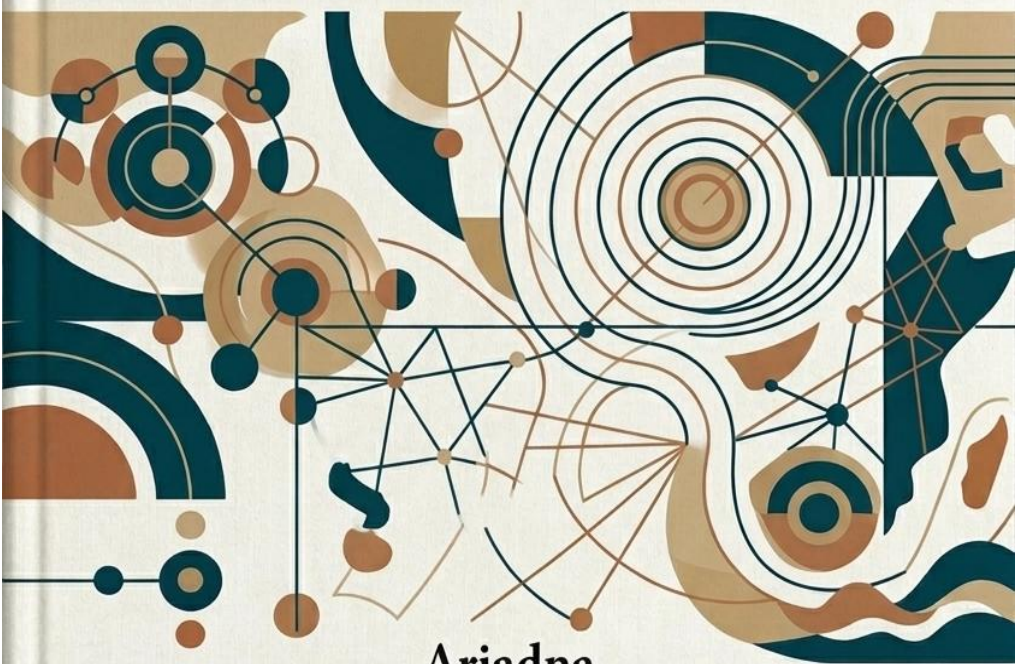


África del Norte y América Latina y el Caribe: *diálogos transatlánticos*

Coordinación: Rajae El Khamsi, Latifa Laamarti,
Eduardo Devés y Raimundo Gregoire



Ariadna

CONVERSACIONES SUR-SUR

2026

**Africa del Norte, América Latina y
El Caribe
Diálogos Transatlánticos**



Colección Conversaciones Sur-Sur, número 6

Africa del Norte, América Latina y El Caribe Diálogos Transatlánticos

**Rajae El Khamsi, Latifa Laamarti, Eduardo Devés y
Raimundo Gregoire
(Coordinadores)**

ISBN: 978-956-430-006-1

Santiago de Chile

Primera edición, mayo 2026

Gestión editorial: Ariadna Ediciones

<http://ariadnaediciones.cl/>

<https://isni.org/isni/0000000485172652>

Doi: <https://doi.org/10.26448/ae9789564300061.188>

Los textos publicados en la presente obra han sido evaluados mediante el sistema de pares de doble ciego.

Obra bajo Licencia Creative Commons

Atribución o Reconocimiento



Esta editorial postula o indexa su producción (de acuerdo al carácter de la materia de los libros) según sus normas (ver <https://n9.cl/bx7i3>) en el Book Citation Index de WoS; en Dialnet libros; Open Access Publishing in European Networks, OAPEN; en el Muse Project (Universidad John Hopkins); en el Directory of Open Access Books, DOAB; en la Sala de lectura Hispana de la Biblioteca del Congreso de EEUU; en la Digital Library of Commons (Universidad de Indiana, EEUU). Además, agrega sus trabajos en los repositorios ZENODO (OpenAIRE, Europa Occidental), en Scilit; HAL (Archives ouvertes, Francia), Google Scholar, Open Alex, SSOAR, ProQuest Central; Knowledge Commons Works,

PhilPapers; WorldCat, Humanities Commons; Modern Language Association MLA; Open Library (Internet Archive); Open Research Library, las redes social académica academia.edu. Indexa, a la vez, toda producción en el repositorio ANID que cuente con folio Fondecyt. Todos nuestros textos disponen de los registros ISBN y DOI. El ISNI (International Standard Name Identifier o Identificador Estándar Internacional de Nombres) de esta Editorial es el <https://isni.org/isni/00000000485172652>

Índice

Palabras preliminares: África del Norte, América Latina y El Caribe.....	9
---	----------

Eduardo Devés

Introducción.....	15
--------------------------	-----------

Rajae El Khamsi, Latifa Laamarti, Eduardo Devés y Raimundo Gregoire

Estudios feministas y de género

Feminismos desde el Sur global: Marruecos y América Latina.....	25
--	-----------

Latifa Laamarti

Subjetividades fronterizas y resistencia feminista: Fátima Mernissi y Gloria Anzaldúa.....	47
---	-----------

Assia Mohssine

Las Cátedras “Graciela Hierro” y “Fátima Mernissi” como vectores de cooperación interregional en estudios de género entre Marruecos y México.....	73
--	-----------

Kaoutar El Amri y Rajae El Khamsi

Entre la fe y el derecho. La influencia religiosa en las políticas sobre el aborto en Brasil y Marruecos.....	97
--	-----------

Fátima Durán

Literatura, memoria y representación simbólica

Voces Poéticas del Sur: comparando la representación de la naturaleza en Gabriela Mistral y Mririda N’Ait Atik.....	131
--	------------

Sahar Ouafqa

El camino a Sevilla y el chino en el pozo: la crueldad de la Historia en los juegos infantiles.....149
Caterina Camastra

La colonización vivida por el colonizador y resentida por el colonizado según la experiencia de Albert Memmi.....171
Adel Ben Othman

La mujer como cuerpo: resistencias de género y violencia simbólica durante la guerra- dictadura en Argelia y Chile.....195
Leila Temsamani

Relaciones internacionales, historia política y cooperación

Desafiando el orden imperial: La presencia de Cuba en Argelia y la consolidación del movimiento tercermundista global (1959-1965).....219
Regis Mvondo Ossab

La literatura diplomática y la creación de espacios geoestratégicos entre Marruecos y Chile.....237
Bousselham El Ouarrad

El modelo religioso marroquí y su proyección internacional: Cooperación Sur-Sur entre Marruecos y Brasil en materia religiosa.....273
Malika Kettani

Semblanzas Curriculares.....287

Colección Conversaciones Sur-Sur.....297

Palabras preliminares: África del Norte, América Latina y El Caribe

Eduardo Devés

En el marco del proyecto Encuentros Intelectuales Sur-Sur, se gesta este libro como parte de un desafío por ocuparse de las relaciones, similitudes, contrastes, entre 2 regiones que conversan poco entre ellas, como son África del Norte y América Latina y Caribe.

África del Norte y ALC han dialogado relativamente poco a lo largo de su historia, aunque siempre mucho más de lo que comúnmente conocen sus comunidades académicas y no digamos la población en general. Aunque si comparamos con otros casos percibimos la diferencia. Han conversado notoriamente menos de lo que han dialogado ALC con América del Norte y Europa Occidental, menos también de lo que ha dialogado África del Norte con la Europa del Mediterráneo o con el Oriente Medio.

Se dirá que ello es completamente normal y razonable. Posiblemente sí, y por eso mismo se ha intentado salir de esa normalidad para aportar insumos que contribuyan a encuentros más fructíferos.

