



محور الابحاث باللغة الاسبانية



Marruecos y América Latina entre historia, cultura y vínculos literarios

Morocco and Latin America between History, Culture, and Literary Connections

Brahim Fakir

Université Sidi Mohamed Ben Abdellah de Fès

Resumen.

Este estudio traza las raíces históricas y culturales de las relaciones entre Marruecos y América Latina y, sobre todo, sus vínculos literarios. Frente a la tentación de dar por supuesta una hermandad natural entre ambas orillas, el trabajo adopta una perspectiva crítica y sostiene que ese relato de fraternidad es, en buena medida, una construcción discursiva de origen colonial, forjada por el africanismo español y reappropriada después por el Marruecos independiente, que aun así ha generado instituciones, traducciones y afectos verificables. El recorrido parte de los contactos comerciales y diplomáticos que van del siglo XVI al reinado de Mohammed VI y examina después la herencia árabe-andalusí compartida en la arquitectura, la gastronomía, la música y la lengua. El núcleo del trabajo se detiene en la presencia de Marruecos en la literatura hispanoamericana, en la escritura de la diáspora árabe y judeo-marroquí en el continente, y en las vías de traducción y diplomacia cultural que hoy acercan ambas orillas, no sin tensiones ni olvidos. El análisis se apoya en un marco teórico que sitúa la relación dentro de las categorías básicas de actores y factores de las relaciones internacionales y la articula con la crítica poscolonial del discurso de hermandad hispano-árabe, la cartografía transhispánica y el orientalismo horizontal.

Palabras clave: Marruecos; América Latina; relaciones transatlánticas; literatura hispanomagrebí; diplomacia cultural; cartografía transhispánica.

Abstract.

This study traces the historical and cultural roots of the relationship between Morocco and Latin America, with particular attention to their literary connections. Rather than assuming a natural brotherhood between the two shores, the article takes a critical stance and argues that this narrative of fraternity is largely a discursive construction of colonial origin, forged by Spanish Africanism and later reappropriated by independent Morocco, though one that has nonetheless produced verifiable institutions, translations, and affective ties. The study begins with the commercial and diplomatic contacts stretching from the sixteenth century to the reign of Mohammed VI, and then examines the shared Arab-Andalusi heritage in architecture, gastronomy, music, and language. Its core addresses Morocco's presence in Spanish American literature, the writing of the Arab and Judeo-Moroccan diaspora on the continent, and the channels of translation and cultural diplomacy that today bring the two shores closer together, not without tensions and omissions. The analysis draws on a theoretical framework that situates the relationship within the basic international-relations categories of actors



and factors, and articulates them with postcolonial critique of the Hispano-Arab brotherhood discourse, transhispanic cartography, and horizontal orientalism.

Keywords: Morocco; Latin America; transatlantic relations; Hispano-Maghrebi literature; cultural diplomacy; transhispanic cartography.

Introducción

Al abordar las relaciones histórico-culturales entre Marruecos y América Latina surge de inmediato una pregunta que Abdelhak Hiri (2024) plantea al comienzo de su trabajo: ¿es posible que existieran relaciones históricas y culturales entre dos áreas geográficas tan lejanas? La respuesta de la especialidad es afirmativa. La distancia geográfica nunca impidió el contacto, porque ambas regiones comparten una base histórico-cultural común, hecha del legado árabe-andalusí transmitido a través de España y Portugal, de la vocación atlántica, de los lazos lingüísticos y de las migraciones, y la bibliografía la describe casi unánimemente como especialmente estrecha.

Este trabajo parte, no obstante, de una cautela que lo recorre entero. Que los vínculos existan no significa que la *hermandad* con que suelen nombrarse sea un dato natural de la historia. Como ha mostrado Vagni (2017) en el estudio más lúcido sobre la cuestión, la retórica de fraternidad hispano-árabe nació con una función precisa, legitimar la presencia colonial española en el norte de África. Desde fines del siglo XIX, las corrientes del africanismo peninsular desarrollaron los postulados de «hermandad y fraternidad hispanomusulmana e hispanoárabe» con ese mismo fin (Vagni, 2017, p. 240). Tras la independencia, Marruecos recuperó y adaptó esta narrativa de origen peninsular, que en su día había justificado su propia colonización, para sostener su aproximación hacia el Nuevo Continente (Vagni, 2017, p. 255).

Reconocer esa genealogía no anula el objeto de estudio, lo vuelve más interesante. El relato de hermandad, aunque construido, ha producido efectos reales, entre ellos cátedras, embajadas confiadas a escritores, festivales, traducciones y una literatura de la diáspora que hoy es patrimonio compartido. La tarea de este artículo es por tanto doble. Describe esos vínculos y, al mismo tiempo, no pierde de vista que el lenguaje con que se celebran tiene una historia y una función. Este trabajo defiende la existencia de un *discurso* de hermandad, de raíz colonial identificable, y no la de una hermandad dada de antemano. Ese discurso ha terminado por generar realidades culturales que ya le sobreviven. La pertinencia del tema es tanto histórica como actual. En 2023 la UNESCO lanzó el plan *¡Arab Latinos! Nueva ruta de la UNESCO para el diálogo intercultural (2023-2027)*, que involucra a todos los Estados árabes y a la región de América Latina y el Caribe (Rojas-Marcos, 2025, p. 7). El objeto de este estudio ha dejado, así, de ser una curiosidad erudita para inscribirse en una agenda internacional viva.

Con ese propósito, el artículo se organiza en siete partes. Tras presentar en el apartado siguiente el marco teórico y metodológico que sostiene el análisis, se traza la trama histórica y diplomática de la relación, desde los primeros contactos coloniales



hasta la proyección de Mohammed VI en América Latina. Se examina después la herencia árabe-andalusí compartida en la arquitectura, la gastronomía, la música y la lengua, y se dedica el núcleo del trabajo a los vínculos literarios, desde la mirada de los viajeros latinoamericanos hasta la escritura de las diásporas árabe y judeo-marroquí. Se atiende luego a la proyección pública e institucional del vínculo cultural, en la prensa y en la diplomacia cultural contemporánea, y se cierra con una discusión que sitúa los hallazgos frente a la pregunta inicial.

