento del fundamentalismo religioso. La novela de Maalouf encarna ese fenómeno en el personaje del sheik apodado Astaghfirullah,<sup>3</sup> un tiempo objeto de burla por su exagerado fervor, mas, en las nuevas aterradoras circunstancias, vuelto digno de veneración:

---

<sup>3</sup> “Imploro el perdón de Dios”. Frase que en árabe se utiliza ante situaciones consideradas reprobables y pecaminosas.

Sin embargo, al momento dell'assedio di Granada, ya nadie se burlaba de las ocurrencias de Astaghfirullah, decía mi padre, pensativo y perplejo ante el recuerdo de sus antiguas travesuras. El sheik ya parecía, ante los ojos de la gran mayoría de la gente, un personaje venerable. Para nada había dejado con la edad esas palabras y actitudes que lo caracterizaban, al contrario, los rasgos que nos lo habían hecho risible se habían acen-tuado. Era nuestra ciudad que había cambiado de alma. (p. 39)

Otro aspecto muy importante que la novela subraya, muy al estilo de la obra de Amin Maalouf en general, es el pragmático sincretismo de la humanidad compartida, pragmatismo que es también, finalmente, un habitante de *bayt al-hikma*. La cultura se concibe dirigida a la satisfacción de las necesidades y, también, los placeres de la vida, que no son, finalmente, tan diferentes entre un pueblo y otro:

En Granada, como para eso también en Fez, siempre se han tomado en cuenta los dos calendarios [cristiano y musulmán]. Para cultivar la tierra, cuando se necesita saber en qué momento injertar los manzanos, cortar las cañas de azúcar o amarrar las vides para la vendimia, es necesario guiarse por los meses solares; cuando se acercaba la fiesta del *Mihrajan*,<sup>4</sup> por ejemplo, se sabía que era el tiempo de recoger las últimas rosas, con las cuales algunas mujeres se adornaban el pecho. Al contrario, para salir de viaje, no se fija uno en el ciclo del sol, sino en el de la luna: si es plena o nueva, creciente o menguante, ya que así se pueden planear las etapas de una caravana.

Dicho esto, no le sería fiel a la verdad si omitiera añadir que el calendario cristiano no servía solo para ocuparse de las plantas, sino también proporcionaba múltiples ocasiones de festejar, de lo cual mis compatriotas nunca se privaban. (p. 70)

En lo que a relaciones interculturales y traducciones se refiere, es interesante notar en la novela de Maalouf la mención de uno de los primeros términos, hoy desusado, registrados en castellano para designar el oficio de intérprete de lenguas: *alfaqueeque*. La figuración de Maalouf nos habla de una profesión tan importante como sospechosa, al confundirse a menudo con la de espía y prestarse con facilidad a corrupciones y engaños:

---

<sup>4</sup> Celebración de origen persa, ligada a la religión zoroastriana y a su divinidad Mithra, protector del ganado, las cosechas y las aguas.

Había ido a ver a Hamed, conocido como *al-fakkak*, el viejo “rescatador” de Granada, quien llevaba veinte años desempeñando la tarea difícil pero lucrativa de liberar cautivos musulmanes de territorio cristiano. Siempre hubo en Al-Andalus personas encargadas de buscar a los presos y obtener su liberación. No existían solo entre nosotros, sino también entre los cristianos, que ya desde hace tiempo tenían la costumbre de nombrar a un “alfaqque mayor”, a menudo un personaje de cierta importancia en la jerarquía del Estado, asistido por muchos otros rescatadores. Eran las familias de los cautivos que venían a señalar su desaparición: un militar caído en manos del enemigo, un habitante de una ciudad atacada, una campesina capturada en una correría. El *fakkak*, o uno de sus representantes, empezaba entonces las investigaciones, yendo a territorio enemigo, a veces hasta muy adentro, disfrazado de mercante, o hasta al descubierto, para encontrar a las personas perdidas y discutir el monto del rescate. Ya que muchas familias no podían pagar la suma que se exigía, se organizaban colectas, y ninguna limosna era más apreciada por los creyentes que la que pagaría la liberación de los fieles cautivos. Muchas personas piadosas se juntaban para rescatar cautivos a quienes no habían visto jamás, sin esperar otra recompensa que la benevolencia del Más Alto. Por otra parte, algunos rescatadores no eran sino carroñeros que se aprovechaban de la desolación de las familias para extorsionarles el poco dinero que poseían. (p. 75)

Íciar y Payàs, en su análisis que pone en relación las figuras de los *alfaqques* en la Península con las de los nahuatlato y los capitanes de amigos en América, reflexionan acerca del papel crucial de estos agentes culturales que son inherentes a las zonas de contacto generadas por las fronteras de la hegemonía española:

En determinadas instancias de los servicios públicos, a los actuales traductores e intérpretes que ejercen en este entorno también se les viene requiriendo cada vez más para que desempeñen papeles más amplios y complejos, que van más allá de la mera labor de traducción: que sean informantes, asesores culturales, que medien si acaso en la prevención de eventuales conflictos lingüístico-culturales, e incluso que se erijan en defensores de los derechos de sus usuarios. Junto a esta hibridación de funciones, cabe subrayar el alto grado de regulación que alcanzó el oficio del intérprete mediador en ambas orillas del Atlántico durante el periodo histórico de referencia (s. XIII-XVII). (p. 13)

León el Africano, hacia el final de su ficticia autobiografía, se encuentra con el sueño de un impresor sajón erasmista afincado en Roma, sueño, “maravillosa locura” que, una vez más, evoca la utopía de *bayt al-hikma* como salvación de la humanidad de su mayor enemigo, el malentendido:

Se trataba de preparar un léxico gigantesco en el que cada palabra aparecería en una multitud de idiomas, entre los cuales el latín, el árabe, el hebreo, el griego, el alemán de Sajonia, el italiano, el francés, el castellano, el turco y varios otros. Mi parte consistiría en contribuir con las partes árabe y hebraica con base en una larga lista de palabras latinas.

El impresor se expresaba con un fervor conmovedor: “Sin duda, este proyecto nunca verá la luz, por lo menos estando yo vivo y según la forma de mi ambición. Estoy listo, como sea, para consagrarle mi existencia y mi dinero. Hacer que toda la gente pueda algún día entenderse ¿no es acaso el más noble de los ideales?”

A ese sueño grandioso, a esa maravillosa locura, el impresor le había puesto un nombre: el *Anti-Babel*. (p. 321)

Hablando de los conflictos sociales que podemos encontrar cifrados en el uso de la lengua, la mirada fina del narrador-historiador de Maalouf está siempre también empeñada en reconocer lo humano a través de uno de sus detectores más certero, la benevolente ironía. La humanidad es una en lo sublime y en lo embarazoso, lo poético y lo risible, la ciencia y la escatología. El narrador nota, con disimulada sorna, como alrededor del Mediterráneo una enfermedad con la reputación viciosa de la sífilis es siempre, siempre, culpa de alguien más que la trajo, como en las acusaciones recíprocas entre Italia y España, ya entrado el siglo XX, entre las líneas de dos solemnes pensadores como Benedetto Croce y Marcelino Menéndez Pelayo. En la novela que nos ocupa, cuando un brote de sífilis estalla en Fes, la *vox pópuli* se inclina a atribuirle la culpa a los recién llegados andalusíes, porque, decíamos, la sífilis siempre es cosa del Otro, siempre es *mal francés* (encontrándose, si de ir en contra de los franceses se trata, hasta los italianos aliados con los españoles):

Apenas menos mortales que la enfermedad resultaron ser las murmuraciones que la envolvían. La gente de la ciudad cuchicheaba que eso jamás había pasado ahí antes de la llegada de los andalusíes. Esos, a su vez, se defendían diciendo que “los chancros” se habían extendido, sin duda alguna, por culpa de los judíos y sus mujeres; quienes, llegado su turno, acusaban a los castellanos, los portugueses, a veces hasta los marinos genoveses o venecianos. En Italia, a esa misma plaga se le llama *mal francese*. (pp. 96-97)

Más allá de los detalles de risa ante los compartidos vicios e hipocresías de la humanidad, en la novela, nunca deja de volver a presentarse el desolador sentimiento del exilio; la mirada irónica del historiador benevolente no pierde la empatía hacia quienes, en medio de los hechos en devenir, no alcanzan a apreciar la ironía: “En Fes, los refugiados granadinos estaban teniendo miedo. Tenían la impresión de traer al enemigo en los talones, que los hostigarían en el corazón mismo de los países del Islam, y hasta el fin del mundo” (p. 111). La humanidad que es una, una en las miserias amén de las bellezas, es una de las razones que hacen la huida imposible y el sentimiento del exilio, ese radical desamparo con injusticia y nostalgia, listo para volver a brotar ante cualquier derrame de humana mezquindad, de esa que se da hasta en el corazón mismo de cualquier idealizado refugio.

Finalmente, como sucede en las grandes obras de la literatura (y de arte en general), encontramos en la novela de Maalouf momentos de resonancia universal, momentos que le hablan a nuestra humanidad más allá de las épocas y las circunstancias. Algunos nos dejan con un sentimiento entre desconsuelo y rebeldía, como las palabras de la taimada judía Sarah en respuesta a la preocupada pregunta del narrador, palabras que nos recuerdan cuánto, hasta la fecha, queda por hacer: “—¿Tú crees que mi hermana será feliz en la casa de ese hombre? —¿Feliz? Las mujeres solo buscan evitar lo peor” (p. 135). En otro de estos momentos resuena una sensación que puede serle familiar a cualquier ser humano, en cualquier momento, experimentada por el padre del protagonista durante la travesía que llevará la familia de Granada a Fes.

El pretexto es culturalmente muy específico (el hombre logra llevar consigo también a su segunda esposa, cristiana); sin embargo, esa extraña sonrisa puede representar nada menos que la única respuesta que podemos oponer a nuestra impotencia y finitud: “Solamente mi padre se mantuvo sereno en ese día de exilio y en sus labios Salma hasta pudo leer, a lo largo de toda la travesía, una extraña sonrisa. Porque había sabido arreglarse, en el mismo corazón de la derrota, un minúsculo espacio de victoria” (p. 84). La más universal, célebre y citada de las reflexiones de esta novela recoge la esencia de la grandeza trágica inscrita en nuestra efímera finitud: “Si la muerte no fuera inevitable, el ser humano perdería su vida entera tratando de evitarla. Nada arriesgaría, nada intentaría, nada emprendería, nada inventaría, nada construiría. La vida sería perpetua convalecencia” (p. 123).

### **Moriscos de novela: Ahmed, el sufi**

En cuanto a la novela de Hassan Aourid, el personaje protagoniza una historia parecida, la de un morisco que huye, exiliado, de Andalucía a Marruecos. Aunque la novela resulte literariamente menos lograda y, de alguna manera, se le vean las costuras (en el sentido que muchas veces la narración luce como pretexto de la argumentación subyacente), no deja de contener datos históricos valiosos y reflexiones entrañables. La acción empieza a desarrollarse unas cuantas décadas más tarde con respecto a la de la novela de Maalouf, ya que menciona la rebelión de las Alpujarras, un conflicto que tuvo lugar bajo el reinado de Felipe II entre 1568 y 1571.

Una buena parte de la población morisca del que había sido el reino de Granada se levantó en armas y se refugió en la sierra de las Alpujarras,<sup>5</sup> logrando resistir durante tres años, a raíz de la promulgación de la Pragmática Sanción de 1567, que limitaba severamente

---

<sup>5</sup> Curiosamente, la sierra de las Alpujarras es hoy en día una de las regiones del mundo hispanohablante con una tradición viva de improvisación poética, el trovo alpujarreño. Considerando la importancia de la poesía, y de la poesía improvisada, en la historia de la literatura y la cultura árabes, ahí pudiera haber una interesante veta de investigación.

sus libertades culturales en términos de lengua hablada y escrita, vestimenta, festividades tradicionales, costumbres cotidianas como los tatuajes de *henna* y el baño público (*hammam*). También en estas páginas, como en las de Maalouf, unas circunstancias particulares terminan resonando de significación universal:

Estaba en la flor de la edad y, desde nuestro barrio del Albayazin,<sup>6</sup> seguíamos, impotentes, la resistencia heroica de los nuestros en las Alpujarras. [...] Después de la cuestión de la resistencia de las Alpujarras, no se nos perdonó. Fuimos todos deportados. [...] Estábamos resignados. Muchos de los que fueron deportados murieron en el camino, de dolor, de fatiga, de hambre, de desesperación o asesinados por quienes debían protegerlos, que les robaban y los vendían como esclavos.

Albayazin dejó de existir como recuerdo. No es sino un lugar. Un lugar mutilado. [...] Podían arrebatar nos todo, menos nuestro corazón. [...] El corazón de un ser humano es un gran abismo. Se puede disponer del cuerpo de alguien, de su libertad, de su propia vida, pero mientras no se posea su corazón no se puede pretender de tenerle de su lado. Es esa herida que nos mantiene juntos. Es esa herida que nos da recursos de energía e inventiva inauditos. Es esa herida que hace que soportemos las afrentas y la persecución. Es esa herida que hace que seamos, todavía, musulmanes. (pp. 46-47)

Un amigo del protagonista ya una vez en Marruecos, Antati, de origen amazigh, es otro personaje que cataliza la reflexión filosófica sobre la condición humana. Su inteligencia, conocimientos y habilidad le permiten navegar las aguas insidiosas de la corte, pero su origen le ata a una condición discriminada. Sus conversaciones con el protagonista resultarán clave en el recorrido intelectual de este último:

Antati, aunque fuera un buen musulmán, era mutazilita, es decir, racionalista. Seguía la tradición de Averroé, según el cual la religión y la filosofía deberían coincidir en su fin.

“Y ¿qué se trata?”, le había yo preguntado. “De una ética”. “¿No tomaríamos entonces la religión en cuenta!”. “¿Qué es la religión sin ética? Un cuerpo sin alma. (p. 115)

---

<sup>6</sup> Barrio de Granada conocido hoy en día como Albaicín.

El narrador-protagonista se expresa acerca de su amigo en los términos siguientes, retomando el tópico de la herida: “Espíritu lúcido, sin embargo ¿acaso no era al mismo tiempo enceguecido por un rencor desgarrador? Y su lucidez misma ¿no será, acaso, fruto de esa herida?” (p. 117). El pesimismo de su amigo, la herida que constituye su manera de estar en el mundo, hace que el narrador alcance a ver los eventos a su alrededor prestando atención a sus implicaciones funestas, amén de su dimensión universal:

Antati tenía razón, todo el mundo espiaba a todo el mundo, nadie podía confiar en nadie. [...] La corte tenía otros criterios, mas eran criterios que me resultaban familiares. Aquello me recordaba la Iglesia, o, más bien, la Inquisición. La Inquisición es un espíritu. La hoguera no es sino un eslabón. La Inquisición es el miedo, la delación, la mentira, la distorsión de los hechos. (p. 124)

Lo que el narrador va dibujando en los pasajes citados es una postura ante el mundo que se inscribe en el sufismo, misma postura que, como veremos, se hará más clara en la conclusión de la novela. Por lo pronto, podemos observar la centralidad otorgada al corazón, metonimia del sentimiento de amor en sentido filosófico que, para la concepción sufi, es la armonía creadora y la columna vertebral del mundo tanto sensible como espiritual. La identidad de fines entre la religión y la filosofía, cuyo deber último es finalmente confluir en la ética, también es un planteamiento sufi, así como lo es la meditación sobre el mal que, análogamente al bien, puede encarnar en diferentes instituciones, creencias, actores históricos.

En la novela de Aourid hace también su aparición otra emoción universal, la nostalgia, la condición quizás que se encuentra en el mismo centro doloroso de la conciencia del exilio. Nostalgia íntima e indisolublemente entreverada con la dolorosa conciencia de las injusticias sufridas:

Tuve súbitamente nostalgia de mi Andalucía natal. Pensé en mi hermana asesinada, en mi padre muerto de dolor, en mi madre recluida en un convento y quizás muerta también, pensé en Jaïmi que no había dejado Andalucía que para morir en un combate que no era el suyo.

Era injusto. ¿Por qué nos habían corrido de nuestra tierra? Después de todo, era la tierra de nuestros ancestros. Hubiéramos podido vivir ahí en simbiosis con los cristianos y los judíos. (p. 138)

## Conclusiones

No hay lugar, finalmente, en que el ser humano pueda huir de sí mismo, no solo porque la herida es casi su condición estructural, sino también porque la Inquisición que uno cree haber dejado en España reaparece bajo un endeble disfraz en la corte del sultán de Marruecos. De la misma manera, ese exilio de hace siglos en una esquina del Mediterráneo estuvo y está condenado a reflejarse en innumerables espejos, que solo se pueden quebrar a través de esa “simbiosis” que menciona Ahmed, el morisco protagonista de la novela de Hassan Aourid; la misma simbiosis que atraviesa, se puede decir, la obra completa de Amin Maalouf.

Si nuestra humanidad nos hunde, nuestra humanidad también es lo único que tenemos para mantenernos a flote. El ejercicio de dicha condición humana, plantea Ahmed al final de la novela de Aourid, pasa, una vez más, por *bayt al-hikma*, por la búsqueda de la sabiduría, que está atravesada por la ética, la tensión en relación con el camino del bien, más que guiada por afanes hegemónicos y estrategias políticas. “Dios es una búsqueda, y en esa búsqueda de la que no desaparece la duda para no permitir al dogmatismo que tome el poder, la fe debería inspirar la acción y el amor –sin eso, la búsqueda no tiene sentido” (p. 265). Después de haber cumplido su peregrinaje a la Meca, Ahmed reflexiona, en una prosa que hace eco de los más famosos versos de Ibn Arabi acerca de la religión del amor, misma que se puede profesar en distintos templos:

El camino que he recorrido no es sino un camino entre muchos. El judío, el cristiano, el budista, o hasta el *la-adri* (agnóstico), podrían dirigir los suyos a fines de que todos nos encontremos en un amor trascendente. La religión, en lo que respecta su esencia, es elevación. Es terrible cuando se vuelve un soporte identitario. Obliga a la negación del Otro y a su demonización, cuando, en su nombre, se mata,

se masacra, se quema, se saquea... Yo he vivido las infamias de la Inquisición y los defectos de la Jihad. (pp. 288-289)

La idea de la religión como algo terrible cuando se enarbola como bandera de identidad es, por cierto, uno de los planteamientos centrales del que es quizás el ensayo más célebre y leído de Amin Maalouf, *Identidades asesinas*. A través y más allá de las identidades, nuestra búsqueda debe ser ética. Quizás no pueda prospectarnos una huida imposible de nuestra ineluctable condición humana, condenada siempre al exilio y la nostalgia; sin embargo, puede hacer más llevadero nuestro paso por esta tierra.

### Referencias

- AOURID, H. (2010). *Le Morisque*. Rabat: Bouregreg.
- CARDAILLAC, L. (2004). *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GINZBURG, C. (1997). *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*. México: Océano.
- HIERRO, G. (2018). *La ética del placer*. México: UNAM.
- ICÍAR, A. y PAYÀS, G. (2008). Sobre alfaqueques y nahuatlato: nuevas aportaciones a la historia de la interpretación. En C. Valero Garcés (ed.), *Investigación y práctica en traducción e interpretación en los servicios públicos. Desafíos y alianzas*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá.
- LAKOFF, G. (1990). *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal About The Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- LÓPEZ-BARALT, L. (2009). *La literatura secreta de los últimos musulmanes de España*. Madrid: Trotta.
- MAALOUF, A. (1986). *Léon l'Africain*. París: Le Livre de Poche.
- MANCEBO DE ARÉVALO (2003). *Tratado [Tafsira]*. Ed. María Teresa Narváez Córdoba. Madrid: Trotta.
- PÉREZ ÁLVAREZ, M. Á. y REBOLLO ÁVALOS, M. J. (eds.) (2008). *Manuscritos árabes de Hornachos*. Mérida: Editora Regional de Extremadura.

# El Protectorado Español en Marruecos y las geografías imaginarias con América Latina

The Spanish Protectorate in Morocco and imaginary geographies with Latin America

Juan José Vagni

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA - CONICET (ARGENTINA)

## Resumen

La zona del Protectorado Español en Marruecos ocupó un lugar central para la conexión hispanoamericano-árabe en la primera mitad del siglo XX. Intelectuales africanistas y andalucistas, diplomáticos y pensadores de la diáspora árabe en Sudamérica elaboraron narrativas de aproximación que tuvieron como eje el pasado común de al-Ándalus y la búsqueda de un lugar relevante en la escena mundial de la época. Figuras como Blas Infante, Rodolfo Gil Benumeya, Salomón Abud y Carlos de Baraibar concibieron singulares puntos de contacto ideológico y político entre España, el mundo árabe y América Latina. En sus escritos procuraron establecer similitudes, paralelismos e influencias entre estos escenarios, como en un juego de espejos y reflejos. Este impulso de encuentro estuvo marcado por el desarrollo de *geografías imaginarias*, al tiempo que fueron pensados y recreados los *Otros* intra-nacionales y transnacionales. Se trata de un discurso heterogéneo que circuló en terrenos aparentemente incompatibles: desde la justificación de la acción colonial española hasta las experiencias de

emancipación y liberación entre ambos mundos. Esta saga de intercambios nos permite vislumbrar la emergencia temprana de sólidas redes transnacionales entre dichos espacios. Asimismo, constituye aún hoy una fuente de inspiración para el desarrollo de acciones de cooperación en materia cultural y política entre el mundo árabe y América Latina.

**Palabras clave:** geografías imaginarias, memorias colectivas, identidad cultural, Protectorado Español.

### **Abstract**

The area of the Spanish Protectorate in Morocco occupied a central place for the Hispanic-American – Arab connection in the first half of the 20th century. Africanist and Andalusian intellectuals, diplomats and thinkers of the Arab diaspora in South America elaborated narratives of approximation that centers on the common past of al-Andalus and the search for a relevant place in the world scene of the time. Personalities like Blas Infante, Rodolfo Gil Benumeña, Salomón Abud and Carlos de Baraibar conceived singular points of ideological and political contact between Spain, the Arab world and Latin America. In their writings they tried to establish similarities, parallels and influences between these scenarios, as in a game of mirrors and reflections. This impulse of encounter was marked by the development of imaginary geographies, while intra-national and transnational Others were thought and recreated. It is a heterogeneous discourse that circulated in apparently incompatible fields: from the justification of Spanish colonial action to the experiences of emancipation and liberation between the two worlds. This saga of exchanges allows us to glimpse the early emergence of solid transnational networks between these spaces. It is also a source of inspiration for the development of cultural and political cooperation between the Arab world and Latin America.

**Keywords:** imaginary geographies, collective memories, cultural identity, Spanish Protectorate.

## Introducción

Marruecos y América Latina han construido a lo largo de décadas una especie de discurso de aproximación basado en múltiples acervos culturales compartidos. Se trata de una *narrativa de identidad* basada en una selección de elementos del pasado, como autores, obras, personajes históricos y grandes eventos (Fernández Sebastián, 2021, p. 19) que circularon entre ambos mundos. El cruce del “mar tenebroso” por Jashjash ibn Said ibn Asuad; el periplo de Estebanico en América del Norte; la presencia oculta de los moriscos durante la colonización ibérica; la circulación de artefactos, saberes, oficios y tradiciones del patrimonio andalusí; la literatura de la emigración o del *mahyar*; los escritores y viajeros del siglo XIX y XX como Rubén Darío, Enrique Gómez Carrillo, Roberto Art y Jorge Luis Borges constituyen algunos de los elementos seleccionados de esta *cartografía transhispánica* que enlaza Marruecos y América Latina. Una especie de *silsila* que atraviesa múltiples coordenadas espacio-temporales.

No obstante, creemos que una visión más completa de los intercambios culturales y las actividades transnacionales entre ambas regiones requiere la incorporación de algunos personajes desatendidos, olvidados o cuestionados. Figuras que transitaron el camino del pensamiento y de la acción, de la literatura y la política, a lo largo de la primera mitad del siglo XX. Este canon alternativo reúne a ideólogos que situaron al Protectorado Español en Marruecos como un puesto central para la conexión hispano-árabe. Intelectuales africanistas y andalucistas, funcionarios republicanos, diplomáticos y pensadores de la diáspora árabe en Sudamérica que elaboraron narrativas de aproximación que tuvieron como eje el pasado común de al-Ándalus y la búsqueda de un lugar relevante en la escena mundial de la época.

Blas Infante, Rodolfo Gil Benumeja, Salomón Abud y Carlos de Baraibar concibieron singulares puntos de contacto ideológico y político a lo largo del Atlántico ibérico. En sus escritos presentaron similitudes, paralelismos e influencias entre estos escenarios con el afán de reducir distancias, construyeron nuevas cartografías y geografías imaginarias donde fueron “reubicados” los Otros intra-nacionales y

transnacionales (Tölölyan, 1991, p. 3). Los postulados desarrollados por estos autores van desde la justificación de la acción colonial española hasta la defensa de la emancipación y la liberación de los pueblos subyugados. Esta trama de intercambios nos permite entrever la emergencia temprana de sólidas redes transnacionales entre dichos espacios. Asimismo, representa una fuente de inspiración para el desarrollo de acciones de cooperación en materia cultural y política entre ambos mundos.

### Abordaje conceptual

Los autores señalados anteriormente pueden considerarse como una especie de “nómades tempranos” (Anderson, 2008, pp. 10-11), que plasmaron en su actividad los fenómenos de apropiación y mestizaje cultural de élites mundializadas a principios del siglo XX. En este marco, su actuación se asemeja a la noción de mediador cultural (*passeur*) que propone Serge Gruzinski para definir a aquellos personajes que establecieron lazos entre diferentes universos culturales, actuando como pasadores, conectores o tejedores de redes internacionales (2005, p. 16). Por su actuación en el campo de la política, las letras, el pensamiento y los lenguajes simbólicos, estos autores pueden considerarse agentes sociales que “desde una posición a menudo liminal y a caballo entre culturas, favorecen las transferencias y el diálogo entre universos aparentemente incompatibles, elaborando mediaciones muchas veces insólitas y contribuyendo así a su articulación y a la permeabilización de las fronteras” (2005, p. 27).

Este carácter conectivo los vuelve aún más relevantes para comprender las tensiones políticas e ideológicas que ligaban a las sociedades árabes e iberoamericanas durante la primera mitad del siglo XX. Una red rizómica o *alianza transcontinental* (Anderson, 2008, p. 30) que incluye nodos o puntos de articulación entre movimientos de resistencia y corrientes de pensamiento que operaron en forma simultánea (Bergel, 2015, p. 13). En ese marco, dichos exponentes pusieron en cuestionamiento el modelo colonial eurocéntrico e hicieron que “el orden imperial pareciera menos natural, engendrando así un

cuestionamiento más profundo del *status quo* de las relaciones de poder globales” (Goebel, 2015, pp. 9-10).

## Desde el Protectorado

El norte de Marruecos atravesó desde los años veinte un proceso de intensa resistencia a la ocupación colonial española. La sublevación de las cabilas del Rif de la mano de Abdelkrim se extendió hasta fines de 1925, cuando fue derrotado por una alianza militar hispano-francesa. A partir de 1927, España logró la pacificación completa de la zona, con el sometimiento de las tribus y el inicio de la llamada “labor civilizadora”.

En ese contexto, en los centros urbanos de las zonas española y francesa comenzó a emerger un movimiento nacionalista formado por jóvenes provenientes de las clases dirigentes locales. Estaban imbuidos de las ideas del renacimiento árabe y del reformismo islámico, bajo el impulso del emir Shakib Arslán. En ese marco, la presencia hispano-francesa era vista como parte de un proceso global de avance imperialista europeo sobre los territorios de la ecúmene islámica (Benaboud, 1999, p. 266).

Mientras en la parte francesa, estos activistas sufrieron intensas persecuciones, en el norte tuvieron un relativo margen de maniobra (Velasco de Castro, 2013, p. 9). Desde la pequeña ciudad de Tetuán, capital del Protectorado español, estos activistas –provenientes de antiguas familias andalusíes y liderados por Abdeslam Bennouna– pudieron llevar adelante una activa campaña de propaganda en el extranjero para desacreditar a la acción colonial e “internacionalizar la cuestión marroquí”, tal como explica David Stenner (2016, pp. 430-450). La cabecera del Protectorado era el punto de convergencia de múltiples influencias políticas e intelectuales: “Tetuán es la puerta de Oriente, allí llegan las emociones y las ideas de Egipto, La Meca, Damasco y los árabes de Hispanoamérica” decía Gil Benumeja (1934c, p. 4). Estos dirigentes tetuaníes –al igual que los de la tradicional ciudad de Fez– mantenían el orgullo y la nostalgia de su componente identitario andalusí. Una elite influyente, portadora de una cultura percibida como

superior y atada a la remembranza de un “paraíso perdido” (González Alcantud, 2002, p. 184).

## **Blas Infante y las redes del andalucismo**

Considerado el “padre” del nacionalismo andaluz, Blas Infante desarrolló en las primeras décadas del siglo XX originales propuestas que enlazaban a Andalucía con Marruecos e Iberoamérica en el marco del contexto colonial. Bajo el lema “Andalucía, por sí, para España y la Humanidad”, Infante postuló un regionalismo o nacionalismo no exclusivista, sino más bien extensivo (Calderwood, 2018, p. 120), que pretendía mantener la unidad con España<sup>1</sup> y, al mismo tiempo, restablecer una proyección sobre África y Oriente sin las armas del colonialismo.