Se ha sugerido que las regiones periféricas y semiperiféricas no tendríamos puntos en común, porque provendríamos de trayectorias culturales muy diversas: unas desde el animismo, otras del islam, otras del confucianismo, otras del budismo, otras del cristianismo y también de raras hibridaciones. Estas diferencias nos impedirían conversar, dada la ausencia de puntos de encuentro.

La expansión europea desde el siglo 15, al menos y, hasta hoy la expansión noratlántica, nos ha ofrecido una similitud básica. Por todas partes, la humanidad periférica ha sentido la prepotencia de las invasiones como la correlativa

limitación o expropiación de su agencia. La naturaleza, incluso desde mucho antes, ha sufrido esto mismo, llevando la peor parte.

Sin olvidar, enfatizamos temas presentes, sin necesidad de referirnos en cada momento a largas trayectorias. Que las trayectorias sean potenciadoras más que rémoras, aunque se entiende la diferencia entre decirlo, que es fácil, y lograrlo que es muy difícil.

&

Los últimos Encuentros de RISUR vienen siendo convocados sobre la base de un conjunto de enunciados:

Se trata de crear un espacio más pluridisciplinario y pluri lingüístico entre las regiones del sur-intelectual que fomente conversaciones para ir tejiendo y consolidando redes intelectuales que, a través del contacto y los lazos de confianza, faciliten la circulación de las ideas y los saberes entre personas e instituciones. En este sentido, no se trata de congresos académicos sobre el Sur, sino de un espacio de encuentro entre gentes de las academias originarias del Sur.

Algunos de nuestros objetivos son:

- Crear espacios de comunicación e intercambio entre las intelectualidades del Sur.
- Contribuir a la generación de iniciativas conjuntas entre las intelectualidades del Sur.
- Contribuir a la circulación de ideas entre las regiones del Sur.
- Aumentar el conocimiento sobre el Sur y las relaciones Sur-Sur.
- Determinar problemas comunes, puntos de encuentro y agendas de trabajo e investigación.
- Reflexionar desde el Sur, incluida la naturaleza, sobre el futuro del planeta.

Algunos de los ejes en torno a los que venimos conversando son, entre varios otros:

1. Las relaciones Sur-Sur.
2. El debate: ¿Qué es el Sur Global?
3. Otredades, narrativas y resistencias.
4. Aportes del Sur Global a la convivencia mundial.
5. Pensadores/as e ideas del Sur: imprescindibles.
6. Intercambios de saberes y experiencias Sur-Sur.
7. Perspectivas feministas y de género en el Sur.
8. Retos y desafíos comunes de las regiones del Sur.
9. Cooperación Sur-Sur.
10. Las voces de la naturaleza como parte del Sur

&

El libro agrupa 11 trabajos que abarcan temas y puntos de vista que atraviesan letras y músicas, diplomacia, hibridaciones, medioambiente, género, migraciones, contrapuntos, militancias, asuntos internacionales, articulaciones, violencia, relaciones, ideas, matriz energética, política exterior, comparativismo, religiones, sexualidad, contactos Sur-Sur, literatura y derechos.

Se trata de otro aporte, otro fruto, de la red RISUR, en colaboración con la red Internacional del Conocimiento y la editora Ariadna, de Santiago de Chile en la **Colección: Conversaciones Sur-Sur**. Antes han visto la luz otros proyectos editoriales como: *Tránsitos materiales e inmateriales entre África, Latinoamérica y El Caribe* coordinado por Mbuyi Kabunda y Cesar Ross (2018); *Diálogos Sur-Sur: Reflexiones sobre el sur, las desigualdades epistémicas y la democratización global de los saberes* coordinado por E. Devés, F. Pereira da Silva, G. Ngoie Tshibambe (2022); *The Idea of South. Perspectives from the Global South, about its meaning*, coordinado por F. Pereira Da Silva, (2024).

La **Colección: Conversaciones Sur-Sur** tiene como objetivo publicar volúmenes que expresen las reuniones de figuras de diferentes regiones del Sur. Especialmente, reuniendo trabajos presentados allí donde estas personas han realizado sus exposiciones e intercambiado sus ideas cara a cara y voz a voz. Por ello, no se trata simplemente de reunir artículos procedentes de diversas regiones de personas que nunca se conocieron, sino mostrar estas reuniones y potenciar otros encuentros, con publicaciones que les otorguen nuevo impulso. La publicación viene a ser un acto segundo, respecto del encuentro físico. Articular las intelectualidades de los sures es una tarea inmensa, que ha tenido sucesivos fracasos y algunos pequeños logros. El mayor obstáculo para articularnos ha sido la falta de interés que mostramos unas por otras, cuestión derivada del desconocimiento mutuo, del aislamiento y del peso desmedido que, en los imaginarios, poseen las intelectualidades del centro. A esto se suman, en segundo plano, la escasez de recursos económicos y cierta debilidad de las instituciones académicas. Los trabajos publicados en esta colección normalmente no se traducirán, precisamente para reconocer y explicitar que estas conversaciones obligatoriamente deberán darse de forma políglota, aunque normalmente se trate de las lenguas de las colonizaciones.

Estos proyectos editoriales coinciden, en gran medida, con los objetivos de la red RISUR que han sido formulados como contribuir al encuentro entre intelectualidades de los sures, en vistas a potenciar conocimientos recíprocos y promover investigaciones conjuntas; reducir las asimetrías en materia de conocimiento y posicionar las voces y los saberes del Sur a nivel global a través del diálogo y la cooperación internacional, sobre todo mediante la colaboración y el establecimiento de vínculos entre sus investigadores/as, intelectualidades e instituciones académicas; promover los estudios sobre el Sur en las

Universidades del Norte, a través de la participación de especialistas en los estudios y saberes del Sur.

Les invito a revisar este libro y a motivarse con el espíritu que lo inspira. Deseo que actúe como una motivación para acercarse y asociarse al proyecto de RISUR.

Introducción

**Rajae El Khamsi, Latifa Laamarti, Eduardo Devés y
Raimundo Gregoire
Coordinadores**

Este libro colectivo nace de una convicción compartida: aunque África del Norte y América Latina-Caribe se hallan geográficamente separadas por el Atlántico, ambas regiones están unidas por trayectorias históricas atravesadas por contactos, circulaciones, herencias compartidas y desafíos convergentes que interpelan tanto su presente como su porvenir. Desde esta premisa, en el seno de la Red Intelectual Sur-Sur (RISUR) se impulsó el volumen *África del Norte y América Latina y el Caribe: diálogos transatlánticos*, con el propósito de reunir contribuciones capaces de pensar ambas regiones no como espacios paralelos ni compartimentos estancos, sino como territorios históricos, culturales, políticos y epistémicos en relación.

La propuesta que dio origen a esta obra planteaba la necesidad de abordar África del Norte y América Latina-Caribe desde un enfoque interdisciplinario, crítico y reflexivo, atento a las circulaciones, los contactos, las comparaciones y las resonancias entre ambas orillas. El objetivo era convocar trabajos que examinaran la interacción entre estas regiones en distintos planos —cultural y simbólico, histórico, político, económico, internacional y social— y abrir así un campo de análisis capaz de acoger cuestiones tan diversas como la literatura, la traducción, la cooperación Sur-Sur, el cambio climático, el género, los feminismos, la diplomacia cultural, las migraciones, la política o las relaciones económicas.