1. Marco teórico y metodológico

1.1. Marco teórico

Antes de precisar el aparato crítico específico de este trabajo conviene situarlo dentro de las categorías básicas de la disciplina de las relaciones internacionales. Siguiendo la compilación de Cid Capetillo (1999), todo vínculo entre Estados puede describirse a partir de dos preguntas elementales, quiénes son sus actores y qué factores inciden sobre ellos. Los actores de la relación entre Marruecos y América Latina no se agotan en los Estados y sus cancillerías, el sultanato primero, el Reino después, los sucesivos gobiernos latinoamericanos. Incluyen también actores no estatales que, resultan decisivos, entre ellos escritores convertidos en embajadores, institutos culturales, cátedras universitarias y redes de la diáspora árabe y judeo-marroquí. Entre los factores que la misma compilación identifica como determinantes de toda relación internacional, geográficos, históricos, económicos y político-ideológicos, coinciden en este caso la vocación atlántica compartida, la herencia árabe-andalusí, los intercambios comerciales documentados desde el siglo XVI y, más recientemente, el alineamiento en el marco de la Guerra Fría y el cálculo geopolítico en torno al Sáhara Occidental (Cid Capetillo, 1999). Sobre esa base disciplinar general se levanta el aparato crítico específico de este estudio, que articula tres nociones teóricas complementarias, todas ellas tributarias, directa o indirectamente, de la crítica poscolonial inaugurada por Said (2003) en su análisis del orientalismo como dispositivo discursivo que Occidente proyectó sobre el mundo árabe e islámico para justificar su dominio sobre él.

La primera es la noción de *discurso de hermandad hispano-árabe* desarrollada por Vagni (2017) y presentada ya en la introducción, que funciona como hipótesis de trabajo de todo el artículo. La retórica de fraternidad entre España, y por extensión el mundo hispánico, y el Magreb no describe una identidad preexistente, sino que construye, con una función política determinada, primero colonial y después diplomática, un relato de afinidad cultural. Este trabajo aplica esa misma sospecha metodológica al caso específico de las relaciones entre Marruecos y América Latina. La segunda noción es la de *cartografía transhispánica*, propuesta por Mesmoudi (2023) para repensar el universo hispánico y luso de modo que ni Marruecos ni el conjunto del Magreb queden excluidos de él. Mesmoudi (2023) parte de una observación de Octavio Paz sobre las letras en lengua española, «nuestra literatura abarca a dos continentes», y la amplía. Con la incorporación de Marruecos y el norte de África, esa literatura abarcaría más de dos continentes. Frente al discurso de



hermandad, que es fundamentalmente retórico y político, la cartografía transhispánica es una operación historiográfica. No narra una afinidad, sino que redibuja el mapa de lo hispánico para dar cabida a una zona de contacto, el hispanismo magrebí, que la historiografía tradicional ha tendido a dejar fuera de sus fronteras.

La tercera noción es la de *orientalismo horizontal*, acuñada por Alberto Ruy Sánchez (2001) en el ensayo homónimo. Frente al orientalismo «vertical» que describió Said (2003), la mirada de un Occidente colonizador sobre un Oriente colonizado, Ruy Sánchez (2001) propone una interculturalidad de sur a sur entre México y Marruecos, un parentesco cultural e histórico que no parte de la posición de poder del observador europeo, sino de una vecindad poscolonial entre dos periferias. Esta tercera noción resulta indispensable porque permite distinguir entre los autores que reproducen el viejo repertorio orientalista, Rubén Darío, Roberto Arlt, José Donoso, y aquel que ensaya una alternativa a él, Alberto Ruy Sánchez.

Las tres nociones no son intercambiables, pero sí complementarias. La primera desmonta la retórica oficial de la afinidad; la segunda redibuja sus fronteras historiográficas; la tercera ofrece, dentro del campo literario, una salida no orientalista a la mirada sobre el otro. Juntas sostienen la tesis central del artículo, que la relación entre Marruecos y América Latina es a la vez un discurso construido y una realidad cultural verificable, y que ambas caras deben analizarse sin subordinar la una a la otra.

1.2. Metodología, corpus y alcance

Este estudio adopta un enfoque cualitativo, de carácter documental e historiográfico-literario, que combina el análisis crítico del discurso, aplicado a las fuentes diplomáticas, institucionales y periodísticas, con el análisis literario comparado, aplicado al corpus de autores latinoamericanos, marroquíes y de las diásporas árabe y judeo-marroquí. El corpus primario incluye crónicas, novelas y ensayos de los autores; el corpus secundario reúne la bibliografía académica producida principalmente en las últimas dos décadas sobre las relaciones hispanomagrebíes y transhispánicas, con especial atención a los trabajos de Vagni, Mesmoudi, Hiri y Rojas-Marcos.

Dos precisiones delimitan el alcance del trabajo. La primera es metodológica. Buena parte de las filiaciones culturales, sobre todo en música y en etimología, proceden de fuentes de divulgación y no gozan todas de consenso filológico, por lo que se ofrecen como afirmaciones atribuidas y no como hechos plenamente establecidos. La segunda es de posicionamiento. Este estudio se abstiene deliberadamente de tomar partido en la controversia territorial del Sáhara Occidental, que atraviesa buena parte de la diplomacia marroquí hacia América Latina, y se limita a constatar, con apoyo bibliográfico, que la afinidad cultural descrita ha operado también como recurso de política exterior (Vagni, 2017, p. 248).



2. Contexto histórico y diplomático

Este apartado traza, en los términos definidos en el marco teórico, la dimensión propiamente estatal de la relación, sus actores gubernamentales y diplomáticos, y los factores geográficos, económicos y político-ideológicos que la han condicionado desde el siglo XVI hasta la actualidad.

2.1. Primeros contactos coloniales (siglos XVI-XVII)

Los primeros contactos entre ambas orillas se remontan a la colonización española y portuguesa del siglo XVI (El Fassi, 2005, como se cita en Hiri, 2024). Marruecos funcionó como centro de tránsito y comercio para las potencias europeas, y desde el siglo XVII existió un intercambio constante de bienes entre las dos orillas del Atlántico. El azúcar brasileño y, más tarde, el cubano, los cueros de Buenos Aires, el tabaco, el café y la madera de Brasil eran apreciados en Marruecos; en sentido inverso, los españoles exportaron cera marroquí a México en la segunda mitad del siglo XVI, y los ingleses llevaron mulos marroquíes a las Antillas.

Un detalle da la medida de esa densidad comercial mejor que cualquier retórica. El propio sistema monetario marroquí de los siglos XVIII y XIX empleaba los pesos duros importados de México como referencia para medir todas las monedas acuñadas en el país (El Fassi, 2005, como se cita en Hiri, 2024). La plata mexicana funcionó así como patrón del Magreb, un vínculo material anterior a todo discurso de fraternidad.

2.2. El apoyo marroquí a Bolívar y la Gran Colombia

El episodio más significativo del siglo XIX es el acercamiento de la Gran Colombia a Marruecos. Ya el 17 de diciembre de 1819 la recién proclamada República de Colombia buscó aliados en las tierras más lejanas; en noviembre de 1825 la goleta colombiana *Trinidad* entró en el puerto de Tánger, y el 6 de junio de 1827 el barco *Pinchincha*, al mando del capitán John Maitland, regresó portando un mensaje de Simón Bolívar para el sultán Moulay Abderrahmane. La carta pedía que se permitiera a sus buques de guerra y a sus ciudadanos la entrada a los puertos de su imperio, en los mismos términos que otras potencias cristianas con tratados vigentes (Dziubiński, 1976, como se cita en Hiri, 2024, p. 122).