Tras la proclamación de la República en 1931 y a través de las Juntas Liberalistas, los andalucistas reclamaron al nuevo gobierno que delegara en Andalucía el ejercicio del Protectorado de Marruecos y la relación internacional con los pueblos de Oriente. Este deseo de ocupar un papel más relevante en la determinación de la política colonial sobre Marruecos se sostenía en el desprecio hacia la dominación con sangre y fuego aplicada hasta el momento por España y Francia, y en la ascendencia cultural y étnica compartida en las dos orillas:

[...] ya tampoco se llegará a extrañar, nuestras pretensiones acerca de las poblaciones marroquíes hasta el Atlas. No es imperialismo como el que dimana del principio de las nacionalidades. Es reconocimiento y defensa de hermandad. Nosotros pudiéramos liberar a España de la carga militar y militarista que supone la ocupación marroquí; porque los moros, dirigidos culturalmente por las familias andaluzas,

---

<sup>1</sup> En el *Ideal Andaluz*, Infante sostenía: “el alma española no es otra cosa que el resultado de la convergencia, en la suma, de las energías regionales. Cuando éstas sean fuertes y definan vigorosamente los imperativos de la propia conciencia, entonces aquélla, robustecida, reobrará con aliento poderoso sobre las regiones y se impondrá el imperativo de la conciencia nacional dentro y fuera de España. [...] Una región española que quisiera, directamente, vivir como nación, pronto languidecería, o sería incorporada a otra nación...” (Infante, 2010, p. 24).

musulmanas y los hebreos sefardíes, sienten el anhelo de una expresión social y política de nuestra hermandad. (Infante, 1979, p. 81)

En realidad, Infante abogaba por una política de “pacífica penetración civilizadora” en lugar de la política de “conquista, rapiña y matanza” que venía caracterizando la acción de las metrópolis europeas. En su libro *La Sociedad de las Naciones*, bajo el título “Arreglo de reivindicaciones coloniales teniendo en cuenta los intereses indígenas”, desarrolla un modelo de intervención colonial no explotadora. Según su propuesta, la ocupación europea debía limitarse a los litorales o zonas periféricas, para conquistar luego el “espíritu” de la población interior por medios pacíficos como el comercio y la cultura (Infante, 1919, p. 63). Es difícil comprender, desde nuestra experiencia y mentalidad contemporánea, este planteamiento por momentos ingenuo de Infante que no advierte la indisoluble relación entre la explotación económica, la dominación política y la aplicación de la fuerza. Esta visión paternalista de Infante rescata los planteamientos de hermandad hispano-marroquí de Joaquín Costa, a quien estudia y admira:<sup>2</sup>

Otra sería la situación de España en Marruecos, al constituirse la Sociedad de las Naciones, de haber seguido el dictamen de Costa, y de haber desarrollado política reparadora, de intimidad y restauración: porque como él decía: los marroquíes han sido nuestros maestros y les debemos respeto; han sido nuestros hermanos y les debemos amor; han sido nuestras víctimas y les debemos reparación cumplida. (Infante, 1919, p. 44)

Para la concreción de estas pretensiones sobre la Zona Española, el andalucismo consideraba como aliados vitales a los descendientes de “andaluces musulmanes y mosaicos [que] se extienden desde Tánger a Damasco”, como así también a aquellos que emigraron a América (Infante, 1979, p. 82). Con ese propósito, estos activistas –entre los que destacaba Fermín Requena desde la Agrupación Liberalista Andaluza de Melilla–, promovieron la formación en Sudamérica de centros

---

<sup>2</sup> Infante escribió un libro denominado *La Obra de Costa* (1916). Para profundizar en torno a los lazos del costismo y el andalucismo, consultar: J. A. Lacomba (1994, pp. 77-84) y J. Maurice (1984, pp. 215-224).

andaluces favorables a las ideas liberalistas y el establecimiento de relaciones con los colectivos árabes y sefardíes radicados allí.<sup>3</sup>

Esta ambición de los andalucistas sobre Marruecos era confluente con la posición de los nacionalistas marroquíes –encabezados por Abdesalam Bennuna, Mohamed Daoud y Abdeljalak Torres– que buscaban un cierto margen de autoadministración en el marco del Protectorado. Los titubeos de la política colonial durante la República y el debate en el gobierno sobre la continuidad o abandono del Protectorado en 1932 contribuyeron a un mayor acercamiento entre ambos grupos. En gran medida los unía el temor a que la Zona norte cayera bajo el control, más férreo, del Protectorado Francés. De este modo, los nacionalistas tetuaníes fueron invitados a participar en la Asamblea Andaluza de Córdoba. En una carta de respuesta enviada a Fermín Requena el 29 de enero de 1933, Bennuna explicaba:

Pueden Vdes. todos tener la seguridad absoluta de que estaré en espíritu en esa Asamblea de la insigne Córdoba, adhiriéndome de antemano con entusiasmo a cuantos acuerdos se adopten, en la seguridad de que ellos tendrán a conseguir que ‘nuestra’ Andalucía, la de moros, cristianos y hebreos, unidos en un solo haz, logre la autonomía soñada. (Bennuna, 1933, como se citó en Benjelloun, 1998, p. 20)

Desde esta particular visión de la acción colonial, Infante intuía resultados más satisfactorios para su país: “España será respetada en Marruecos, amada en Marruecos; inmediatamente después que sustituyese la ocupación militar por la protección pacífica” (Infante, 1979, p. 91), decía. Este reconocimiento del potencial de las diásporas árabes y hebreas como actores para la promoción de sus intereses en el escenario del Protectorado tuvo repercusión sobre estas comunidades en el Cono Sur de América.

Cabe recordar que desde fines del siglo XIX, los países sudamericanos recibieron amplios contingentes provenientes de los territorios árabes del Imperio Otomano. En su mayoría, se trata de cristianos de la

---

<sup>3</sup> Blas Infante destacaba en documento vinculado a la Federación Autónoma de Municipios Andaluces los contactos establecidos con la Liga Andaluza de América (Documento ACJ1, Archivo Blas Infante, Sevilla).

zona levantina que siguieron con atención la evolución política en sus tierras de origen, principalmente luego de la Primera Guerra Mundial con la ocupación colonial anglo-francesa y la instauración del sistema de Mandatos de la Sociedad de las Naciones. También llegaron a esta zona judíos sefardíes de múltiples procedencias, incluidos los del norte de Marruecos. Todos ellos desarrollaron diversas estrategias para su integración en las nuevas sociedades y al mismo preservar su identidad. En ese marco se destaca la creación de innumerables periódicos y publicaciones –muchas veces en su lengua de origen–, especialmente en Argentina y Chile (Del Amo, 2006, p. 6).

En el caso de Chile, sede de una amplia comunidad de origen palestino, encontramos referencias a las ideas del andalucismo en la revista *Mundo Árabe*, editada en la capital del país, Santiago de Chile.<sup>4</sup> A partir de la proclamación de la Segunda República Española en 1931, se produjeron innumerables colaboraciones de figuras del andalucismo y del africanismo como Javier Fernández Pesquero, Fermín Requena y Gonzalo de Reparaz.

*Mundo Árabe* incorpora gran parte de las tesis de los andalucistas, que cuestionan las fronteras establecidas entre África y Europa. “Es inútil sustraerse a la geografía, porque Andalucía es la prolongación de Marruecos, como éste no es más que la Andalucía Africana”, decía Fernández Pesquero en un artículo de diciembre de 1933 bajo el título “La Bandera Verde y Blanca de Andalucía. Historia y Poesía” (1933). En ese sentido, el mismo autor destaca que el proyecto del estatuto autónomo de Andalucía promovido por las Juntas Liberalistas contemplaba el acercamiento con los “hermanos del Atlas, los Musulmanes del Marruecos Español y a los Judíos Mosaicos de esa misma zona, para construir todos la Gran Andalucía Oriental y Occidental” (Fernández Pesquero, 1933, p. 12).

Por otro lado, el Semanario *La Reforma-Al-Islah* –del mismo grupo editorial que el anterior– incluía también contenidos vinculados a las

---

<sup>4</sup> *Mundo Árabe* fue fundada por el ya mencionado Jorge Sabaj de la Editorial *La Reforma*. Se trató de una edición en castellano y en su primera etapa se extendió entre 1935 y 1938. Esta publicación tuvo una orientación claramente nacionalista árabe, interesándose en el problema palestino y en la colonización europea en la zona. Además, incorporó amplios contenidos culturales (Del Amo, 2006, p. 8).

posiciones de los andalucistas.<sup>5</sup> En su número doble (108-109) del 12 y 24 de junio de 1933, *La Reforma* reproduce los documentos de la Junta Liberalista de Andalucía que llamaban a los andaluces de ambas orillas, cualquiera sea su fe.

Del resurgir del andalucismo marroquí, ha de resurgir también el españolismo en nuestra zona. España, para ello, es Andalucía, como andaluza es también esa aristocracia descendiente de los antiguos musulmanes y mosaicos que arrojada violentamente de la península, llegó a Marruecos, desparramándose entre las poblaciones mogrebitas. Y esta aristocracia de la sangre y el talento, debe ser la única depositaria de la confianza española, porque ella y solamente ella, es la que puede despertar la conciencia andaluza. (*La Reforma*, 1933a, p. 2)

El mismo Semanario *La Reforma-Al Islah* de Chile, publica otro discurso de los andalucistas dirigidos a los melillenses y descendientes de andaluces, donde se señala la preocupación ante la posibilidad de la política de la retirada del gobierno republicano:

Ya hemos visto en recientes declaraciones políticas que pregonizan el abandono de nuestra Zona, lo poco que Marruecos significa para el resto de España, donde no se le mira más que bajo los equivocados aspectos comerciales o imperialistas. ¡Y para Andalucía no! Para Andalucía significa una hermandad de intereses étnicos, geográficos, históricos y políticos, de una alianza indestructible. (*La Reforma*, 1933b, p. 3)

En Argentina, mientras tanto, la *Revista de Oriente*, dirigida por Michel Cosma, recogió también en sus páginas las visiones de los andalucistas y la cuestión del Protectorado en Marruecos. En esa publicación, se desempeñó como columnista Antonio Chacón Ferral, poeta, dramaturgo y activista de la causa andaluza. El autor vivió parte de su juventud en la Argentina, donde fundó la Liga Andaluza de

---

<sup>5</sup> Esta publicación se definía a sí misma como “Semanario social, cultural y literario de la comunidad árabe de Chile” y tuvo un perfil similar a *Mundo Árabe*, incluyendo temáticas relacionadas con la colonización y la situación de los países árabes. Se presentaba de manera bilingüe, con la edición en español desde la portada y la árabe desde la contraportada (Del Amo, 2006, p. 8).

Buenos Aires y la revista *Bética*. Regresó a su Jerez natal en 1932 para participar activamente durante la etapa republicana.

En una colaboración denominada “España por los ojos de Andalucía mira a Oriente”, Chacón Ferral describe el horizonte del movimiento nacionalista andaluz en el contexto de la reciente aprobación de la constitución de la República española en diciembre de 1931. El texto hace especial hincapié en las garantías establecidas en torno a la libertad de culto y la separación de la Iglesia y el Estado. Destaca el fin de la confesionalidad católica del Estado, de la unidad religiosa impuesta tras la expulsión de musulmanes y judíos en siglos anteriores: “Anuncio solemne de la terminación del tal monopolio, a nuestros hermanos los musulmanes españoles y sefardíes, expulsados de España por el monopolio romano” (Chacón Ferral, 1932, p. 21).

El artículo convoca a los árabes y musulmanes de Sudamérica a colaborar con sus recursos para levantar una mezquita en algún lugar de Andalucía, una idea siempre presente en el imaginario de los andalucistas. Según Chacón Ferral, esta iniciativa podría cambiar la visión de los árabes, especialmente de los marroquíes, hacia las nuevas autoridades republicanas: “la República podría demostrar, a los pueblos que la observan, y en especial a los afro-orientales, que la letra de su nueva Constitución no es una bella mentira formulista” (Chacón Ferral, 1932, p. 21).

Por último cabe recordar la funesta y abrupta culminación de este primer renacimiento andaluz. El triunfo del Frente Popular en las elecciones españolas de 1936 restableció las negociaciones para la formación de los proyectos autonómicos, entre ellos el andaluz. El 5 de julio de ese año se logró avanzar en la conformación del Estatuto de Andalucía, previendo para meses posteriores su ratificación mediante referéndum y elevación a las Cortes. Sin embargo, el golpe militar iniciado en el territorio norteafricano el 18 de julio de 1936 le dio fin a este proceso. Algunos de los miembros del andalucismo como Blas Infante fueron asesinados, mientras otros padecieron la reclusión o el exilio.

En este escenario político, cualquier contacto con los andalucistas estuvo en el ojo de la atención de los militares sublevados. Un documento de la Delegación de Asuntos Indígenas de la Alta Comisaría en

Marruecos elevado a la Dirección de Marruecos y Colonias –emitido pocos días antes del golpe de junio de 1936– confirma la preocupación por las actividades andalucistas en la Zona. En el mismo se detalla que el grupo liderado por Fermín Requena Díaz y que incluye algunos marroquíes –tanto de confesión musulmana como judía–, procuraba “estrechar lazos con moros y hebreos de origen andaluz residentes en países americanos” (Alta Comisaria de España en Marruecos).

### **Rodolfo Gil Benumeya, entre arabidad e hispanidad**

Rodolfo Gil Torres –autodenominado Benumeya– fue un destacado escritor y periodista español, con una extensa vida pública desde los tempranos años veinte.<sup>6</sup> Su trayectoria personal, intelectual y política muestra un complejo recorrido no exento de contradicciones. En su juventud se formó como arabista, estuvo cerca de los ideales del andalucismo<sup>7</sup> y del sefardismo y participó en diferentes publicaciones africanistas. Durante la etapa republicana realizó tareas de colaboración y hasta de espionaje al servicio de las autoridades coloniales y al, mismo tiempo, forjó un vínculo estrecho con los nacionalistas marroquíes. Tras el golpe de Estado, se desempeñó en múltiples publicaciones e instituciones educativas, culturales y diplomáticas instauradas por el franquismo.

Más allá de estas aparentes oscilaciones, mantuvo una preocupación constante por el diálogo entre los mundos iberoamericano y árabe, teniendo como espacio central de conexión a España y al Protectorado en Marruecos (Vagni, 2016a, 2016b). En su largo

---

<sup>6</sup> La trayectoria de Gil Benumeya ha sido abordada en numerosos trabajos que abordan las múltiples facetas de su personalidad y actuación. Se destaca el prólogo y el estudio preliminar de su libro *Ni Oriente, ni Occidente. El universo visto desde el Albayzín* (1996), realizados respectivamente por su hijo, Rodolfo Gil Grimau, y por José Antonio González Alcantud. También se debe tener en cuenta el trabajo de María Dolores López Enamorado (1998) sobre sus escritos de juventud y los de David Parra Monserrat sobre el discurso de la arabidad en el franquismo.

<sup>7</sup> Para González Alcantud, la filiación de Benumeya al régimen franquista fue la razón de la falta de reconocimiento a su obra por parte del andalucismo, o sea el “el lastre que impidió la justa comprensión de la pasión mediterraneísta que lo embargaba” (González Alcantud, 1996, p. LXIX).

recorrido produjo innumerables artículos y libros que nos muestran la amplia red de contactos con corrientes políticas y movimientos culturales de diversas latitudes como el panislamismo, el nacionalismo árabe, el nacionalismo marroquí y el pensamiento de los emigrados árabes en el Nuevo Mundo.

Desde sus primeros escritos, se puede observar una serie de constantes o líneas maestras que estructuran su discurso y que ponen de manifiesto un cuestionamiento a los saberes establecidos. La revisión de las fronteras establecidas entre África y Europa constituye uno de los aspectos más significativos de su propuesta. Reconoce un vasto espacio común, centrado en Andalucía y el Mediterráneo, al que llama *Mediodía*. Un ámbito integrador y transicional entre el Este y el Oeste y entre ambas riberas del Estrecho de Gibraltar: “Nos encontramos con un mundo meridional absolutamente distinto del ‘Oriente’ y el ‘Occidente’. Es el ‘Mediodía’ puntiforme y apasionado, a cuyo complejo mental pertenece Andalucía desde los días ultrarremotos de la Prehistoria y los Tarstessos” (Gil Benumeya, 1929, p. 41).

Y esta relectura geográfica va acompañada también de una nueva visión geopolítica atendiendo a esas fuerzas emergentes “desde el Sur” en el plano internacional. En términos de González Alcantud, se trata de un “panandalucismo mediterraneísta encabezado por España, opuesto a los ascendentes imperial-colonialismos europeos” (2014, p. 293). Benumeya identifica a los nuevos protagonistas del mundo que está naciendo: “Apoyado en Andalucía he lanzado el nuevo grito del Sur porque sólo desde Andalucía (Levante e Indoamérica, Mediterráneo y África) puede lanzarse” (Gil Benumeya, 1929, p. 91). Desde su lectura, la formación de un bloque de naciones hispanas y árabes era una condición indispensable para salir de la condición periférica y ocupar un lugar más relevante en la política mundial.

En resumen, el autor realiza una “proyección exterior de lo andaluz” (Gil Benumeya, 1929, p. 91), que lo acerca a todo el Oriente árabe y la *umma* islámica, pero que tiene como ámbito primario de actuación el territorio marroquí. Este constituye, junto a Andalucía, el puente hacia América. “Marruecos [es] la llave del Estrecho de Gibraltar; el camino de Canarias, las colonias y la hispanidad americana”, decía en

1942 (Gil Benumeya, 1942, p. 8). En una carta manuscrita al Secretario Técnico de Marruecos, fechada en Madrid en agosto de 1934, compara la experiencia poscolonial americana con el porvenir independiente de Marruecos: “Se le plantea a España en Marruecos el mismo problema moral que en Cuba o Méjico donde la independencia total fue y es para España preferible a una absorción por su gran vecino del Norte” (1934c, p. 2).

En otro trabajo recurre también a la equiparación con América para demostrar la necesidad de consolidar y renovar el Majzén y promover a las elites nacionalistas con vocación de construir un Estado moderno en Marruecos: mientras las minorías criollas son asimiladas a la elite andalusí, los pueblos nativos americanos se ven reflejados en las tribus beréberes. Desde su pensamiento, la necesidad de ayudar a Marruecos a establecer su organización estatal moderna mediante la colonización exige la neutralización de la supuesta capacidad de disgregación de lo bereber. Su ‘berberofobia’ responde en gran medida a su visión evolucionista y spengleriana:<sup>8</sup>

Marruecos como la Argentina o Méjico es un hijo o un hermano de España, pues de España ha llegado a él su civilización propia y su entusiasmo [...] Aquí en Marruecos los descendientes de españoles han hecho el Majzen, la idea del Estado nacional, el rito malekita traído de Córdoba, el misticismo de las cofradías que empieza en Abenmasarra y Abenarabi españoles, la música, las modas, la arquitectura... El nacionalismo. Fuera de estos españoles islámicos no hay más que una masa de tribus que fácilmente vuelven al bajo nivel de la mentalidad africana con sus danzas de pandero, su pereza silenciosa, sus ritos sexuales, todo lo que al bereber le hacer ser un negro blanqueado (Y en Marruecos son bereberes casi todos los rurales, aun los de lengua árabe). (1934a, p. 16).

---

<sup>8</sup> Las precisiones al respecto de López Enamorado son esclarecedoras: “Así, todos los argumentos que esgrime Gil Benumeya están destinados a defender y justificar esa unión Norte-Sur, Oriente-Occidente. Y en ese contexto hay que situar incluso sus ideas radicales (su racismo o su berberofobia), acercándonos a ellas con la suficiente perspectiva y situándolas en el contexto de la época [...] sí enlazan con la línea general de pensamiento seguida por el autor, en la que no tienen cabida los pueblos, grupos o razas que pueden suponer un obstáculo para la consecución de esa *fraternidad morena*” (1996, p. 25).

En las mismas notas, Gil Benumeya defiende la necesidad de moldear el nacionalismo marroquí de acuerdo a los intereses de España, para llevarlo a un terreno de afinidad y cercanía, similar a lo sucedido en América, pero sin caer en una política definitivamente asimilacionista: “No es posible ya evitar el nacionalismo. Pero todavía es posible transformarle, darle un aire español, que aún en el caso peor de que Marruecos se fuese, siguiese siendo un Chile o una Argentina” (1934a, p. 4). En otro trabajo del mismo año, sostiene que las autoridades de la zona “en pocos meses han logrado dar al Marruecos jalifiano un aire a la vez nacionalista y español que recuerda el de una república de la española América Tropical” (1934b, p. 12).

Gil Benumeya advierte también del peligro que supone sostenerse solamente en la minoría hispanomusulmana, la que al igual que los criollos en América podría llevar a la desafección de España. A pesar de su aparente berberofobia, en última instancia es esa “masa” la que requiere atención, principalmente mediante la educación, para asegurar un “afecto profundo y continuo” entre ambas orillas:

Sería lógico que España se hubiese apoyado en ese fondo hispanomusulmán de las ciudades y se hubiese extendido por el campo rebelde. Pero en la práctica no se puede olvidar que de América fueron los mismos criollos quienes echaron a España, los españoles blancos nacidos allí y no los indígenas. Como estaban cerca de los peninsulares no los respetaban [...] Sin embargo ha quedado luego al cabo de un siglo un afecto profundos entre ellos y España. Puede quedar siempre entre España y Marruecos aún en el caso peor del no deseable pero acaso posible abandono. Pero lo que quede no hay que entregárselo a los “criollos” locales sino diluirlo entre la masa africana del pueblo. (1934b, pp. 4, 16-17)

Un aparatado especial merece la comparación entre los movimientos indigenistas americanos –específicamente la agrupación creada por el peruano Raúl Haya de la Torre en 1924<sup>9</sup> y las experiencias “autosuficientes” del mundo árabe-islámico. En un estudio específico sobre la cuestión del campo marroquí y la aplicación del Dahir bereber, alude

---

<sup>9</sup> Esta organización, que tuvo su presencia en Europa a mediados de los años veinte, se transformó en 1931 en el Partido Aprista Peruano.

a aquel movimiento para cuestionar, con cierta ironía, los hábitos y maneras de los jóvenes nacionalistas:

En un momento de entusiasmo la “élite” intelectual adoptó el aspecto de las clases más humildes de la población con sus vestidos de tela áspera. En una mezcla de Tolstoy y Ghandi se formó una “intelligentsia” de jóvenes de familias ilustres, empeñados en ruralizar la vida total de la sociedad marroquí. Empeño que en realidad tiene su paralelo exacto con el movimiento llamado “indigenista” de Méjico y Perú en nuestra América y que es un ruralismo hecho por intelectuales. (1934b, p. 4)

Uno de los asuntos que más se repiten a lo largo de su obra desde mediados de los años veinte, es el papel de los emigrados árabes en el Nuevo Mundo como aliados principales en la difusión de su idea de “fraternidad hispano-árabe”. Este encuentro parte nuevamente de una lectura geopolítica de la realidad mundial de la época. Y, de forma más explícita, enumera los múltiples campos en donde la hermandad hispano-árabe se podría concretar:

El más esencial de los valores raciales afines es el árabe nuevo en la historia americana [...] la actuación de esta raza hermana está íntimamente ligada a todos los problemas fundamentales de nuestra vida nacional: el porvenir de la lengua española en el mundo; la labor civilizadora de nuestro Estado en Marruecos; el desarrollo de los valores españoles en Tierra Santa; el mantenimiento de la tradición hispana en Filipinas (especialmente sobre los quinientos mil “moros” de Mindanao y Joló, muy influidos por los árabes musulmanes de América); la apertura de nuevos mercados en los Balcanes; el hispanoamericanismo; el resurgir cultural de Andalucía con la Universidad árabe granadina, etc., etc. (Fernández Pesquero, 1925, p. 41)

Su exposición no se limita a una retórica romántica, sino que trata de esbozar un programa de acción para implicar a los emigrados. En esa línea se pregunta “¿Qué puede hacer España para atraerse al elemento semita americano? [...] conviene reunir los esfuerzos de todos los centros patrióticos preocupados por la expansión racial” (Fernández Pesquero, 1925, p. 47). Las posibilidades que brindaba esta emigración, según su lectura, se extendían hacia el propio Protectorado.

En el informe reservado –enviado como “servicio confidencial” a la Dirección General de Marruecos y Colonias en 1935– rescataba el modelo de integración de los árabes en las naciones americanas como ejemplo a imitar por los nacionalistas marroquíes:

La Argentina, Chile y el resto de los países hispanoamericanos de lengua española demuestran que además de España nación para Marruecos hay el problema más extenso de la lengua española extendida por América y varias repúblicas en las que habitan más de un millón de árabes de Oriente (Palestina, Siria) que por su riqueza, su cultura y su nacionalismo ardiente son el estímulo y el ejemplo más vivo que pueden recibir los jóvenes marroquíes en marcha hacia el progreso. Estos árabes de América tienen una gran prensa en español e instituciones culturales que pueden servir de ejemplo vigoroso a las que se funden en Marruecos (como escuelas hispano-árabes, hospitales, escuelas femeninas, casinos, bibliotecas, etc.) (1935b, pp. 5-6).

En otro documento del mismo año, enfatiza las diversas oportunidades de cooperación que podrían establecerse desde el Protectorado con los emigrados de América, en términos económicos, educativos y culturales:

Sería muy útil atraerse algunos a Marruecos donde serán de una preciosa ayuda para la españolización y el progreso cultural de la zona protegida. Muchos de ellos tienen fuertes capitales que importados a Marruecos ayudarían a levantar el escaso nivel de su vida económica, emancipándola además de la peligrosa vecindad de capital franco-judío. Problemas como el de la educación de la mujer musulmana en la zona española solo pueden resolverse con una importación desde Buenos Aires de nuestras institutrices musulmanas de doble lengua árabe y española. (1935a, p. 29.)

Las propuestas de Rodolfo Gil Benumeya, a lo largo de los últimos años de la República, encontraron escasa receptividad en medios gubernamentales, tanto de la metrópoli como en el propio Protectorado. Sin embargo, tras el golpe militar, su programa de acción en torno al nacionalismo marroquí y la hermandad hispano-árabe fue adoptado por el Delegado de Asuntos Indígenas y luego Alto Comisario en Marruecos, Juan Luis M. Beigbeder. Años más tarde aún, ya en los cincuenta, sus

postulados de amistad entre España, el mundo árabe y América Latina (Gil Benumeya, 1952) resurgieron como sustento ideológico de las “políticas de sustitución” del franquismo.

### **Salomón Abud y el renacimiento árabe**

Descendiente de una familia de origen sirio, Salomon Abud tuvo también una activa presencia en medios comunitarios de Buenos Aires, principalmente como periodista y directivo del Diario Siriolibanés, el de mayor tirada entre la prensa árabe del país. En 1939 publicó un libro denominado *El Sol nace en Oriente. Esquema del resurgimiento árabe*. Esta obra desarrolla una interesante visión sobre la situación mundial, el avance del imperialismo en diferentes escenarios de Asia y África y, sobre todo, los anhelos de liberación de los pueblos árabes. Al mismo tiempo este texto se adentra en la situación colonial de Marruecos, en la Guerra Civil española que estaba llegando a su fin y en el advenimiento de una nueva guerra mundial.

Abud aborda un escenario mundial de cambios para revelar el surgimiento de una antigua fuerza dormida: los árabes. “En este instante de la vida universal, y frente al continuo desconcierto europeo, los árabes han iniciado ya su despertar definitivo”, sostiene (1939, p. 35). En su planteamiento, la idea de resurgimiento árabe viene impulsada por dos fuerzas principales: el panislamismo y el panarabismo.

En su modelo explicativo de la regeneración árabe, el autor propone una división social del trabajo entre *evolucionados* y *atrasados*, donde cada espacio regional porta una misión específica: la dirección política en manos de los sirios, la hegemonía intelectual para los egipcios, la reserva espiritual y la energía de lucha para la Península Arábiga y un papel marginal para los semi-hermanos del Magreb.

Como vemos, Abud sitúa en último peldaño de esta escala regional a los pueblos del Magreb. Considera que fueron *arabizados* y se beneficiaron con la expansión de los árabes por todo el norte africano. El autor adopta una postura paternalista y evolucionista, marcando este *déficit de arabidad* que los distingue de sus compatriotas del Mashreq: “los pueblos árabes más evolucionados contemplan la necesidad de dar

un gran impulso al desarrollo espiritual y cultural de sus semi-hermanos del norte de África”, aclara (1939, p. 92). Esta inmadurez vendría determinada tanto por las condiciones propias de la colonización como por la naturaleza de los poderes locales:

En cuanto al poblador del África septentrional, manifiesta todavía evidentes señas de atraso motivadas en su mayor parte por la forma en que se lleva a cabo la dominación occidental que, al aprovechar la riqueza natural, no realiza esfuerzo alguno para redimir al nativo de su situación de paria, a pesar de que hay grandes señores, adictos por supuesto a las potencias dominadoras, cuyos hijos estudian en París, Londres u otras ciudades de Europa. (Abud, 1939, pp. 91-92)

Al igual que los anteriores autores analizados, Abud sostiene que la unidad y el renacimiento de los árabes pasan por España, vértice de un posible eje geopolítico que articule a los pueblos desde Oriente a Iberoamérica. Sin embargo, observa que la actual situación política en la Península no acompaña –por el momento– ese deseo:

Tal vez, si en el futuro llega –ha de llegar sin duda– la hora en que España se redima de sus dolores presentes, después del enorme desengaño que la desvincula para siempre de todas las naciones europeas, encuentre la verdadera senda de su destino histórico en la gestación de una unidad política y económica con los pueblos árabes, a los que está emparentada, y los hispano-americanos que son hijos de su genio. (1939, p. 128)

Abud señala que el camino de la “redención hispana” consistiría en lograr la articulación entre españoles, árabes y americanos, una alianza que significaría un primer ensayo de unidad mundial: “se habría constituido un eje formidable y poderoso que será el más firme sostén del equilibrio del mundo, a cuyas manos pasaría, con la hegemonía económica y política, el centro mismo de la civilización universal” (1939, p. 130). Este periodista propone una identificación entre la España del momento, rehén de un régimen dictatorial, y los pueblos árabes sometidos al sistema colonial. Desde Oriente, afirma, “se desea la unidad con una España comprensiva [...] cuyo drama es también una reproducción del drama de los pueblos del Cercano Oriente” (1939, p. 129).

En el mismo texto, el autor aborda una de las cuestiones más sensibles de la guerra civil española: el papel de las tropas marroquíes utilizadas por los sublevados para el levantamiento y el frente de guerra en la Península. Abud se propone clarificar y desmitificar algunas de las lecturas dominantes en la época, incluso en sectores republicanos, que veían este ingreso de tropas árabes después de cinco siglos, como una nueva (re)conquista. Las considera ajenas a la contienda, reclutadas por la fuerza para tomar parte en una lucha que desconocen y de la que en absoluto son responsables. Incluso resalta que esta participación en la guerra iría contra sus propios intereses o conveniencias políticas:

¿Este suceso, enorme en su enunciación objetiva, significaba acaso una revancha como se quiso manifestar a través de la prensa, o era tal vez el comienzo de una rearabización de España, como también se expresó en ocasiones varias? Nada más erróneo. Los árabes combatientes en las tropas del general Franco eran los marroquíes del protectorado español entre quienes se hicieron levas militares obligatorias y no prédica ideológica. (1939, p. 125)

La situación de extrema pobreza en que vivían las masas rurales del Protectorado, principalmente bereberes en sus cabilas, “permite a las potencias que los esclavizan aprovecharlos como material de guerra utilizándolos en sus ejércitos”, sostiene (1939, p. 125). A continuación, Abud advierte una situación que se avecina, teniendo en cuenta el desarrollo de la Segunda Guerra Mundial y la utilización de tropas *indígenas* del Protectorado Francés y del África Occidental por la Francia Libre. Viendo así la equivalencia entre ambos Protectorados, asegura: “del mismo modo que, mañana, en el caso hipotético de una guerra europea, cuyas causas no les tocan directamente, los marroquíes de las regiones vecinas serán trasladados al continente a pelear en defensa de Francia” (1939, p. 125).