Desde el inicio, sin embargo, el proyecto entrañaba un desafío intelectual y metodológico de especial relevancia. No se trataba de reunir textos sobre África del Norte y textos

sobre América Latina-Caribe para yuxtaponerlos en un mismo volumen, dejando que discurrieran en paralelo sin encontrarse realmente. La apuesta editorial consistió, por el contrario, en invitar a cada autoría a abordar en su texto alguna dimensión de su propia región y de la otra, estableciendo puentes analíticos, comparativos, históricos, culturales o políticos. Esta decisión responde a una voluntad clara: favorecer un diálogo efectivo entre ambas regiones y evitar la comodidad de las miradas autorreferenciales. En coherencia con ello, el propio equipo editor se conformó con dos personas de cada región, como expresión de una reciprocidad intelectual asumida desde el origen del proyecto.

Del mismo modo, no se ha querido privilegiar miradas procedentes de terceras regiones que establezcan comparaciones o relaciones desde una exterioridad analítica. La opción ha sido potenciar diálogos contruidos desde el Sur y entre sures, a partir de preguntas nacidas de sus propias realidades, memorias y urgencias. Se trata, en definitiva, de promover una producción intelectual que se involucre directamente en la comprensión de ambas regiones desde cuestiones que las interpelan simultáneamente, ya sea en el terreno literario, artístico, político, internacional, social o migratorio. Esta orientación remite a una sensibilidad epistémica y política precisa: reconocer que los “saberes” también están atravesados por relaciones de poder, y que pensar desde el Sur implica no solo transformar los objetos de estudio, sino también revisar los lugares desde los cuales se formulan las preguntas y se construyen las interpretaciones.

África del Norte y América Latina-Caribe comparten, en efecto, experiencias históricas profundamente marcadas por el colonialismo, así como por sus herencias persistentes y sus heridas aún abiertas. Ambas regiones conocen las formas antiguas y renovadas de subordinación que produce un orden mundial crecientemente desigual, capitalista y neocolonial, cuyas lógicas continúan intensificando las

asimetrías, la expoliación de recursos, la racialización de poblaciones enteras, las dependencias estructurales y la vulnerabilidad de amplios sectores sociales. A ello se suman otras formas de dominación articuladas con la colonialidad, entre ellas el patriarcado, el racismo, los autoritarismos, los fundamentalismos y la mercantilización de la vida. En este contexto, tender puentes entre África del Norte y América Latina-Caribe no constituye solo una iniciativa académica o cultural, sino también una necesidad ética, intelectual y política.

Desde esta conciencia, el libro se inscribe en una voluntad de acercamiento mutuo que busca superar fronteras geográficas, lingüísticas, simbólicas e imaginarias. En este sentido, adquiere una fuerza singular el versículo coránico que afirma: “Os hemos creado a todos de un solo hombre y de una sola mujer; sin embargo, os hemos repartido en pueblos y etnias a fin de que os conozcáis mutuamente” (Corán, 49:13). Dirigido a la humanidad en su conjunto, este pasaje puede leerse aquí como una apelación universal al reconocimiento de la diversidad no como amenaza, sino como posibilidad de encuentro. La pluralidad de pueblos, lenguas y culturas no estaría destinada a consolidar la distancia, sino a propiciar el conocimiento mutuo. Desde esta perspectiva, el diálogo aparece como una tarea imprescindible para superar lo que Paul Ricoeur pensó como la prueba de lo extranjero: la dificultad de habitar la alteridad sin reducirla, temerla o negarla. Mediante el diálogo, el otro deja de ser extranjero para convertirse en interlocutor; deja de ser objeto de representación para afirmarse como sujeto de palabra.

Esta obra reivindica, por ello, una escritura animada por un espíritu constructivo y por la conciencia de que vivimos en un mundo atravesado por guerras, exclusiones, violencias y múltiples formas de injusticia. Frente a ello, la labor intelectual no puede limitarse a describir el sufrimiento ni a reproducir distancias; debe también contribuir a imaginar

mediaciones, solidaridades y horizontes compartidos. Resulta urgente promover estudios comprometidos con la paz, con un horizonte de fraternidad capaz de generar empatía, cercanía y responsabilidad mutua. Se trata de alentar una producción de conocimiento en la que memorias, lenguas y sensibilidades se entrelacen sin reproducir estereotipos sexistas, racistas, orientalistas o separatistas, históricamente reforzados por largos procesos de colonialismo y patriarcado. Recuperar el sentido de fraternidad implica reconocer que las luchas contra la desigualdad, el patriarcado, el racismo y la colonialidad forman parte de una misma búsqueda de dignidad. Solo desde ese reconocimiento mutuo es posible construir un diálogo Sur-Sur auténtico, basado no en la dominación ni en la imitación, sino en el respeto, la empatía, la reciprocidad y la memoria compartida.

En esta línea, el volumen no solo pretende ofrecer diagnósticos o ejercicios comparativos, sino también acrecentar posibilidades de colaboración intelectual, cultural y académica entre ambas regiones. Entre esas posibilidades cabe mencionar la promoción de traducciones, encuentros académicos y proyectos conjuntos entre universidades del Magreb y de América Latina-Caribe, con el fin de superar fronteras idiomáticas y culturales; la organización de residencias, antologías o encuentros poéticos entre autorías de ambas regiones; así como la incorporación, en escuelas y universidades del Sur, de programas comparativos, seminarios y redes de investigación capaces de conectar campos como el pensamiento islámico crítico, la teología de la liberación, los estudios afrodescendientes, los feminismos, la filosofía decolonial y mucho más. Tales horizontes de colaboración no son ajenos al espíritu de este libro: forman parte de su sentido más profundo.

&

Los trabajos reunidos en este volumen dan cuenta, precisamente, de la riqueza temática, metodológica y epistemológica de los diálogos transatlánticos entre África del Norte y América Latina-Caribe. Lejos de una aproximación uniforme, las contribuciones aquí reunidas configuran un mapa plural de relaciones, comparaciones, circulaciones y resonancias entre ambas regiones, poniendo en diálogo cuestiones tan diversas como los feminismos del Sur global, la literatura comparada, la memoria histórica, la violencia política, la diplomacia, la cooperación Sur-Sur, la religión, el género y la producción de saberes críticos.

Varios textos se inscriben en el campo de los estudios feministas y de género, mostrando hasta qué punto las luchas de las mujeres en ambas regiones comparten experiencias históricas de opresión, pero también formas de resistencia, elaboración teórica y construcción de alternativas. En esta línea, se examinan los feminismos de ambas regiones desde perspectivas anticoloniales e interseccionales; se propone un diálogo entre Fátima Mernissi y Gloria Anzaldúa en torno a las subjetividades fronterizas y la resistencia feminista; se analizan comparativamente las políticas sobre el aborto en Brasil y Marruecos a la luz de la influencia religiosa; y se estudian las cátedras “Graciela Hierro” y “Fátima Mernissi” como plataformas de cooperación interregional en estudios de género entre Marruecos y México. Estas aportaciones muestran que los feminismos del Sur no solo comparten heridas históricas, sino también una notable capacidad para producir pensamiento situado, alianzas epistémicas y horizontes de transformación social.

Otro grupo de trabajos se orienta hacia la literatura, la memoria y la representación simbólica, abriendo un espacio especialmente fértil para pensar los vínculos entre ambas orillas desde la sensibilidad poética, la oralidad y la persistencia de memorias históricas en los textos. Así, se compara la representación de la naturaleza en la poesía de Gabriela Mistral y Mririda N’Ait Atik desde una perspectiva

ecofeminista y comparatista; se analizan dos cancioneros infantiles, uno marroquí y otro cubano, como huellas de historias de violencia, exilio y humillación sedimentadas en la memoria popular; y se plantea una reflexión sobre la colonización y la relación entre colonizador y colonizado a partir de Albert Memmi, en un marco que interpela tanto experiencias africanas como latinoamericanas. Estos trabajos evidencian que la literatura, la oralidad y la reflexión crítica sobre la memoria constituyen vías privilegiadas para explorar parentescos culturales, legados traumáticos y formas de transmisión que atraviesan el espacio transatlántico. Otro texto se adentra en contextos de violencia extrema, represión y conflicto, mostrando cómo ciertas experiencias históricas, pese a su especificidad, encuentran ecos comparables en ambas regiones. Tal es el caso del estudio sobre la mujer como cuerpo y blanco de violencia simbólica y sexual en Argelia y Chile, que pone en relación guerra, dictadura, memoria y representación literaria. Este tipo de aproximaciones refuerza una de las apuestas de fondo del libro: pensar el Sur no como una abstracción homogénea, sino como un espacio atravesado por historias diferenciadas que, sin embargo, permiten formular preguntas comunes sobre dominación, resistencia, dignidad y justicia.