Conviene corregir aquí una versión demasiado difundida, la que sostiene que la misión simplemente «fracasó», y restituir un hecho más elocuente. Los avances colombianos fueron bien recibidos por el sultán; lo que abortó la alianza fue la presión de España. El cónsul español Briarly acudió al bajá de Tánger para exigir el cierre del puerto a los colombianos, a quienes calificó de súbditos rebeldes de Fernando VII y no ciudadanos de un Estado independiente (Dziubiński, 1976, como se cita en Hiri, 2024, p. 122). La hermandad marroquí-bolivariana no se malogró, por tanto, por desinterés de Marruecos, sino por un veto colonial. Se trata de la misma lógica de la *mediación española* que Vagni (2017) sitúa en el centro de toda la relación. El vínculo entre las dos orillas estuvo, desde el principio, filtrado por Madrid, primero para impedirlo y mucho después para propiciarlo.

Debe descartarse, en cambio, un episodio que a veces se asocia a este, la supuesta misión diplomática que el Reino de Haití habría enviado a Marruecos en 1825. Esa



afirmación no está documentada y no es aceptada por la mayoría de los estudiosos (Vagni, 2008, como se cita en Hiri, 2024). El tercer acercamiento suele situarse ya en 1861, con la apertura del consulado brasileño en Tánger; Brasil establecería relaciones diplomáticas formales en 1906.

2.3. Del Protectorado a la posguerra: el eje cubano y los No Alineados

Durante el Protectorado (1912-1956), las relaciones quedaron condicionadas por el control franco-español de la política exterior marroquí. Fue en esos años cuando el discurso de hermandad hispano-árabe alcanzó su forma más elaborada, en la pluma de africanistas como Rodolfo Gil Benumeya, quien situaba a Tetuán como «puerta de Oriente» y punto de encuentro de «los árabes de Hispanoamérica» (Gil Benumeya, 1934, como se cita en Vagni, 2017, p. 241). Sobre la reapropiación de este discurso, primero por el franquismo y después por el propio Marruecos, véase Vagni (2017, pp. 245-250).

Tras la independencia de 1956, Marruecos fue el primer país africano en reconocer a la Revolución Cubana, en 1959 (Urta Torriente, 2018, como se cita en Hiri, 2024). Su primer acuerdo comercial con un país latinoamericano se firmó también con Cuba, en 1962, azúcar a cambio de fosfatos y cítricos. El Movimiento de los No Alineados y el impulso de la cooperación Sur-Sur permitieron, en los años sesenta, establecer relaciones diplomáticas con la mayor parte de la región. Chile lo hizo en 1961, Argentina y Brasil en 1960, México en 1962 y Perú en 1964.

Hay un capítulo de fraternidad que se vivió más de lo que se declaró. Marruecos ofreció refugio a exiliados latinoamericanos durante las dictaduras de los años sesenta y setenta, y numerosas personalidades políticas y artistas de países como Chile, Argentina y Uruguay encontraron allí un espacio seguro (Sanhueza y Pinedo, 2010). Cuando la hermandad se mide en asilo concedido y no en discursos, adquiere un peso distinto.

2.4. Los años noventa y el siglo XXI

El fin de la Guerra Fría, con la caída del Muro en 1989 y la desaparición de la URSS en 1991, liberó las dinámicas de acercamiento. El salto decisivo llega con Mohammed VI, cuya gira de noviembre de 2004, y no de 2003, como consigna parte de la bibliografía, recorrió México, Brasil, Perú, Chile y Argentina (Bouhart, 2025; Hiri, 2024), y se coronó con la firma del Acuerdo Marco entre el Mercosur y Marruecos (Brasilia, noviembre de 2004) y con la primera Cumbre América del Sur-Países Árabes (Brasilia, mayo de 2005). En la actualidad, Marruecos mantiene una de las redes diplomáticas árabes más densas de la región, con una decena de embajadas, y participa como observador en la Organización de Estados Americanos (desde 1981) y en el Parlamento Andino (desde 1996).

Sería ingenuo, sin embargo, presentar esta ofensiva diplomática como puro idealismo cultural. Como demuestra la tesis de Vagni (2010), buena parte de ella obedece a un motor menos visible, la búsqueda de respaldo en torno al Sáhara Occidental. El propio Vagni (2017) lo expresa sin rodeos al describir cómo, ya en los años ochenta, los marroquíes estimaban que, con su población nortea de un millón de



hispanohablantes, el distanciamiento de América Latina respecto de las tesis marroquíes podía ser combatido (El País, 1985, como se cita en Vagni, 2017, p. 248). La misma afinidad cultural que este trabajo describe ha funcionado, pues, también como recurso estratégico, sin que ello, implique tomar posición sobre el fondo de la controversia territorial. Reconocerlo no rebaja el interés del fenómeno cultural; lo sitúa en su contexto real.

La diplomacia parlamentaria ha sido, en esta fase más reciente, un instrumento adicional del mismo esfuerzo. Hasta hace pocos años, los parlamentos latinoamericanos figuraban entre las principales plataformas de apoyo internacional al Polisario; una diplomacia parlamentaria marroquí más activa revirtió parcialmente esa tendencia, y en años recientes se han sucedido recomendaciones parlamentarias favorables a la propuesta marroquí de autonomía (Mounjid, 2022, p. 74). El Parlamento marroquí obtuvo así estatuto de observador en el Parlamento Latinoamericano, el Parlamento Centroamericano, el Parlamento de la Comunidad Andina y el Foro de Presidentes de Parlamentos de Centroamérica y el Caribe (Mounjid, 2022, p. 75). El caso de Paraguay es ilustrativo. Mario Abdo Benítez, quien más tarde presidiría el país entre 2018 y 2023, visitó Marruecos en julio de 2016 invitado por el Parlamento marroquí, cuando presidía todavía la Comisión de Relaciones Exteriores del Senado paraguayo (Mounjid, 2022, pp. 74-75).

3. La herencia árabe-andalusí compartida

La dimensión cultural puede ordenarse en cuatro campos, todos deudores de los ocho siglos de al-Ándalus transmitidos por España (Gil Grima, 2002). Antes de recorrerlos hace falta una advertencia metodológica. Buena parte de las filiaciones que siguen, sobre todo en música y en etimología, proceden de fuentes de divulgación y no gozan todas de consenso filológico. Se ofrecen, por tanto, como afirmaciones atribuidas y no como hechos establecidos.

