

# 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 transhispanica: 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 transhispanica* 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 “pertener 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 permear 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 *Anaquel 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 *transhispanico* 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 transhispanica* (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.revistaecic.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 Internationale*. 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 Khamssi 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.