El volumen incorpora asimismo análisis centrados en las relaciones internacionales, la historia política y la cooperación entre países del Sur. En este marco, se estudia la presencia de Cuba en Argelia y su papel en la consolidación del movimiento tercermundista global entre 1959 y 1965; se examinan las relaciones entre Marruecos y Chile a través de la literatura diplomática y la creación de espacios geoestratégicos; y se reflexiona sobre la proyección internacional del modelo religioso marroquí y su potencial en la cooperación Sur-Sur con Brasil. En conjunto, estas contribuciones muestran que los diálogos entre África del Norte y América Latina-Caribe no son únicamente culturales o intelectuales, sino también profundamente políticos,

diplomáticos e históricos, y que han estado ligados a proyectos de solidaridad, circulación estratégica de ideas y construcción de alianzas más allá de los centros tradicionales del poder mundial.

La diversidad de las contribuciones confirma, en suma, la pertinencia de esta apuesta editorial. Desde diferentes disciplinas, corpus y problemas de investigación, los trabajos reunidos demuestran que los vínculos entre África del Norte y América Latina-Caribe no solo existen, sino que pueden pensarse de manera rigurosa, creativa y crítica. Este volumen no clausura ese campo de reflexión; al contrario, abre nuevas rutas para seguir profundizando en comparaciones, contactos, traducciones, memorias compartidas y formas de cooperación intelectual Sur-Sur.

Este libro quiere ser, así, a la vez una contribución académica y una invitación ética y política. Una contribución académica, porque apuesta por un conocimiento riguroso, interdisciplinario y relacional sobre dos regiones cuya interconexión ha sido menos explorada de lo que merece. Y una invitación ética y política, porque insiste en la necesidad de conocernos mejor para desmontar distancias heredadas, desactivar prejuicios y construir formas de solidaridad intelectual acordes con los desafíos de nuestro tiempo. En un contexto mundial marcado por nuevas guerras, desplazamientos forzados, crisis climáticas, desigualdades estructurales y persistencias coloniales, abrir espacios de conversación entre África del Norte y América Latina-Caribe constituye una tarea urgente.

Hagamos, pues, de la literatura, de las ciencias sociales y humanas, y del pensamiento crítico en general, un espacio de hospitalidad: un lugar de encuentro entre culturas, generaciones y sensibilidades; un lugar donde el diálogo permita reconocer al otro no como amenaza, sino como posibilidad de aprendizaje, alianza y transformación. Porque conocerse mutuamente no es solo un gesto intelectual: es también una forma de resistencia y una condición para

imaginar, desde el Sur, mundos más justos y más habitables y más naturales.

Estudios feministas y de género

Feminismos desde el Sur global: Marruecos y América Latina

Latifa Laamarti

Universidad Abdelmalek Essaâdi de Tánger, Marruecos

Resumen

Según un informe global reciente de la ONU Mujeres y el PNUD (2023), menos del uno por ciento de las mujeres y niñas viven en países con niveles altos de empoderamiento femenino y una reducida brecha de género. No cabe duda de que las brechas de género son comunes en el mundo, pero en el Sur global se hacen más potentes porque se entrelazan con otras brechas étnico-raciales que las mujeres han sufrido históricamente por el colonialismo y la colonialidad. Por eso, los feminismos en Marruecos y América Latina construyen sus teorías y estrategias desde una postura anticolonial, nacionalista e indígena como categoría explicativa y analítica para una justicia social de género. Son teorías que hacen un giro importante en lo que concierne la forma de concebir el feminismo académico occidental al cuestionar sus propuestas políticas, asimismo, en la manera de pensar el patriarcado como sistema político que promueve y perpetúa el apartheid, la segregación racial, las discriminaciones, la opresión colonial y la dominación occidental. Gracias a su análisis original, sabemos que en el mundo global, y como bien lo expresa la antropóloga feminista Rita Laura Segato, *“El patriarcado es un tema central para*

mantener el edificio de los poderosos¹”. Evidentemente, son mujeres que comparten la herida colonial, por lo cual, sienten las brechas de género de igual modo y lo que proponen es construir otro pensamiento crítico anti-imperialista que deje lugar a la alteridad y supere las herencias coloniales. De ahí la idea del “retorno” a los saberes originarios que encuentra eco en sus comunidades.

El presente trabajo se inserta dentro de mi línea de investigación sobre los estudios feministas y género en el Sur global (Laamarti, 2024b; 2021). Es un trabajo comparativo que examina las similitudes de los feminismos en Marruecos y América Latina, el impacto de la intersección de distintas desigualdades en sus vidas, cómo se conceptualizan las categorías de opresión visibilizando las luchas y experiencias de militantes que permiten ver una conciencia importante y, a la vez, un deseo real de actuar como fuerza política de cambio dentro de sus sociedades y comunidades. Se pretende visibilizar, también y una vez más, estas disparidades de género que mantienen el Sur global bajo control y dominación continua de Occidente, ya sea económica, social o cultural. El objetivo primordial es aportar mi grano de arena a este interesante diálogo que, en estas últimas décadas, se está entablando entre las feministas racializadas del Sur global, en concreto del Magreb y América Latina.

I- ¿De dónde viene tanta violencia patriarcal?

La diferencia entre el Sur global y el Norte global viene marcada por la situación de las mujeres y el nivel de su

¹ Véanse: Rita Laura Segato: «El patriarcado es un tema central para mantener el edificio de los poderosos» en <https://www.youtube.com/watch?v=wdc0YCwW3Yk>

empoderamiento siendo un factor importante para el desarrollo sostenible de cada región. Las desigualdades de género, de raza, de clase y de etnia siguen siendo un problema grave en América Latina y África donde vive un gran porcentaje de mujeres que no están empoderadas para desarrollar su potencial y, por ende, no pueden alcanzar la igualdad. Estas desigualdades se manifiestan en las dimensiones más importantes de la vida humana: la salud, la educación, la toma de decisiones, el ejercicio del poder y la violencia contra las mujeres que aumenta y adquiere formas sistemáticas. A estas mujeres les une la idea del Sur “como metáfora del subalterno y el marginal; del excluido de lo normativo representado por el “mundo desarrollado” (Raewyn Connell, 2020). De hecho, sufren, de forma desproporcionada, las consecuencias de esta marginalización y explotación históricas coloniales. Pero también es un Sur que se concibe como lugar de lucha y resistencia, nunca de vulnerabilidad, donde se construyen feminismos que despliegan teorías y estrategias colectivas transnacionales que visibilizan la colonialidad de género y su impacto en perpetuar las desigualdades y discriminaciones que las afectan doblemente y, por ende, impiden el desarrollo de sus sociedades. De hecho, comparten la experiencia de la violencia patriarcal, consecuencia de la colonialidad, con cifras cada vez más alarmantes, que se incrementan en situaciones de crisis y catástrofes como se viene de comprobar después de la pandemia del COVID-19. La reciente celebración del Día internacional de la Eliminación de la violencia contra las mujeres viene a confirmar que cada 10 minutos se asesina a una mujer, y una de cada tres mujeres ha sido víctima de abuso en su vida. Dice la antropóloga y pensadora argentina Rita Segato, en una entrevista, lamentándose de tanta violencia de género: *“La crueldad sobre el cuerpo de las mujeres es una exhibición de capacidad de crueldad, de*

dominio territorial, de poder y de impunidad”² Rita Segato ha dedicado gran parte de sus investigaciones al estudio de la violencia, especialmente en la ciudad Juárez donde hay un brote de violaciones contra las mujeres. En verdad que somos mujeres inmersas en las violencias globales y locales, de Marruecos a América Latina.