Arquitectura: La huella mudéjar, con sus arcos de herradura, arabescos, celosías, patios y azulejos, pervive en el Caribe cubano, en el Convento de San Francisco de Lima, en la ebanistería árabe-norteña de Zacatlán (México), en el Convento de San Francisco de Quito y en la iglesia de San Francisco de Bogotá (Marrero Alberto, 2020). Marrero Alberto (2020) fija además la especificidad americana de este arte, que no es una mera extrapolación peninsular, y sostiene que lo mudéjar se convierte en la marca distintiva que desempeña un papel protagónico en la construcción de América. En esta misma línea, Vagni (2017) recuerda el paso del adobe, voz derivada del árabe *at-tub*, de al-Ándalus a América, un ejemplo en que la técnica constructiva viaja con su préstamo léxico.

Gastronomía: De origen árabe son la berenjena, que Cervantes asocia a lo morisco en el nombre de «Cide Hamete Berenjena», la caña de azúcar, el arroz, la alcachofa, los cítricos y buena parte de las especias. De la misma raíz proceden dulces hoy plenamente latinoamericanos como los alfajores, los buñuelos o picarones, el turrón, el mazapán y el peruano turrón de doña Pepa. Hiri (2024) lo condensa en una imagen



elocuyente al señalar que morder un turrón de nueces en Rabat equivale a morderlo en el Caribe colombiano hecho de cacao, piña o guayaba (p. 127).

Folclore y música: El arte andalusí de las *nubas* habría dado lugar, según Vagni (2017), a formas como el gañerón venezolano, el punto cubano, el seis puertorriqueño, la payada argentina, la volana mexicana, el torbellino panameño y la embolada brasileña. También la vestimenta del gaucho, con el poncho, las bombachas y la alpargata, del árabe *al-bargat*, remitiría a esa misma raíz. Estas genealogías, por atractivas que resulten, deben manejarse con prudencia, pues varias etimologías del repertorio son discutidas y merecen contrastarse con la etnomusicología (Ruiz Rodríguez, 2007) antes de darlas por firmes.

Lengua: El español convierte a Marruecos en el país más hispanohablante del mundo árabe (Gil Grima, 2003). La cifra que suele citarse, en torno al 4,6 % de la población, remite a la encuesta del Instituto Real de Estudios Estratégicos (IRES) de junio de 2012 recogida por Fernández Vítóres (2014, p. 115), con la salvedad de que las estimaciones disponibles oscilan entre 1,5 y 4 millones de hablantes según la metodología empleada, sin que exista una estadística plenamente fiable. Gil Grima (2008) ofrece la formulación de fondo, la que de verdad importa para este trabajo, al afirmar que el español funciona en el norte de África como un idioma vernáculo, con siglos de penetración e implantación, y no como una lengua importada. El árabe constituye, a su vez, el segundo estrato del léxico español después del latín. Fue, después del latino, el elemento más importante del vocabulario español hasta el siglo XVI (Lapesa, 1991, p. 133). La lengua compartida es, así, un sustrato común a las dos orillas, más que un puente tendido desde fuera.

4. Los vínculos literarios

La literatura es el terreno donde el diálogo entre Marruecos y América Latina se vuelve más rico y, a la vez, el que más atención reclama todavía. Es también donde mejor se aprecia que «diálogo» no significa siempre simpatía, porque junto a la fascinación conviven el estereotipo orientalista y, en el plano social, el rechazo. Es aquí, por ello, donde la distinción teórica entre orientalismo vertical y orientalismo horizontal resulta más operativa.

4.1. Estado de la cuestión

Ya en 1990, Sergio Macías hablaba de una «tesis del olvido dentro de la historia» para referirse a la escasa atención prestada a la presencia marroquí en la literatura hispanoamericana. La base bibliográfica del campo la fijaron el propio Macías, autor de *Presencia árabe en la literatura latinoamericana* (1995), *Marruecos en la literatura latinoamericana* (Macías, 2000) e *Influencia árabe en las letras iberoamericanas* (Macías, 2009), y Mohammed Chakor, que firmó *Encuentros literarios Marruecos-España-Iberoamérica* (Chakor, 1987) y, con Macías, *Literatura marroquí en lengua castellana* (Chakor y Macías, 1996). A ellos se suman las antologías de Cristián Ricci, *Letras marruecas* (Ricci, 2011) y *¡Hay moros en la costa!* (Ricci, 2014). La crítica más reciente, con nombres como Mesmoudi, Rojas-Marcos, Vagni, Limami o el propio Ricci, trabaja en reparar ese vacío desde los estudios poscoloniales y transhispanicos.



4.2. Marruecos en la mirada de los escritores latinoamericanos

Rubén Darío nunca alcanzó el Oriente que soñaba. Como recuerda Rojas-Marcos (2014), lo más lejos que el poeta nicaragüense pudo llegar en su vida fue a la ciudad de Tánger. Corresponsal de *La Nación* de Buenos Aires, compuso en 1903 una crónica tangerina, recogida luego en *Tierras solares* (1904), más próxima a *Las mil y una noches* que al reportaje. Su mirada, exotizante, lírica y libresca, deudora de Pierre Loti, es un caso paradigmático del relato orientalista que modelará a los viajeros latinoamericanos posteriores. Se trata del orientalismo vertical descrito por Said (2003), proyectado esta vez desde una periferia hispanoamericana que se identifica, en este punto, con el centro europeo.

Roberto Arlt visitó Tánger y Tetuán en 1935 como corresponsal de *El Mundo*. Sus *Aguafuertes españolas* (1936) combinan la crítica social con fuertes dosis de orientalismo y oscilan entre el tópico de la «Edad Media» viva, resumido en la frase «todo aquí es primitivo, antiquísimo, remoto», y el del «buen salvaje». La experiencia marroquí reaparecería en su drama *África* (1938) y en *El criador de gorilas* (1941).

Alberto Ruy Sánchez ofrece el caso más original y el más productivo para pensar una relación de igual a igual. El escritor mexicano hizo de Mogador, la actual Essaouira, el centro de toda una obra formada por *Los nombres del aire* (1987), *En los labios del agua* (1996), *Los jardines secretos de Mogador* (2001), *La mano del fuego* (2007) y *Nueve veces el asombro* (2005), reunidos después como *Quinteto de Mogador*. Frente al orientalismo vertical europeo, acuñó el concepto de orientalismo horizontal (Ruy Sánchez, 2001), que reivindica, un parentesco cultural e histórico de sur a sur entre México y Marruecos. Su reconocimiento en el país magrebí es notable. Ya en 1998 fue objeto de una conferencia institucional en Essaouira que lo definió como «puente colgante entre las dos orillas del Atlántico» (Aouad Lahrech, 1998), y en 2018 llegó a pronunciar el discurso inaugural de la Academia del Reino de Marruecos. Limami (2002) resume el contraste entre ambos autores. En Arlt predomina la crítica social teñida de orientalismo; en Ruy Sánchez, una mirada poética que busca recuperar la herencia andalusí.