Abud sostiene que, al igual que en el periodo monárquico, los nuevos tiempos no traen posibilidades de emancipación para los habitantes del Protectorado:

El nuevo estado de cosas de España no brinda al Marruecos español ninguna perspectiva generosa, por lo menos mejor, ya que subsistirá

allí el predominio de un imperialismo que se anuncia enfáticamente y, como todos los imperialismos, tendiente a expandirse a expensas de intereses que no son los propios. (1939, p. 126)

En este marco, presenta también la relación entre los nacionalistas marroquíes y los sublevados, según el análisis coyuntural del autor. Abud describe la represión y persecución de estos dirigentes en los primeros meses del levantamiento militar, quienes advierten de la situación y el peligro en que se encuentran:

Así lo comprendieron presto los dirigentes nacionalistas marroquíes, quienes iniciaron una sorda campaña contra Franco reclamando por el retorno de los moros llevados a combatir a la península, hasta el trance de tener que reaccionar el jefe rebelde con medidas enérgicas que condujeron a la cárcel a muchos compatriotas de aquellos que peleaban bajo sus banderas, y otros huían para no caer bajo su sanción (1939, p. 126).

Sin embargo, cabe recordar que las autoridades militares franquistas y los nacionalistas marroquíes confluyeron en sus intereses e iniciaron una etapa de colaboración. El dirigente nacionalista Abdelkhalek Torres y el Delegado de Asuntos Indígenas y luego Alto Comisario en Marruecos, Juan Luis Beigbeder, fueron los artífices de una convergencia basada en intereses mutuos. En su pugna con Francia y su accionar desde el Marruecos francés, el bando franquista ofreció a los nacionalistas concesiones en materia de enseñanza, funcionamiento de partidos y de la prensa nacionalista (Albert, 2008, pp. 63, 73), cuestiones todas que estaban prohibidas en Península.

Volviendo a la publicación de Abud, cabe señalar que el prólogo de esta obra fue escrito por el español Alicia Garcitoral, destacado político republicano exiliado en Argentina. Adscrito al Partido Republicano Radical Socialista y gobernador civil de Cuenca durante la República, Garcitoral destacó, en esas primeras páginas del libro, su contribución para clarificar la participación de los marroquíes en la Guerra Civil española: “Y hasta la confusión reciente de la rebeldía militar española con el auxilio de los moros de Marruecos queda debidamente aclarada” (Abud, 1939, pp. 10-11). Años después, Garcitoral completó en Argentina una trilogía de historia de España que fue publicada en

1949 por Librería Hachette de Buenos Aires. El tomo denominado “Primeros ciclos y España Musulmana”, recupera aquellas perspectivas de unidad entre la Península y el norte de África, postuladas por Joaquín Costa y la escuela de africanistas. En el mismo se reproducen dichos tópicos y refiriéndose al territorio del Protectorado sostiene: “La convivencia del Sur de España con el Noroeste de África o Iberia del Sur a través del estrecho, es cosa perfectamente admisible” (Garcitoral, 1949, p. 18). Sobre la composición de este vasto espacio común precisa:

Podría decirse de esta especie de Iberia o España del Sur, tierra de blancos, que no es propiamente África –continente negro con el secular oasis egipcio–, del mismo modo que la Iberia o España del Norte no es propiamente parte del continente europeo, sino un pequeño continente o mundo casi aislado entre dos geográficamente mayores (1949, pp. 16-17).

Para finalizar en torno a la contribución de Salomón Abud, se debe reconocer que su texto es una obra singular: se trata del primer trabajo sistemático sobre la situación del mundo árabe y su entorno producida desde Sudamérica, sin intermediación de fuentes europeas. La intención del autor fue trascender las fronteras comunitarias y acercarse a públicos masivos de habla hispana que desconocían en gran medida el pasado y el presente de los pueblos de Oriente Medio.

### **Carlos de Baraibar, junto al nacionalismo marroquí**

Carlos de Baraibar Espondaburu fue un personaje complejo y multifacético que desarrolló su vida personal y pública a lo largo de tres continentes. Tuvo una notable actuación como hombre de pensamiento y acción en el marco de la política y el periodismo español del siglo XX, con irradiaciones más allá de las fronteras peninsulares.

La Guerra Civil española lo obligó al exilio en el Cono Sur, donde fue un protagonista clave de los debates ideológicos de la Guerra Fría. Su recorrido está marcado aún por algunos puntos confusos y borrosos. No obstante, más allá de diversas ambigüedades, Baraibar sostuvo un interés constante por Marruecos y el norte de África en el contexto

de las luchas de emancipación y la formación de los nuevos estados del Tercer Mundo. Esta dedicación se observa no sólo en su actuación en el marco del Protectorado durante la República y en medio de la guerra, sino también en la estrecha relación que mantuvo con las principales figuras del nacionalismo marroquí y en la difusión de la problemática del colonialismo, especialmente a partir de la obra *El problema de Marruecos* en Chile publicado en Chile en 1952.

En los primeros años de la etapa republicana, Baraibar realizó numerosas visitas a ambas Zonas del Protectorado y reflejó sus impresiones y opiniones en la columna *La Hora de Marruecos* del diario Luz. Sus textos sostienen los postulados habituales de los medios progresistas: la idea de “penetración pacífica” y la “función civilizadora” de la colonización. En ese marco trata temas como la falta de ayudas oficiales para los colonos españoles en las llanuras del Garet (1932a, p. 8); la oposición a la posible política de abandono del Protectorado por las autoridades republicanas y las esperanzas depositadas por los notables de Tetuán ante las nuevas autoridades<sup>10</sup> (1932b: 4), el nomadismo y las dificultades del control territorial sobre Río de Oro (Baraibar, 1933, p. 9).

En esos años compartió la carrera periodística con la gestión política. En abril de 1933 fue nombrado Director General de Trabajo por Francisco Largo Caballero, dos años después participó en la fundación del Semanario *Claridad* –luego publicación diaria–. Tras la sublevación militar, dirigió el servicio de información de la Telefónica; y desde febrero a mayo de 1937, ocupó el cargo de subsecretario del Ministerio de Guerra, también con Francisco Largo Caballero al gobierno (Fundación Pablo Iglesias; Auñamendi Eusko Entziklopedia).

Se puede rastrear la vinculación de Baraibar con el Protectorado y con el movimiento nacionalista marroquí hasta febrero de 1934 durante el segundo gobierno del radical republicano Alejandro Lerroux, cuando fue enviado a investigar la maquinación de un posible

---

<sup>10</sup> Baraibar parece referirse al manifiesto presentado por la Agrupación Nacionalista –la primera organización nacionalista de la zona norte, dirigida por Abdeslam Bennuna– ante el presidente Niceto Alcalá Zamora el 8 de junio de 1931. La nota incluía un pliego de reivindicaciones en los planos político, administrativo, social y cultural, sin incluir la demanda específica de independencia. (Madariaga, 2002, p. 114)

golpe militar desde la Zona española. Allí se reunió con Abdeljalek Torres y con Abdeselam Bennuna, y emitió un informe con detalles de la sublevación. Pero los dirigentes del Frente Popular desoyeron sus advertencias, “pensando quizá que la supuesta conspiración militar era un producto de la ‘fantasía mora’, o un vago rumor deliberadamente exagerado por éstos, para obtener, a cambio de su ‘lealtad’, concesiones políticas”, interpreta María Rosa de Madariaga (2002, p. 123).

Cabe recordar que tras el golpe militar y el inicio de la guerra civil, sectores del gobierno republicano entablaron negociaciones con notables y referentes nacionalistas marroquíes con el propósito de sondear su apoyo para una rebelión desde el Protectorado contra los militares facciosos. El trato incluía la promesa de autonomía para la Zona Española. Sin embargo, el acuerdo se frustró por la oposición del gobierno francés (Paz, 2000, pp. 84-97).

A principios de 1937 y entremedio de su nombramiento como Subsecretario de Guerra, Baraibar recibió de parte del Presidente Francisco Largo Caballero la tarea de llevar adelante un plan para sublevar a las cabilas rifeñas contra el gobierno militar franquista (Adila, 1992, pp. 144-149; Luna Alonso, 2002, pp. 391-406; Madariaga, 2002, pp. 278-294). Este proyecto había sido concebido a fines de 1936 por integrantes del gobierno, dirigentes republicanos de Tánger y miembros del Partido Comunista. La operación incluía la provisión de armas y dinero a los jefes cabileños, pero presentaba obstáculos en múltiples niveles: la competencia interna en el gobierno y en la administración del Protectorado y, principalmente, el cuestionamiento de las autoridades coloniales francesas que temían el efecto contagio de un levantamiento en la zona española, entre otras.

El Presidente Manuel Azaña menciona en sus memorias diversos detalles de la misión a la que consideró una “aventura descabellada” de la que Baraibar fue “autor y director”. Según le habría confesado Largo Caballero, el plan incluía el viaje a la Península de mujeres marroquíes para que se acercaran a sus esposos y familiares que combatían junto a los insurrectos en el frente de Vizcaya, e inducirlos a sublevarse, abandonar las armas o pasarse al frente republicano (Azaña, 2000, como se citó en Madariaga, 2002).

Entre los puntos más oscuros del Plan está la supuesta promesa francesa de reconocimiento de la autoridad republicana sobre el Protectorado tras el éxito de la operación, mencionada por Baraibar a Azaña (Azaña, 2000, pp. 979-980, como se citó en Madariaga, 2002, p. 280). Diversas inconsistencias y falta de pruebas ponen en duda la veracidad de ese acompañamiento. Incluso aparecen argumentos razonables de política colonial y europea que lo cuestionan:

En primer lugar, todo apunta a que las autoridades francesas no estaban dispuestas a tolerar que desde territorio bajo su jurisdicción se fomentara una sublevación de las cabilas de la zona española: primero, por temor a que tal sublevación pudiera alentar las aspiraciones de los nacionalistas marroquíes, activos en su zona y que estaban en buenos términos con los rebeldes, los germanos y los italianos, que fomentaban medidamente sus reivindicaciones para crear dificultades a Francia; y segundo, porque ésta misma, obligada a seguir la política británica de apaciguamiento del fascismo, evitaba a toda costa cualquier gesto que pudiera ser interpretado por Alemania como una provocación (y desde luego lo era apoyar una iniciativa contra Franco al que era notorio que Hitler y Mussolini apoyaban). (Alpert, 1998, p. 132; como se citó en Luna Alonso, 2002, p. 403)

Madariaga agrega otro factor esencial que hacía inviable el proyecto de Baraibar: partía de una concepción inicial equivocada, al unir en un mismo movimiento a los cabileños y los nacionalistas de las ciudades, suponiendo que estos tenían influencia sobre los primeros (2002, p. 279).

Con la formación del nuevo gobierno presidido por Juan Negrín en mayo de 1937, Baraibar cesó en el cargo de subsecretario de Guerra, pero sus delegados en el terreno para iniciar la operación siguieron teniendo la confianza del gobierno republicano durante unos meses más (Luna Alonso, 2002, p. 398). Ante tantas oposiciones y contratiempos operativos, la misión finalmente se frustró y sigue constituyendo un acontecimiento turbio y con múltiples interrogantes abiertos.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> La compleja trama de engaños, simulaciones, hostigamientos y delaciones entre los diversos actores civiles, diplomáticos y militares aparecen explicados con detenimiento en el trabajo de Luna Alonso (2002). Baraibar es presentado como un hábil manipulador que condujo la estrategia de la misión.

Durante el resto de la guerra civil, Baraibar continuó con su carrera periodística como director del diario socialista *Adelante*, órgano de la Federación Provincial Valenciana (ABC, 1937, p. 6) y luego en la revista *Timón* de Barcelona, fundada por el dirigente anarquista Diego Abad de Santillán.<sup>12</sup>

Al finalizar la guerra civil, Baraibar fue procesado por el nuevo régimen, siendo incluido en la instrucción de los expedientes de responsabilidad política que pesó sobre las altas autoridades republicanas a fines de agosto de 1939.<sup>13</sup> Inició el camino del exilio y llegó a Chile en el mes de octubre de 1939.<sup>14</sup> En el nuevo escenario del Cono Sur, también desarrolló una febril actividad periodística y política. A fines de 1939, participó en la refundación de la revista anarquista *Timón. Síntesis de Orientación Político Social*, publicada ahora desde Buenos Aires por el mismo Diego Abad de Santillán (Di Salvo y Minguzzi, 2018, pp. 114-115, 122-125). En 1941, Baraibar abandonó el PSOE y su actuación pública se desarrolló en diversos medios de comunicación de la emigración vasca y la resistencia antifranquista en Chile.

En mayo de 1947, realizó su primer viaje de retorno a Europa, cuyo propósito específico aún suscita controversias. Desde el mensuario Euzkadi se sostiene que su vuelta se produce “tras haber sido llamado por el Gobierno Vasco y por el delicado estado de salud de su esposa” (Fariña Díaz, 2006, p. 36). Baraibar se asentó temporalmente en París y luego se trasladó a El Cairo para reunirse con Abdelkrim

---

<sup>12</sup> En el número de agosto de 1939, Baraibar publicó un artículo titulado: “Marruecos, laboratorio del anarquismo experimental” (1938a, p. 7).

<sup>13</sup> El proceso fue iniciado por Carlos Muzquiz y Ayala, teniente del Cuerpo Jurídico Militar y Juez Instructor provisional de responsabilidades políticas de Madrid, por acuerdo del Tribunal Regional de Responsabilidades Políticas. Baraibar aparece en un listado junto a notorias figuras como Manuel Azaña, Augusto Barcia Trelles, José Giral, Santiago Casares Quiroga, Marcelo Domingo y su compañero Luis de Araquistáin. El Centro Documental de la Memoria Histórica de Salamanca (conocido habitualmente como el Archivo de la Guerra Civil), posee un expediente bajo su nombre en la Sección Político Social proveniente de la Delegación Nacional de Servicios Documentales, Presidencia del Gobierno (1937-1977).

<sup>14</sup> Baraibar no aparece en el listado de los 2200 refugiados españoles que llegaron a Chile un mes antes, el 3 de septiembre de 1939, en el famoso barco Winnipeg (Ferrer Mir, 1989, pp. 115-145) organizado por el poeta Pablo Neruda desde su función como cónsul en París.

y los nacionalistas magrebíes exiliados. José Félix Azurmendi especula que este encuentro tuvo como objetivo repetir el proyecto de una década atrás: “intentar sobornar a tribus y tropas marroquíes para que se subleven contra Franco” y al mismo tiempo recolectar información del líder rifeño, de los referentes magrebíes, de la Liga Árabe y del movimiento musulmán. Este autor sitúa a Baraibar en el ámbito de la diplomacia secreta y el espionaje:

Entiende que su presencia en El Cairo podría beneficiar a nuestro interés, el interés francés y el más exacto conocimiento del problema por los americanos. Su plan sería estar en El Cairo unas semanas hasta obtener esa información, avalada con documentos y fotografías, trasladándose después a Tánger. (Azurmendi, 2013, s/p)

Según Azurmendi, entonces, Baraibar operó en el marco de los Servicios Vascos de Información y Propaganda, una red de exiliados del nacionalismo vasco que desarrollaron su lucha antifranquista en cercanía a los intereses norteamericanos durante los primeros años de la Guerra Fría. Frente a la expansión de la Unión Soviética por Europa, estos vascos demócratas sostenían que si se vencía al comunismo no habría razón para la continuidad del franquismo. Estos agentes surgieron en el marco de la Guerra Civil y “se mueven en los años siguientes en otras guerras, causas y escenarios”, sostiene el mismo autor.<sup>15</sup>

La explicación de Baraibar sobre esa estancia en Egipto difiere de las interpretaciones anteriores y se reserva algunos datos. En un artículo periodístico publicado quince años después con motivo de la muerte del líder rifeño Abdelkrim el-Jatabi, Baraibar relató su versión de los hechos:

---

<sup>15</sup> El autor sostiene que estos Servicios durante la guerra mundial actuaron contra Franco y contra el Eje, y de manera lateral reportando sobre comunistas españoles. En una segunda etapa, comenzarán a ocuparse de operaciones ajenas a la causa vasca, por cuenta de Estados Unidos. Algunos de estos delegados vascos asentados en Europa Central y Oriental y el Norte de África contaron con la cobertura y complicidad de Guatemala, a través de su nombramiento como cónsules *ad honorem* en esos destinos. En sucesivas oportunidades durante 1948 el nombre de Baraibar fue propuesto para el puesto de El Cairo por el presidente del Consejo Nacional de Euzkadi en Londres, Manuel Irujo, a su interlocutor guatemalteco, el Encargado de Negocios en París, Carlos Manuel Pellecer (Azurmendi, 2013).

Por razones que no interesan al lector a principios de 1947 decidí retornar al Viejo Mundo, con el propósito de establecerme en París con mi familia [...] En cuanto se confirmó que la familia Abdelkrim fijaba su residencia en Egipto decidí arreglármelas para visitar El Cairo con el fin de conocer personalmente a los héroes de la hasta entonces más larga y sangrienta guerra colonial de la historia cuyo sacrificio había sido decisivo para despertar el espíritu nacional y de independencia del pueblo marroquí al que yo había apoyado siempre contra viento y marea, en la modestísima medida de mis fuerzas en su brava existencia a la ocupación militar por franceses y españoles [...] El ambiente me fascinó de tal modo que permanecí casi tres años allí contribuyendo fundamentalmente a ello las estrechas relaciones que se entablaron entre mi familia y las tres que componían a la sazón el que podíamos llamar clan Jatabi del Cairo. (1963, p. 4)

En esa nota, el periodista menciona el importante núcleo de dirigentes magrebíes que trabajaban en las oficinas del Comité para la Liberación del Norte de África dirigido por Abdelkrim. Entre ellos figuraban los marroquíes Abdeljalek Torres, Allal al-Fasi, y Mohamed Ben Aboud y por parte de los tunecinos, el futuro presidente Habib Burguiba, entre otros (1963, p. 4). Paralelamente y desde la distancia, Baraibar siguió colaborando con medios chilenos enviando informes sobre la situación de Oriente Medio y el norte de África, sobre todo con el periódico *La Reforma/Mundo árabe* de la colectividad árabe de Chile. En marzo de 1949, inició nuevamente el camino de regreso al Cono Sur.

En estos años, Baraibar se desempeñó como redactor del diario *El Mercurio* de Santiago y continuó con su actividad como conferencista especializado en temáticas internacionales. Mantuvo también estrechas relaciones con las instituciones del exilio español y las de la diáspora árabe. Pero en los inicios de la década del cincuenta, Baraibar alcanzó una mayor trascendencia cuando se convirtió en uno de los activistas anticomunistas más importantes del Cono Sur, a través de la representación del Congreso por la Libertad de la Cultura en Chile. Esta entidad surgió en Berlín en 1950 como oposición al Consejo Mundial por la Paz, más cercano a Moscú y representado en la región por Pablo Neruda. El Congreso estuvo integrado por intelectuales de las expresiones más diversas: socialdemócratas, socialcristianos,

anarquistas, trotskistas, liberales y conservadores. Los unía una posición similar anticomunista, antisoviética, universalista y antitotalitaria (Nállim, 2014, p. 3). Numerosos exiliados españoles y figuras del ámbito iberoamericano participaron en las publicaciones y eventos organizados por esta red.

A lo largo de la década del cincuenta y sesenta, Baraibar retornó a Europa por lo menos en tres ocasiones -1955, 1959 y 1962- para asistir a las reuniones en París del Comité Mundial del Congreso por la Libertad de la Cultura. En cada una de esas visitas, prolongó su estancia en algún país del mundo árabe. En el periplo de 1962, visitó Alemania Federal, Argelia y Marruecos. En el norte de África mantuvo audiencias con los nuevos jefes de Estado: el presidente de la recién independizada República de Argelia Ahmed Ben Bella y el rey de Marruecos Hassan II.

Figura 1. Fotografía que retrata el encuentro de Baraibar con el rey Hassan II de Marruecos en 1962.



Fuente: Adaptado de "Reportaje a Argelia en Marcha" (p. 57), *Mundo Árabe*, 1 enero 1963.

Todavía es difícil valorar el verdadero alcance de las visitas y las relaciones que Baraibar mantuvo con los dirigentes magrebíes. Asimismo, tampoco aparece claro su papel entre el exilio español. Cuando empezaron a revelarse las conexiones del Congreso para la Libertad de la Cultura con los servicios de inteligencia estadounidense

a mediados de la década del sesenta, la imagen pública de Baraibar en los círculos intelectuales chilenos comenzó a deteriorarse. Se le reprochó su cuestionamiento al gobierno de Nasser y el apoyo a las posiciones mediadoras del presidente tunecino, Habib Burguiba, frente a la cuestión palestina y el Estado de Israel, entre otros temas. Baraibar fue visto ahora como un agente del sionismo y el imperialismo (*Mundo Árabe*, 1965a, 1965b, 1966a, 1966b, 1966c).

Pero volviendo unos pasos atrás, nuestro interés por Baraibar se sitúa en 1952 cuando publica el texto *El problema de Marruecos*, bajo la Editorial Alonso de Ovalle en Santiago de Chile. Según el periodista, esta obra surgió como un pedido de Allal al-Fasi, líder del partido marroquí Istiqlal (independencia), durante su visita al país trasandino en octubre de 1952. El dirigente nacionalista le habría señalado la necesidad de brindar a los hispanoamericanos una base de conocimientos indispensables sobre la situación de Marruecos y el reclamo de independencia (Baraibar, 1952, p. 3). A lo largo del texto, se evidencia el conocimiento directo del autor además de su vinculación con esos dirigentes.

En ese marco y desde las primeras páginas, Baraibar se empeña en señalar el papel de nexo que España debía jugar entre el mundo árabe-islámico y el hispanoamericano, una idea que, como ya señalamos, fue promovida por diversos círculos ideológicos y adoptada inteligentemente por el franquismo en el contexto de su acción sobre el Protectorado y el aislamiento internacional tras la Segunda Guerra mundial (Parra Monserrat, 2008). Frente a esta apropiación de una causa legítima por parte del franquismo, Baraibar no duda en mostrar su simpatía:

Personalmente, tampoco debíamos aprovechar esta oportunidad para abusar de la confianza depositada en nosotros por nuestros hermanos, los patriotas marroquí, y arremeter contra el franquismo cuando, precisamente, anuncia una política hispanomarroquí e hispanoárabe a la que, por coincidir con lo que hemos preconizado con tanta inutilidad desde hace un cuarto de siglo o más, no tendríamos inconveniente en cooperar, si bien manteniendo en lo íntimo la misma posición de siempre frente a lo que el actual régimen español significa en el orden nacional. (1952, pp. 4-5)

Gran parte de las reflexiones de Baraibar sobre la lucha anticolonial de los marroquíes ya había sido expuesta en su obra *La guerra de España en el plano internacional* (1938b). En aquel entonces, había destacado el espíritu de autonomía y la defensa de la tierra, junto al valor y a la eficacia en la lucha que demostraron los magrebíes. Aunque, con un claro tono orientalista, también resaltaba la “ingénita anarquía mediterránea, doblada por la también típica de los árabes”, que limitó la evolución de las instituciones político-sociales y la generación de una conciencia nacional y de un Estado organizado (1952, p. 7).

El autor propone un perfil del movimiento nacionalista, detallando las condiciones y el terreno que favorecieron su emergencia. Se trata de un movimiento urbano, animado por la idea de resurrección cultural y la lucha “contra la asimilación y el relegamiento por los invasores” (1952, p. 27). En esa revisión, recrea el clima de efervescencia nacionalista tras la proclamación del Dahir Bereber en 1930 y la formación de las primeras organizaciones -tanto en la zona francesa como en la española- de la que alumbrarán figuras relevantes como Abdeslam Bennuna, Allal al-Fasi, Mohamed El Ouazzani y Abdeljalek Torres, entre otros.

También repasa la evolución del movimiento nacionalista al compás de los cambios que atravesaron las metrópolis y el orden internacional luego de la Segunda Guerra mundial, con el emergente papel de los Estados Unidos en el ámbito atlántico. En este marco, va desgranando también una valoración positiva del nuevo papel que los norteamericanos están tomando en el Norte de África y Oriente Medio en pro de la defensa colectiva de Occidente, señalando su ausencia de compromisos coloniales y las promesas hechas en la Carta del Atlántico de 1941 y en el gran desembarco aliado de 1942.

Cuatro años después de la publicación de este original libro, Marruecos alcanzó la independencia y comenzó a forjar los cimientos de un Estado moderno. Mientras tanto, Carlos de Baraibar regresó a España en 1971 y se le propuso colaborar con el periódico *Informaciones*. Falleció un año después en Santiago de Chile (Fundación Pablo Iglesias; Auñamendi Eusko Entziklopedia).

Este recorrido por la obra y la trayectoria de Carlos de Baraibar nos presenta a una figura singular y multifacética, de la que surgen todavía múltiples interrogantes. Bajo un itinerario sinuoso en términos ideológicos, fue sin embargo un actor y testigo de momentos cruciales de la vida política y cultural de España, Marruecos y Sudamérica.

Baraibar mantuvo un interés permanente por el mundo árabe, especialmente del norte de África. Su posición en torno al colonialismo y al imperialismo fue cambiando: de una visión paternalista pasó a la crítica vigorosa del sistema de dominación europeo. Sin embargo, en los últimos años, enfrascado en las dinámicas de oposición de la Guerra Fría, no advirtió las estrategias neocoloniales y el ascendente poder estadounidense. Debemos destacar, sobre todo, que con su copiosa producción a lo largo de varias décadas fue uno de los referentes más relevantes que explicó a los públicos de habla hispana los procesos de emancipación y renacimiento de los pueblos que se asomaban con voz propia a la vida internacional.

## Conclusiones

Este recorrido constituye una ventana inicial para descubrir puentes de aproximación entre España, Marruecos y América Latina, en la perspectiva de una serie de figuras representativas provenientes de diferentes campos de la política, el periodismo y la cultura. Los autores analizados adoptaron una posición de intermediarios, intérpretes y traductores de experiencias entre múltiples actores, escenarios y momentos históricos, teniendo como espacio de cruce y encuentro al Protectorado Español en Marruecos.

Infante, Gil Benumeya, Abud y Baraibar construyeron identidades compartidas, desafiaron a las cartografías existentes e imaginaron alianzas novedosas para el futuro. Para una audiencia marcada por el eurocentrismo o alejada de las cuestiones que afectaban a los pueblos de Asia y África, estos activistas ofrecieron relatos accesibles y didácticos. Desde diferentes enfoques y posicionamientos presentaron al público hispanohablante las nuevas fuerzas que estaban renaciendo, los pueblos del Magreb y del Oriente árabe, especialmente a través del

caso marroquí. Pueblos que, tras la superación del colonialismo y el peso de otros poderes emergentes, podían forjar junto a los americanos un nuevo orden civilizacional.

Estos autores reducen las distancias entre esos mundos y encuentran a los emigrantes levantinos como agentes facilitadores del diálogo hispanoamericano-árabe, con múltiples potencialidades de actuación en el plano económico, político y social. Mientras Infante busca la ayuda de los árabes y judíos americanos para la causa andalucista; Benumeja resalta su papel como actores económicos interregionales, al tiempo que transfiere la experiencia poscolonial americana al territorio marroquí. Abud en cambio actúa como un emigrante comprometido pero marcado por prejuicios étnicos con los magrebíes. Y Baraibar procura explicar al público sudamericano, especialmente al colectivo árabe, las problemáticas de la liberación de Marruecos. En todos ellos la diáspora árabe aparece como un relevante actor social de carácter transnacional.

En este recorrido, España emerge –a pesar de su situación de guerra civil y luego bajo una dictadura– como el eje potencial de una posible vertebración entre árabes e hispanoamericanos. Desde sus postulados, la unidad de estos tres espacios periféricos podría ser la semilla de un orden global renovado. Los escritos y actuaciones de estos referentes nos muestran la presencia de recorridos transnacionales en gran parte desconocidos que transitaron por las riberas materiales e imaginarias del Atlántico y del Mediterráneo. Constituyen, sobre todo, un aporte para la construcción de una memoria compartida entre Marruecos y América Latina.

## Referencias

- ABC (1937). Nuevo director de 'Adelante. *ABC*. Edición de la mañana, 20 de junio, 6.
- ABUD, S. (1939). *El Sol nace en Oriente: Esquema del resurgimiento árabe*. Buenos Aires: Editorial Política Internacional.

- ADILA, M. (1992). Un proyecto republicano para la sublevación de la zona jalifiana contra Franco. 1937-1939. *Actas del coloquio 'Tetuán durante el período del Protectorado'* (pp. 144-149). Tetuán: Publicaciones del Consejo Municipal.
- \_\_\_\_\_ (2007). El protectorado hispano-francés en Marruecos según Carlos de Baraibar. *Miscelánea histórica hispano-marroquí* (pp. 77-87). Tetuán: Facultad de Letras y Ciencias Humanas.
- ALBERT, J (2008). Las relaciones entre los fascismos y el movimiento nacionalista árabe. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, (6), 53-77.
- ALTA COMISARÍA DE ESPAÑA EN MARRUECOS, secretaria general, N° 784. Expediente 3. Archivo General de Administración (AGA) (15) 3.1 81/10199.
- ANDERSON, B. (2008). *Bajo tres banderas. Anarquismo e imaginación anticolonial*. Madrid: Akal.
- ARCHIVO BLAS INFANTE. Documento ACJ1. Sevilla.
- AUÑAMENDI EUSKO ENTZIKLOPEDIA (Fondo Bernardo Estornés Lasa). Baraibar Espondaburu, Carlos de, (Políticos y funcionarios públicos). <https://aunamendi.eusko-ikaskuntza.eus/eu/baraibar-espondaburu-carlos-de/ar-11029/#>
- AZURMENDI, J. F. (2013). *Vascos en la Guerra Fría. ¿Víctimas o cómplices?* San Sebastián: Editorial Tarttalo.
- BARAIBAR de, C. (1932a, 13 de mayo). Los héroes civiles de la penetración pacífica en nuestro Protectorado. Columna La hora de Marruecos. *Luz*, 8.
- \_\_\_\_\_ (1932b, 8 de septiembre). Orientaciones para la política de España en el Protectorado. *Luz*, 4.
- \_\_\_\_\_ (1933, 1 de enero). La verdad sobre Río de Oro. *El Sol*, 9.
- \_\_\_\_\_ (1938<sup>a</sup>, 28 de agosto). Marruecos, laboratorio del anarquismo experimental. *La Vanguardia*, 7.
- \_\_\_\_\_ (1938b). *La guerra de España en el plano internacional*. Barcelona: Tierra y Libertad.
- \_\_\_\_\_ (1952). *El problema de Marruecos*. Santiago de Chile: Editorial Santiago de Ovalle.
- \_\_\_\_\_ (1963, 27 de febrero). Recuerdos del Emir Abdelkrim. *Mundo árabe*, 4.
- BENABOUD, M. (1999). La intervención española vista desde Marruecos. En J. Nogué, y J. L. Villanova, (eds), *España en Marruecos (1912-1956)*

*Discursos geográficos e intervención territorial* (pp. 159-179). Lleida: Editorial Milenio.