En Marruecos la violencia de género sigue y adquiere formas distintas pese a las grandes movilizaciones feministas y los esfuerzos gubernamentales. Muchas de las leyes se quedan en papel, no se aplican debido, principalmente, a la mentalidad machista dominante. Por otra parte, siempre aparecen algunos artículos en la ley que dificultan la aplicación. Por ejemplo, se ha mostrado que la ley 103-13³, relativa a la violencia contra las mujeres, no es eficaz a causa del artículo 490 que penaliza las relaciones sexuales fuera del matrimonio. Al contrario, este artículo participa en aumentar la violencia de género porque las mujeres no se atreven a denunciar ningún tipo de violencia ejercida sobre ellas por sus parejas, tampoco pueden denunciar una violación sin evidencias físicas, porque en ambos casos podrían terminar fácilmente en la cárcel por relación fuera del matrimonio. Y es de saber que el Código penal marroquí, que existe desde 1962, tiene origen colonial. Paradójicamente, muchas de las normas no provienen del “fiqh” islámico clásico sino de una moral jurídico-colonial europea del siglo XIX, conservadora y paternalista. Así reproduce lógicas coloniales de control social que buscaba disciplinar al conquistado en nombre del orden, la moral y la autoridad. Por eso, se habla de colonialidad del derecho ya que el cuerpo (especialmente el de las mujeres), la sexualidad, la disidencia moral o simbólica se convierten en objetos de gobierno, no en ámbitos de libertad. Las reformas que hubo no lo han descolonizado en

² Rita Segato (2024) “*El presente es siniestro. Estamos todos amenazados*” entrevista realizada por Beatriz Guillen. El País. Guadalajara. México.

³ Esta ley entró en vigor el 12 de septiembre de 2018 después de 5 años de debate feminista,

sentido profundo. En el Código de la Familia, o Mudawana, aunque el artículo 19 prohíbe el matrimonio de menores de 18 años, pero la existencia del artículo 20 le da autoridad al juez de hacer la excepción. El último informe del propio Ministerio de Igualdad Marroquí, afirma que más de la mitad (un 54%) de las mujeres del país sufren algún tipo de violencia y solo un 7% denuncia ante la policía (Laamarti, 2025b). La violencia de género es realmente preocupante porque no se detiene. Según la Alta Comisión de Planificación⁴, 57% de mujeres sufrieron violencia en 2019, sobre todo en el ámbito conyugal, frente a 63% en 2009. Y hay que decir que esa forma de violencia sigue siendo silenciada, incluso legal en el caso de la violencia sexual conyugal ya que en el imaginario marroquí el cuerpo femenino es propiedad del marido. De hecho, los estereotipos y creencias sexistas son fuertes en la sociedad marroquí que se muestra reticente ante cualquier reivindicación social a favor de las mujeres.

En América Latina existen lo que se llaman “genocidio de género” y violencia feminicida o “feminicidios”, con datos estremecedores especialmente en México, Guatemala y El Salvador, como *“la expresión más extrema y letal de ese odio hacia lo femenino que impregna la sociedad”* (Ricardo Sosa, 2025). Se trata de otras formas de violencia de género, diríamos, “modernas”, novedosas y crueles que aparecieron con la modernidad y la globalización. Señala Rita Segato al respecto que: *“La humanidad hoy testimonia un momento de tenebrosas innovaciones en las formas de enseñarse con los cuerpos femeninos y feminizados, un enseñamiento que se difunde y se expande sin contención”* (2016, p.137) y afirma que *“la crueldad y el desamparo de las mujeres aumentan a medida que la modernidad y el mercado se expanden y anexan nuevas regiones”* (Segato, 2015, p. 108).

⁴ Comisión Regional de Derechos Humanos de la región de Tánger-Tetuán- Al-Hucimas, Alto Comisionado de Planificación, Investigación Nacional Sobre la Violencia de Género, 2019.

Evidentemente, la modernidad es otra forma maquillada del colonialismo ya que permite las explotaciones y violaciones de derechos, incluso las justifica de modo que cada vez se habla más sobre femicidios, explotación sexual, trata de mujeres, las violencias institucionales y de los prostituyentes que reciben las trabajadoras sexuales. De hecho, en 2018 y en la República Dominicana hubo muchos feminicidios, y el 67% de las mujeres víctimas tenían entre 14 y 35 años. Los nuevos explotadores de agronegocios, las compañías eólicas y mineras, los proyectos hidroeléctricos, etc. son los nuevos “colonizadores” que procuran aniquilar a los indígenas para apoderarse de sus terrenos, lo que genera, evidentemente, una violencia extrema que lleva a guerras genocidas largas que pueden durar décadas como la que tuvo lugar en Guatemala entre 1960 y 1996 *“dejando evidencia de que la violación sistemática de las mujeres de un pueblo es un instrumento de genocidio”* (Gargallo Celentani, 2014, p.12). No olvidemos que, históricamente, el genocidio sistemático de los indígenas en Abya Yala⁵ se produjo y se legitimó a causa de la idea de la raza⁶ que fue un elemento constructivo de modernidad y, a largo plazo, impuso un orden político patriarcal eurocentrista global que permitió la hegemonía de Occidente hasta el momento presente. Todas las historias de las colonizaciones están marcadas por la sangre que siempre se ha justificado por el discurso de “civilizar” a los “bárbaros”. Hay pues una conexión directa y significativa entre raza y violencia. De hecho, América Latina se considera una de las regiones más violentas del mundo, precisamente por el racismo. El cómo se ha construido históricamente al otro/ la otra desde la idea de raza ha permitido y justificado la violencia hacia él/ella.

⁵ Es uno de los nombres ancestrales del continente.

⁶ Aníbal Quijano remite la idea de raza al momento de la conquista de Abya Yala, sin embargo es una vieja idea que remonta a tiempos antiguos cuando había esclavitud en la antigua Grecia, y el estatus de esclavo se transmitía de padre a hijo. Y sabemos que Aristóteles fue quien desarrolló el discurso sobre la inferioridad natural de los esclavos.

En otras palabras, la idea de la raza impuso la superioridad de los europeos que entendieron la modernidad como si fuera su propio proceso negando la aportación de otras civilizaciones y la experiencia de otros mundos. En este sentido, se trata de una modernidad centrada eurocéntrica: es el centro de la Historia Mundial que no admite otra forma de ser contada (Dussel, 2003). La “raza” se convierte en una construcción poderosa y genera el patriarcado como sistema político que clasifica a las personas y pueblos en inferiores-superiores manteniendo así las relaciones de poder y dominio entre ellos. Rita Laura Segato (2010) afirma que *“las naciones americanas esconden el racismo construido por la explotación colonial que no ha terminado de destejerse porque representa los intereses de la economía capitalista y sostiene la legalidad con que el racismo y el sexismo fueron impuestos* (Segato, 2010). Inmediatamente se fue construyendo el racismo como instrumento de control de la población trabajadora (Segato, 2010, p. 24), o como expresa Francesca Gargallo Celentani, una jurisdicción que confinaba a los indígenas: hombres y mujeres, a una posición de subordinación. Esta lógica colonial de violencia instaló una cultura machista que hoy no implica a las mujeres en los debates ambientales ni en las esferas de la vida pública y política.