José Donoso cierra este recorrido y obliga a la honestidad crítica. En *El jardín de al lado* (1981), el novelista chileno emplea Marruecos como espejo de alteridad y de liberación moral para su protagonista, un escritor exiliado en España. Pero, como advierte Rojas-Marcos (2025), la representación del país se construye desde una mirada que oscila entre la fascinación y el rechazo, evocando imágenes de caos, suciedad y descomposición (p. 10). No todo diálogo es fraterno. También aquí opera el viejo repertorio orientalista, y señalarlo, en lugar de silenciarlo, es lo que distingue el análisis de la celebración. El caso resulta, con todo, central para pensar la identidad transhispánica como lazo entre la orilla atlántica y las dos mediterráneas.

4.3. México y Tánger: la generación beat

Rojo Flores (2021) traza un paralelismo revelador. Los escritores beat, entre ellos Burroughs, Kerouac, Ginsberg y los Bowles, recorrieron primero México y después Tánger, y vieron en ambos lugares un mismo espacio barato y libre. Burroughs



residió en Ciudad de México entre 1949 y 1952 y en Tánger entre 1953 y 1969, donde escribió *El almuerzo desnudo*. La crítica posterior, con Goytisolo, Anouar Majid, Bartra, Choukri o Mrabet, ha desmontado esa imagen romántica y ha señalado la escasa empatía de aquel grupo con la población local. Es un eje que une a México y a Marruecos a través de una mirada exterior compartida y, al mismo tiempo, igualmente cuestionada.

4.4. La literatura de la diáspora árabe

Es, quizá, el vínculo literario más vivo. La emigración árabe, siria, libanesa y palestina, iniciada a finales del siglo XIX, dio lugar a una escritura de hibridación identitaria. En el canon aparecen los «turcos» de Gabriel García Márquez, Jorge Amado y Ernesto Sábato, personajes árabes que llevaban pasaporte otomano y a quienes, por ese malentendido, se llamó así. Como precisa Martín Muñoz (2009), pese a la denominación popular de «turcos», su procedencia era árabe y no turca; y añade que en su mayoría perdieron la lengua a favor del español, pero no así sus costumbres, sobre todo la gastronomía y la música, de modo que se saben árabes de origen y se sienten americanos.

Pero la integración no fue un camino sin hostilidad, y omitirlo falsearía el cuadro. En el Chile de la primera mitad del siglo XX existió una turcofobia documentada, una discriminación antiárabe que Rebolledo (1994) ha estudiado para el período 1900-1950. El rechazo inicial a estas comunidades es un capítulo tan real como su posterior prestigio, y la crítica seria, con autores como Rein (2008, 2012) o Civantos (2006), lo integra en lugar de maquillarlo.

Con todo, Chile constituye el polo más fecundo de esta corriente, conocida como literatura *neomahyarí*, que Akmir (2009) e Hyland (2017) sitúan dentro de un proceso migratorio más amplio de la diáspora árabe en el continente. Destacan Lina Meruane, con *Volverse Palestina*, leída desde perspectivas complementarias por Ochoa (2020), Jossa (2021) y McDowell (2021); la palestino-chilena Esperanza Marzouka, con la novela histórica *La llave* (2019); Walter Garib, con *El viajero de la alfombra mágica*; y Edith Chahín, con *Nahima*. La crítica los aborda desde las identidades híbridas y el llamado *artivismo* (Rojas-Marcos, 2025; Velasco de Castro, 2025; Samamé, 2002, 2003; Abboudy, 2004, 2017; Civantos, 2006). A esta producción se suma el periodismo étnico, cuyo ejemplo mayor es la revista *América y Oriente* (Buenos Aires, 1952-1957), del dirigente palestino Issa Nakhleh, caso paradigmático del diálogo transnacional entre las diásporas árabe y judía (Vagni y Mondino, 2025). Hoy la comunidad árabe del continente se estima en más de catorce millones de personas.

4.5. La diáspora judeo-marroquí y la jaquetía

Desde el siglo XIX, y sobre todo tras la guerra de Tetuán de 1860, numerosos judíos del norte de Marruecos se instalaron en Brasil y en la Amazonía peruana. En Belém do Pará se fundaron sinagogas en 1826 y 1828, y allí se estableció Myriam Sebah, conocida como María Saba, primera mujer judía marroquí de la región. En 2010 Brasil celebró los doscientos años de esa presencia en el Amazonas, lo que remonta las primeras oleadas a comienzos del siglo XIX (Vagni, 2017). Hablaban *jaquetía*, variedad



del judeoespañol, lo que facilitó una integración ejemplar, ya que no tuvieron mayores dificultades con el idioma castellano y se desempeñaron como maestros de esa lengua (Vagni, 2017). Resulta llamativo que fueran marroquíes quienes enseñaran español en América. Constituyen, en la fórmula de Messari, una especie de bisagra entre la Península Ibérica, Marruecos y América Latina (Messari, 2003, como se cita en Hiri, 2024, p. 131). La imagen de la bisagra funciona como metáfora del conjunto, porque en ella se articula el triángulo ibérico-magrebí-americano entero. Epstein (2016) ha documentado con detalle el caso argentino, en diálogo con el estudio de conjunto de Akmir (2011) sobre la inmigración árabe en ese mismo país.

4.6. Las letras marroquíes en América Latina: traducción y diplomacia cultural

El camino inverso, de Marruecos hacia América Latina, se ha sostenido en gran medida sobre la traducción y la diplomacia cultural, y aquí el relato de hermandad se vuelve, por fin, infraestructura verificable, la realidad cultural anticipada en el marco teórico. Un dato lo condensa. Parte del cuerpo diplomático marroquí en la región procede de la nueva «elite filo-hispana» formada en filología hispánica (Vagni, 2017). Abdelkader Chau, poeta y antiguo preso político, fue embajador de Marruecos en Chile entre 2009 y 2016; Oumama Aouad Lahrech, directora del Instituto de Estudios Hispano-Lusos, fue embajadora en Perú. Son escritores e hispanistas convertidos en embajadores, la afinidad literaria hecha política de Estado. Son, en los términos de Cid Capetillo (1999), actores no estatales, hispanistas, poetas, directores de instituto, que terminan por ocupar el lugar de actores estatales sin dejar de ser lo primero, una porosidad entre ambos registros que la teoría clásica de las relaciones internacionales rara vez recoge.