- BENJELLOUN, A. (1998). L'Africanisme andalousianiste et arabiste espagnol et le Maroc Septentrional, dans les annes 1930 et 1940. *Revue d'histoire maghrébine*, 89-90.
- BERGEL, M. (2015). *El Oriente desplazado: Los intelectuales y el origen del tercermundismo en la Argentina*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- CALDERWOOD, E. (2014). "In Andalucía, there are no foreigners": andalucismo from transperipheral critique to colonial apology. *Journal of Spanish Cultural Studies*, (15), 4. <https://doi.org/10.1080/14636204.2014.991488>
- \_\_\_\_\_ (2018). *Colonial a-Andalus. Spain and the Making of Modern Moroccan Culture*. Cambridge/London: Belknap Press of Harvard University Press.
- CHACÓN FERRAL, A. (1932). España por los ojos de Andalucía mira a Oriente. *Revista de Oriente*, 1.
- DEL AMO, M. (2006). La literatura de los periódicos árabes de Chile. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, (55), 3-35.
- DIRECCIÓN GENERAL DE MARRUECOS Y COLONIAS. Servicios confidenciales de información política respecto a los países árabes. Informe reservado. 5 de marzo de 1935. AGA (15) 3.1 81/10122.
- DI SALVO, L. C. y MINGUZZI, A. V. (2018). La Guerra Civil y el exilio republicano español en clave chileno-argentina (1939): La revista Timón entre la poesía y la historia. *Palimpsesto X*, 14, 106-128.
- ESTÉFANO, H. (1931). *Los pueblos hispano-americanos. Su presente y su porvenir*. México: Ediciones Culturales.
- FARIÑA DÍAZ, C. (2006). La colectividad vasca en Chile después de la Guerra Civil Española a través de la revista Euzkadi. 1943-1950 (Tesis). Pontificia Universidad Católica de Chile. <http://www.euzkoetxeachile.cl/libros/05-TesisCF.pdf>
- FERRER MIR, J. (1989). *Los españoles del Winnipeg, el barco de la esperanza*. Santiago de Chile: Jaime Ediciones Cal Sogas. <http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0001872.pdf>
- FERNÁNDEZ PESQUERO, J. (1925). *América. Su geografía. Su Historia*. Prólogo de Gil Benumeya. Madrid: Compañía Iberoamericana de Publicaciones.
- \_\_\_\_\_ (1933). La Bandera Verde y Blanca de Andalucía. Historia y Poesía. *Mundo árabe*, 9.

- FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, J. (2021). *Historia conceptual en el Atlántico Ibérico. Lenguajes, tiempos, revoluciones*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- FUNDACIÓN PABLO IGLESIAS (s/d), Baraibar Espondaburu, Carlos de. En *Diccionario Biográfico*. [https://fpabloiglesias.es/entrada-db/2212\\_baraibar-espondaburu-carlos/](https://fpabloiglesias.es/entrada-db/2212_baraibar-espondaburu-carlos/)
- GARCITORAL, A. (1949). *Primeros ciclos y España musulmana*. Buenos Aires: Librería Hachette.
- GIL BENUMEYA, R. (1927). Temas islámicos. América árabe. *África. Revista de Tropas Coloniales*. Recuperado de [http://hemerotecadigital.bne.es/datos1/numeros/internet/Madrid/%C3%81frica%20\(Madrid\)/1927/192703/19270301/19270301\\_00000.pdf](http://hemerotecadigital.bne.es/datos1/numeros/internet/Madrid/%C3%81frica%20(Madrid)/1927/192703/19270301/19270301_00000.pdf)
- \_\_\_\_\_. (1929). *Mediodía. Introducción a la Historia Andaluza*. Madrid: Compañía Ibero Americana de Publicaciones.
- \_\_\_\_\_. (1929b). *Hacia una España mayor. Otra vez el andalucismo. Revista de Tropas Coloniales*.
- \_\_\_\_\_. (1934a). Notas sobre el Partido nacionalista marroquí y el problema de la enseñanza en nuestra zona. El punto de posible coincidencia entre España y las tendencias nacionalistas marroquíes. AGA (15) 3.1, 81/10199.
- \_\_\_\_\_. (1934b). El estado actual del problema del campo desde el punto de vista nacionalista (1934). Nota sobre las líneas generales de la lucha anticolonialista contra el Dahir Bereber de 1930 en lo que se relaciona con el problema del campo marroquí. AGA (15) 3.1 81/10199.
- \_\_\_\_\_. (1934c). Carta dirigida al Secretario Técnico de Marruecos. Madrid, agosto de 1934. AGA (15) 3.1 81/10199.
- \_\_\_\_\_. (1935a). El panarabismo. Relación del movimiento de cooperación entre los pueblos de lengua árabe, y los problemas que España tiene planteados en Tánger, el Protectorado, el Mediterráneo, Ibero-América... y acaso hasta en Filipinas. AGA (15) 3.1 81/10122.
- \_\_\_\_\_. (1942). *Marruecos andaluz*. Madrid: Ediciones de la Vicesecretaría de Educación Popular.
- \_\_\_\_\_. (1952). *Hispanidad y Arabidad*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica.
- \_\_\_\_\_. (1955). Sobre las líneas generales de las relaciones hispano árabes en su evolución actual. *Cuadernos de Estudios Africanos*, 31. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. [http://www.cepc.es/rap/Publicaciones/Revistas/12/CAO\\_032\\_039.pdf](http://www.cepc.es/rap/Publicaciones/Revistas/12/CAO_032_039.pdf)

- \_\_\_\_\_ (1964). *España dentro de lo árabe*. Madrid: Editora Nacional.
- \_\_\_\_\_ (1996). *Ni Oriente, ni Occidente. El universo visto desde el Albayzín*. Granada: Universidad de Granada.
- GIL GRIMAU, R. (1996). Un prólogo sobre la vida y actitud de Rodolfo Gil Benumeya. En R. Gil Benumeya. *Ni Oriente, Ni Occidente. El universo visto desde el Albayzín*. Granada: Universidad de Granada.
- \_\_\_\_\_ (2003). Sobre la diáspora y la ocultación moriscas dentro de su patria. Hechos y recuerdos por vía verbal. En *Hommage à L'École d'Oviedo d'Études Aljamiado (dediés au fondateur, Álvaro Galmés de Fuentes)*. Zaghuan, Túnez: Fondation Temimi.
- GOEBEL, M. (2015). *Anti-Imperial Metropolis: Interwar Paris and the Seeds of Third World Nationalism*. Cambridge University Press.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A. (1996). El ensayo en el país de la poesía: Rodolfo Gil Benumeya y el andalucismo africanista (Estudio Preliminar). En R. Gil Benumeya, *Ni Oriente, Ni Occidente. El universo visto desde el Albayzín*. Granada: Universidad de Granada.
- \_\_\_\_\_ (2002). *Lo moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*. Barcelona: Anthropos.
- \_\_\_\_\_ (2014). *El Mito de Al-Andalus*. Córdoba: Almuzara.
- GRUZINSKI, S. (2005). Passeurs y elites 'católicas' en las Cuatro Partes del Mundo. Los inicios ibéricos de la mundialización (1580-1640). En S. O'phelan Godoy y C. Salazar-SOLER (edits.) *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el Mundo Ibérico, siglo XVI-XIX*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- IBER, P. (2015). *Neither Peace nor Freedom: The Cultural Cold War in Latin America*. Cambridge: Harvard University Press.
- INFANTE, B. (1916). *La obra de Costa*. Sevilla: Arévalo.
- \_\_\_\_\_ (1919). La Sociedad de las Naciones. Libro compuesto sobre la base de la Conferencia expuesta en la Real Sociedad Económica de Amigos del País, la noche del 3 de noviembre de 1918. Sevilla: Gómez Hnos. y Centro Regionalista Andaluz.
- \_\_\_\_\_ (1979). *La verdad sobre el complot de Tablada y el estado libre de Andalucía*. Granada: Aljibe.
- \_\_\_\_\_ (2010). *Ideal Andaluz. Varios estudios acerca del Renacimiento de Andalucía*. Sevilla: Fundación Pública Andaluza/Centro de Estudios Andaluces.

- JANNELLO, K. (2012). El Congreso por la Libertad de la Cultura: el caso chileno y la disputa por las 'ideas fuerza' de la Guerra Fría. *Izquierdas*, (14), 14-52.
- LACOMBA, J. A. (2016). *Costismo y andalucismo. La influencia de Joaquín Costa en Blas Infante*. Anales de la Fundación Joaquín Costa, (11), 77-84.
- LA REFORMA (1933a). A todos los andaluces (españoles, musulmanes y mosaicos). *La Reforma (Al-Islah) Semanario social, cultural y literario de la colectividad árabe en Chile*. (108.109). 12 y 24 de junio, Santiago.
- \_\_\_\_\_ (1933b). A todos los melillenses, colonia andaluza de Melilla y elementos musulmanes y serfaradíes descendientes de "El Andaluz". *La Reforma (Al-Islah) Semanario social, cultural y literario de la colectividad árabe en Chile*. (108. 109) 12 y 24 de junio de 1933, Santiago.
- LUNA ALONSO, M. A. (2002). La Misión de Carlos Baraibar en Marruecos durante la guerra civil. *Espacio, Tiempo y Forma*, (15), 391-406. <https://doi.org/10.5944/etfv.15.2002.3075>
- MADARIAGA de, M. R. (2002). *Los moros que trajo Franco*. Madrid: Alianza Editorial.
- MAURICE, J. (1984). El costismo de Blas Infante. En *El Legado de Costa* (pp. 215-224). Zaragoza: Ministerio de Cultura y Diputación General de Aragón.
- MUDROVICIC, M. E. (1997). *Mundo nuevo: cultura y guerra fría en la década del 60*. Rosario, Argentina: Beatriz Viterbo Editora.
- MUNDO ÁRABE (1949). La unidad salvará a los pueblos árabes. 30 de diciembre, 5.
- \_\_\_\_\_ (1950). Marruecos debe ser independiente pronto. 31 de marzo, 5.
- \_\_\_\_\_ (1952). Marruecos reclama su independencia. 30 de octubre, 5.
- \_\_\_\_\_ (1956). Regreso de los señores de Baraibar. 31 de enero, 20.
- \_\_\_\_\_ (1959a). Momento político, económico e intelectual de los pueblos del mundo árabe analizado por el escritor don Carlos de Baraibar. 25 de abril, 1,2,16.
- \_\_\_\_\_ (1959b). El Renacer de los Pueblos Árabes. 30 de noviembre, 5.
- \_\_\_\_\_ (1960). Abdeljalek Torres, uno de los arquitectos de la independencia de Marruecos vendrá a Chile presidiendo misión de Mohamed V. 31 de enero, 17.
- \_\_\_\_\_ (1961a). Mauritania es territorio inseparable de Marruecos. 31 de enero, 5.
- \_\_\_\_\_ (1961b). Chile y demás países americanos conocieron posición de Marruecos. 31 de enero, 4.

- \_\_\_\_\_ (1963). Reportaje a Argelia en Marcha. 1 enero, 57-58.
- \_\_\_\_\_ (1965a). Burguiba, Talbot, de Baráibar y otros agentes al servicio del sionismo. 1 de mayo, 16.
- \_\_\_\_\_ (1965b). Don Carlos de Baraibar, personaje de fábulas, cedió su alma al diablo. 1 de octubre, 4.
- \_\_\_\_\_ (1966a). Carlos de Baraibar vuelve a esputar su fobia que le inoculan manos criminales. 1 de febrero, 4.
- \_\_\_\_\_ (1966b). Carlos de Baraibar y su amo el imperialismo. 1 de mayo, 7.
- \_\_\_\_\_ (1966c). Carlos de Baraibar el 'extraviado'. 1 de setiembre, 27.
- NALLIM, J. (2014). Intelectuales y Guerra Fría: el Congreso por la Libertad de la Cultura en Argentina y Chile, 1950-1964. *Anuario del Instituto de Historia Argentina*, (14).
- PARRA MONSERRAT, D. (2008). Una 'nueva fuerza espiritual': la Arabidad en la política exterior franquista. IX Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea, Universidad de Murcia.
- PAZ, A. (2000). *La cuestión de Marruecos y la República Española*. Madrid: Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo.
- RUIZ GALBETE, M. (2006). *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura: anticomunismo y guerra fría en América Latina. El Argonauta español*, (3). Unidad Mixta de Investigación Telemme, Université d'Aix-Marseille, CNRS.
- STENNER, D. (2016). Centring the periphery: northern Morocco as a hub of transnational anti-colonial activism, 1930-43. *Journal of Global History*, (11). <https://doi.org/10.1017/S174002281600022X>
- TÖLÖLYAN, K. (1991). The Nation-State and Its Others: In Lieu of a Preface. *Diaspora: a Journal of Transnational Studies*, (1)1.
- VAGNI, J. J. (2016a). América como modelo para la actuación de España en el Protectorado en Marruecos. La visión de Rodolfo Gil Benumeya. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, (6), 35-54. <https://doi.org/10.5070/T461030922>
- \_\_\_\_\_ (2016b). Escenarios periféricos y perspectivas que se reflejan: España, el mundo árabe y América Latina en la mirada de Rodolfo Gil Benumeya. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos* (21), Madrid: Universidad Autónoma de Madrid. <https://doi.org/10.15366/reim2016.21.005>

- \_\_\_\_\_ (2019). Carlos de Baraibar: entre Europa, el mundo árabe y Sudamérica. Itinerario de una figura compleja (Estudio crítico introductorio). En C. Baraibar. *El problema de Marruecos* (pp. 9-60). Viña del Mar: Altazor.
- \_\_\_\_\_ (2020). Expansión colonial y renacimiento árabe en el orden mundial de entreguerras: visiones desde los emigrantes árabes del Cono Sur. En M. Cuadro y D. Setton (coords.), *Estudios sobre el Medio Oriente desde América Latina. Perspectivas desde el Sur*. Buenos Aires: CLACSO.
- \_\_\_\_\_ (2022). Habib Estefano. En D. Thomas (ed.) *Christian-Muslim Relations 1500–1900*. Leide: Brill. [https://referenceworks.brillonline.com/entries/christian-muslim-relations-ii/habib-estefano-COM\\_33092?s.num=0&s.f.s2\\_parent=s.f.book.christian-muslim-relations-ii&s.q=Est%C3%A9fano](https://referenceworks.brillonline.com/entries/christian-muslim-relations-ii/habib-estefano-COM_33092?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.christian-muslim-relations-ii&s.q=Est%C3%A9fano)
- VELASCO DE CASTRO, R. (2013). La monarquía alauí, símbolo identitario de la nación marroquí: legitimidad histórica e instrumentalización política. *Diacronie Studi di Storia Contemporanea*, (16). <https://doi.org/10.4000/diacronie.812>

# Sandra Cisneros y Najat El Hachmi: Una creación literaria desde los intersticios

Sandra Cisneros and Najat El Hachmi: Literary creation from the interstices

Loubna Belaarbi

UNIVERSIDAD HASSAN II DE CASABLANCA (MARRUECOS)

## Resumen

Sandra Cisneros y Najat El Hachmi son escritoras de diferentes diásporas. No obstante, ambas autoras coinciden a la hora de tratar temas relacionados con las confluencias que conforman sus identidades colectivas e individuales. De hecho, en sus escritos es palpable la impronta de su pertenencia a comunidades de origen migrante, atravesadas por la pobreza, el racismo y el machismo. El mestizaje y la hibridación lingüística y cultural son constantes en sus creaciones literarias donde se puede apreciar también su propia visión del mundo, y nos brindan la oportunidad de explorar nuevos espacios y nuevos modos para la formación de la subjetividad femenina. Este trabajo trata de estudiar, por un lado, los mecanismos de la construcción de subjetividades femeninas mediante la escritura de mujeres ubicadas en diferentes contextos geográficos, políticos y culturales. Sandra Cisneros y Najat El Hachmi están inmersas en una persistente búsqueda de respuestas sobre sí mismas y sobre su lugar de pertenencia, poniendo de relieve los rasgos identitarios en sus proyectos escriturales. Por otro, intenta explorar los mecanismos de la construcción de subjetividades femeninas mediante la escritura de mujeres ubicadas en diferentes contextos geográficos,

políticos y culturales, así como las diferencias y las similitudes en sus escritos, dada la continua búsqueda de respuestas de las dos escritoras sobre sí mismas y sobre su lugar de pertenencia.

**Palabras clave:** Escritura femenina, literatura diaspórica, Sandra Cisneros, Najat El Hachmi, subjetividad femenina.

### **Abstract**

Sandra Cisneros and Najat El Hachmi are writers from different diasporas. However, they overlap in their treatment of themes related to the confluences that shape their collective and individual identity. In their writing, the influence of their belonging to communities of migrant origins, which have been affected by poverty, racism and male chauvinism, is evident. The linguistic and cultural hybridization are constants in their literary works.

In this paper, we will try to study the mechanisms of the construction of feminine subjectivities in the writing of women in different geographical, political and cultural contexts. Sandra Cisneros and Najat El Hachmi are immersed in constant search for answers about themselves and their place of belonging and to highlight identity traits in their writing projects. The aim is to study the differences and similarities in their works where they propose their own vision of the world and offer us the opportunity to explore new spaces and new approaches to the formation of female subjectivity.

**Abstract:** Women's writing, diasporic literature, Sandra Cisneros, Najat El Hachmi, female subjectivity.

### **Introducción**

La literatura como universo de la ficción brinda a las escritoras la oportunidad de exponer el mundo desde el prisma de la subjetividad femenina. En la literatura escrita por mujeres son recurrentes temas inherentes a las vivencias y experiencias femeninas. A través de sus escritos, Sandra Cisneros y Najat El Hachmi tratan de hacer eco de

la precaria condición femenina dentro de sus respectivas comunidades, objeto de relego por idiosincrasias inherentes a las tradiciones y a los imaginarios culturales heredados de sus países de origen, así como de la imagen estereotipada vigente sobre la mujer chicana en Estados Unidos y la mujer marroquí en España.

Ambas autoras se refugiaron en el mundo de la ficción, recurriendo al discurso literario para ofrecer su propia visión sobre la situación de las mujeres y las vicisitudes que afrontan como pertenecientes a sendas diásporas. Sus proyectos escriturales les brindaron el espacio idóneo para denunciar y reivindicar la precariedad de la condición femenina. Alzar la voz mediante la escritura les confiere sentimiento de poder y de empoderamiento, que traspasa los lindes de la mera comunicación o libre expresión, una imposición y provocación de cambios dentro de sus respectivos contextos sociales (Barthes, 2011, p. 1).

Octavio Paz afirma: “La literatura expresa a la sociedad; al expresarla, la cambia, la contradice o la niega. Al retratarla, la inventa, y al inventarla la revela” (1986, p. 161). Las creaciones literarias son formas de salvaguardar la memoria común que llevan a cuesta una labor transformadora de la sociedad en el esquema histórico-cultural. En sus narrativas, tanto Cisneros como El Hachmi cuestionan sus contextos sociales, tratan de posicionarse desde su postura de sujetos sociales con plena ciudadanía, abogando por generar un impacto tangible sobre sus lectores. Impregnadas de vivencias y avatares ligados a sus contextos sociales. Desde sus respectivas posturas como sujetos literarios tratan de ejercer cierto cambio o deconstrucción sobre los mismos, en una constante búsqueda de identidad, autorrealización dentro de un espacio propio en el *impasse* de dos mundos dispares.

## **La escritura femenina**

La historia fue escrita por hombres por lo que se han descuidado no pocos pormenores relacionados con la condición de la mujer dentro de las sociedades humanas, un sesgo androcéntrico focalizado en el hombre como modelo universal del desarrollo humano y civilizacional, aspecto que ha teñido todos los ámbitos, especialmente el ámbito

cultural y literario. El canon literario tradicional suele presentar a las mujeres como seres subalternos, carentes de las cualidades masculinas merecedoras de elogio y valoración, por lo que se calificaba de excepcionales a todas las mujeres que demostraron la falsedad de esas premisas de preeminencia masculina (Russ, 2020).

De modo general, el canon literario tradicional asociaba las mujeres a la subjetividad, las emociones y la naturaleza (Gómez, 2008, p. 396). Por eso, el feminismo cultural apela a una revisión de esas categorías culturales tradicionales, y a una nueva conciencia para amortiguar el yugo ejercido sobre ellas, con el fin de replantear la representación femenina dentro del área cultural y literaria (Gómez, 2008, p. 411).

La crítica literaria feminista tiende a establecer una nueva perspectiva de análisis textual para respaldar las luchas feministas, una vía para disipar la confusión que idealiza el arquetipo de mujer socializado por el patriarcado. Las mujeres eran sujetas al maltrato en el seno de la historia literaria “universal”, un dato crucial puesto de relieve por Kate Millet en su estudio titulado: *Política sexual*, en el cual resalta la proyección de la figura femenina que maniobran los varones dentro de sus textos literarios, una realidad paralela plagada de opresión dentro de la sociedad patriarcal (Gómez, 2008, p. 413).

El enfoque francés de crítica literaria feminista fue precursor en conceptualizar la escritura femenina, Hélène Cixous (1995) subrayaba la identificación del hombre con un pensamiento binario que le otorgó hacer eco del pensamiento y voz femeninos, abocado en la valoración de lo masculino y una constante depreciación de todo lo femenino. De ahí surge el concepto de la escritura femenina como voz transgresora que vela por romper este cerco intelectual y brindar a las mujeres la oportunidad de visibilizar su diferencia sexual y textual, para “La superación de los modelos sociales de carácter bisexual” (Gómez, 2008, p.415).

La escritura femenina cuestiona las mutaciones sociales, especialmente las ligadas a la cultura y a la identidad. El posicionamiento de las escritoras dentro del canon literario recurriendo al discurso literario como mecanismo de denuncia y reivindicación contra el yugo y el silenciamiento patriarcal hace que la subjetividad sea elemento

configurador de sus creaciones literarias con un constante uso de la primera persona. Como lo matiza Cixous, la escritura femenina: “En cierto modo, inscribe lo que dice porque no niega a la pulsión su parte indisciplinable, ni a la palabra su parte apasionada. Discurso incluso ‘teórico’ o político, nunca es sencillo ni lineal, ni ‘objetivado’ generalizado: la mujer arrastra su historia en la historia” (1995, p. 58). Recurrir al “yo” en la escritura femenina va más allá de contar o contarse, de acuerdo con Biruté Ciplijauskaitė: “El recurso de primera persona sirve como el modo más apropiado para la indagación psicológica. Lo que se propone como discurso ‘liberado’ cumple dos propósitos: expresa la reacción a la represión social de los tiempos pasados y lleva hacia el auto-conocimiento” (1988, p. 17).

A través de las creaciones literarias, tanto de Cisneros como de El Hachmi, se hace evidente una insoslayable conflictividad emocional inherente a este peculiar modo de vivir, una construcción identitaria perturbada por habitar los intersticios entre dos culturas, dos memorias y dos identidades. En este análisis, se arroja la luz sobre las diferencias y las similitudes en sus escritos como materia de construcción de la subjetividad femenina. Se realiza este estudio comparativo a través de dos obras de las escritoras que revelan su propia visión del mundo y nos brindan la oportunidad de descubrir nuevos espacios y nuevas estrategias para la formación de este fenómeno en acción.

### **La literatura escrita por mujeres de la diáspora marroquí en España**

La literatura de la diáspora marroquí en España no se puede percibir desde la perspectiva nacional, ya que pertenece a realidades y contextos socioculturales y lingüísticos diferentes. El mestizaje es una constante en la construcción identitaria de las sociedades de la cuenca del mediterráneo. Desde las postrimerías del siglo XX, la emigración desempeñó un rol configurador en el contexto sociocultural europeo en general y el español en particular. “La marche des beurs” en 1983 puso en evidencia la multiculturalidad impuesta por la presencia de comunidades

migrantes en Francia, una muestra del rechazo al racismo, la xenofobia y la exclusión especialmente en la esfera cultural.

En España, se presencia un surgimiento de una producción literaria de intelectuales pertenecientes a familias migrantes en la década de los noventa del siglo pasado (Lomas, 2017, p. 55). Najat el Hachmi, Laila Karrouch, Said el Kadaoui, Mohamed el Morabet, Mohamed Chaib o Zoubida Boughaba son los escritores importantes dentro del panorama literario y cultural español.

En el año 2000, Najat el Hachmi publicó su primer relato titulado *Sol d'hivern*, seguido de su ensayo *JO també sóc catalana* en 2004, que había coincidido con la aparición de la primera novela de Laila Karrouch, *De Nador a Vic*, dando inicio a una nueva tradición literaria de hijas de migrantes con voz de mujer que pudo posicionarse dentro del canon literario en España y siendo la hibridación y el mestizaje sociocultural y lingüístico elementos configuradores dentro de sus obras literarias (Lomas, 2019, p. 142). La escritura femenina de la diáspora marroquí en España trata de visibilizar los desafíos ante los cuales se sienten limitadas como mujeres pobres y emigrantes, que padecen las secuelas de su pertenencia a sociedades portadores de valores sociales y culturales antagónicos.

Najat El Hachmi es una voz elocuente dentro de esta incipiente narrativa, nacida en Nador, una ciudad al noroeste de Marruecos en 1979 y emigrada a Vic en España a sus ocho años. Entre sus publicaciones cabe destacar: *El último patriarca* (2008), *Cazadora de cuerpos* (2011), *La hija extranjera* (2015), *Madre de leche y miel* (2018) y *El lunes nos querrán* (2021). Ganó prestigiosos premios como el Premio de letras catalanas Ramón Llull en 2008, el Premio Sant Joan de Narrativa en 2015 y el Premio Nadal en 2021.

## **La literatura escrita por mujeres de la diáspora chicana**

La firma del tratado de Guadalupe Hidalgo en 1846 marcó un nuevo hito en la historia de México, dando lugar al surgimiento de una nueva

comunidad minoritaria acuñada como la población chicana.<sup>1</sup> Tras la guerra entre Estados Unidos y México en 1848, este último perdió casi la mitad de sus territorios que conforman hoy en día los estados de Nuevo México, Utah, Nevada, Arizona, California y Colorado.

Los ciudadanos que ocupaban estas tierras se convirtieron en ciudadanos estadounidenses. No obstante, estos nuevos ciudadanos eran poseedores de una cultura, lengua y legado propios, de modo que refutaron la asimilación a la cultura estadounidense. Aunque el tratado de Guadalupe Hidalgo insistía en garantizar la ciudadanía estadounidense para los miembros de esta nueva comunidad en pie de igualdad, los mexicano-estadounidenses fueron objeto de racismo, opresión por su pertenencia étnica y lingüística.

De acuerdo con Federico Eguíluz Ortiz, uno de los principales motivos del surgimiento de la literatura chicana fue la propia identificación de los miembros de la comunidad chicana con elementos étnicos y culturales diferentes a los de la mayoría de la sociedad estadounidense (Juan y García, 2014, p. 56). La literatura chicana es una literatura supranacional que combina entre la tradición literaria mexicana y la angloamericana, como lo enfatiza Luis Leal: “La chicana es una literatura que se escribe en inglés, como lo hacen Rodolfo Anaya, José Antonio Villareal, Ron Arias, Gary Soto, Ana Castillo, Sandra Cisneros y muchos más; o en español, como en el caso de Tomás Rivera, Miguel Méndez-M, Rolando Hinojosa, o Sergio Elizondo” (Güereña, del Castillo y Leal, 1993, pp. 22-23). La literatura chicana tuvo un carácter social y político desde sus primeros inicios en los años sesenta del siglo pasado dentro del movimiento chicano que denunciaba la precariedad de las condiciones sociales, culturales y económicas de la población chicana (Güereña, del Castillo y Leal, 1993, p. 23).

---

<sup>1</sup> El vocablo ‘chicano’ es una adaptación del término ‘mexica’ en referencia a los aztecas. Tuvo en los inicios de su divulgación una connotación peyorativa al referirse a los mexicano-estadounidenses relegados por su pertenencia étnica y lingüística, al mismo tiempo rechazados por los mexicanos por tacharlos de traidores y separatistas. No obstante, en los años sesenta y dentro del movimiento por los derechos civiles conocido como el movimiento chicano, se neutralizó dicho término, para convertirse en un denominador y elemento configurador de la identidad chicana.

En los años ochenta, las escritoras chicanas pudieron llevar a cabo una reconfiguración sustancial en el canon literario chicano. En sus escritos ponían al descubierto la precariedad de la situación de la mujer chicana adoptando un discurso subjetivo propio del sujeto femenino y exponiendo los escollos que enfrentan dentro de contextos misóginos, por lo que tratan de visibilizar las opresiones de las cuales padecen, deconstruyendo nuevas representaciones del sujeto femenino atravesadas por elementos étnicos y de clase, tal como lo expone Luis Leal:

Durante la década de los ochenta los autores jóvenes, que ya no publican en español, han enriquecido la literatura chicana en todos los géneros. Entre los novelistas destacan varias mujeres: Gina Valdez, quien también publica poesía; Sandra Cisneros, a quien debemos una colección de cuentos que se desarrollan en Chicago; Ana Castillo, quien ya ha publicado dos importantes novelas *The Mixquiahuala letters* (1986) y *Sapogonia* (1989) y tiene dos colecciones de poesía y varios cuentos; son dignas de mencionarse también Margarita Cota Cárdenas, Cecilia Pineda y Denize Chávez (Güereña, del Castillo y Leal, 1993, p. 30).

Sandra Cisneros es una escritora chicana nacida en Chicago (1954). Cultivó el mundo de la lírica como la narrativa y tiene en su haber muchas publicaciones, de los cuales cabe destacar sus poemarios: *Chicos malvados, malvados* (1980), *Mis caminos malvados* (1987) y *Mujer desatada* (1994), junto a varias novelas como *La casa de Mango Street* (1991), *Caramelo* (2002), *Vendimia Cisneros* (2003), *¿Has visto a María?* (2012) y *Martita, te recuerdo* (2021) y una colección de historias cortas titulada: *Woman hollering creek and other stories* (1991) con el cual obtuvo el prestigioso premio Before Columbus American Book Award.

### **Cuerpo, deseo y sexualidad a través del “yo” femenino en *El lunes nos querrán* de Najat El Hachmi**

La escritura femenina tiene un carácter personal. Las escritoras parten de su pertenencia genérica al proyectar sus experiencias y formular sus inquietudes existenciales desde el prisma femenino. Biruté Cipliauskaitė resalta: “Una de las características más destacadas de la escritura femenina es la renuncia al enfoque extradieгético u ‘objetivo’

[...] y el esfuerzo de expresar lo interior, lo más inmediatamente posible. Reflejar la realidad ya no es primordial. El reportaje objetivo desaparece a favor de la vivencia subjetiva” (1988, pp. 17-18).