Hoy, el racismo se hace potente en países de América Latina donde hay más afro-descendientes como la República Dominicana, y por eso es también uno de los países latinos donde se fue expandiendo y desarrollando el feminismo como fuerza política importante. Al principio, era un feminismo antiimperialista contra la ocupación militar estadounidense entre 1916 y 1924. Después de la independencia, las feministas desempeñaron un papel importante en la lucha política contra el régimen dictatorial del General Rafael Trujillo, de ahí surgió lo que hoy es el Día Internacional de la No Violencia Contra las Mujeres que se celebra el 15 de noviembre para recordarnos la triste historia de las hermanas Mirabal (1960) o las Mariposas, en honor a

Minerva Mirabal quien dirigió el Movimiento guerrillero el 14 de junio. Si las mujeres latinas sufren por su color, las marroquíes inmigrantes sufren por su religión sobre todo en países como Francia donde el islam está fuertemente racializado, lo que refuerza los discursos que degradan y subalternizan a los musulmanes en general. Para Ramón Grosfoguel, que es también especialista en cuestiones migratorias, en ambos casos se trata de racismo que, en América Latina y África, se funda en el color, pero en países árabes musulmanes se funda en la religión y la cultura. Esta percepción del racismo la encontramos en Frantz Fanon que cuando habla de la “opresión racial” pone a toda persona que no se reconoce como ser humano, es decir, que está en la categoría o “zona del no ser”, lo “no humano”, por lo cual el color no es el único motivo racial.

El racismo, consecuencia de la idea de raza, es hoy institucional y funcional a la colonialidad que, según Francesca Gargallo Celentani (2014), “*significó una interrupción en el devenir histórico de las civilizaciones trastocando formaciones sociales, políticas, económicas y culturales, mediante la brutal disminución de la población y la eliminación de naciones enteras por armas bélicas, psicológicas y religiosas*”. Eso ocurrió a todos los pueblos que pasaron por la experiencia del colonialismo. Por eso, a lo largo de la historia de la humanidad existieron fenómenos de odio y miedo como la negrofobia estadounidense, el antisemitismo alemán, el ‘apartheid’ sudafricano, y hoy se resucita con fuerza la islamofobia. Evidentemente, son todos modelos y formas de violencia que expresan, de diversas maneras, el racismo hacia el “otro” y la “otra” diferentes porque Occidente, y como lo ha expresado ya la feminista argelina Wassyla Tamzali, tiene dificultad para escapar de esta idea de dominio, por lo cual “*La racionalización del uso de la violencia ha sido una constante en la tradición de pensamiento Occidental que predica de sí mismo la objetividad y la universalidad*” (Magallón Portolés, 2012, p.4). Lejos estamos

de la filosofía de la alteridad de Emmanuel Levinas donde prima el Ser y la ética en la relación con el Otro⁷

La diferencia con el otro no debería ser un problema ni debería ser lo primero que se evoca cuando se dialoga. El colonialismo construyó el racismo y el patriarcado que, para muchas pensadoras y pensadores marroquíes y latinos, es una invención colonial ya que las sociedades precolombinas y amazighs de antaño eran matrilineales y no patriarcales (Laamarti 2025a). Sin embargo, feministas comunitarias, como xinka Lorena Cabnal (2010), sostienen que en Abya Yala el patriarcado occidental penetró durante el colonialismo y se fundió con el patriarcado ancestral, es lo que llaman en Guatemala “Refuncionalización patriarcal”. Es un patriarcado mixto fruto del entronque del patriarcado cristiano colonialista con el patriarcado ancestral, que pervive en su comunidad. Evidentemente los patriarcas se unifican y se consolidan. Por lo cual, el objetivo principal de esos feminismos es desarrollar propuestas de políticas públicas que promueven la equidad no solo de género sino también de raza.

II- Entre género, emancipación y comunidad/ “Umma”

Desde América latina y Marruecos, los feminismos escuchan y dialogan con mujeres indígenas, de color, de otra religión, comunitarias de pueblos originarios que protestan contra la exclusión y la explotación de sus tierras, su naturaleza, sus saberes y prácticas, sus hijos y sus cuerpos, defendiendo identidades locales y étnicas y pretendiendo formar parte de la producción del conocimiento. Por eso llevan diferentes nombres y apelaciones lo que refleja su pluralidad y sus diversas formas de querer ser en el mundo. Ya no se habla de Feminismo como práctica universal sino

⁷ Véanse: Emmanuel Levinas (2015) *Ética e Infinito*, Machado Libros

de feminismos como diferentes movimientos de liberación no solo de las mujeres sino de toda la comunidad. Esta pluralidad y diversidad existe también en Marruecos de manera que hoy tenemos feministas musulmanes de diferentes convicciones por lo que se habla de feminismos islámicos⁸ pero también hay feministas laicas que luchan por sus derechos fuera del marco religioso.

El concepto de la comunidad es importante para estos feminismos, sobre todo para el feminismo comunal que se considera una corriente crítica potente a la modernidad eurocéntrica individualista y al feminismo liberal hegemónico que nunca ha sido liberador para las mujeres del Sur global, menos aún para las campesinas e indígenas. El feminismo comunal surge de un ejercicio intelectual colectivo liderado principalmente por mujeres xincas y aymaras que, en expresión de Lorena Cabnal (2010), viven las opresiones histórico-estructurales en su cuerpo y su comunidad y que pretenden volver a sus ancestros y recuperar sus identidades. La relación hombre-mujer es una relación de orden político, por lo que la comunidad se propone como un solo cuerpo político capaz de transformar las relaciones de género y de construir identidades situadas en oposición a las categorías universales del feminismo hegemónico. En el islam, el concepto de “Umma” (comunidad islámica) también juega este papel unificador entre personas, hombres y mujeres, partiendo de la idea de fraternidad y no de raza que establece las relaciones de poder generando todas las opresiones y desigualdades y todo tipo de explotación. Es importante para estas prácticas feministas buscar una justicia de género que no rompa el tejido comunitario, sino que lo transforme desde dentro, de ahí la valorización de los saberes femeninos situados y la importancia de la economía solidaria como son las cooperativas femeninas. En este marco, el sujeto feminista

⁸ Véanse el libro de Grosfoguel, Ramón (compilador) (2016). *Feminismos islámicos*. Fundación Editorial El perro y la rana. Caracas-Venezuela.

está en relación con una comunidad porque la opresión de género está imbricada con matrices de dominación potentes como la colonialidad, el racismo, el capitalismo y el despojo territorial. Por lo tanto, la emancipación no puede pensarse sin la defensa de lo común: territorio, saberes, lenguas, espiritualidades, formas de gobernanza. Citemos por ejemplo al movimiento de Mujeres de Chiapas en México que es la voz de los derechos de las comunidades indígenas en general y no solo de las mujeres. Este feminismo propone otras formas de producir conocimientos que se basan, fundamentalmente, en saberes comunitarios e indígenas, de ahí que la activista y académica dominicana Yuderkys Espinosa Miñoso habla de un retorno a lo comunal, a la tradición, a un pasado que ha sido negado y destituido, porque: *“la opresión se fundamenta en un sistema de conocimiento y producción del mundo de la vida, un sistema de clasificación social, dentro del cual han surgido las categorías dominantes de opresión (género, raza, clase)”* (2014, p.8). Este “sistema de conocimiento y producción del mundo” (Gómez Vélez et al, 2017) responsable de las categorías dominantes de opresión es la colonialidad examinada como dominación epistémica que impone unos conceptos y modelos universales de la identidad de las mujeres y, por ende, genera violencia epistémica. La tradición, en este sentido, *“sirve de plataforma simbólica que sostiene identidades que apelan al significativo indígena, y actúa como resorte de posibilidades de resistencia y de organización comunitaria”* (Javier Dosil, 2014). Estas voces tienen una gran similitud con las de las mujeres amazighs⁹ (Laamarti, 2025a) en Marruecos donde se concentran las comunidades indígenas aunque no usan explícitamente el término “feminismo comunal”. Ellas también toman conciencia de su invisibilización epistemológica y cómo la intersección de las múltiples desigualdades impacta en sus vidas. Conocidas