El poeta cordobés Leandro Calle ha traducido al español a autores marroquíes, entre ellos Abdelatif Laâbi, y dirige la Colección Biblioteca Marroquí de la editorial Alción, que ha publicado a Chaoui, Boulal, Lahchiri, Benmoussa, Ben Jelloun, Benzine o Chaibi. Que la literatura hispanomagrebí dialoga con América Latina no es una metáfora. Lo prueba que la novela *El caballo*, del marroquí Mohamed Sibari, obtuviera el Premio Pablo Neruda en 2004. A ello se añade una red de instituciones puente, formada por el Instituto de Estudios Hispano-Lusos de la Universidad Mohammed V de Rabat (2005), el Centro Mohammed VI para el Diálogo de Civilizaciones de Coquimbo, cuyo convenio se firmó durante la visita real de 2004 y se inauguró el 14 de marzo de 2007, y la Cátedra Al-Ándalus-Magreb de la Universidad Adolfo Ibáñez, dirigida por Diego Melo.

5. La proyección pública e institucional del vínculo cultural

5.1. La imagen de América Latina en la prensa marroquí

Un capítulo aún poco explorado es el modo en que la propia prensa marroquí ha construido su imagen de América Latina. El análisis del diario *Al-Alam*, órgano histórico del nacionalismo, muestra cómo el discurso de la afinidad cultural, lejos de ser solo cosa de académicos o diplomáticos, circuló también en la opinión pública, y cómo la región latinoamericana fue leída desde las claves de la solidaridad Sur-Sur y



del patrimonio andalusí compartido (Hiri, 2018). Sirve de recordatorio de que el relato de hermandad se sostuvo en varios registros, el oficial, el universitario y el periodístico, y de que su eficacia deriva precisamente de esa circulación simultánea.

5.2. Marcos actuales de cooperación y diplomacia cultural

En el presente, la relación se articula en un entramado de diplomacia cultural que Vagni (2017) describe con detalle y que incluye institutos, cátedras, festivales y *think tanks* como el IRES de Rabat. Entre los festivales sobresale el de las Andalucías Atlánticas de Essaouira, que pone en valor la herencia andalusí llevada por los conquistadores hasta América Latina. La directora del Instituto de Estudios Hispano-Lusos lo formuló como un programa cuando afirmó que Marruecos aspira a «jouer le rôle de tête de pont entre le Maghreb et le monde arabe [...] et le continent ibéro-américain», esto es, a ser cabeza de puente entre el Magreb, el mundo árabe y el continente iberoamericano (Aouad Lahrech, 2007, como se cita en Vagni, 2017, p. 252). El mismo lenguaje de «puente» reaparece en boca de los soberanos. En 2008, en el Foro de Asilah, Mohammed VI describió el camino de la civilización «hacia América Latina» y citó expresamente «la literatura de al-mahyar o de la emigración en América del Sur». Que un jefe de Estado invoque la literatura de la diáspora como patrimonio propio confirma hasta qué punto el vínculo cultural se ha vuelto un activo político.

Pocos autores han seguido esta infraestructura con la continuidad de Mohcine Mounjid, que la documenta desde 2014 en informes y artículos sucesivos (Mounjid, 2014, 2015, 2018, 2022). Esa infraestructura se ha vuelto, además, mensurable. El Policy Center for the New South, antes Centro de Políticas OCP, ocupó en 2018 el puesto 8º entre los principales centros de reflexión de Oriente Medio y el Norte de África, y el 1º en Marruecos y el Magreb, entre más de 8 200 centros analizados por la Universidad de Pensilvania, y ha tejido una red de vínculos con *think tanks* latinoamericanos, especialmente brasileños, a través de su Congreso de Diálogos Atlánticos (Mounjid, 2022, p. 80). Entre 2012 y 2019, ese foro reunió a representantes de una veintena de países de la región, desde Brasil y México hasta el Caribe oriental (Mounjid, 2022, p. 81). El Instituto AMADEUS, tercer *think tank* marroquí en importancia, organiza a su vez en Tánger el foro internacional MEDAYS, que en su edición de 2019 recibió a siete figuras políticas latinoamericanas de primer nivel, entre ellas dos expresidentes (Mounjid, 2022, p. 82). El peso brasileño en estos foros no es casual ni reciente. Benlabbah y Saadan (2018) han coordinado el primer estudio de conjunto sobre esa relación bilateral específica, con aportaciones de especialistas de ambos países, y Mounjid (2018) ha descrito el vínculo con Brasil como un incipiente «partenariat stratégique».

La formación de cuadros diplomáticos y la cooperación educativa siguen la misma lógica. La Agencia Marroquí de Cooperación Internacional (AMCI), creada en 1986 y activa en 111 países, otorgó 14 000 becas para el curso 2019-2020, la mayoría a estudiantes africanos pero con una presencia latinoamericana creciente (Mounjid, 2022, pp. 78, 86). Mounjid (2022) concibe a estos becarios como futuros «embajadores»



de la imagen de Marruecos a su regreso (p. 86). En la misma línea, la Academia Marroquí de Estudios Diplomáticos había formado, a finales de 2018, a diplomáticos de siete países latinoamericanos (Argentina, Chile, Colombia, Guatemala, Perú, México y El Salvador), además de funcionarios de Surinam (Mounjid, 2022, p. 87). Todo este entramado fue instituido de forma explícita en 2011 con la creación, dentro de Exteriores, de una Dirección de la Diplomacia Pública y de los Actores No Estatales (Mounjid, 2022, p. 84). Confirma así, institucionalmente, la distinción entre actores estatales y no estatales propuesta en el marco teórico, la misma que ya operaba en los hispanistas convertidos en embajadores. Marruecos no solo reconoce esa porosidad, la ha convertido en política de Estado. Es, en los términos que el propio Mounjid (2022) retoma de Joseph Nye, un ejercicio de poder blando dirigido por igual a gobiernos, legisladores, sociedad civil, empresarios y formadores de opinión (p. 72), que se ha traducido en una red diplomática de once embajadas en la región (Mounjid, 2022, p. 85).

A este entramado institucional se suma un registro menos visible pero constante, la ayuda humanitaria Sur-Sur, con ejemplos documentados en Haití, Nicaragua, Honduras, El Salvador y Paraguay tras terremotos, huracanes e inundaciones (Mounjid, 2022, p. 77), y la cooperación con la Comunidad del Caribe (CARICOM), formalizada en encuentros celebrados en Rabat en 2007, 2012 y 2017 (Mounjid, 2022, p. 63). Mounjid (2022) cierra su propio balance presentando a Marruecos como un «modelo privilegiado» de relaciones Sur-Sur, tanto por el logro de sus objetivos como por su contribución a mecanismos más amplios de diálogo y solidaridad internacional (p. 92), un juicio que Vagni (2017) comparte desde otro ángulo cuando observa que vínculos antes marginales han adquirido un nuevo perfil, animado por un lenguaje, una experiencia y tal vez un destino compartido (p. 255). Ese «tal vez», prudente y no triunfal, es el tono más justo para cerrar este recorrido.