Por norma general, en la literatura de autoría femenina predomina el uso de la primera persona. En las novelas de Najat El Hachmi, adoptar el “yo” corresponde a una traza narrativa para reivindicar su individualidad y, en cierto modo, oponerse al discurso social que adopta el “nosotros” como rasgo caracterizador de pertenencia al colectivo. *El lunes nos querrán* (2021), una novela narrada en primera persona, es un relato de transgresiones y traspaso de fronteras que tiene como telón de fondo la historia de dos amigas de procedencia migrante, objeto de una serie de represiones, a caballo entre la tradición, el esquema cultural de la comunidad de origen y la imagen proyectada dentro de la sociedad de acogida. Atrapadas entre dos modelos socioculturales antagónicos que perturban su construcción identitaria y subjetiva, Naima, la protagonista del relato pudo hacer realidad su sueño de ser escritora. El mundo de las letras le propició el espacio idóneo para liberarse de los tabúes socioculturales ligados a su doble pertenencia. Una libertad pagada con creces que le condena a la absoluta soledad.

Como se expuso anteriormente, el uso de la primera persona no radica esencialmente en contarse, sino que se convierte en un instrumento de empoderamiento y posicionamiento dentro de un espacio patriarcal y androcéntrico. Naima es un sujeto femenino que tuvo la osadía de desafiar el orden social, imponiendo su individualidad en una comunidad impregnada con el espíritu de colectividad, una voz disidente que transgrede todos los esquemas y valores sociales que sostienen la estructura sociocultural a la cual pertenece.

En *El lunes nos querrán*, las protagonistas son sujetos fragmentados, marcadas por pertenecer a dos espacios que les dictan amoldarse a modelos dispares, lo que asevera la perturbación existencial y subjetiva que padecen, como lo subraya la narradora: “Nosotras éramos una nueva especie de hembras, nacidas y criadas en países que tenían la exótica costumbre de dejar que las mujeres adultas hicieran lo que les diera la gana, a diferencia de lo que pasaba en el país de nuestros padres” (El Hachmi, 2021, p. 11), por lo que asciende una pregunta:

“¿Cómo hacer compatibles nuestros anhelos de parecernos a las chicas que salían en las series de sobremesa con las normas que nos imponían en casa?” (El Hachmi, 2021, p. 46).

Naima vive desde su interior en una realidad hostil que le incita, desde esta postura de subalterna, a mostrarse indignada ante la precariedad de la vida que le tocó vivir y decidida a transgredir todas las fronteras que le impedían tomar las riendas de su vida. En la escritura femenina se revaloriza la representación del cuerpo y se pone en evidencia la inminente tarea de comprenderlo como cronotopo conflictivo de construcciones identitarias y subjetivas ligadas a la sexualidad, al deseo y al dolor. El cuerpo femenino experimenta procesos de cambio distintivos inherentes a las experiencias que atraviesa como la menstruación, el embarazo, la maternidad y la menopausia. Al expresar la interioridad femenina, queda al descubierto un discurso literario subjetivo que gira en torno a lo no normalizado, una exploración de vivencias y conflictos existenciales propios de una mujer.

Hélène Cixous (1995) lo pone al descubierto al sintetizar lo siguiente “[h]ay un vínculo entre la economía libidinal de la mujer y su goce, el imaginario femenino y su modo de construirse en una subjetividad” (1995, p. 52). Desde este plano, Cixous hace un llamamiento a las escritoras para reconectarse con sus cuerpos, deshacerse del pudor y escribir sobre las emociones, el deseo y la sexualidad para devolver a las mujeres el acceso a su fuente de fuerza desde los territorios corporales y liberarlas de lo usurpado y acallado dentro del canon hegemónico y androcéntrico (1995, p. 61).

El Hachmi, en sus creaciones literarias, explora los intersticios de su perturbada construcción identitaria, da voz a mujeres acalladas, supeditadas por el orden patriarcal, osando exponer su subjetividad desde su propio prisma de la realidad en un ambiente hostil. Naima, la voz narradora, es un personaje perseverante marcado por habitar los intersticios del querer ser y el deber ser como ella misma matiza “[l]a cuestión era ser como era debido, no cómo éramos” (El Hachmi, 2021, p. 13).

La protagonista explora su subjetividad pese a las restricciones impuestas en nombre del pudor, una estructura patriarcal que percibe la excitación y el deseo femeninos como pertenecientes a la zona negra,

*haram* “[m]e imaginaba a los hombres recorriendo con un dedo aquellas protuberancias, deseando morderlas, pero cuando me venían este tipo de pensamientos volvía al lunes, lunes y a confeccionar listas mentales, listas y más listas para frenar la excitación” (El Hachmi, 2021, p. 24), por lo que se siente indignada por privar a las mujeres del goce y el placer en nombre de la decencia y la buena moral, dicho en palabras de la protagonista: “Entonces todo lo que quería era escapar, correr por los descampados huyendo de mi propio deseo. ¿Cómo habían conseguido inocularnos la idea de que nuestro deseo, por el simple hecho de ser el nuestro, era algo oscuro, turbio, sucio y malvado? ¿A quién le vamos a pedir cuentas por habernos expropiado el goce jovial y libre?” (El Hachmi, 2021, p. 56)

Naima, como sujeto femenino atravesado por las inquietudes inculcadas, se muestra decidida a explorar todos los espacios censurados a través de un discurso subjetivo y subversivo “[l]a escritura femenina no deja de hacer repercutir el desgarramiento que, para la mujer es la conquista de la palabra oral, ‘conquista’ que se realiza más bien como desgarramiento, un vuelo vertiginoso y un lanzamiento de sí, una inmersión” (Cixous, 1995, p. 55). La narradora nos lleva en la línea de su construcción subjetiva y expone aspectos de sus vivencias sexuales inherentes a un permanente sentimiento de culpa:

Intentaba evitarlo porque después sentía una culpa insoportable, pero a menudo, cuando al leer un libro cualquiera me encontraba con párrafos en los que se describía la intimidad de algún encuentro amoroso o sexual, los leía una y otra vez hasta que no podía evitar la excitación y mi mano, como si fuera ajena a mi voluntad, descendía hasta la intimidad de mi entrepierna. [...] Después, lloraba si llegaba la explosión de placer, lloraba. Siempre lloraba después de los orgasmos. (El Hachmi, 2021, p. 26)

El cuerpo es elemento configurador de la subjetividad femenina en *El lunes nos querrán* (2021). En efecto, Naima asume su cuerpo como enemigo cuyo desarrollo natural reduce su libertad de desplazamiento entre los espacios de segregación con respecto a la tradición sociocultural de su comunidad de origen “Mi cuerpo no era otra cosa que un enemigo que abatir y que me ganaba cada lunes por la tarde”

(El Hachmi, 2021, p. 39). En otro pasaje, la protagonista lo enfatiza una vez más cuando agrega lo siguiente: “Ese cuerpo era mío, pero me estorbaba hasta resultarme asfixiante porque no sabía muy bien cómo desprenderme de él” (El Hachmi, 2021, p. 22).

De lo anterior, la protagonista se convierte en dueña de su cuerpo mediante la dieta, tener poder sobre su cuerpo, manejarlo le confiere la sensación de empoderamiento sobre su propio destino, como lo expresa Naima: “Me aficioné a calcularlo todo sobre la comida, a elaborar tablas y menús sin parar, y descubrí una poderosa sensación de control sobre mi propio cuerpo” (El Hachmi, 2021, p. 42). En suma, la protagonista del relato se encuentra inmersa en una situación de desequilibrio físico y emocional, en circunstancias paradójales donde cuya subjetividad emerge como transgresión de las fronteras culturales y sociales puesta en escena a través de una escritura marcada por el mestizaje lingüístico y cultural.

### **La subjetividad femenina a través del “yo” en *Martita, te recuerdo* de Sandra Cisneros**

En el caso de Sandra Cisneros, las protagonistas de sus creaciones literarias están en una constante búsqueda de su identidad paralela a una línea de subjetividad femenina particular en su narración, donde predomina el uso de la primera persona, de modo que, como lectores, nos vemos guiados por sus impresiones y las percepciones de los personajes que nos relata.

*Martita, te recuerdo* (2021), la última novela de Cisneros, es un conjunto de cartas y textos narrativos entre tres amigas que convivieron durante un periodo de su juventud en París. Un relato que tiene como telón de fondo la emancipación femenina y la perseverancia para conquistar el mundo. Corina apodada por sus amigas Marta y Paola como Puffina, representa a una mujer chicana que transgrede las normas sociales de su comunidad y viaja sola a París para convertirse en escritora. De ahí que la misma escritora en la presentación del libro, confiesa haberse inspirado en su propia infancia, quejándose del permanente estado de protección y vigilancia impuesto por su padre

y hermanos, por lo que viajar sola a otro continente rompe con el modelo patriarcal impuesto. La protagonista del relato no pudo hacer realidad su sueño de ser escritora. No obstante, al volver a Chicago sigue adepta a la lectura, considerado un acto de evasión de la realidad al emprender un viaje a través de los libros.

La voz narradora en *Martita, te recuerdo* (2021) cuestiona sus vivencias, frustraciones y sueños, de los cuales se desprende para adaptarse a la realidad. A través del relato, asistimos a la construcción identitaria de la protagonista Corina, que al contar su vida, expone sus emociones revelándonos la parte más íntima de sí misma. El personaje de la protagonista se constituye a lo largo del relato tomando, como hilo conductor, la primera persona. Un “yo” predominante que nos lleva en el periplo vivencial que fundamenta su propia existencia con una mirada esencialmente subjetiva de la narradora, un discurso individual y subjetivo que nos permite atisbar, desde su propio prisma, la realidad y la identidad de la protagonista. No obstante, las relaciones sociales al interior de la novela nos brindan una visión sustancial para comprender el forjamiento de su propia identidad.

Corina hace uso de la memoria para relatar su experiencia junto a sus amigas Marta y Paula en las tinieblas de París durante los años de su juventud. La historia marca un inicio cuando la narradora encuentra cartas olvidadas en el cajón, lo que detona un subjetivo recorrido de estas vivencias, un desahogo de sentimientos y crisol de emociones que se apoderan de su ser, una profunda nostalgia y afecto inundan todo el relato: “Estaba arreglando la cómoda y en un cajón encontré tus cartas (espero que la dirección sea la misma). Entonces volvió todo, ese Año nuevo en París y, más que eso, una sensación, un sentimiento... no tengo buena memoria, pero sí recuerdo las emociones (Cisneros, 2021, p. 45).

Esta percepción de las relaciones sociales, notablemente, la amistad no solo revela la identidad de la narradora a través de la imagen que proyecta de sí misma, sino también la imagen que estas amigas tienen de ella desde el prisma subjetivo de la narradora, como lo podemos apreciar en sus cartas: “¿Cuántos años han pasado desde que me escribiste? ¿Diez? ¿Quince? No te he olvidado. Ni una sola vez” (Cisneros, 2021, p. 4).

No obstante, podemos observar que la protagonista no se reconoce a sí misma, perturbada por los acontecimientos que marcarían su vida y su proceso de construcción identitaria, como lo expone la misma Corina en una de sus cartas a su amiga: “Al releer tus cartas esta mañana, se me hace raro volver a oír que me llamen Puffina. Después de tanto tiempo. No sé dónde dejé a Puffina. ¿París? ¿Niza? ¿Sarajevo? Tantas cosas han pasado desde entonces” (Cisneros, 2021, p. 4).

Siguiendo la línea subjetiva del relato, la narradora comparte con los lectores su experiencia traumática con un marido prepotente y violento, un abuso físico y psicológico que le induce un aborto espontáneo, una experiencia fatídica que marcará irreversiblemente a nuestra narradora. No obstante, su familia toleraba esta violencia sistemática del marido, una reacción nefasta que Corina no llega a asimilar:

Mi primer matrimonio fue con un muchacho tonto y grandulón. Pensamos que no podríamos tener hijos. Según los doctores, no había nada mal. Eran solo los nervios, dijeron. Si tan solo pudiera relajarme. Pero dime, ¿Cómo puede una relajarse cuando tus padres adoran a tu esposo más que tú? Y te sientes infeliz porque no puedes y esperas a que se abra una pequeña rendija, que entre un poco de aire y te haces la dormida cuando él trastabilla hasta la cama y te toca y tu cuerpo se retrae. Y tú ya lo sabes, el ya lo sabe, tú lo sabes ya. (Cisneros, 2021, p. 48)

Pese a las repetidas escenas de violencia, el único apoyo que recibe fue de sus amigas que la animaron a darle fin al constante abuso y maltrato de su marido, como se expone en la carta que le manda Paola: “Brava. puffiinísima. Has hecho bien en terminar con ese bruto. Nunca debes quedarte con alguien que te pega. Estoy feliz de que estés home in Chicago sana y salva” (Cisneros, 2021, p. 41). Corina, en su segundo matrimonio, pudo entablar una relación estable basada en el respeto mutuo, una alianza que dio dos hijas como fruto, una relación abordada desde un conformismo adoptado por la protagonista, rompiendo con la voluntad rebelde y avidez de emancipación que tanto le caracterizó al inicio del relato.

El discurso subjetivo de la protagonista nos desvela la amplitud de la resignación que se apodera de ella, esta mujer que, en un pasado remoto, tuvo la osadía de transgredir todas las fronteras geográficas y

socioculturales para conquistar su sueño de ser escritora en París: “Me he armado de todo mi valor para llegar tan lejos” (Cisneros, 2021, p. 15). Una mujer luchadora y perseverante que partió con objetivos bien matizados, como lo declara al inicio del relato “Pero no podía volver a casa, no podía. No hasta que pudiera decir que era una escritora” (Cisneros, 2021, p. 8).

Con el avance del relato, el conformismo y la resignación se apoderan del espíritu rebelde y sediento de libertad que habitaba el cuerpo y el ser de Corina, que una vez, tuvo la osadía de desafiar toda una estructura patriarcal para hacer realidad su sueño al emprender su viaje a Europa pese a la oposición de su padre, poniendo en tela de juicio un código de comportamiento misógino arraigado en la concepción jerárquica entre los sexos dentro de la cultura chicana, por lo que le objetaba a su padre la libertad de decisión y la autonomía suficiente para tomar las riendas de su vida cuando tenía su misma edad “Mi papá no recuerda que, cuando él tenía mi edad, salió vagabundeando hacia el norte desde México, acabó en una ciudad llena de nieve sucia” (Cisneros, 2021, p. 16). No obstante, la nueva Corina se conforma con volver a vivir en Chicago, una ciudad a la que se prometió nunca volver, ocupando un trabajo que no le gusta, como lo hace notar:

Estoy en Chicago, el lugar en el que dije que preferiría morir que vivir. Pero mírame, no me morí, ¿no? Vivo con mis dos niñas y su padre. Son buenas chicas, mis hijas. Paloma se parece a su papá, pero es más como yo cuando era a su edad; una pajarita tramando volar muy lejos. (Cisneros, 2021, p. 47)

¿Me gusta mi trabajo? No, no me gusta. Por supuesto que no. Me gusta comer pan tostado con mantequilla con el café. Me gusta leer libros. Es un trabajo que paga bien. Algo en qué confiar, como el hombre con quien vivo. (Cisneros, p. 50)

Como se ilustra a lo largo de la novela, la relación con su marido Richard es una alianza convencional basada en la confianza más que en el afecto, lo que nos permite concluir que Corina optó por adecuarse a los modelos derivados de la tradición, moldes de mujer-esposa y mujer-madre, renunciando al amor romántico que tanto daño le causó, empleando las palabras de Corina:

Te caería bien mi Richard, creo. Lo amo, en verdad lo amo. Pero no estoy enamorada. He sacrificado esa parte de mi vida. Él trabaja duro, es un buen hombre. Alguien en quien confiar, que es más que lo que se puede decir de aquel de quien sí estaba enamorada. ¿Cómo podría uno sobrevivir ese tipo de destrucción más de una vez? (Cisneros, 2021, p. 47-48)

## Conclusiones

La escritura femenina se caracteriza por la polifonía discursiva, abordada desde diversos planos de enunciación. En su mayoría, adopta la primera persona, un sujeto femenino que emprende su búsqueda de identidad y formación de una subjetividad distintiva e individual, marcadas por las vivencias, frustraciones y circunstancias económicas y socioculturales de sus contextos sociales. No se trata solo de una escritura que va más allá de una reivindicación contra el orden patriarcal, sino que traza los ejes de una nueva subjetividad femenina inducida en nuevas formas de expresión, adoptando nuevas estrategias discursivas que desmantelan esta subjetividad.

Tras haber estudiado este tema, se puede afirmar que tanto en *Martita, te recuerdo* (2021) como en *El lunes nos querrán* (2021), la escritura es proyectada como elemento terapéutico donde se lleva a cabo una autorreflexión subjetiva, adoptando un discurso reivindicativo que denuncia la precariedad de la situación femenina y el cerco de sus libertades en sus respectivas comunidades diaspóricas marcadas por pertenecer a los intersticios de dos mundos y dos percepciones dispares y antagónicos. No obstante, coinciden a la hora de relegar a las mujeres y colocarlas en renglones inferiores dentro del canon hegemónico predominante.

En ambas obras, Cisneros y El Hachmi perciben la identidad femenina como proceso en permanente mutación, poseedora de una fuerza expresiva que caracteriza sus obras, el feminismo y la emancipación femenina son temas recurrentes en su escritura que trata de dar voz a las mujeres de un carácter político y social. Sus obras están marcadas con una fuerte resonancia de la denuncia de la precaria condición femenina. Sus mundos literarios remiten a la mujer migrante,

al racismo y a la búsqueda de identidad femenina. Se trata de técnicas narrativas para plasmar sus orientaciones ideológicas sobre el posicionamiento de la mujer dentro de la sociedad.

El cuerpo, el deseo y la sexualidad a través del “yo” femenino se entretrejen en la obra de Najat El Hachmi, donde adoptar el “yo” corresponde a una traza narrativa para reivindicar su individualidad y, de cierto modo, oponerse al discurso social que adopta el “nosotros” como rasgo caracterizador de pertenencia al colectivo. De ahí, se revaloriza la representación del cuerpo y se pone en evidencia la inminente tarea de comprenderlo como cronotopo conflictivo de construcciones identitarias y subjetivas ligadas a la sexualidad, al deseo y al dolor, deshaciéndose del pudor, escribir sobre las emociones, el deseo y la sexualidad para devolverle a las mujeres el acceso a su fuente de fuerza desde los territorios corporales y liberarlas.

Sandra Cisneros encauza su obra literaria tomando, como hilo conductor, la primera persona, un “yo” predominante que nos lleva en el periplo vivencial que fundamenta el ser y la existencia de la protagonista del relato, con una mirada esencialmente subjetiva de la narradora, un discurso individual y subjetivo que nos permite atisbar la realidad y la identidad de la protagonista desde su propio prisma. Una vida marcada por la frustración y la soledad cuyo destino no puede cambiar, muestra su interioridad y nos desvela una vida repleta de frustraciones que le llevaron a la resignación.

Sandra Cisneros y Najat El Hachmi son escritoras de diferentes diásporas que pudieron aprovechar la rendija de libre expresión que otorga el mundo de la literatura para exponernos sus propias visiones del mundo adoptando un discurso subjetivo y subversivo al poner de manifiesto su realidad de mujeres de procedencia migrante, atravesadas por la etnia y la clase social.

## Referencias

- BARTHES, R. (2011). *El grado cero de la escritura y nuevos ensayos críticos*. México: Siglo XXI.

- CIPLIJAUSKAUTÉ, B. (1988). *Novela femenina contemporánea. Hacia una tipología de la narración en primera persona*. Barcelona: Anthropos.
- CISNEROS, S. (2020). *Martita te recuerdo*. Nueva York: Vintage.
- CIXOUS, H. (1995). *La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura*. Barcelona: Anthropos.
- EL HACHMI, N. (2021). *El lunes nos querrán*. Barcelona: Destino.
- \_\_\_\_\_ (2019). *Siempre han hablado por nosotras: feminismo e identidad, un manifiesto valiente y necesario*. Barcelona: Destino.
- FERNÁNDEZ PARILLA, G. (2006). *La literatura marroquí contemporánea: la novela y la crítica literaria*. Valladolid: Universidad de Castilla y León.
- GÓMEZ REDONDO, F. (2008). *Manual de crítica literaria contemporánea*. Barcelona: Castalia.
- GÜEREÑA, S., CASTILLO R. G. del y LEAL, L. (1993). *Tres aproximaciones a la cultura chicana*. El Acervo Histórico Diplomático.
- HERNANDO, A. (2015). *Mujeres, hombres, poder. Subjetividades en conflicto*. Madrid: Traficantes de sueños.
- JUAN RUBIO, A, D., y GARCÍA CONESA, I. M. (2014). Sandra Cisneros: la creación artística fronteriza. *Dossiers feministes*, 18, 55-66. Recuperado de <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKewj60ZakzuT3AhUCI-MUKHUT2AFMQFnoECAMQAQ&url=https%3A%2F%2Fwww.raco.cat%2Findex.php%2FDossiersFeministes%2Farticle%2Fdownload%2F292360%2F380870&usq=AOvVaw03Q5fjnmIvCUpHFE8AX3U7>
- LOMAS LÓPEZ, E. (2019). Del Magreb a España. La migración de las literaturas hispanomaghrebíes a Cataluña. Sarria, J., Gahete, M. (eds.), *La frontera líquida, Estudios sobre literatura hispanomaghrebí* (pp. 139-157). Valencia: Tirant Humanidades.
- \_\_\_\_\_ (2017). *Las literaturas hispánicas del Magreb. Del contexto francófono a la realidad hispano-catalana*, [Tesis doctoral]. Universidad de Alicante]. Recuperado de RUA: Las literaturas hispánicas del Magreb. Del contexto francófono a la realidad hispano-catalana
- MARTÍN JUNQUERA, I. (2009). *Ecocrítica, racismo medioambiental y renacimiento chicano*. González Boixo, J, C. (ed.), *Tendencias de la narrativa mexicana actual*, 229-243.
- PAZ, O. (1986). *Tiempo nublado*. Barcelona: Seix Barral.
- RICCI, C. H. (2014). *¡Hay moros en la costa! Literatura marroquí fronteriza en castellano y catalán*. Madrid: Iberoamericana Vervuert.

- \_\_\_\_\_ (2010). *Literatura periférica en castellano y catalán: el caso marroquí*. Madrid: El Orto.
- RUSS, J. (2020). *Cómo acabar con la escritura de las mujeres*. Madrid: Dos Bigotes..
- SPOTURNO, M. L. (2010). *Un elixir de la palabra: heterogeneidad interlingüe en la narrativa de Sandra Cisneros*. [Tesis doctoral]. Universidad Nacional de la Plata]. Recuperado de: Un elixir de la palabra: Heterogeneidad interlingüe en la narrativa de Sandra Cisneros (unlp.edu.ar)
- VÁZQUEZ, J. Z. y MEYER, L. (1982). *México frente a Estados Unidos: un ensayo histórico 1776-1980*. México: El Colegio de México.
- VIDAL CLARAMONTE, M. C. Á. (2012). Jo també sóc catalana: Najat El Hachmi, una vida traducida, *Quaderns*, 19, 237-250. Recuperado de <https://www.researchgate.net/publication/250612838>



# *Nocturnidad*. Los olvidados del tiempo y sus aullidos en la obra de Mohamed Chukri

*Nocturnity*. The forgotten of time and their howls  
in the work of Mohamed Chukri

Mehdi Mesmoudi

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAJA CALIFORNIA SUR (MÉXICO)

## **Resumen**

Mohamed Chukri es uno de los escritores fundamentales del último tercio del siglo pasado en la literatura universal. Debido a que ha sido un autor traducido en lengua inglesa, francesa y española, puede ser considerado un escritor transfronterizo; es decir, entre literaturas, lo que lo convierte en un patrimonio común y huella del tiempo. Su escritura explora los aspectos profundamente autobiográficos que hablan, al mismo tiempo, de *Los olvidados* (1950) de Luis Buñuel que descansan en el realismo social de los 60 y 70 allende las fronteras nacionales. Chukri traza un itinerario crítico que da hospitalidad a los apuestos de la historia, gangrena de la sociedad, cáncer nuestro de cada día. Este itinerario se detiene en varias estaciones de la obra de Chukri. Por un lado, los diálogos que estableció con Paul Bowles, Tahar Ben Jelloun, Juan Goytisolo, Jean Genet, Tennessee Williams, entre otros; por otro, escudriñar en dicha obra la metáfora de “los olvidados” a la luz del concepto de la *nocturnidad* introducido desde los planteamientos de Carlo Ginzburg, atravesados por una perspectiva decadentista, finisecular.

**Palabras clave:** *Nocturnidad*, Mohamed Chukri, los olvidados del tiempo, Carlo Ginzburg, realismo social.

### **Abstract**

Mohamed Chukri is one of the fundamental writers of the last third of the last century in universal literature. Because he has been an author translated into English, French, and Spanish, we can be considered a cross-border writer, between literatures, which makes it a common heritage and a trace of time. His writing explores the deeply autobiographical aspects that speak, at the same time, of *Los olvidados* by Luis Buñuel who rest in the social realism of the 60's and 70's beyond national borders. Chukri traces a critical itinerary that gives hospitality to the forgotten oh history. This article stops at various stations of the Chukri work. On the one hand, the dialogues he established with Paul Bowles, Tahar Ben Jelloun, Juan Goytisolo, Jean Genet, Tennessee Williams; on the other hand, examine in this work the metaphor of the forgotten in light of the concept of *nocturnity* introduced from the approaches of Carlo Ginzburg, traversed by a decadent perspective.

**Keywords:** *Nocturnity*, Mohamed Chukri, the forgotten of time, Carlo Ginzburg, social realism.

### **A modo de introducción**

Regresar a Chukri es renovar un pacto secreto que subsiste en esta autobiografía colectiva en que ambos creemos decirnos adiós (Borges, 1970, p. 46); pero henos aquí de nuevo, en esta reiterada operación de la escritura, este forjarnos, de nuevo, un mundo distinto, donde al menos la trama se nos haga disímil, nada transparente. Henos aquí con dos máscaras distintas con las cuales nos internamos en la alacena signica de nuestra escritura. Chukri es un autor de una obscuridad sin precedentes, hunde su mirada en un campo semántico de una gran amplitud y complejidad. Recordemos que “la crítica no pone de manifiesto a la literatura” (Blanchot, 2014 [1949], p. 7), por ello abordarlo

no es clarificar sus significados, sino atravesarlo en su espesura, proyectar esa negrura al límite y conectarla con otros centros de gravitación decadente.

Este texto forma parte de un trabajo mayor con diversas áreas de interés que pretende abordar geoméricamente –trazando un triángulo asombrosamente inquietante– la figura, la vida y la obra de Mohamed Chukri, sin menoscabar la recepción que también ha tenido entre España y América Latina; es decir, transformar al autor –de lengua árabe y francesa– en una figura con coordenadas hispánicas que nos interroge desde nuestra propia geografía de lengua española, y abordando las problemáticas de nuestros tiempos actuales. Más allá de lo anterior, el presente artículo tan solo trata de indagar en algunos problemas sociales y culturales que asediaron, en su momento, al escritor y que, hoy en día, siguen ocupando nuestra agenda contemporánea.

### **La *nocturnidad* o “la odisea trágica”**

*Vi las mejores mentes de mi generación  
destruidas por la locura.  
(Allen Ginsberg en *Aullidos*)*

Somos conscientes de que tenemos una experiencia fecunda con los elementos del día, pero disponemos de una rica y amplia producción en torno a la noche y sus reminiscencias, sus vicisitudes y los usos, hábitos, mitos y ritos, relatos y representaciones que hemos establecido históricamente, desde distintas latitudes del globo literario. No existe nación, pueblo o tribu que no haya nombrado la noche o la haya referido en el corpus doctrinal de sus tradiciones y costumbres. La noche nos habita debido a su enorme carga semántica, espiritual, filosófica y cultural. La conocemos porque la humanidad, antes del versículo iluminador, vivía inmersa en la obscuridad. El mito de la caverna es testimonio de esa trashumancia sin luz, sin olvidar la ignorancia como penumbra esgrimida desde las tres religiones monoteístas.<sup>1</sup> Sin

---

<sup>1</sup> En el Islam, por ejemplo, se conoce a la *Yáhilia* como la edad preislámica, de ignorancia tribal, obscuridad absoluta, anarquía, caos social, degradación de la condición humana, envilecimiento de las relaciones sociales y culturales.

embargo, la noche ha adquirido una presencia sintomática a raíz de la modernidad plena; es decir, entre los últimos embates del Siglo de las Luces o la Ilustración y el proceso revolucionario entre Europa y el continente americano. En este péndulo histórico-político, la noche deja de ser un mero estadio del día para adquirir su propia nomenclatura existencial puesto que no solo es la noche, sino, también, lo *nocturno* como un derivado aunque con más atributos y una anarquía signica. Michel Foucault afirma que “la noche designa no el fin de este día, sino el lapso de oscuridad que separa todas las puestas de sol de todas las auroras” (2012 [1966], p. 133).

Uno de los primeros en vivir en carne propia las embestidas de una noche sin precedentes en su tiempo es, sin duda, Gérard de Nerval (1808-1855), poeta y viajero, apasionado creyente que, al mismo tiempo, aspiraba a la modernidad aunque nunca la llegó a conocer. Nos enfrentamos a un aventurero “por las lindes del abismo”, poseído por una “locura deliciosa”. Albert Béguin señala una “inteligencia singular de una mirada que llega de lejos, el sufrimiento que denuncia las dos mitades” porque revelan un “rostro atormentado” por la soledad, una melancolía sin edad que apenas asoma su ser y “marcado por la miseria” (2014 [1945], p. 7). Nerval se erige como “un explorador de la noche” (p. 8) como alguien que creía en los otros mundos (p. 9) no como una enfermedad que se combatía como locura –o el rostro oculto de los mitos de brujería y posesión que el propio Nerval, según la definición médica de su tiempo, denomina “demonomanía”–, sino como una región ampliada de la poesía, la imaginación como “un medio de conocimiento”. Aquí es donde el poeta se cuestiona, ¿sabrán los médicos más de lo que él mismo ha visto y vivido en *carne propia*? ¿Qué es este tiempo y qué luces proyecta mientras nuestro mundo interrumpe la suya? ¿Son los testimonios de Nerval “la aberración del espíritu” (p. 10) o el espíritu aberrante de un tiempo todavía enclaustrado en la ilusión de la modernidad y el progreso? Béguin nos asegura que Nerval es síntoma de una frontera incierta entre la razón y la locura. Lo interesante es cómo la experiencia del delirio puede incorporar, de acuerdo con Nerval, nuevos relatos que respondan a las inquietudes y el enigma de la vida.