⁹ Los amazighs son los habitantes nativos del norte de África y significa “gente libre”.

desde siempre por su resiliencia y activismo, hoy se insertan en Movimientos indígenas que reivindican el retorno al legado histórico cultural de los pueblos amazighs participando así, como lo han hecho siempre, en la lucha por los derechos culturales y lingüísticos de sus comunidades, así como en las reivindicaciones anticolonialistas. Estas prácticas no siempre se nombran como “feministas”, pero producen transformaciones profundas en las relaciones de género. En este sentido, el Instituto Real de Cultura Amazigh IRCAM creado en 2001 se considera un logro importante que permitió la oficialización del idioma tamazight en la constitución de 2011. Lejos de toda visión victimizadora y aproximación reduccionista, esta lucha empieza primero con reconocer el valor de su identidad lingüística marginada por el dominio cultural árabe, así como su contribución en visibilizar las reivindicaciones culturales frente a los discursos hegemónicos de los árabes y los franceses que son las elites dominantes que acabaron imponiendo sus lenguas a una sociedad amazigh que solo habla tamazight especialmente en el mundo rural donde hay una elevada tasa de mujeres analfabetas. Es decir, las mujeres amazighs no solo luchan por sus derechos sino también por los de los hombres para el bienestar y el desarrollo de toda la comunidad, por lo cual llevan su lucha de resistencia y empoderamiento desde otros ámbitos diferentes del feminismo hegemónico ya que lo más importante para ellas es que se reconozcan como colectivo y que se corrija *“la marginación que sufren en su día a día y la aplicación de políticas educativas, sociales y económicas correctivas”* (Bochra Laghssais e Irene Comins-Mingol, 2021). Para la feminista magrebí Houria Bouteldja parece paradójico abogar por un feminismo que debe defender a las mujeres del machismo local de su comunidad y a la vez a los hombres del racismo que les tilda de machistas por naturaleza. Eso se entiende si sabemos que las sociedades amazighs eran matrilineales, y a lo largo de la historia, las mujeres eran líderes y guerreras que tenían la

responsabilidad de defender a sus pueblos de las continuas invasiones extranjeras. Tin Hinan o Tamnugalt, Tamesmant (Thamsament) o Lala Bouya, Dihya Tadmurt Al Awrasia o Kahena, Zainab Nafzaouia de Aghmat, Rquia Bent Hadidou, Lalla Fatma N'Soumer, Sayyida al-Horra son nombres de algunas de las muchas grandes gobernadoras amazighs que tomaron las riendas de pueblos poderosos.

La religión es también parte importante de la identidad femenina en Marruecos. De ahí que la lucha feminista progresista desde la perspectiva jurídica se enfrenta con un movimiento islamista conservador tradicionalista con gran capacidad de movilización opuesto a la occidentalización del país. Nadia Yassin, hija del jeque Yassin, líder del movimiento Justicia y Espiritualidad, se considera líder del movimiento “feminismo islamista” visto desde otra perspectiva conservadora que se aferra a la tradición religiosa interpretándola como referente sagrado intocable, por lo cual rechazan cualquier cambio en el Mudawana. De hecho, las reformas jurídicas propuestas hoy son objeto de controversia tal como ocurrió con las de 2004. Para ellas, son reformas pro-occidentales y, por ende, una amenaza directa a su identidad religiosa, al núcleo de la familia y a la “Umma” en general. De hecho, acusan a las asociaciones feministas progresistas por abrazar la lógica laica occidental. En otras palabras, cualquier intento de reforma a favor de las mujeres suele enfrentarse con el discurso religioso repetido que recuerda lo de *‘Shari‘a* como fuente sagrada de la legislación que reglamenta la vida privada de los individuos en la “Umma”.

Retos y desafíos

Las mujeres marroquíes enfrentan los mismos retos que las latinoamericanas por pertenecer a sociedades y legislaciones de tradición patriarcal y a una realidad bastante compleja y diversa marcada por sistemas de opresión

profundos como es el colonialismo y la tradición religiosa. Por lo cual, son muchas las brechas y desafíos que dificultan y limitan su empoderamiento. Surgen todavía cuestiones como la libertad de creencia, la igualdad entre hombres y mujeres, la herencia, el aborto, los hijos ilegítimos como temas en los que se entremezclan generalmente la prohibición religiosa frente a las «libertades» de los derechos humanos, sobre todo en Marruecos, lo cual divide a la sociedad que sigue, en gran medida, debilitada por un discurso religioso bastante conservador generando un patriarcado cultural. Por lo cual, la lucha feminista oscila entre quienes quieren liberarse totalmente de la religión y aquellas quienes consideran que el islam es una revelación emancipadora para las mujeres, pero se ha transformado en una religión opresora a causa de las interpretaciones patriarcales políticas que se han hecho. Para estas últimas, la solución sería una hermenéutica del Corán con perspectiva de género. Es de señalar que cada vez hay más conciencia de que la dominación masculina se hace en nombre de la religión, por eso se habla también de un islam político que se usa como un instrumento de influencia social poderosa sabiendo que la sociedad marroquí es mayoritariamente conservadora y respetuosa con las cuestiones espirituales.

Desde una perspectiva general, la lucha feminista tanto en Marruecos como en América Latina, genera un impacto significativo en muchos ámbitos, especialmente en lo político y jurídico (Laamarti, 2024a). Es una lucha que pone en valor la contribución importante de las mujeres al desarrollo de la sociedad. Entre otros logros, se han aprobado leyes importantes en los últimos años para prevenir y sancionar la violencia de género, también ha aumentado la tasa de representación femenina en los parlamentos, sobre todo en América Latina. Sin embargo, la aplicación efectiva de las leyes es muy limitada por la cultura patriarcal y la corrupción de los sistemas judiciales. Esta cultura sexista se manifiesta claro en los roles de género y la división desigual

del trabajo doméstico que, junto al trabajo de cuidados no remunerado, recae solo sobre las mujeres identificadas como las encargadas de reproducir la supervivencia: *“En este territorio latinoamericano, ser mujer y ser madre es un mandato estructurante de las vidas de las mujeres”*. Evidentemente, esa visión estereotipada manipuladora no considera la diversidad ni la complejidad del mundo femenino, invisibilizando las experiencias de las mujeres y reduciendo su papel a ser buenas madres. La feminización de la pobreza y del analfabetismo, la violencia de género, el matrimonio de menores, aunque las leyes lo prohíben normalmente, son todos aspectos de las sociedades patriarcales. Se priva a las mujeres de derechos políticos y civiles, como la participación en puestos de decisión, la protección contra la violencia, el derecho a la igualdad en el seno de la familia, y a la maternidad deseada. En cambio, es el hombre quien toma las decisiones importantes, como las financieras y educativas, y se le permite ejercer violencia física, emocional o sexual contra su mujer como una forma de mantener el control. No se reconoce la capacidad de las mujeres en actuar e influir en la sociedad por lo cual siempre están llamadas a justificarse y comprobar sus competencias y habilidades. En Marruecos, esta mentalidad machista se agrava en el mundo rural donde hay una exclusión total de las mujeres porque no se invierte nada en su educación. Y aunque la educación primaria es obligatoria, sólo el 26% de niñas va a la escuela frente a 79% de niños (Bohra Laghssais e Irene Comins-Mingol, 2021), por el difícil acceso debido a la lejanía y la deficiente infraestructura, y también por la cultura sexista que obliga a las niñas a abandonar las clases para ayudar en las tareas domésticas y para casarse, cumpliendo así con las expectativas de la sociedad sobre ellas. Para las niñas amazighs se añade el obstáculo del idioma. Por lo tanto, la igualdad entre hombres y mujeres es solo formal. No parece que esta situación vaya a mejorar pronto, a juzgar por nuestro sistema educativo, porque en realidad la sociedad y la cultura siguen educando

desde los paradigmas de poder/subordinación haciendo que todo funcione a favor de la supremacía masculina.