Conclusiones

Al término de este recorrido, la imagen que emerge resulta más matizada, y quizá más valiosa, que la de una hermandad natural entre dos orillas predestinadas a entenderse. Existió y existe un discurso de fraternidad hispano-árabe cuyo origen es colonial y cuya función fue, primero, legitimar una ocupación y, después, servir a una política exterior. Pero ese discurso, al circular durante un siglo por cátedras, embajadas, festivales y páginas de periódico, ha terminado por producir realidades que ya no son retóricas. Están la literatura de la diáspora que es hoy parte del canon chileno, la red de traducciones que lleva a los poetas marroquíes al español de Córdoba, la arquitectura mudéjar que define paisajes urbanos de Lima a La Habana y una lengua compartida que hunde raíces a ambos lados del Atlántico, lejos de cualquier imposición externa.

Esta doble naturaleza del vínculo, construido y a la vez real, es precisamente lo que el marco teórico permite sostener sin contradicción. La distinción básica entre actores y factores (Cid Capetillo, 1999) muestra que unos y otros operan en registros distintos. Los actores estatales protagonizan la trama diplomática, mientras que los actores no



estatales, escritores, hispanistas, redes de la diáspora. El discurso de hermandad (Vagni, 2017) explica el origen retórico e interesado del relato; la cartografía transhispánica (Mesmoudi, 2023) explica por qué, más allá de la retórica, existe una zona de contacto historiográfico legítima; y el orientalismo horizontal (Ruy Sánchez, 2001) muestra que, dentro de esa zona, es posible una mirada no colonial sobre el otro, aunque minoritaria frente al repertorio orientalista que también atraviesa el corpus. Estudiar estos vínculos exige, por tanto, una doble lucidez. Hay que celebrar lo que de genuino hay en ellos, el asilo a los exiliados, la «bisagra» sefardí, el orientalismo horizontal de Ruy Sánchez, sin olvidar lo que de construido, e incluso de hostil, también los atraviesa. El veto español a Bolívar, la turcofobia chilena, la mirada orientalista de Darío o Donoso y el cálculo diplomático en torno al Sáhara. La distancia geográfica nunca fue un obstáculo. El obstáculo, cuando lo hubo, fue político, y el vínculo, cuando fue real, lo fue a pesar de los discursos que pretendían nombrarlo. Reconocer ambas cosas es la única forma de que el «diálogo transatlántico» del título sea un diálogo de verdad, con dos voces y no con un eco.

El estudio deja abiertas varias líneas de continuación. En lo literario, la obra de Sergio Macías, y en particular *Marruecos en la literatura latinoamericana* (2000), sigue siendo el corpus de referencia por visitar de forma sistemática. En lo crítico, hace falta profundizar en la tensión entre el discurso de hermandad y las prácticas de rechazo, como la turcofobia o el orientalismo de los viajeros, mediante un análisis de discurso más sistemático que el que ha sido posible ofrecer aquí.

Queremos cerrar este trabajo con una valoración que ya no pretende ser solo analítica, sino propia. A nuestro juicio, desmontar el discurso de hermandad no debilita el vínculo entre Marruecos y América Latina, lo fortalece. Liberado de una retórica tan repetida que había dejado de explicar nada, ese vínculo puede por fin describirse con precisión, y esa precisión es, creemos, la mejor forma de valorarlo. Nos parece además más honesto hablar de diálogo que de hermandad, porque el diálogo no presupone una afinidad automática. Exige construirla, sostenerla y, cuando hace falta, corregirla, que es justamente lo que muestran los datos reunidos en estas páginas. Pensamos también que la infraestructura, los think tanks, las becas, las embajadas, las cátedras, merecen más atención de la que suele recibir en los estudios de relaciones internacionales, habitualmente volcados hacia el Atlántico Norte o hacia Asia. A nuestro modo de ver, Marruecos ha construido, con más continuidad que golpes de efecto, un modelo de proyección cultural que otros países de tamaño medio podrían estudiar con provecho, sin que ello suponga ignorar el cálculo estratégico que, como hemos mostrado, también lo sostiene.

Por último, consideramos que el examen crítico del pasado compartido entre Marruecos y América Latina, marcado por episodios como el veto español a Bolívar, la turcofobia chilena o las representaciones orientalistas de los viajeros, no pretende cuestionar la solidez de las relaciones actuales entre ambas regiones. Al contrario, entendemos que una revisión rigurosa de esas experiencias constituye un requisito indispensable para construir un diálogo transatlántico basado en el reconocimiento



mutuo, la memoria crítica y el respeto recíproco, alejado de cualquier reproducción de las lógicas jerárquicas heredadas del pasado colonial.

Referencias

- Abboudy, R. M. (2004). Re/Construcción de la identidad árabe en la narrativa de la escritora chilena Edith Chahín. *Candil. Revista del Hispanismo Egipcio*, (14), 317-337.
- Abboudy, R. M. (2017). Diáspora y/o transnacionalidad en *Volverse Palestina* de Lina Meruane. *Candil. Revista del Hispanismo Egipcio*, (17), 810-832.
- Akmir, A. (Coord.). (2009). *Los árabes en América Latina: historia de una emigración*. Siglo XXI.
- Akmir, A. (2011). *Los árabes en Argentina*. UNR Editora.
- Aouad Lahrech, O. (1998). *Alberto Ruy Sánchez y Mogador: puente colgante entre las dos orillas del Atlántico* [Conferencia]. Essaouira, Marruecos.
- Benlabbah, F., y Saadan, M. (Coords.). (2018). *As relações entre o Marrocos e o Brasil*. Instituto de Estudos Hispano-Lusos / FUNAG.
- Bouhart, R. (2025). La nueva política exterior de Marruecos hacia los países de América Latina y el Caribe. *Polo del Conocimiento*, 10(12), 2798-2811.
- Chakor, M. (1987). *Encuentros literarios Marruecos-España-Iberoamérica*.
- Chakor, M., y Macías, S. (1996). *Literatura marroquí en lengua castellana*. Ediciones Magalia.
- Cid Capetillo, I. (Comp.). (1999). *Lecturas básicas para la introducción al estudio de relaciones internacionales*. Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. <http://ciid.politicas.unam.mx/www/libros/basicasri/flashlibro/lecturasbasicas.pdf>
- Civantos, C. (2006). *Between Argentines and Arabs: Argentine orientalism, Arab immigrants, and the writing of identity*. State University of New York Press.
- Dziubiński, A. (1976). Intentos de establecer relaciones diplomáticas entre Colombia y Marruecos en los años 1825-1827. *Estudios Latinoamericanos*, 3, 51-67.
- Epstein, D. (2016). *Los marroquíes judíos en la Argentina, 1860-1970*. Editorial Biblos.
- Fernández Vítóres, D. (2014). *La lengua española en Marruecos*. AECID / Instituto de Estudios Hispano-Lusos.
- Gil Grima, R. (2002). *La frontera sur de al-Ándalus*. Asociación Tetuán Asmir.
- Gil Grima, R. (2003). El español en Marruecos. *Diálogo Mediterráneo*, (162).
- Gil Grima, R. (2008). Prólogo. En C. Ricci, *Calle del agua: Antología contemporánea de literatura hispanomagrebí*. Sial Ediciones.
- Hiri, A. (2018). La imagen de América Latina en el diario marroquí Al-Alam. *Uru. Revista de Comunicación y Cultura*, (1), 122-139.
- Hiri, A. (2024). Un diálogo cultural transatlántico: América Latina y Marruecos. *Contextualizaciones Latinoamericanas*, (31), 119-133.
- Hyland, S. (2017). *More Argentine than you: Arabic-speaking immigrants in Argentina*. University of New Mexico Press.
- Jossa, E. (2021). Palestina-Chile ida y vuelta: la escritura nómada de *Volverse Palestina* de Lina Meruane. *Oltreoceano*, 17, 279-288.