En el mismo título de Nerval, *Aurélie*, no se alude, supuestamente, a una mujer de la que estaba enamorado y que, de acuerdo con Orhan Pamuk, por la separación (2016 [2003], p. 257), decide viajar a Estambul para curarse de la enfermedad de su estado de ánimo (alma) y del tiempo. En *Aurelia* –volviendo con Béguin– se concentra una serie mítica de figuras femeninas familiares e inventadas. Béguin va más lejos de esta última aseveración y sugiere que en el vocablo *Aurelia* vislumbramos “la formación de una figura mítica” ensombrecida, tal vez, por el romanticismo y las ansias de libertad, el frenesí amoroso, aunque orientada hacia una “[v]ía de la salvación personal, que concluye con la aurora de la Redención” (p. 23). *Aurélie* es una voz compuesta de dos raíces que proceden de una tradición judeocristiana: “aura” de naturaleza latina que alude a un viento o soplo y “el” de origen hebreo que vendría a designar la divinidad. Esta figura nervaliana rastrea el “soplo divino”, las huellas de unas deidades sin edad, donde el sol irradiaba en toda su violenta nitidez.

Nerval, en pleno inicio de la segunda mitad del siglo antepasado, es síntoma de una civilización que se está desembarazando del cristianismo como fundamento sociocultural y asume la ciencia, la razón y la inteligencia como elementos clave de una nueva constitución humana de lo político. El proceso revolucionario ha sido arduo y largo, espinoso y curvilíneo, que da cuenta de una serie de resistencias y la naturaleza indomable del pasado. El testimonio de Nerval nos devela, justamente, esta intransigente lucha contra el mal presente concebido como una luz extraviada, un falso amanecer, un “*soleil noir*” que adviene del ciclo de la tempestad. El Siglo de las Luces y la revolución solo nos han dejado cuerpos amontonados en la intemperie y una humanidad vencida en su estupor. Nerval, con seguridad, leyó *El genio del cristianismo* de Chateaubriand quien, además, reivindica las virtudes cristianas que complementan de una forma poético-dramática la arquitectura heredada de los monasterios, los cementerios, las ruinas de los monumentos religiosos (Chateaubriand, 1982 [1802], p. 250) de los cuales Nerval se sentía cercano y hacia los cuales expresaba la máxima devoción.

Veinticinco años antes, Victor Hugo, horrorizado por los crímenes de Robespierre durante la revolución, nos describe esta nueva

arquitectura: “El Ayuntamiento es un edificio  *siniestro*. Ahí está, al lado de la Grève. Con su tejado puntiagudo y empinado, su extraño campanario, [...] sus mil y una ventanas, sus escaleras gastadas por el uso, [...] *sombrio, lúgubre*, con su faz carcomida por la vejez y *tan negro* que incluso cuando le da el sol es *negro*” (2004 [1829], p. 175. Las cursivas son mías). Nerval hereda esta monstruosa conversión de Francia a la modernidad, extirpada de la salvación, enclaustrada en sus claroscuros, prisionera de miedos y otros fantasmas. Nos enfrentamos a una concepción de la luz desde la penumbra, los testimonios del abismo, en un momento donde Francia y Europa estaban abrazando el reino moderno en un péndulo que se columpia entre el Siglo de las Luces de los enciclopedistas y la Ilustración. Nerval nos introduce con *Aurélie* en un nuevo orden del tiempo y el espacio donde ya no nos será posible distinguir entre la realidad y la imaginación.

Medio siglo antes de Freud, Nerval explora el mundo de los sueños que considera “una segunda vida” (2011 [1954], p. 25) porque “transforma la vida, revela su valor más profundo” (Béguin, 2014 [1945]: 49) a tal grado que la vida cambia constantemente desde el horizonte onírico porque hunde su búsqueda en una región genealógica inextricable, tejida con un hilo delgado, envuelta en una argamasa discursiva compleja. Nerval es la confirmación de que Cervantes y Calderón de la Barca no estaban equivocados en su tiempo, sino que abre su época a la experimentación, aunque sin éxito. La poesía abre esos caminos, los devela, los nombra de cierta manera, mas no se trata de una operación racional de dar con el misterio. La literatura de Nerval desoculta el rostro con el que estaba envuelto el mundo del sueño y le asigna el estatus de un enigma, al que solo estaremos a cierta distancia, granjeando una serie de sinuosos caminos que se bifurcan, aunque todos apunten a él. Para Nerval, no habría una línea divisoria entre el sueño y la vida, sino que “[s]e establece una continuidad entre los dos mundos, inquietante e inexplicable” (p. 51) en el sentido de que los elementos reales y sobrenaturales guardan una secreta correspondencia en una misma secuencia de la narración onírica (p. 53).

Nerval no sólo reivindica la trascendencia del mundo de los sueños, sino que confirma las cuitas de sus predecesores del romanticismo

europeo, especialmente alemán, con Novalis cuando se refiere al descenso a nosotros como una proyección verdadera hacia el mundo exterior (p. 57) para observar esa secreta alianza. Lamartine, unos años antes de *Aurélie*, había dado con este misterio: “Los lugares y las cosas se unen con un lazo íntimo porque la Naturaleza es una en el corazón del hombre, como en sus ojos. Somos hijos de la tierra. La vida que corre en su savia y en nuestra sangre es la misma” (1950 [1849], p. 17). Si el orientalismo extrae la idea de viajar como una forma de conocer las culturas y los pueblos más exóticos; el romanticismo, en cambio, replantea el auténtico viaje desplegado en las zonas interiores y hondas del individuo, explorando las cuestiones sobrenaturales que lo habitan desde el sueño y cómo actúan en la vigilia. Ambas corrientes de liberación humana (el orientalismo y el romanticismo) descansan en la sabiduría oriental, como el sufismo en Persia y el tantrismo en el Indostán.<sup>2</sup> Nerval, mucho antes que Nietzsche, nos traza un itinerario luminoso en medio del delirio y la penumbra, “el sendero de los solitarios” (Paz, 2014b [1994], p. 32) con su luz parpadeante, que está en proceso de extinción, asediada por la razón.

La muerte de Nerval, el suicidio de Nerval, el sacrificio de Nerval, pone sobre la mesa el ideal del delirio como una intensa lucha en la que no hay vencedores, puesto que la muerte se alimenta de los cuerpos históricos, y los convoca al banquete de la carne, donde el espíritu vaga, todavía, por una patria mítica. No es el sueño o la tragedia de sabernos mortales, sino la melancolía, esta “fatiga espiritual” (Lamartine, 1950 [1849], p. 45), como la imposibilidad de recuperar esa vieja gloria. Con justa razón, Rimbaud se refiere al “gran camino borrado” (2009 [1886], p. 79). El tiempo de Rimbaud ya no está configurado solamente por la melancolía como “enfermedad del tiempo”, sino que adviene la angustia como un miedo al porvenir, lo que está por venir, lo que nos acecha en tanto que orfandad irreductible. Rimbaud cuestiona: “¿Es posible que Ella me haga perdonar las ambiciones continuamente

---

<sup>2</sup> No olvidemos que Von Schlegel admitirá que la India representaba el ideal supremo del romanticismo y es allí donde moraba el auténtico oriente. Tampoco es arbitrario el camino de retiro que emprende el Zaratustra de Nietzsche como una forma de explorar las fuerzas vitales que gobiernan el universo.

trituras –que un final feliz repare los años de indigencia–, que un día de triunfo nos adormezca sobre la vergüenza de nuestra ineptitud fatal?” (p. 85). La angustia en su vocablo francés, *angoisse*, es un ángel caído que rememora la partida de los dioses, de acuerdo con Hölderlin (Heidegger, 2001, p. 147), la caída del mundo en la desgracia, el desastre (falta de astros) en tanto que expresión del fatalismo humano. La angustia es un miedo familiar por algo extranjero, que nos viene de lejos y no logramos vislumbrar.

Mientras la *nocturbanidad* está atravesada por una condición fundamentalmente espacial (Mesmoudi, 2023, pp. 196 y 198), la *nocturnidad*, en cambio, asume un estado psíquico, anímico y social caído en desgracia, adicto a la desorientación, amenazado por la decadencia, señalando con sus aullidos a los vagabundos, los proxenetas, los ladrones, las prostitutas, los cocainómanos adictos a la noche y la soledad, formando con ello una comunidad marginal que habita la noche y el inframundo urbano. ¿Cuál es la función, entonces, que juega la escritura frente a este abismo monumental repleto de abandono, podredumbre, violencia, ira, hambre e interrogación? Nos sumergimos en una monstruosa zoología literaria acorde a una conciencia de su tiempo, compartiendo un síntoma cultural; es decir, el ocaso, la decrepitud, el oscurecimiento y la huida como signo de una generación. Tanto Kerouac, Ginsberg como Burroughs develaron una estirpe humana “destruida por la locura” (Ginsberg en *Aullidos*), poseída por los delirios de su tiempo.

En *Historia nocturna*, Carlo Ginzburg estudia la creencia en la brujería en la Europa de los siglos XVI y XVII descrita como una serie de “extravagancias y supersticiones” que da cuenta de la “credulidad campesina” (1991 [1986], p. 22), síntoma de “extrañeza” y “rarezas” que tratan de hallar “eslabones intermediarios” (p. 26) que escapan a la lógica narrativa. Ginzburg alude, en esta narración histórica, a unos seres de la noche que abundan en el imaginario mítico que sostiene “estructuras mentales invisibles” y apuntala “sistemas de pensamiento rudimentarios” (p. 16). El concepto de *nocturnidad* nos permite desplazar la perspectiva historiográfica inicial de Ginzburg hacia una serie de abordajes interdisciplinarios que nos sirven de plataforma

observacional del fenómeno *beat* y los escritores contraculturales como una especie sociocultural al margen de la civilización europea y occidental marcada por las desviaciones, la fascinación por el oriente budista y, al mismo tiempo, por unas culturas del inframundo, el frenesí y el exotismo, entre otros principios de transgresión política y raigambre periférica. Ambos fenómenos –el descrito por Ginzburg y el trasfondo mítico-espiritual que nos viene desde Nerval– dan cuenta de un umbral civilizatorio en decadencia, el anhelo o búsqueda de espiritualidades fragmentarias y disruptivas, además de la emergencia de un orden nuevo.

La *nocturnidad* es un concepto histórico y cultural fecundo que nos hace pensar en un “culto agrario” (p. 20) que proclama “la fertilidad de los campos”, apunta a la licantrópía como “exacerbación del límite que fluctúa entre lo bestial y lo humano” (p. 16), por ello que nos estemos moviendo en una dimensión anárquica y de caos donde se subvierte el orden social de la existencia y emerge otro de tradición mítica. Por otro lado, al situarse la *nocturnidad* en un suelo liminar, se alude a la patria mística del sueño, el delirio, la locura, la extravagancia y los testimonios oníricos como en las escenas de Lamartine y Nerval. No olvidemos que este concepto tiene una fuerte resonancia que descansa en la teoría del color; es decir, una penumbra que proyecta con otra luz la otra cara de la cultura “como exaltación de la luz” o “el sol negro de la melancolía” en Nerval (Pamuk, 2016 [2003], p. 258). La *nocturnidad* no sólo se enmarca en una iconografía cultural de su tiempo –una *iconoclastia contracultural*–, sino que presupone una mitología narrativa y literaria sin precedentes.

Esta *Historia nocturna* de Ginzburg –que se nutre de “una mitología de la brujería” como “el vuelo nocturno, la oscuridad, la metamorfosis en animales” (*Ítem*)– nos permite explorar a los escritores *beat* como seres nocturnos –en un ámbito de “creencias y mitos” que conforman una cosmogonía y una cosmovisión contra-hegemónica– al frecuentar la noche como espacio temporal de intensificación de vida, resistencia y escritura; también, por proyectarse como metáfora crepuscular de una civilización –concebida como “modelo cultural hostil” (p. 21)– en profunda crisis; es decir, vivimos una segunda oleada

que había iniciado con Nerval y encuentra su alcance en Rimbaud y Maupassant; y al mismo tiempo, al concebir dicho acto de la escritura como un aullido que despliega una licantropía discursiva renovadora aunque momentánea, alcanzando escritores de un siglo posterior y en una geografía diferente. La escritura –desde esta atalaya *nocturna*– no puede ser una instancia liberadora, sino, más bien, el lugar donde se condensa la literatura como acto fallido, como gesto fatídico, como una resignación a la derrota. Por ende, estos tres estadios marcan una pauta vital, histórica, cultural y literaria que dan cuenta y expresan el fenómeno sintomático de la *nocturnidad*.

### Los olvidados del tiempo: precariedad y bohemia

Hablar de Mohamed Chukri<sup>3</sup> es partir de una autobiografía colectiva donde aparecen, en una escena conjunta, otros de su alcurnia. *Los olvidados* (1950) de Luis Buñuel siguen ambientándose en otros géneros y otras partículas del tiempo. Octavio Paz había presagiado que esta obra

---

<sup>3</sup> Su obra ha sido traducida al inglés, al francés y al español lo que ha hecho posible una amplia recepción por la crítica literaria internacional. Debido a la labor de prominentes traductores y traductoras en la editorial barcelonesa Cabaret Voltaire, Chukri se ha infiltrado en el ámbito de la literatura de lengua española. Todos sus títulos han sido traducidos. Entre los traductores se encuentran Abdellah Djbilou, Karima Hajjaj, Malika Embarek, Rajae Boumediane El Metni y Houssein Bouzalmate que han llevado a cabo una labor encomiable desde 1989 hasta nuestros días. Aunado a lo anterior, Chukri tradujo a la lengua árabe poemas de Bécquer, los hermanos Machado y García Lorca sin olvidar su pasión por la música española, especialmente andaluza, lo que muestra su predilección por la “patria espiritual”. Además, en “Nota de traducción” de *Tiempo de errores*, tanto Karima Hajjaj como Malika Embarek López (las traductoras de la segunda parte de la trilogía autobiográfica) destacan esta familiaridad con la cultura española que hubiera contribuido a que Chukri –que dominaba la lengua española– se convirtiera en un gran escritor de lengua española (en Chukri 2013 [1992], p. 22). Además, *El pan desnudo* ha sido llevado al cine por Mohamed Rachid Benhadj en una producción italo-franco-argelina de 2004 con el mismo nombre. Juan José Ponce, por otro lado, ha realizado un documental que dura media hora sobre la atmósfera social de la novela de Chukri titulado *Maldita calle* en 2003. Este documental español ganó, entre otros premios, la Bial de Jóvenes Creadores de Europa y del Mediterráneo en Atenas y el Premio Andalucía sobre Migraciones, ambos reconocimientos en el mismo año de 2003. Por estas circunstancias –y otras ajenas a este sub-espacio limitado del texto– es que considero a Chukri valioso en este diálogo atlántico-mediterráneo de lengua española junto con García Lorca y Octavio Paz.

de Buñuel se convertiría en la metáfora de su tiempo, símbolo misterioso de nuestro porvenir, maldición nuestra de cada día, en el sentido de que la miseria y el abandono no tienen una nacionalidad precisa, sus personajes son contemporáneos nuestros, y la realidad es insoportablemente asfixiante (Paz, 2012, pp. 36-39) que acaba desbordando el marco mismo de la obra para irrumpir en nuestro mundo. Es difícil delimitar “el mundo del texto” (Ricoeur, 2012 [2010], pp. 30-35) y que permanezca aislado y ajeno al mundo de la vida. Desde esta fatalidad histórica de Buñuel rodeada por “su mitología, su rebeldía pasiva, su lealtad suicida, su dulzura que relampaguea, su ternura llena de ferocidades exquisitas, su desgarrada afirmación de sí mismos en y para la muerte, su búsqueda sin fin de la comunión” (Paz, 2012, p. 39), pretendo articular una atalaya socio-discursiva para observar la disposición de Chukri en relación con sus interlocutores en el sentido de formular un espacio de raigambre estética, cultural y política. En otras palabras, Chukri es síntoma de una literatura epocal.

Es preciso recordar que tras los pasos de los primeros románticos (Hölderlin, Novalis, Lamartine, Chateaubriand y Nerval), Europa se erige como una patria desposeída de los mitos que la habían constituido anteriormente. Víctor Hugo había denunciado los crímenes de la revolución como una mancha oscura en la historia (1829), como una maldición en que había caído Francia. Los *flâneurs* del último tercio del siglo antepasado viven en una constante sensación de orfandad, vencimiento y zozobra. Ser errabundos era asumir el destino de una Europa sin imágenes pasadas ni un destino, sino resignarse con la dignidad trágica de su tiempo. Derrota que se siente con mayor radicalidad cuando descubrimos que no nos era posible cambiar el mundo artísticamente, en los albores de los treinta, en el contexto de crisis de las vanguardias, víctimas de la Primera Guerra Mundial, y al acecho de otras que convirtieron Europa en un cruel escenario de violencia, decrepitud y decadencia. Con justicia, Henri Matisse afirmaba que el aura había abandonado París en 1935 (Matisse, 2010 [1972], p. 143) rumbo a otros epicentros culturales como Nueva York. La peregrinación de Rimbaud por el África, Gauguin por Tahití y el propio Matisse

por Marruecos son la señal de que sobre Francia se levantaba “el negro sol de la melancolía” (Nerval, 2011, p. 22).

En este mismo período histórico, Europa dominaba el Norte de África y gran parte del Oriente Medio. Marruecos formaba parte de un doble Protectorado, español en el norte y en la parte sahariana, francés en la parte administrativa, con la supervisión de los Estados Unidos, con la excepción de Tánger que tras el Estatuto Internacional en 1923 pasa a una administración plurinacional. En la misma fecha que París deja de ser aureola de la modernidad (1935), Chukri llega al mundo, en la región del Rif, cercada por una impresionante cordillera que, además de sueños y utopías, produce una cantidad increíble de droga, principal producto de la región. Nos enfrentamos a un territorio hostil, marginado y olvidado históricamente. La realidad actual no ha cambiado tanto más que en las máscaras y los actores históricos. La familia de Chukri tiene que migrar debido a la época de hambruna y sequía hacia las ciudades de Chauen, Tetuán y se establece en Tánger, concebido, en ese entonces, como paraíso en la tierra. En esta ciudad, cosmopolita por excelencia aunque también acogedora de espías, embajadores, escritores y artistas, proxenetas y criminales, deambula Chukri, creciendo al unísono de la modernización, el progreso y el bienestar social como promesa: “—Vendrán los malos tiempos —me dice Benítez en Arcila. —Pero ¿acaso llegaron alguna vez los buenos?—le contesto” (Chukri, 2013 [1992], p. 184).

Chukri hereda el escenario decadente de la civilización europea moderna, debatiéndose entre un progreso prometido que no llega, el sueño europeo a escasos kilómetros (14 kms) de la costa marroquí, la miseria rondando por todos lados y un analfabetismo social que devora más que el hambre: “À Tanger les gens mangent à leur faim” (Choukri, 1980, p. 11). No es usual que lo que separa al hombre del hambre es simplemente la modulación de una vocal. Un solo gesto con la boca, una simple mueca, nos acerca o nos aleja de la miseria y la condena del tiempo. No solo somos “los olvidados”, sino “los condenados de la tierra” (Fanon, 2002 [1961]), de un tiempo atroz que no perdona ni muestra misericordia. Tanto Lamartine como Nerval se resistían a despedirse del reino de la piedad, el amor y la fraternidad.

Una década después, Baudelaire nos advertía: “El tiempo ha reaparecido. El tiempo reina soberano ahora y el horrible viejo ha vuelto con su cortejo demoniaco de Recuerdos, Añoranzas, Temores, Angustias, Pesadillas, Cóleras y Neurosis” (2018 [1864], p. 25). Casi dos décadas después, Rimbaud vuelve a atornillar la cruz: “Él no se irá, no descenderá de un cielo otra vez” (2009 [1886], p. 122) porque lo que vivimos “[t]odo se ha vuelto sombra”, “sombras nocturnas” (p. 111).

Chukri no solo es autor de una abigarrada literatura, sino un atípico protagonista de su vida a tal grado de que es imposible distinguir la obra del autor, la escritura del entorno en que vivió. Es de los pocos escritores donde vida y obra tensan una invisible cuerda, estableciendo una red que liga, nuevamente, el mundo social y la inmaterialidad onírica, supersticiosa y latente. Este entramado discursivo da cuenta de una alianza de siglos que sigue presente, aunque con otro trasfondo mítico. Chukri pertenece a un grupo de escritores denominados Los Contestatarios que asumen la literatura como una forma de protesta social, hurgando en las buenas formas y sacando a la luz los tabúes de una colectividad. Por esta razón, la trilogía autobiográfica de Chukri escandalizó a la sociedad de su tiempo, y su primera obra *El pan a secas* fue censurada por el Consejo de Ulemas en Marruecos y en el resto de los países árabes. Sin embargo, hay que recordar que este texto apareció primero en lengua inglesa *For Bread Alone* (1973) en colaboración con Paul Bowles (Mesmoudi, 2022c, pp. 163-164), luego en lengua francesa *Le pain nu* (1980) con la traducción de Tahar Ben Jelloun y cuando todavía no existía el manuscrito árabe (p. 165), y no fue sino hasta 1982 que apareció la versión árabe *Al-jobz al-hâfi*. Durante la censura, los marroquíes tanto del interior como de la diáspora van a leer la traducción de Ben Jelloun, al considerarse que la lengua francesa no muestra un Marruecos “al desnudo” y que en la década de los ochenta, los lectores francófonos no pertenecían a las comunidades todavía arraigadas a las costumbres musulmanas y, supuestamente, deshonradas y aludidas en la obra.

Hablar de Los Contestatarios es referirnos a un período histórico oscuro de Marruecos, conocido como los años del plomo circunscrito en un contexto regional adverso marcado por la Guerra de los Seis

Días en el marco de la filosofía de la liberación y la lucha poscolonial. Es una generación literaria e intelectual disidente que hurga en las cuestiones de intimidad social como la sexualidad, el alcohol, las drogas y otros tabúes declarados herméticos por la sociedad tradicional marroquí. Los Contestatarios reivindican el uso de una lengua que ya no está asociada a la tradición coránico-profética, sino aquella infiltrada en el subsuelo mítico de la sociedad marroquí poscolonial, recordándonos aquella metáfora goytisoleana “pájaro que ensucia su propio nido” (2003, p. 13). Nos enfrentamos a un grupo social que reivindica, mediante una literatura testimonial y comprometida, una democratización real que transite hacia una monarquía parlamentaria, la participación de la sociedad civil en la vida institucional y romper con el despotismo, la persecución política y la igualdad de los derechos.

Chukri leía a los autores de la misma generación, denigrada por la sociedad y otros escritores todavía enclaustrados en aquella literatura de las formas sagradas y pulcras. Uno de los admirados es Mohamed Berrada, uno de sus amigos más cercanos cuya muerte lo afectó profundamente y que les une una fecunda producción epistolar. El propio Berrada, en el prólogo de *Tiempo de errores* que titula “Esos errores tuyos que a ti te gustan”, le interpela:

Nuestro querido Chukri:

¡Cómo agradecerte este regalo que tanto deseábamos y que tú has aplazado tanto: *Tiempo de errores*! Llevo esperándolo desde principios de los años ochenta, cuando publicaste algunos capítulos aunque luego renunciaste a la escritura, en búsqueda de la vida y de sus quimeras, de los momentos lúcidos, entre el tintineo de las copas y las carcajadas de los borrachos, abrazando, al término de la noche, las cenizas de las palabras, de las sonrisas y las confesiones de los fracasados. Sabía que las páginas de *Tiempo de errores* se gestarían ocultamente dentro de tu *yo*, el otro, el escondido, el que sólo despierta mediante la escritura y espera que el ave que ha migrado de la página en blanco regrese, se asome y te convenza de que la escritura es tu salvación. ¡Ya has huido bastante de ella! (Chukri, 2013 [1992], p. 11. Las cursivas son del autor)

Otro de los poetas leídos y frecuentado por Chukri es Mohamed Zafzaf que describe en el diario de Chukri a Tennessee Williams:

“—Parece que no se fía de los extraños [...] Sólo se muestra afectuoso con los conocidos. Iba bien vestido, impecable, con un bonito traje. Nada que ver con esos escritores que no cuidan su aspecto. Su amigo llevaba una buena cámara de fotos. Tennessee parecía contento. Se reía de todo lo que decía o hacía Yacoubi” (Chukri, 2017, p. 21). Es el mismo Zafzaf quien le había recomendado escribir el diario sobre Williams: “—Intenta hacerte amigo de Tennessee Williams [...] Así podrás escribir un libro sobre él, como hiciste con Jean Genet” (p. 23).

Otro de los escritores de los que nadie habla y que tenía una amistad con Chukri es Abdelkader Chaui, considerado por el propio Chukri el mejor crítico de su obra. Es uno de los escritores más representativos de la narrativa de lengua árabe de las últimas tres décadas en Marruecos (Mesmoudi, 2022a, pp. 67-71). Es el reflejo de una vida militante debido a que fue detenido a mediados de los 70 en el Movimiento 23 de marzo de corte marxista leninista y encarcelado durante más de dos décadas además de desarrollar su fascinación por la literatura carcelaria, indagando en los pormenores de la autobiografía de la cual es uno de los primeros estudiosos en Marruecos y de los representantes del género. De hecho, escribió su tesis de licenciatura estando preso titulada *El sujeto y la biografía* y, después de recobrar su libertad, elabora su tesis doctoral en la Universidad Mohamed V de Rabat, *La autobiografía en Marruecos*,<sup>4</sup> primera tesis con esta problemática en el país. En este mismo período, su discurso radical e incendiario en su compromiso político migra hacia el terreno de la literatura y de las ideas. Con justa razón, “Chaui y Chukri tampoco se dijeron adiós en aquel puerto de Tánger” (Mesmoudi, 2020, s/p).

La otra figura muy asociada a Chukri es, sin duda, Tahar Ben Jelloun que vive, al igual que Chaui, una experiencia traumática al ser llevado a un campo de disciplinamiento militar por participar en las manifestaciones estudiantiles de 1966. Junto con Chukri y Chaui, ocupa el pedestal de las dos literaturas más importantes en el país, la de

---

<sup>4</sup> Este título de la tesis doctoral es una clara analogía al título *L'Autobiographie en France* de Philippe Lejeune aparecida en 1971 quien visitó a Chaui cuando estaba en la cárcel. Entre ambos surge una serie de diálogos e intercambios que va a ser fundamental en el planteamiento teórico-metodológico del crítico marroquí para la autobiografía en Marruecos.

expresión árabe y la de expresión francesa (Mesmoudi, 2022a, p. 65). Fue artífice de traducir la primera autobiografía de Chukri *Le pain nu* (1980)<sup>5</sup> cuando todavía no existía el manuscrito árabe puesto que solo disponíamos de la versión inglesa que Chukri le había dictado a Paul Bowles *For Bread Alone* (1973). Fue acreedor del Premio Goncourt en 1987 por su novela *La nuit sacrée* y dos décadas después se incorpora a *La société littéraire des Goncourt* por su trayectoria, su peso literario, su influencia en la opinión pública y los diálogos entre Marruecos y Francia, entre África y Europa, entre el Islam y Occidente.

Al tratarse de una trilogía autobiográfica –*El pan a secas*, *Tiempo de errores* y *Rostros, amores, maldiciones*– Chukri, no solo nos narra sus malandanzas vitales, sino que representa una sociedad en la que creció, exhibe en su plena crudeza los males de su tiempo. Es preciso subrayar algo: el realismo social y crítico del período de 1959-1973 no es un género propagandístico o menor, sino que incorpora unos moldes formales, estéticos y recursivos de una calidad literaria indiscutible. Es cierto que sus antecedentes se pueden rastrear en Víctor Hugo, Charles Dickens, Honoré de Balzac y Nikolai Gogol. También hay que considerar a Naguib Mahfúz y Mohamed Berrada, por un lado; y por otro, a Agustín Yáñez, Mario Vargas Llosa, Carlos Fuentes, José Donoso y Juan Marsé. No hay que entender esta asociación como una suerte positivista de influencias, ecos y deudas, sino un incierto diálogo silencioso entre Chukri y estos autores, un escenario de “correspondencias mudas” que se despliega a la hora en que una literatura pronuncia su grafía. El elemento que se incorpora en la escritura de Chukri, además de este realismo social y crudo, es su condición autobiográfica.

Además de la literatura romántica de carácter decadente y el realismo social y crítico, Chukri es contemporáneo de la *Beat Generation*, conoce de cerca sus impulsos existenciales además de su apuesta artística por la literatura como un medio de romper con las estructuras socioculturales, políticas y económicas dominantes. Los movimientos de 1968 es la ligazón que une a estos autores con la visión del mundo, distante de la modernidad en que vivieron, por ejemplo, los

---

<sup>5</sup> Es la traducción que catapultó a Chukri en el escenario editorial mediterráneo y despertó el interés posterior de Juan Goytisolo.

simbolistas. Pese a la novedad que constituyó este movimiento literario e intelectual inicialmente estadounidense, Octavio Paz admite que no nos enfrentamos a un movimiento de ruptura, sino la continuación de una tradición vanguardista, especialmente el surrealismo en relación con la escritura automática (2000 [1973], p. 55) y exploran las filosofías orientales como en el romanticismo alemán (p. 53) de Goethe, Von Schlegel, Hesse, Schopenhauer, Nietzsche, entre otros.

En el contexto de la búsqueda de este oriente, aparece Marruecos de un modo accidental. El orientalismo y el africanismo maquilaron una serie de representaciones sociales y culturales de Marruecos, proyectando un discurso mediático que tenía una audiencia determinada (Mesmoudi, 2022b, pp. 139-141). Marruecos ha demostrado ser históricamente una marca convincente de ese orientalismo añejo y, a la vez, actualizado de imágenes arquetípicas de exotismo, fascinación, nostalgia, barbarie y violencia que sigue retribuyendo a la audiencia, hoy en día, un sinfín de cuadros representativos y marcos de observación. Al ocupar un lugar marginal en la geopolítica islámica, africana y magrebí, Marruecos se vuelve una zona de tránsito para los que vienen huyendo de la justicia, los que desean un rato de serenidad en tiempos de incertidumbre o los que buscan un espacio idílico de inspiración o un lugar para desplegar su mundo aventurero para vivir intensamente lo que en otros lugares está prohibido o vedado por las buenas formas. Con justa razón, William Burroughs describe Tánger como una *interzona*, en el sentido de la ciudad portuaria es un microcosmos del país. En este contexto de posguerra y el reajuste del orden mundial, que se delinea con el silencio de la comunidad internacional ante el franquismo en España (Camus, 2014, pp. 175, 215 y 220), Marruecos se convierte en el destino de los escritores *beat* y la corriente contracultural europea. Y en esta contienda geopolítica, Tánger va a adquirir paulatinamente, pese a las resistencias de José María Lizundia (2022, pp. 49-54), un estatus de *ciudad literaria*.

A Tánger arriban Paul Bowles, Jane Bowles, William Burroughs, Truman Capote, Gore Vidal, Allen Ginsberg, Jack Kerouac, Tennessee Williams, entre otros. Con la llegada de Jean Genet y Juan Goytisolo, también, deseosos del horizonte magrebí, siguen la estela Carlos

Fuentes, Jorge Ruiz Dueñas, Alberto Ruy Sánchez, Enriqueta Ochoa y Marianne Toussaint Ochoa. El propio Ruy Sánchez se refiere a México y Marruecos como “dos gemelos separados por los siglos” (2012), unidos por un puente de arena, subsumido en una condición transoceánica. Los viajeros norteamericanos llegan orientados por la brújula de Gertrude Stein al encontrarse con Bowles en París en 1941 y que inaugura la fiebre africanista de los *beat*. Los hispanófilos, en cambio, están influidos por el modernismo de Rubén Darío, Roberto Arlt y Amado Nervo que conocieron, de primera mano, el continente africano, además de Leopoldo Lugones que estaba fascinado por Persia y Juan José Tablada junto con Efrén Rebolledo por Japón (Paz, 2014a [1994], p. 292). Ambos espíritus de odisea beben de la tradición orientalista de viaje, convirtiendo a Marruecos en un espacio predilecto de exploración sociocultural, costumbrista y política por ser el oriente más cercano, más próximo a la civilización occidental de lo que se imaginaba en su momento.

Chukri crece en medio de la hambruna y la sequía de su origen socioeconómico, pero se alimenta espiritual e intelectualmente de su entorno. Nos enfrentamos a una urbe que compite con otras como Estambul, París, Barcelona, Nueva York y Londres. Tánger reivindica un lugar atípico en la geografía literaria internacional donde los límites nacionales o la lengua en que se expresa una obra no es un obstáculo para establecer el diálogo intertextual. A partir de la modernidad literaria, escribir pese a romper con la tradición era inscribirse, al mismo tiempo, implícitamente, en un nivel discursivo contiguo. Enrique Florescano afirma: “Todo libro es obra colectiva” (2012, p. 13). Una literatura de esta manufactura cultural desafía cualquier unidad autorral y abre su mundo de sentidos al ámbito de la recepción inconclusa que reconfigura *ad infinitum* los efectos de un texto. Aunque aprende a leer las primeras tres letras del alfabeto en la cárcel antes de los 18 años (Mesmoudi, 2022c, p. 159), Chukri decide que no ha arribado tarde al mundo de la literatura, sino al contrario. Tiene la sensación de que ha llegado justo a tiempo para incorporarse a este entramado discursivo que se despliega por una ciudad que también se descubre a sí misma, en medio de un cambio de época.

Mohamed Chukri despliega un intenso diálogo con todos estos autores. La fortuna que tiene la literatura de dar hospitalidad a otros textos que comulgan en esta deliciosa tensión. Un texto es un tejido cuya textura se contrae al contacto de otros. En esta constelación textual emerge el fenómeno de una contextura que le da una superficie discursiva enjundiosa, flexible y con un sentido ilimitado. Chukri no puede ser comprendido y, por ende, es difícil de ser leído, sino a través de aquel filtro de los románticos y los decadentistas: “Descubrí a Heinrich Heine antes que a Rimbaud, Verlaine, Nerval, Baudelaire, Shelley, Keats y Byron. Descubrí el ‘estoy enamorado, luego estoy vivo’ de Heine antes que el ‘pienso, luego existo’ de Descartes” (Chukri, 2013 [1992], p. 188). El escritor mediterráneo ha transitado por una ardua educación sentimental que se sitúa en paralelo al acto de la escritura.

En otro sentido, la bohemia a la que se adscribe Chukri no es compartida por los grupos literarios anteriormente referidos, sino que alude a una patria espiritual aun más dramática. Aunque el término tiene origen en la obra de Henri Murger “Scènes de la Vie de Bohème” (1847-1849) que se refiere a un grupo o manifestación socio-cultural de carácter romántico y burgués cuyo escenario predilecto es París. Alude, en su génesis, a aquellos gitanos que arribaron de la región de Bohemia de la Europa del Este trayendo consigo un conglomerado de hábitos y costumbres ajenos al espacio social parisino. Posteriormente, el estilo desalineado, la despreocupación por el tiempo y la disidencia frente a las normas impuestas socialmente como expresión de un dolor colectivo ante la estupidez y el egoísmo será la versión reconocida históricamente y adoptada por los decadentistas desde Baudelaire hasta Rimbaud.

No obstante, me interesa ahondar en este mismo vocablo de “bohemia” en el que descansa una verdad encriptada que tal vez no ha sido explorada. Quisiera realizar un ejercicio que combina algunos rasgos de la etimología con una semántica peculiar. ¿No se puede asociar el vocablo “bohemia” con el de “*Behemot*”? No entendamos el vocablo hebreo como “elefante” o “animales” o incluso “monstruo” que pudieran estos dos últimos significados ofrecer algo de sentido, y orientarse al concepto de *nocturnidad* que se propone desde este trabajo. Me refiero con

esta artimaña etimológico-semántica que en *Behemot* hay dos posibles realidades “beh” que es un rasgo importante de la segunda letra del alfabeto “beth” que es casa, hogar, refugio y, por otro lado, “emot” significa muerte o entró en la muerte. En otras palabras, *Behemot* señala, en esta condición no heredada, “una ausencia de casa”, un estatus de *paria*,<sup>6</sup> *que está condenado a errar por los siglos de los siglos. Por otro lado, recordemos que el propio vocablo hebreo de Behemot* viene a decir animales o monstruo (Borges, 2009 [1980], p. 134).

Paul Eluard describía justamente a Arthur Rimbaud como “un místico en estado *salvaje*” (Domínguez Michael, 2021. La cursiva es mía), un animal suelto en medio de signos sin ser descifrados. Los poetas malditos y los *beat* son bestias a ojos de la sociedad disciplinada pero que, más allá, muestran, más bien, la monstruosidad del mundo y una humanidad inmersa en una enfermedad social y cultural crónica. El concepto de *bohemia*, más allá de sus dos iniciales raíces, muestra, por tanto, que no es plena ni exclusivamente francés o parisino, sino que somos testigos de una genealogía que tiene una tradición, al mismo tiempo, marcada por la bohemia, la peregrinación y su evolución trashumante. Justamente esta hibridación en los registros socio-culturales de esta expresión literaria e intelectual impulsará el carácter de Chukri y su genio creador; es decir, una bohemia que está asociada a una precariedad no disimulada ni una despreocupación trivial, sino parte neurálgica de un conglomerado filosófico que atraviesa toda su contextura escritural.

La literatura de Chukri, a diferencia de sus predecesores, se distancia de los clásicos de períodos históricos anteriores. Con razón, el escritor argentino Manuel Gálvez asocia el estilo con una manifestación interior del espíritu (1980 [1959], p. 47). Al igual que Rubén Darío, escoge a sus contemporáneos como referencia para su escritura.

---

<sup>6</sup> Es una palabra de origen tamil que viene del *parái* porque alude al tambor que tocan los tamborileros que se denominan *paraiyán*. El vocablo *paria* significa literalmente “alguien al margen o fuera del sistema de castas”. Recordemos que este sistema milenario –todavía existente hoy en día– estaba constituido por los Brahmas (sacerdotes), Chatrias (guerreros), Vaisias (campesinos) y Sudras (siervos). Este vocablo se introduce en el galaico-portugués como *pariá* en 1607 que más tarde cambia en lengua española a *paria* y *pariah* en lengua inglesa.

José Emilio Pacheco, en palabras de Juan Villoro, afirma: “nadie puede saber verdaderamente quién es un poeta hasta que sus versos son su única voz, hasta que nos hablan no ya de la muerte, sino desde la muerte, y al cerrarse sobre sí mismos se iluminan con su auténtica luz” (2017, p. 22). El propio Villoro recuerda a Michel Foucault a la hora en que sostiene que “[e]scribir significa ocuparse de la muerte de los otros, pero sobre todo ocuparse de los otros como si ya estuvieran muertos” (p. 23). Chukri, en cambio, al igual que Paz, consideraba que sus contemporáneos “no eran ya autores a los que podíamos leer sino personas con las que conversábamos, discutíamos y reíamos. [...] eran compañeros de trabajo” (2014 [1994], p. 867). Para poder tejer su propia autobiografía, tenía que conocer la de sus amigos, tenía que explorar la vida de todos ellos y, sobre todo, tenían que estar vivos, rodeados de vida, de ganas de vivir e inmersos en las contradicciones de su tiempo.

Planteado lo anterior, es preciso inscribir a Mohamed Chukri en una condición crepuscular del discurso *beat* que, retoma de alguna forma, los presupuestos decadentes y la poética colectiva del surrealismo, sin obviar su fascinación por el oriente. No olvidemos que Chukri es más joven que Paul Bowles, Williams Burroughs, Tennessee Williams, Truman Capote y Jean Genet; su presencia en esos círculos literarios e intelectuales siempre es imprevista, marginal e instantánea lo que da cuenta de ser un intruso en un espacio hegemónico, elitista y cerrado; la forma en que dialoga con ellos, y otros más, siempre es a cierta distancia, con admiración aunque con escepticismo lo que refleja las dudas que Chukri sentía por los relatos que venían de Europa y los Estados Unidos en un marco de la filosofía de la liberación y una conciencia poscolonial del mundo; su crítica discursiva a los marcos literarios orientalista, africanista, *beat* y policiaco-*noir* se distancia de las imágenes, los usos, los clichés y los presupuestos desgastados y obsoletos, incorporando a personajes locales con sus nombres, haciéndolos hablar y contar sus propias historias en medio de la crudeza social y la decadencia histórica. El discurso literario de Chukri está marcado por una dimensión *post-beat* al combinar, con maestría y una geometría topológica, la bohemia y la precariedad.

## Chukri y la literatura: los olvidados

*Todos los borrachos me han ignorado, menos los  
que siguen embriagados con mi vino.*

M. Chukri en boca de M. Berrada

En la literatura de Chukri no existe la lucha constante entre el bien y el mal, no se busca ni se proyecta la justicia como un ideal sediento que arrodilla a sus esclavos, tampoco se hurga en aquellos paraísos artificiales como promesas ancestrales o clave secreta de la humanidad. Esto no quiere decir que no haya nociones en torno a lo que debe de mejorar socialmente o que exista un pleno desconocimiento de las terribles injusticias que nos ha conducido a la hecatombe. La escritura de Chukri pretende escarbar los retratos, los usos y costumbres, las representaciones que pululan en la sociedad que despierta tras la independencia y desea abrirse al porvenir cercado por los fantasmas del pasado y una modernidad que nos viene de lejos (Maalouf, 1998, pp. 55-96) y nunca termina por arribar. El discurso literario de Chukri que parte, por un lado, de una propuesta autobiográfica sumamente compleja marcada por una condición fragmentaria, azotada por los traumas y los placeres presentes, la multiplicidad de registros que proceden de una diversidad lingüística con sus respectivos estatutos míticos; por otro, surge de una crítica social sin ninguna tentativa de enmascarar o desfigurar los dramas en un contexto epocal de realismo crítico, que nos lleva a considerar que su objeto de observación es, sin duda, los olvidados de la historia que han estado al margen de todo saber en una condición que Franz Fanon denomina “los condenados de la tierra” de la cual, el narrador, el autor –como figuras discursivas– y el propio Chukri son sus actantes privilegiados.

La autobiografía de Chukri explora con incomodidad nuestra intimidad y exhibe los vicios de nuestra cultura moderna. Pese a ello, con razón Rubén Darío reconoce en relación con una autobiografía “[la] incapacidad de la obra para iluminar determinadas zonas oscuras de la vida interior del poeta” (Francisco Fuster, citado en Darío, 2015, p. 15). Fabienne Bradu coincide con Darío en el sentido de que “una biografía debería aspirar a mostrar la monstruosidad inmersa que, como

sabemos, es ocho veces más grande que la parte visible” (2018, p. 118). Chukri es la cruel metáfora de una literatura que oscurece aun más el dominio de la intersubjetividad, una escritura que no se calla nunca (Foucault, 2013 [1964], p. 88), no se cansa de golpearnos con la misma virulencia con que la vida asesta sus signos: “Hay golpes que da la vida... yo no sé” (Vallejo, 2002, p. 17). Con Chukri, la literatura se apropia de su región de símbolos desde la cual gobierna nuestras vidas. Con justa razón, se podría afirmar que Chukri “es menos un hombre que una dilatada y compleja literatura” (Borges, 2014 [1952], p. 206).

Mohamed Chukri formula una perspectiva autobiográfica ajena al estatus burgués que le precedió (Mesmoudi, 2022c, pp. 160-163) y lo transforma acorde a las condiciones de la marginación, la precariedad, la miseria y la bohemia como signos de indigencia y vagabundeo, estableciendo una poética de una ciudad decadente donde la calle y el barrio, los niños abandonados, los olvidados y los condenados de la tierra cuentan sus propias historias. Entre estos testimonios prevalece el de Chukri como un contraluz que permite observar las vidas ajenas al margen de la escritura: “yo soy heredero de todos los sentimientos. Soy descendiente de una sensibilidad rota, del imperio de los sentidos” (Chukri, 2013 [1992], p. 186). Por esta labor de representar el fango de la sociedad, se convierte en un autor controversial en el círculo literario, polémico por su forma cruda de abordar una realidad igualmente inquietante. Para ello, frecuenta espacios no tradicionales como los bares, los burdeles, los cafés donde se consume droga y las casas de los escritores. Nos referimos a escenarios cerrados a la sociedad donde Chukri es “un testigo privilegiado” (Del Paso, 2011, p. 3) a través del cual accedemos –como mirones, fisgones, *voyeurs*– para asomarnos a la superficie.

A Chukri no solo le han interesado los niños de la calle, los abandonados a su suerte, sino, también, aquellos escritores que han elegido esta condición como estilo de vida y una actitud literaria frente al mundo. Uno de ellos es Jean Genet que había arribado a Tánger a mediados de noviembre de 1968, inmediatamente después de haber participado con las Panteras Rosas en los mítines y las manifestaciones de Chicago. El autor francés ya había publicado su *Diario del ladrón* donde

describía la ciudad de Tánger como “nido de traidores” (2013, p. 15) que, a diferencia de las ciudades asiáticas, aborrecía. Después de hablar de *Le rouge et le noir* de Stendhal, *L'étranger* de Camus y *La nausée* de Sartre, Genet menciona que no puede acompañar a Chukri debido a los efectos del Nembutal, un hipnótico de la época que consumían varios escritores e intelectuales en Tánger para contrarrestar el insomnio grave y el síndrome de abstinencia. Recordemos que la dificultad de conciliar el sueño es uno de los síntomas de la angustia y la ansiedad que padecían Nerval, Verlaine, Maupassant y Van Gogh.

En este diario –a diferencia de *Tennessee Williams en Tánger* que es más breve donde concentra las dos semanas que duró su segunda visita– se puede apreciar las distintas latitudes de la vida, la figura y la obra del escritor francés. El propio Genet está sorprendido por el genio literario de Chukri: “Justo llevo unos días releendo algunos de sus libros<sup>7</sup> [...] No me creo que no tenga estudios. Algo tuvo que hacer para alcanzar semejante formación literaria, y se encarga de mantenerlo en secreto. Su vida es uno de los mitos literarios de este siglo” (p. 28). Justamente es su vida la que ha estimulado la producción signíca de una literatura que no se había vislumbrado antes. Me refiero a una “*formation clocharde*”<sup>8</sup> que es producto de la estadía tras las líneas *nocturbanas*.<sup>9</sup> En

<sup>7</sup> Lo que causa cierto conflicto es que en 1968, Chukri todavía no había publicado su primer libro *El pan a secas* en su versión inglesa de Paul Bowles *For Bread Alone* (1973) lo que nos plantea una problemática: ¿A qué libros de Chukri se refiere Genet? Hay que tener en cuenta, al menos, su primer libro no había sido traducido por Tahar Ben Jelloun *Le pain nu* (1980) puesto que el propio Genet reconoce no leer en lengua inglesa y era, probablemente, la única versión que pudiera haber existido y la lengua en que se publican sus primeros textos. Posiblemente lo que Genet llama libros sean, más bien, textos iniciales que estaban predestinados a convertirse en libros plenos de éxito; es decir, probablemente Chukri hubiera estado enfrascado en varios libros al mismo tiempo. ¿Era el germen de su trilogía autobiográfica? Esta grieta en el enunciado de Genet nos impulsa a considerar una posible investigación en torno a este aspecto en concreto.

<sup>8</sup> En la tradición literaria árabe existe, al mismo tiempo, esta tendencia sociocultural de algunos escritores a vivir al margen de la sociedad. Son los llamados poetas perros que viven en los basureros alimentándose del hedor de la ciudad, de la obscuridad que proyecta la noche cuando la sociedad duerme, no se preocupan por el juicio o la aprobación de la gente, sino un interés incisivo en sus cualidades, sus artes y su visión como originalidad inalienable que no se negocia.

<sup>9</sup> En el texto anterior “El diario de Mohamed Chukri: nocturbanidad y duelo” establecí una construcción conceptual y teórica de la nocturbanidad y cómo ha sido

este itinerario vital se pueden inscribir a otros que dan cuenta de un síntoma *contracultural* o *subcultural* con Arthur Rimbaud (1854-1891), Charles Bukowski (1920-1994), Mohamed Mrabet (1936) y Guillermo Fadanelli (1963) que con su *Elogio de la vagancia* apunta a una filosofía y poética escritural que intensifica una estirpe espiritual de la bohemia.

La literatura de Chukri dialoga permanentemente con *Los olvidados* de Luis Buñuel, esta gesta callejera que nos ofrece un retrato de los niños abandonados, pequeños vagabundos que aprenden, en soledad, el arte *yonqui* y se robustece en comunidad. Chukri los describe como “los niños de las basuras” (2014 [2000], p. 19) que devela, por otro lado, el México de la miseria de los cuarenta. Nos enfrentamos ante un barrio universal, una cloaca de “escarabajos borrachos de anís” (p. 70) que brotan de la creciente industria inmobiliaria del espacio urbano. La literatura de Chukri se suma a “la fatalidad histórica” (Paz, 2012, p. 39) de Buñuel –cuya “lucha encarnizada con la realidad” (p. 36)– y no tiene reparos en explorar el subsuelo mítico de nuestra civilización. Chukri no solo ha vivido en medio de este agujero negro de la sociedad, sino que ha aprendido a observar esta cruel metáfora colectiva, un drama que ha azotado a sus predecesores y nos sigue amenazando atrozmente. La escritura de Chukri es la renovación de un pacto sagrado contra las injusticias y el silencio cómplice. La pluma de nuestro autor está comprometida con la dignidad, la vida y la libertad a pesar de que emerge de la crueldad, la obscuridad y el delirio.

En el capítulo 18 de *Tiempo de errores* titulado precisamente “Los olvidados” podemos dar cuenta de que Chukri estuvo internado en un hospital psiquiátrico. Todavía recuerdo, estando en la entrevista que le realicé a Tarik Slaiki,<sup>10</sup> que era un rumor entre los lectores e

---

confeccionada en el discurso de la autobiografía de este escritor. Por tanto, no es necesario ahondar en esta explicación. Dicho texto ha sido discutido en la 4ª sesión del Seminario Internacional de Investigación: Marruecos y América Latina en la cartografía transhispanica en el marco del 7º Ciclo de Conferencias: Marruecos y América Latina con los generosos comentarios del Dr. Ahmed Balghzal y del Dr. Luis Arturo Torres Rojo, y la cálida moderación del Dr. Aziz Amahjour.

<sup>10</sup> Editor de la obra de Mohamed Chukri en lengua árabe después de su primera experiencia con Paul Bowles y Tahar Ben Jelloun. La Editorial Slaiki Ijwan es artífice de darnos a conocer la obra de Chukri en su máxima expresión. Es el actual presidente de la Asociación de Editores en Marruecos.

intelectuales de que Chukri tuviera principios de locura; sin embargo, después de revisar el archivo documental facilitado por Slaiki, encuentro el sobre magullado de una correspondencia que Chukri recibe en el Hospital de Enfermedades Mentales de Tetuán el día 15 de diciembre de 1977 que corresponde al período en que escribe precisamente esta segunda parte de la trilogía autobiográfica. Lo que niega esta cuestión es simplemente porque no la han leído. Recordemos que Berrada nos comparte que llevaba desde inicios de los ochenta esperando este texto y después de haber leído algunos capítulos que aparecieron con anterioridad, lo cual anunciaba, premeditadamente, el surgimiento del texto completo. Reconocer este evento en este texto no viene con el ánimo de desatar una serie de rumores en aras de una polémica gratuita, sino cómo el propio autor, estando en esta condición de marginación social, ha podido dar cuenta de los testimonios de otros espíritus desgraciados que compartieron alcoba en esos momentos, y sacar a la luz las sombras que encubren a los lugares coercitivos y de control.

Con “Los olvidados”, Chukri alude a los pasajeros de la locura, la esquizofrenia, el delirio y la amargura como males sociales que padecen los individuos como desgaste emocional, producto, de acuerdo con Nerval, de la fatiga del tiempo: “El tiempo es la aniquilación lenta” (Chukri, 2013 [1992], p. 192), diagnóstico compartido con Baudelaire. El narrador-protagonista nos describe el hospital psiquiátrico por dentro. A diferencia de Victor Hugo, no le interesa su arquitectura o sus aledaños, sino su funcionamiento interno que da cuenta de la vida cotidiana de estos olvidados, y sus luchas internas. No es fortuito que Chukri, durante su breve estadía, invoque el espíritu de Van Gogh:<sup>11</sup> “Estoy leyendo la vida de Van Gogh. Comienza con sueños y acaba en angustia. En la locura no hay más tierra que el cielo imaginado donde aprendemos a volar con las alas cortadas. El silencio es total” (p. 191);

---

<sup>11</sup> Werner Conrad Strik lleva a cabo un minucioso trabajo de estudio psicopatológico de los síntomas del pintor a través de la revisión epistolar, la obra y la biografía, con el apoyo de un análisis del diagnóstico de la psicosis de angustia-felicidad referida por sí mismo. El investigador sugiere que Van Gogh habría sufrido episodios de porfiria aguda intermitente, epilepsia y esquizofrenia y, basándose en las conclusiones de Karl Leonhard, estas tres secuencias psicometales se inscriben en un proceso mental que se puede denominar como “psicosis cicloide”.

este se vuelve un alter ego que opera como un interlocutor interdiegético, una figura que nos permite explorar, equidistantemente, en un tímido gesto autorreferencial, su realidad propia. Los testimonios compartidos por el narrador de otros pacientes reflejan una atmósfera espacial que se apodera del aire “[l]a mente del hombre lleva mucho peso y su cuerpo es una bestia de carga” (p. 192) e inyecta un entramado emocional repleto de claroscuros, un vaivén constante entre la demencia y los impulsos tanáticos, un conglomerado enunciativo rico en referencias de una mitología compleja con un registro múltiple.

En este capítulo, el narrador nos menciona los episodios de Youssef, Omar, Mansur, Abraham, Demnati, Shama, Mezmizi y Batul. Youssef es el ulema del sanatorio quien comparte sus visiones sobre Dios, la religión y los motivos que llevan a los seres humanos a la debacle, intentando formular una estructura narrativa que le dé sentido a lo que padecen diariamente, perdió la razón con tanto leer y recitar el Corán. Tras reconocer la enorme carga que supone el tiempo, Youssef describe las flores con que se visitan a los vivos, refiriéndose –me imagino– a ellos mismos: “Visitad a los vivos con las mismas flores que visitáis a los muertos. Las flores de los festejos son las mismas que las de los duelos” (p. 192). Es curioso cómo el narrador compagina en un mismo enunciado el festejo y el duelo puesto que los pacientes sienten un regocijo cuando son visitados mientras que sus familiares manifiestan una melancolía constante, además del señalamiento de la sociedad. Omar no quiere saber nada de religión ni espiritualidad puesto que no sacia el hambre ni su sed. Mansur, reflexionando sobre el estado de ánimo que los envuelve, reconoce la dificultad de volverse locos en el sentido de que “[l]o difícil es mantener el sentido común para no perder la razón” (p. 193). Abraham es, quizá, el caso más dramático dentro de esta “agonía trágica” que sufren los pacientes. Recuerda una canción que, a juicio del narrador, se ha vuelto un himno constante:

En la tierra y en el cielo, viva el amor  
En la patria y en el exilio, viva el amor  
En las prisiones y en los templos, viva el amor  
En las cabañas y en los palacios, viva el amor  
En los barrios y en los cementerios, viva el amor

En las casas y en los hospitales, viva el amor  
En la paz y en la guerra, viva el amor

Abraham ha sido violado en repetidas ocasiones, lo cual él mismo tolera siempre y cuando, según el narrador, no haya violencia de por medio. Mientras todo esto sucede, le empiezan a interrogar sobre Esther, su amada de la que no sabe nada y guarda unos hermosos recuerdos que lo mantiene en una oscura esperanza. Demnati es un paciente que ha durado más de una década en el hospital psiquiátrico mientras que Shama es la más longeva con quince años, embarazada tres veces sin saber quiénes son los padres, si los mismos pacientes o los enfermeros que los cuidan. Mezmizi, que entra y sale con su voluntad, regresa con la cara desfigurada, mas lo único que le aleja de los episodios de furia y violencia es la perra del sanatorio que lava, alimenta y mimas. El narrador encuentra dificultades para comprender su mente: “Mezmizi no vive su desgracia encerrado en sí mismo, como la mayoría de los locos que aquí han construido su propio mundo en el que sufren solos. ¡Qué fuerte es la crueldad consigo mismo! Él considera que el hospital es su verdadera casa” (p. 196). Batul, por ser estéril, ha caído en una ansiedad que no la deja dormir y por las noches visita al narrador-protagonista y, emulando a las mujeres de los pósteres recortados de Play Boy, se desnuda y al son de la música baila sugerentemente hasta que el cansancio la vence; a veces, permanece recostada en su celda. En un momento, nos confiesa: “Yo estoy aquí, pero éste no es mi sitio” (p. 199), en medio de la desesperación.

Este relato –que bien pudiera adquirir su autonomía diegética en un cuento– está marcado por una crudeza cotidiana que rasguña el alma, aunque sin descuidar los elementos estéticos y poéticos que caracterizan toda la narrativa de Chukri. El autor es un poeta en el sentido absoluto del término sosteniendo la pluma de un novelista y con el espíritu de un relojero que mide el tiempo y desafía la eternidad. El tiempo como carga excesiva, el lugar como drama social y el cuerpo como bestia desbocada y sin soberanía son los tres tópicos que dominan la escena y se apoderan de la atmósfera de sus personajes. Mientras que todos los pacientes son cautivos de sus padecimientos, anhelos y

traumas; el narrador-personaje, en cambio, es peculiar dueño de sus decisiones y deseos. No solo tiene el poder y el privilegio de narrar estos episodios esquizoides, sino el único que todavía puede retornar a la barbarie social tal como nos lo refiere el doctor Montserrat: “Con tu estado de salud te hubiese bastado una semana de permanencia aquí. ¡Llevas casi cuatro meses! Ya has *descansado* bastante. Esto no es un *hotel*, tienes que volver a tu *trabajo*” (p. 200; las cursivas son mías). El narrador-protagonista nos muestra que el sanatorio juega la función de un reposo social, de confinamiento y reclusión de los males que aquejan a la humanidad, impuestos durante la modernidad.

### **A modo de conclusión**

Desde los relatos de Chukri se observa una ciudad peculiar, que aparece justo cuando el sol se acuesta. Emerge otra ciudad de noche, ajena, enajenada, envuelta en una temporalidad candente, decadente, aunque plena, rodeada de una escena caleidoscópica, tejida por una serie de hilos interconectados que mantienen y alimentan la trama. Un relato principal que conjuga al unísono, en una figura triangular, Tánger, los *beat* y la literatura. En esta geografía conceptual puntiaguda se debate la escritura de Chukri, se intensifica un mal del tiempo que veníamos avizorando, sintiéndonos en la carne y la grafía, en un umbral histórico; es decir, los *beat* son metáforas donde coagula un síntoma epocal de cambio de siglo que todavía no llega, una promesa que se posterga y perpetúa la espera.

Este texto ha intentado construir teórica y conceptualmente la *nocturnidad* a través de una plataforma atmosférica de autores enmarcados en diferentes movimientos literarios y culturales, atendiendo contextos históricos y políticos diversos, todos reunidos en torno a “la fatiga espiritual”. Este planteamiento interdisciplinario nos ha permitido insertar la figura de Mohamed Chukri –originalmente un autor de lengua árabe, de tradición mediterránea– en una comunidad más amplia de autores y usuarios para hacer hincapié en que la literatura es “una obra colectiva” donde unos dialogan con otros, intercalando pa(i)sajes intertextuales que amplían nuestra comprensión y enriquecen la

obra que nos convoca. Ahora nadie duda de que Chukri sea un patrimonio universal porque nos habla de ese “dolor universal”. Sin duda, este ejercicio sostenido a lo largo de estas páginas puede trazar el camino de un concepto-metáfora que nos permita comprender nuestra actualidad (DGCS-UNAM, 2023).

## Referencias

- BARRAL, C. (1997). *Diario de “Metropolitano”*. Edición de Luis García Montero. Cátedra: Madrid. (Letras Hispánicas).
- BASANTA, Á. (2009). Autoficción e impostura literaria. *Revista de Libros*, (147). Recuperado de <https://www.revistadelibros.com/articulos/el-pacto-ambiguo-de-manuel-alberca-entre-autobiografia-y-novela>
- BEGUIN, A. (2014) (1945). *Gerard de Nerval*. Traducción de Juan Almela). México: Fondo de Cultura Económica.
- BLANCHOT, M. (2014 [1949]). *Lautréamont y Sade*. Trad. Enrique Lombera Pallares. México: Fondo de Cultura Económica. (Breviarios).
- \_\_\_\_\_ (2002 [1955]). *El espacio literario*. Traducción de Vicky Palant y Jorge Jinkis, Madrid: Editora Nacional.
- BORGES, J. L. (1970). *Narraciones*. Prólogo de Fernando Morán. Madrid: Salvat.
- \_\_\_\_\_ (2009 [1980]). *Siete noches*. México: Fondo de Cultura Económica. (Tierra firme).
- BRADU, F. (1998). La biografía literaria en el México contemporáneo. *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales*, 100(1), 114-132.
- BURROUGHS, W. S. (2016 [1959]). *El Almuerzo desnudo*. México: Anagrama.
- CAIROL, E. (2017). Aprender a perderse: desorientación, flânerie, azar objetivo. Benjamin, el surrealismo y el espacio urbano. *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*, 84, 133-144. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6327744>
- CAMUS, A. (2014). *Escritos libertarios (1948-1960)*. México: Tusquets.
- CASSIGOLI, R. (2016). *El exilio como síntoma. Literatura y Fuentes*. México / Santiago de Chile: UNAM / Metales pesados.
- CHATEAUBRIAND (1982). *El genio del cristianismo*. Introducción de Arturo Souto. México: Porrúa.