- Lapesa, R. (1991). *Historia de la lengua española* (9.^a ed.). Gredos.
- Limami, A. (2002). La ciudad marroquí en *Los nombres del aire* de Alberto Ruy Sánchez y *Aguafuertes españolas* de Roberto Arlt. *Letras*, (34), 105-120.
- Macías, S. (1995). *Presencia árabe en la literatura latinoamericana*.
- Macías, S. (2000). *Marruecos en la literatura latinoamericana*. Ministerio de la Comunicación.
- Macías, S. (2009). *Influencia árabe en las letras iberoamericanas*. Universidad Internacional de Andalucía.
- Marrero Alberto, A. (2020). Perspectivas sobre el arte mudéjar en Hispanoamérica y las Islas Canarias. *Atenea*, (521), 79-95.
- Martín Muñoz, G. (2009). La Arabia americana: un ejemplo contra el choque de civilizaciones. En K. Hauser y D. Gil (Eds.), *Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas*. Casa Árabe.
- McDowell, L. (2021). Identity and poetic memory in Lina Meruane's *Volverse Palestina*. En I. López-Calvo y K. López (Eds.), *Historical and cultural interconnections between Latin America and Asia* (pp. 37-52). Palgrave Macmillan.
- Mesmoudi, M. (2023). Estudio introductorio: Marruecos y América Latina en la cartografía transhispánica. En M. Mesmoudi, M. Piña Zentella y R. Jebrouni (Coords.), *Marruecos y América Latina en la cartografía transhispánica: abordajes y desvelos actuales*. Universidad Autónoma de Baja California Sur / Editora Nómada.
- Mounjid, M. (2014). Le développement des relations commerciales entre le Maroc et l'Amérique latine. *Annuaire IEMed de la Méditerranée 2014*, 299-303.
- Mounjid, M. (2015). Amérique du Sud-pays arabes: bilan d'une décennie de relations politiques. *Les Études du CERI*, (217-218), 51-55.
- Mounjid, M. (2018). Maroc-Brésil, vers un partenariat stratégique. *Économie & Entreprise*, (218), 88-89.
- Mounjid, M. (2022). *Marruecos y América Latina: reflexiones sobre las relaciones políticas y económicas*. Observatorio de América Latina (Marsad América Latina). https://www.marsadamericalatina.com/images/PDF/Marruecos_y_America_Latina-Reflexiones_Mohcine_Mounjid.pdf
- Ochoa, A. (2020). Desplazamientos y apropiaciones: la construcción del yo en *Volverse Palestina*, de Lina Meruane. *Alpha*, (50), 97-111.
- Rebolledo, A. (1994). La «turcofobia»: discriminación antiárabe en Chile, 1900-1950. *Historia*, 28, 249-272.
- Rein, R. (Coord.). (2008). *Árabes y judíos en Iberoamérica: similitudes, diferencias y tensiones*. Fundación Tres Culturas.
- Rein, R. (Coord.). (2012). *Más allá del Medio Oriente: las diásporas judía y árabe en América Latina*. Editorial Universidad de Granada.
- Ricci, C. (2011). *Letras marruecas*.
- Ricci, C. (2014). *¡Hay moros en la costa!*



Rojas-Marcos, R. (2014). El paseo miliunanochesco de Rubén Darío por Tánger. En *Marruecos y América Latina: viejas y nuevas confluencias* (pp. 47-60). Centro Mohamed VI para el Diálogo de Civilizaciones.

Rojas-Marcos, R. (2025). La diáspora árabe en América Latina: diálogos sobre historia, identidad y cultura. *Dirāsāt Hispānicas*, (11), 7-16.

Rojo Flores, S. (2021). Relaciones especulares entre Marruecos y América Latina: de la generación Beat a la diplomacia cultural. *Muuch' xīmbal*, 7(13), 79-108.

Ruiz Rodríguez, C. (2007). Estudios en torno a la influencia africana en la música tradicional de México: vertientes, balance y propuestas. *Revista Transcultural de Música*.

Ruy Sánchez, A. (2001). Por un orientalismo horizontal. *Artes de México*, (55), 30-37.

Said, E. (2003). *Orientalismo*. Debolsillo. (Trabajo original publicado en 1978).

Samamé, M. O. (2002). Aproximación a una novela de emigración árabe: «El viajero de la alfombra mágica» de Walter Garib. *Revista Chilena de Literatura*, (60), 23-54.

Samamé, M. O. (2003). Transculturación, identidad y alteridad en novelas de la inmigración árabe hacia Chile. *Revista Signos: Estudios de Lingüística*, 36(53), 51-73.

Sanhueza, C., y Pinedo, J. (Eds.). (2010). *La patria interrumpida: Latinoamericanos en el exilio, siglos XVIII-XX*. LOM Ediciones.

UNESCO. (2022). *¡Arab Latinos! Nueva ruta de la UNESCO para el diálogo intercultural (2023-2027)*.

Vagni, J. J. (2008). *Marruecos, una puerta hacia el mundo árabe y africano*. CEA-UNC.

Vagni, J. J. (2010). *Marruecos y su proyección hacia América Latina a partir de Mohamed VI* [Tesis de maestría, Universidad Internacional de Andalucía].

Vagni, J. J. (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.

Vagni, J. J., y Mondino, N. (2025). Periodismo étnico y diálogos transnacionales: América Latina y el mundo árabe a través de la revista *América y Oriente*. *Dirāsāt Hispānicas*, (11), 57-88.

Velasco de Castro, R. (2025). El proceso de autoaprendizaje en el aula universitaria a través de la novela histórica *La llave*, de la palestino-chilena Esperanza Marzouka. *Dirāsāt Hispānicas*. (11). 37-55.