- CHUKRI, M. (2017). *Tennessee Williams en Tánger*. Trad. del árabe de Rajae Boumediane El Metni. Barcelona: Cabaret Voltaire.
- \_\_\_\_\_ (2014 [1982]). *El pan a secas*. Trad. del árabe de Rajae Boumediane El Metni. Barcelona: Cabaret Voltaire.
- \_\_\_\_\_ (2014 [1996]). *Rostros, amores, maldiciones*. Trad. revisada del árabe de Housein Bouzalmate y Malika Embarek López. Barcelona: Cabaret Voltaire.
- \_\_\_\_\_ (2013 [1991]). *Tiempo de errores*. Trad. revisada de Karima Hajjaj y Malika Embarek López y prólogo de Mohamed Berrada. Barcelona: Cabaret Voltaire.
- \_\_\_\_\_ (2013 [1992]). *Jean Genet en Tánger*. Trad. de Rajae Boumediane El Metni. Barcelona: Cabaret Voltaire.
- \_\_\_\_\_ (2007 [1982]). *Al-Jobz al-hâfi*. Versión en árabe. Casablanca: Al-Fanak. (Debolsillo).
- \_\_\_\_\_ (2006 [1973]). *For Bread Alone*. Translated and introduced by Paul Bowles. New York: Telegram Books.
- \_\_\_\_\_ (1980). *Le pain nu*. Traduction de l'arabe de Tahar Ben Jelloun. París: Librairie François Maspero. (La Découverte).
- CONTRERAS SOTO, R. (2015). Elogio de la vagancia de Roberto Arlt. Recuperado de: <https://www.printfriendly.com/p/g/9C3A98>
- CUVARDIC GARCÍA, D. (2009). La reflexión sobre el flâneur y la flaneríe en los escritores modernistas latinoamericanos. *Káñina. Revista de Artes y Letras*, XXXIII(1), 21-35. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/442/44248784002.pdf>
- DARÍO, R. (2015). *La vida de Rubén Darío escrita por él mismo*. Edición, introducción y notas de Francisco Fuster. México: Fondo de Cultura Económica.
- DEL PASO, F. (2016). *Yo soy un hombre de letras* (Discurso de ingreso 12 de febrero de 1996). México: El Colegio Nacional.
- \_\_\_\_\_ (2011). *Bajo la sombra de la historia. Ensayos sobre el Islam y el Judaísmo*. Vol. 1. México: Fondo de Cultura Económica.
- DERRIDA, J. (1967). *L'écriture et la différence*. París: Seuil.
- DGSC-UNAM (2023). Depresión, pandemia silenciosa. *UNAM Global, de la comunidad para la comunidad*, 11 de enero de 2023, s/p. Recuperado de <https://unamglobal.unam.mx/depresion-pandemia-silenciosa/>
- DIDIER, B. (1996). El diario ¿forma abierta? *Revista de Occidente*, 39-46.

- DOMÍNGUEZ MICHAEL, C. (2021, 18 de marzo). Críticos de la Nouvelle Revue Française (En el marco del Ciclo de Conferencias *Grandes críticos del siglo XX*). El Colegio Nacional. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=zBQfcFAL7LY>
- EFE (2012, 30 de octubre). Ruy Sánchez dice que México y Marruecos son “gemelos sin saberlo”. *Informador*. Recuperado de <https://www.informador.mx/Cultura/Ruy-Sanchez-dice-que-Mexico-y-Marruecos-son-gemelos-sin-saberlo-20121030-0068.html>
- FADANELLI, G. (2009). *Elogio de la vagancia*. México: Penguin Random House.
- FANON, F. (2002 [1961]). *Les damnés de la terre*. Préface de Jean Paul Sartre, préface de Alice Cherki et Postface de Mohamed Harbi. Paris: La Découverte & Poche.
- FEBVRE, L. (2004). *El Rin. Historia, mitos y realidades*. Edición revisada y presentada por Peter Schötter. México: Fondo de Cultura Económica.
- FLORESCANO, E. (2012). *La función social de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (2015 [1969]). *¿Qué es un autor?* Apostillas a *¿Qué es un autor?* por Daniel Link. México: El cuenco de Plata.
- (2013 [1964]). *La grande étrangère. À propos de la littérature*. Édition établie et présentée par Philippe Artières, Jean-Francois Bert, Mathieu Potte-Bonneville et Judith Revel. Paris: École Haute des Études de Sciences Sociales.
- (2012) (1966). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Traducción de Elsa Cecilia Frost. México: Siglo XXI.
- FUENTES, A. y SANZ DE SOTO, E. (2013). *Los Fuentes de Tánger*. Tánger: Khbar Bladna.
- GÁLVEZ, M. (1980 [1959]). *El novelista y las novelas*. Buenos Aires: Dictio.
- GINZBURG, C. (1991 [1986]). *Historia nocturna*. Trad. Alberto Clavería Ibáñez. Barcelona: Muchnik.
- GIRARD, A. (1996). El diario como género literario. *Revista de Occidente*, 31-38.
- GOYTISOLO, J. (2003). *Tradición y disidencia*. México: Fondo de Cultura Económica / Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey.
- . (1982). *Paisajes después de la batalla*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

- GUSDORF, G. (1991). Condiciones y límites de la autobiografía. *Anthropos. Boletín de información y documentación*, (29), 9-18. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=282704>
- HEIDEGGER, M. (2001). *Arte y poesía*. Trad. y prólogo de Samuel Ramos. México: Fondo de Cultura Económica.
- HUGO, V. [1862] (2004). *Los miserables*, prólogo Mario Vargas Llosa. España: Punto de lectura.
- KAFKA, F. (2014). *Carta al padre*. México: Colofón.
- KALIFA, D., RÉGNIER, Ph., THÉRENTY, M.-È. y VAILLANT, A. (2015). *La civilisation du journal. Histoire culturelle et littéraire de la presse française au XIX<sup>e</sup> siècle*. París: CNRS.
- KLEIN BOSQUET, O. (2016). El exilio español en el Magreb. En J. Sánchez Cervelló y A. Reig Tapia (coords.), *Exilios en el mundo contemporáneo: vida y destino* (pp. 201-224). Tarragona / Ciudad de México: Universidad Rovira Virgili / Universidad Autónoma de Ciudad de México.
- LABRADOR MÉNDEZ, G. (2017). *Culpables por la literatura. Imaginación política y contracultura en la transición española (1968-1986)*. Madrid: Akal.
- LAMARTINE, A. DE (1950). Rafael. Páginas de los veinte años. Trad. Félix Lorenzo. Buenos Aires: Espasa-Calpe. (Colección Austral).
- LEJEUNE, Ph. (1993). Le pacte autobiographique. *Poétique. Seuil*, (14), 137-162.
- LIZUNDIA, J. M. (2022). *En Tánger, la literatura, una conversación pendiente*. Granada: Alhulia. (Col. Ensayos Saharianos).
- LUHMANN, N. (1990 [1984]). *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*. Trad. Santiago López Petit y Dorothee Schmitz, introducción de Ignacio Izuzquiza. Barcelona: Paidós.
- MATISSE, H. (2010 [1972]). *Escritos y consideraciones sobre el arte*. Madrid: Paidós.
- MAALOUF, A. (1998). *Les identités meurtrières*. París: Grasset & Fasquelle. (Le Livre de Poche).
- MAUPASSANT, G. (1994). *Le Horla*. París: Le Livre de Poche.
- MESMOUDI, M. (2023). El diario de Mohamed Chukri: *nocturbanidad* y duelo. *Literatura: teoría, historia, crítica*, 25(1), 191-220. Recuperado de <https://revistas.unal.edu.co/index.php/lthc/article/view/102092/85650>
- \_\_\_\_\_ (2022a). El papel de los intelectuales en Marruecos ante las revueltas populares. En M. Garduño (coord.), *Justicia social, sectarización y el papel del Orden Mundial en Norte de África y Medio Oriente a diez años de las revueltas populares de 2011* (pp. 45-77). México: CRI-UNAM. Recuperado de

- [http://ciid.politicas.unam.mx/www/libros/justicia\\_social\\_sectarizacion\\_garduno.pdf](http://ciid.politicas.unam.mx/www/libros/justicia_social_sectarizacion_garduno.pdf)
- \_\_\_\_\_ (2022b). ¿Existe una literatura marroquí de la diáspora en lengua española? Aproximaciones *transhispánicas*. En R. El Khamsi y J. Lacomba (coord. e introd.), *La diáspora marroquí y sus aportes a los países de recepción. Desvelando un valor oculto* (pp. 129-170). Vol. II. Rabat: Publicaciones del Instituto Universitario de Estudios Africanos, Euromediterráneos e Iberoamericanos / Universidad Mohamed V de Rabat.
- \_\_\_\_\_ (2022c). Mohamed Chukri o la autobiografía antropofágica. En E. González Cruz y F. Altable (coords.), *Temario sobre la representación histórica y literaria de lo inmaterial: nueve aproximaciones a la diversidad cultural* (pp. 156-169). México: UABCS.
- \_\_\_\_\_ (2022d). Mohamed Chukri y Tennessee Williams nunca se dijeron adiós. *Valenciana. Estudios de Filosofía y Letras*, 29(1), 193-219. Recuperado de <http://www.revistavalenciana.ugto.mx/index.php/valenciana/article/view/549/988>
- \_\_\_\_\_ (2020). Mehdi Mesmoudi en diálogo con Abdelkader Chaui III. *CPLATAM. Análisis Político en América Latina*. Recuperado de <http://cplatam.net/especiales-cplatam-mehdi-mesmoudi-en-dialogo-con-abdelkader-chaui-iii/>
- \_\_\_\_\_ (2018a). Mohamed Chukri o la poética muda de decirnos adiós. *CPLATAM. Análisis Político en América Latina*. Recuperado de <http://cplatam.net/mohamed-chukri-o-la-poetica-muda-de-decirnos-adios/>
- \_\_\_\_\_ (2018b). Mohamed Chukri entre La Paz y Tánger. De principios estacionarios y latitudes heterotópicas. En C. H. Ricci, *Letras Marruecas II. Nueva antología de escritores marroquíes en castellano* (pp. 98-107). Santiago de Chile: Altazor y Embajada de Marruecos en Chile.
- \_\_\_\_\_ (2018c). Mohamed Chukri entre La Paz y Tánger. De principios estacionarios y latitudes heterotópicas. *CPLATAM. Análisis Político en América Latina*. Recuperado de <http://cplatam.net/mohamed-chukri-entre-la-paz-y-tanger-de-principios-estacionarios-y-latitudes-heterotopicas/>
- \_\_\_\_\_ (2018d). Mohamed Chukri entre la ciudad de México y Tánger. Una anécdota fundadora. En C. H. Ricci, *Letras Marruecas II. Nueva antología de escritores marroquíes en castellano* (pp. 87-97). Santiago de Chile: Altazor y Embajada de Marruecos en Chile.
- \_\_\_\_\_ (2018e). Mohamed Chukri entre la ciudad de México y Tánger. Una anécdota fundadora. *CPLATAM. Análisis Político en América Latina*.

Recuperado de <http://cplatam.net/mohamed-chukri-entre-la-ciudad-de-mexico-y-tanger-una-anecdota-fundadora/>

- NERVAL, G. (2011). *Aurelia*. México: Fontamara. (Colección Cisne).
- PAMUK, O. (2016) (2003). *Estambul. Ciudad y recuerdos*. Traducción de Rafael Carpintero. México: Penguin Random House.
- PAVESE, C. (1998 [1952]). *El oficio de vivir*. Traducción y prólogo de Ángel Crespo. Barcelona: Planeta. (Clásicos Contemporáneos Internacionales).
- PAZ, O. (2014\* [1994]). *Obras Completas. Vol. II. Excursiones e incursiones. Dominio Extranjero. Fundación y disidencia. Dominio Hispánico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_ (2014b [1994]). *Obras Completas. Vol. VI. Ideas y costumbres. La Letra y el Cetro. Usos y símbolos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_ (2012 [2000]). *Luis Buñuel: el doble arco de la belleza y de la rebeldía*. Pról. de José de la Colina. México: Fondo de Cultura Económica. (Tezontle).
- PAZ, O. y RÍOS, J. (2000 [1973]). *Solo a dos voces*. México: Fondo de Cultura Económica (Tierra firme).
- QUIRARTE, V. (2016). *Amor de ciudad grande*. México: Fondo de Cultura Económica .
- \_\_\_\_\_ (2016). *El laurel invisible* (Discurso de ingreso 3 de marzo de 2016). México: El Colegio Nacional.
- \_\_\_\_\_ (2005). *El poeta en la calle*. México: CONACULTA.
- RICOEUR, P. (2012). *Escritos y conferencias 2 Hermenéutica*. Trad. Adolfo Castañón. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (2010). *La memoria, la historia, el olvido*. México: Fondo de Cultura Económica.
- RIMBAUD, A. (2009). *Iluminaciones*. Prólogo de Francisco Gabriel. México: Tomo.
- RODRÍGUEZ, F. (2000). El género autobiográfico y la construcción del sujeto autorreferencial. *Filología y Lingüística*, XXVI(2), 9-24. Recuperado de <http://www.kerwa.ucr.ac.cr/bitstream/handle/10669/14169/4514-6810-1-PB.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- ROJAS-MARCOS, R. (2018). *Tánger, segunda patria. Una ciudad imprescindible en la historia y la literatura española*. Madrid: Almuzara.
- SABINES, J. (2017 [1961]). *Diario semanal y poemas en prosa*. Veracruz: Universidad Veracruzana. (Ficción).

- SARTRE, J. P. (1948). *Qu'est ce que la littérature?* Préface d'Arlette Elkaïm-Sartre. París: Gallimard. (Folio Essais).
- SILVA CARRERAS, A. (2016). Literatura del yo: reflexiones teóricas perspectivas de autor en el género autobiográfico. *Káñina. Revista de Artes y Letras*, XL(2), 149-158. Recuperado de <https://www.scielo.sa.cr/pdf/kan/v40n2/2215-2636-kan-40-02-00149.pdf>
- VALLEJO, C. (2002). *Los Heraldos Negros*. Antología. México: Tomo.
- VILLORO, J. (2017). *La vida que se escribe. El periodismo cultural de José Emilio Pacheco*, México: El Colegio Nacional / Opúsculos.

## Sobre los y las autoras

### **Assia Mohssine**

Doctora en literatura mexicana por la Universidad Paul Valéry (Montpellier, Francia) con un estudio sociocrítico sobre *Hasta no verte Jesús mío* de Elena Poniatowska. Desde 1992, es profesora-investigadora titular en el Instituto de Estudios Hispánicos, de la Universidad Clermont Auvergne. Coordinadora del proyecto de investigación “Descentramientos” y del programa de investigación “Études féminines/istes/de genre et décentrement(s)»: méthodes et enjeux” (con Chloé Chaudet y Anne Garrait) en el *Centre de Recherches sur les Littératures et la Sociopoétique* (2020-2025). Vice-presidenta del Instituto Internacional de Sociocrítica (Montpellier). Sus áreas de interés son la literatura mexicana siglos XIX, XX y XXI, desde la perspectiva de género y los estudios sociocríticos y decoloniales. Es editora y coautora de 17 libros colectivos, autora de más de cincuenta publicaciones en libros y revistas internacionales.

assia\_mo@yahoo.fr

### **Ahmed Balghzal**

Es profesor de ELE e investigador interesado por temáticas relacionadas con el mundo árabe e iberoamericano. Trabaja desde 2006 en un centro de enseñanza secundaria en la región de Beni Mellal-Khnifra en Marruecos. En 2022 se doctoró en letras por la Universidad Mohamed V de Rabat. Su Diplôme d’Étude Approfondie (DESA) lo obtuvo en la Universidad Sidi Mohamed Ben Abdellah de Fez en el año 2008. Es actualmente profesor ayudante en la Universidad Sultán Mulay Sliman de Beni Mellal. Tiene varias publicaciones académicas

en revistas como *Espacios*, *Souroud*, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, *Anaquel de Estudios Árabes*, *Transmodernity*, etc. Es ganador del V Certamen Literario del Relato Corto organizado por el Instituto Cervantes de Fez. Su relato ganador fue publicado por Diwan en el volumen colectivo *Jóvenes Marroquíes Escriben en Español*. Es también co-ganador del I Certamen Internacional de Relato Corto “Ciudad de Tetuán” organizado por la Fundación Rebhi Mghara.  
ahmedbalghazel@gmail.com

### **Ignacio López-Calvo**

Es catedrático de literatura hispanoamericana en la Universidad de California, Merced, director del Centro de Humanidades y *Presidential Chair in the Humanities*. Es autor de más de cien artículos y capítulos de libros, así como de nueve monografías y veintitrés volúmenes de ensayos sobre literatura hispanoamericana. Es codirector de la revista académica *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World* y de las colecciones “Interconexiones históricas y culturales entre Latinoamérica y Asia” (Palgrave Macmillan) y “Estudios de literatura y cultura latinoamericanas” (Anthem Press). Sus últimos libros son *The Mexican Transpacific: Nikkei Writing, Visual Arts, Performance* (2022); *Saudades of Japan and Brazil: Contested Modernities in Lusophone Nikkei Cultural Production* (2019); *Dragons in the Land of the Condor: Tusán Literature and Knowledge in Peru* (2014); y *The Affinity of the Eye: Writing Nikkei in Peru* (2013).  
ilopez-calvo@ucmerced.edu

### **Víctor Guadarrama Prado**

Es licenciado en antropología cultural por la Universidad de las Américas Puebla, maestro en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma de Baja California Sur, doctor en Ciencias Sociales por la misma universidad, doctor en Historia y Artes por la Universidad de Granada. Miembro del proyecto interinstitucional de Historia Ambiental del Golfo de California, con la autoría de dos capítulos por ser publicados: “Ilegalidad, criminalidad y violencia. Reflexión de síntesis y en perspectiva decolonial de la asimetría del extractivismo que es en

sí violencia y verdadera ilegalidad”; “Conclusiones. Lectura del extractivismo del Golfo de California a partir de la cartografía simbólica”. Autor del artículo “Abismo y Re-existencia. Subjetividades transhumanas en la contracultura mexicana entre 1965 y 1975” en el libro publicado por la Universidad de Granada *En pie de Lucha. Re-Existencias en el Sur Global. Aprendizajes Bioculturales*. Miembro fundador del Co-laboratorio de Ciencias Sociales para la Sustentabilidad en la Universidad Autónoma de Baja California Sur. Docente en seminarios independientes y tallerista para el desarrollo del pensamiento creativo para artistas y empresas.

victor.guadarramap1@gmail.com

### **Salvador Oropesa**

Estudió Filología Hispánica en la Universidad de Granada e hizo su doctorado en la Universidad Estatal de Arizona. Es catedrático (full profesor) de lengua y literatura españolas en Clemson University en el estado de Carolina del Sur en Estados Unidos. Es autor de cinco libros, dos monográficos, uno sobre el autor chileno Ariel Dorfman y otro sobre el autor español Antonio Muñoz Molina. Ha escrito dos libros temáticos, uno sobre el Grupo Contemporáneos de la vanguardia mexicana y otro sobre la representación del comercio en la literatura española desde la novela realista a la novela social en la dictadura franquista. Con la Dra. Maureen Ihrie editó en inglés una historia de la literatura en español en tres volúmenes que prestó especial atención a las literaturas escritas en África y en Asia. En la actualidad trabaja con literatura sobre la Guerra Civil Española y novela negra española. oropesa@clemson.edu

### **Rocío Rojas-Marcos Albert**

Es profesora de la Universidad de Sevilla y en International College of Seville. Doctora en Literatura y Estética en la sociedad del conocimiento por la Universidad de Sevilla en 2017. Cursó el Máster en Escritura Creativa 2011-12 de la Facultad de Comunicación de Universidad de Sevilla. Licenciada en Filología Árabe en 2003 por la misma universidad. Entre sus publicaciones científicas destacan

los ensayos *Mohamed Chukri* (Málaga, Editorial Zut, 2021) *Tánger. Segunda Patria* (Córdoba: Almuzara, 2018). *Carmen Laforet en Tánger*, (Tánger: Khbar bladna, 2015), *Sanz de Soto y Buñuel. La tercera España transfretana*, (Khbar Blanda, Tánger, 2012), *Tánger. La ciudad Internacional*, (Almed, Granada, 2009), Además de diversos artículos y capítulos de libros. Así mismo, ha publicado diversos poemarios: *Habitada por palabras* (Madrid, Huerga y Fierro, 2020). *GMTT* (en *Calle del Aire* nº 2, diciembre 2021, Sevilla, Editorial Renacimiento. *Y si supieran*, Plaquette. (Sevilla, Hojas de hierba, 2022), *Anoche soñé que regresaba a Manderley*, Sevilla, Hojas de Hierba, 2023. Y hay poemas suyos incluidos en diversas revistas espiralizadas como “La felicidad”, *Revista Litoral* nº 272, (2021); “Alcazaba”, *Revista Litoral* nº 243, (2022); “Abismo”, *Estación Poesía* nº 25, CICUS (2022); “Anoche soñé que regresaba a Manderley”, *Big Sur Series* nº 2, (2022). “Del espacio vacío”, en *Surco Cuadernos de poesía*, primavera de 2023.

Ha recibido los siguientes premios: Premio Manuel Alcántara de Poesía 2020, poema “Anoche soñé que regresaba a Manderley”. Premio El Drag 2020 de creación literaria de la universidad de Cádiz al poemario *GMTT*.

rrojasmarcos@us.es

## **Randa Jebrouni**

Es presidenta fundadora de la Asociación de Amistad y Solidaridad entre Marruecos y América Latina, y profesora investigadora del Departamento de Estudios Hispánicos de la Universidad Abdelmalek Essaâdi de Tetuán. Doctora en Letras Modernas con una tesis titulada “Representaciones tangerinas en las narrativas española y marroquí actuales”. Ha obtenido un máster en Cultura Hispánica y Comunicación, y es diplomada de la École Normale Supérieure (ENS) de la misma universidad. Es autora de trabajos sobre Tánger en las literaturas española y marroquí, el arte y la fotografía como “Tánger, mito y realidad en la novela española actual” (2016, *Revista Aljamía*); “Tánger en la pintura española actual” (2018, *Revista Aljamía*); “Los discursos literarios marroquíes y españoles sobre Tánger en la literatura del siglo XXI” (2020); “Cartografía del Tánger literario” (2022), y un

libro titulado *La letra y la ciudad: su trama en Tánger* (2020, Colección Ensayos Saharianos, Ed. Alhulia). Ha organizado y participado en varios congresos y jornadas académicas y culturales en Marruecos, España, Portugal, Francia, México y Chile. También ha ejercido la docencia del español como lengua extranjera (desde 1998) en la enseñanza pública, y ha dirigido talleres de español en L'Établissement d'Épanouissement Artistique et Littéraire del Ministerio de Educación y Enseñanza Superior de Marruecos (entre 2016 y 2019). Fue formadora de profesores de ELE desde 2007 hasta 2013.

randajebr@gmail.com

### **Marta Piña Zentella**

Doctora en Letras por la UNAM. Profesora-investigadora en la Universidad Autónoma de Baja California Sur desde 1993. Ingresó al SNI en 2006 (nivel 1). Es responsable del Cuerpo Académico en Estudios Humanísticos. Integrante del núcleo académico básico de la Maestría en investigación histórico-literaria. Ponente en foros nacionales e internacionales. Tiene publicaciones especializadas dentro y fuera de México. Desde 2020 participa como corresponsable en Seminario Marruecos/ América Latina en la cartografía transhispanica. En 2022 inició el Seminario de Investigación Literaria Temas de actualidad, así como el Seminario Interinstitucional Literatura Regional “Cuatro miradas pacífico-occidentales”. Forma parte del Consejo Editorial de *Panorama*, Revista Universitaria y de la Red de Estudios y Cultura del Norte. Cuenta con treinta tesis dirigidas o en dirección, así como otras publicaciones como prólogos, traducciones y memorias. Ha participado en actividades de gestión y divulgación por 25 años. Ha coordinado *La crueldad cautivadora. Narrativa de Enrique Serna* (UABCS/ Cuarto Creciente, 2016), *Historia y literatura: confluencia de perspectivas* (UABCS, 2017). *Ándese paseando: violencia, humor y narcoficción en Élmer Mendoza* (Praxis, 2018). Actualmente están en prensa los capítulos “La familia como elemento disfuncional en la obra de Rodrigo Hasbún” y “Ficción dolorosa en Vicente Quirarte”. Tiene en preparación el libro *Narrativa sudcaliforniana contemporánea*.

mpina@uabcs.mx

### **Caterina Camastra**

Diplomada en Traducción por la SSLMIT (Escuela Superior de Idiomas Modernos para Intérpretes y Traductores, Universidad de Bologna, Italia), licenciada en Idiomas por la Universidad de Westminster (Londres, UK), maestra en Literatura Mexicana por la Universidad Veracruzana, doctora en Letras por la UNAM, con estancias post-doctorales en la Universidad de Turín (Italia) y El Colegio de Michoacán. Sus líneas de investigación son el teatro en México en el siglo XVIII, la literatura tradicional y popular en el mundo hispánico, la traducción y la literatura comparada, las relaciones entre la cultura hispánica y la árabe-andalusí. Es traductora al italiano de narrativa mexicana contemporánea (Hugo Hiriart, Verónica Murguía, Alberto Chimal, Alberto Ruy Sánchez, Sergio Galindo). Es autora del libro *Con la costilla de un guapo y la sangre de un valiente* (UNAM, 2021), así como de varios artículos en revistas internacionales y capítulos en libros colectivos. También es autora de dos libros para niños (*Ariles y más ariles. Los animales en el son jarocho, y Fiestas del agua. Sonos y leyendas de Tixtla*) publicados por la editorial El Naranja y ganadores de diversos premios. Es investigadora de la UDIR (Unidad de Investigación sobre Representaciones Culturales y Sociales, perteneciente a la Universidad Nacional Autónoma de México) y colabora como docente con la Escuela Nacional de Estudios Superiores, UNAM campus Morelia. saeeda.bai@gmail.com

### **Juan José Vagni**

Es Profesor adjunto del Área de Estudios Internacionales y Coordinador del Programa de Estudios sobre Medio Oriente del Centro de Estudios Avanzados, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba. Director alterno del Doctorado en Estudios Internacionales, CEA-FCS-UNC. Investigador Adjunto de Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con lugar de trabajo en el Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CIECS). Posee títulos de licenciado en Comunicación Social (Universidad Nacional de Córdoba), Magister en Relaciones Internacionales (Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional

de Córdoba), Máster en Relaciones Internacionales: Mediterráneo y Mundo Árabe, Iberoamérica y Europa (Universidad Internacional de Andalucía) y Doctor en Relaciones Internacionales (Universidad Nacional de Rosario). Investiga en torno a la articulación entre: “Identidades colectivas, geografías imaginarias y espacios de cooperación: el mundo árabe y América Latina en clave transnacional y transcultural”. Es autor de *Marruecos: un puente entre el Mundo árabe y africano* (2006) y compilador de *Marruecos y América Latina: viejas y nuevas confluencias* (2014).  
juanjovagni@hotmail.com

### **Loubna Belaarbi**

Es doctoranda en la Universidad Hassan II de Casablanca en el seno del Centro de Estudios Doctorales: Lenguas y Culturas del Mundo Ibérico e Iberoamericano. Es profesora de ELE en el Ministerio de Educación Nacional, Formación Profesional, de Enseñanza Superior y de Investigación Científica marroquí desde 2012. Tiene artículos en proceso y entre sus publicaciones destacan: “El discurso identitario en El lunes nos querrán de Najat El Hachmi”, en *Diáspora, Identidad y Desarrollo. Una aproximación a la realidad de la diáspora*. (Madrid: Sínderesis, 2023); “Nawal Saadawi y Fatima Mernissi: dos iconos del feminismo en el mundo árabe-islámico”, en *Fatum: El andar de las letras* (2022); “Análisis ginocrítico de *Antigua vida mía* de Marcela Serrano”, en *Perspectivas de la comunicación* (2022); “El harén doméstico como Cronotopo y el Discurso de la novela sobre el espacio como mecanismos de denuncia en Sueños en el umbral: memorias de una niña en el harén, de Fatema Mernissi”, en *Encerradas. Mujer, escritura y reclusión* (Valencia: Tirant Lo Blanch, 2022).  
belarbi2101@yahoo.es

### **Mehdi Mesmoudi**

Es doctor en Ciencias Sociales, con orientación en Globalización e Interculturalidad (2019), con mención *Cum Laude* por la Universidad Autónoma de Baja California Sur (UABCS). Es profesor-investigador y miembro del Cuerpo Académico en Estudios Humanísticos del

Departamento Académico de Humanidades de la UABCS; del Sistema Nacional de Investigadores por el Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías; y del Sistema Estatal de Investigadores por el Consejo Sudcaliforniano de Ciencia y Tecnología. Fue jefe del Departamento de Vinculación de la UABCS. Actualmente es el editor general de *Panorama. Revista de la Universidad Autónoma de Baja California Sur* y responsable del Ciclo de Conferencias: Marruecos y América Latina. Ha coordinado el Seminario Internacional de Investigación: *Marruecos y América Latina en la cartografía transhispanica* y, junto con la Dra. María Reyna Carretero Rangel (UNAM), el Seminario Interinstitucional “Fátima Mernissi: ensoñación y trashumania”. Es autor de 22 artículos científicos y capítulos de libro y 25 artículos de difusión/divulgación. Es autor del libro *La transhispanidad literaria. Un modelo teórico del nuevo milenio (1968-2020)* (UABCS, 2023) y está en proceso de escribir otro sobre la vida, la figura y la obra de Mohamed Chukri.

mesmoudipadilha@gmail.com



**M***arruecos y América Latina en la cartografía transhispánica: abordajes y desvelos actuales* recoge una serie de textos que conjuga varias disciplinas de las humanidades con las ciencias sociales, con una perspectiva crítica, contemporánea, híbrida y transversal. Esta interdisciplinariedad no escatima recursos en el retorno a las fuentes clásicas ni a desconocer el rigor académico y teórico-metodológico en que, por ejemplo, caen algunos estudios recientes. En esta obra se presupone un conglomerado de vínculos, diálogos e intercambios entre continentes literarios y culturales como una forma de resaltar los paralelismos y los modos de confluencia entre las culturas y los pueblos, más allá de los clichés etnocentristas de raigambre orientalista.