Sin embargo, cabe señalar que las movilizaciones feministas y el avance de los estudios de género en Marruecos abrieron debates importantes que llevaron a grandes cambios. Las mujeres amazighs construyen su proceso de empoderamiento, especialmente económico, organizándose en asociaciones y cooperativas importantes como la asociación The Voice of Amazigh Women. Pero el reto más importante hoy es la conquista del Código de la familia para cambiar el estatus de la mujer y garantizar sus derechos políticos. De hecho, desde septiembre de 2023, el código de 2004¹⁰, se somete actualmente a la revisión gracias a la presión continua de las feministas y de los movimientos de derechos humanos porque este código seguía siendo discriminatorio y no influyó, como se esperaba, en el cambio de la condición de la mujer. Hace falta pues otro Código (Laamarti, 2025b) con un espíritu que responde a las exigencias y demandas de una sociedad que evoluciona rápido. El interés por cuestiones de la identidad, la cultura y la religión crece más, y en todo el mundo arabo-musulmán, después de la llamada “primavera árabe”, por lo cual el tema de las libertades individuales, como el aborto y la libertad sexual, ya no son tabú en Marruecos, especialmente en 2019 cuando surge el Colectivo 490 que lanza una campaña nacional bajo el lema “No a la cárcel” para poner en cuestión la ley que penaliza las relaciones sexuales fuera de matrimonio.

A causa de esta mentalidad retrograda, reproducimos, consciente o inconscientemente, en los manuales escolares, a través de los medios de comunicación, en nuestros chistes, valores y estereotipos sexistas, unos modelos de masculinidad y feminidad bien definidos y el mismo tipo de familia tradicional en la que hombres y mujeres ocupan espacios y

¹⁰ El actual Código de la Familia, promulgado en 2004, es el resultado de una profunda reforma del anterior Código de Estatuto Personal, ya parcialmente modificado en 1993 tras la Campaña del Millón de Firmas.

roles determinados por el género. Estos roles sexistas están tan interiorizados y normalizados que no se percata de ellos. Y es de señalar que los estereotipos sexistas devaluadores que se han volcado sobre la mujer engendran cada vez más injusticias sociales y discriminaciones, y de ahí viene también la violencia de género.

La penalización del aborto, por ejemplo, sigue siendo un problema. Aunque se considera un delito que se penaliza con dos años de cárcel, las asociaciones informan que cada día se hacen entre 600 y 800 operaciones de aborto de forma clandestina, por lo cual, resulta más costoso y más dañino. El asunto del aborto es más grave en muchos países latinos como la República Dominicana donde la penalización es absoluta, incluso en el caso de que un embarazo sea incompatible con la vida de la mujer embarazada, y que, desde 2009, el país es el quinto con más embarazos adolescentes.

Conclusión

Los feminismos en Marruecos y América Latina se desarrollan desde marcos culturales y genealogías políticas distintas. Son feminismos heterogéneos, pero dialogan en una misma voluntad política y epistemológica. Dejan hablar a las mujeres de sí mismas para no ser usadas más como simples categorías descriptivas o, en expresión de la feminista Ochy Curiel Pichardo, materia prima para montar las teorías occidentales siempre desde perspectivas eurocéntricas. En Marruecos, el debate teológico es fundamental ya que el feminismo se articula, principalmente, en torno a la disputa hermenéutica del saber religioso. La religión siempre ha sido un eje de dominación importante, una herramienta útil en las sociedades patriarcales para mantener sumisas a las mujeres y defender sus propios intereses. Desde el feminismo islámico, se reivindica hoy volver al Corán para hacer nuevas lecturas e interpretaciones como reclaman Mayra Soledad Valcarcel y

Vanessa Alejandra Rivera de la Fuente: “*Considerando que diferentes lecturas dan origen a diferentes maneras de comprender el islam, se vuelve indispensable revisar y resignificar los textos sagrados para que los musulmanes puedan desarrollar una teoría de la igualdad y de la justicia social basada en el Corán* (en Grosfoguel, 2016, p.185). En América Latina la colonialidad del poder, el racismo estructural y la defensa del territorio se colocan en el centro de la lucha antipatriarcal.

Pese a estas diferencias, estos feminismos comparten una fuerte vocación crítica frente a la dominación patriarcal, colonial y neoliberal. En general, son feminismos de carácter geopolítico, en diálogo continuo pretendiendo examinar la dimensión global del patriarcado para comprender su conexión e impacto sobre las sociedades o comunidades locales. De hecho, se ocupan de revisar la condición histórica de mujeres que sufren por pertenecer a pueblos y etnias marginados y excluidos por efecto de la colonización y colonialidad. Coinciden en su crítica al eurocentrismo feminista y en su percepción al feminismo como práctica política y comunitaria capaz de sostener un diálogo Sur–Sur crítico y transformador. De este modo, participan en la producción de otro pensamiento feminista global con epistemologías situadas ancladas en contextos culturales, políticos y simbólicos propios del Sur global. El patriarcado sigue dominando el mundo moderno capitalista como creencias, prácticas e ideas ancladas en las mentes que reproducen patriarcas en todas las sociedades y todos los tiempos. Por lo cual, el camino hacia la liberación y la decolonialidad exige adoptar, urgentemente, una postura ética que impregne el pensamiento humano partiendo de la premisa mayor de que la igualdad de derechos es imprescindible para que haya justicia social y racial y, por ende, progreso de todas las sociedades. En este sentido, el feminismo en el sur global por su fuerte posición ética está cambiando la praxis política del feminismo hegemónico de Occidente.

Referencias:

Barroso, J. M. (2014). *Feminismo decolonial: una ruptura con la visión hegemónica eurocentrica, racista y burguesa*. Entrevista con Yuderlys Espinosa Miñoso. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales (III)*, pp. 22 - 33. Recuperado de

<http://iberoamericasocial.com/feminismo-decolonial-una-ruptura-con-la-vision-hegemonica-eurocentrica-racista-y->

Bravo, Mario (2025). “La crueldad y la violencia como espectáculos”. Entrevista con Rita Segato.

<https://semanal.jornada.com.mx/la-crueldad-y-la-viole...>

Bouteldja, Houria (2016). *Les Blancs, les Juifs et nous. Vers une politique de l'amour révolutionnaire*. La Fabrique.

Cabnal, Lorena (2010). “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*.”

[https://www.academia.edu/7693851/Acercamiento a la propuesta del feminismo comunitario Abya Yala](https://www.academia.edu/7693851/Acercamiento_a_la_propuesta_del_feminismo_comunitario_Abya_Yala)

Dosil, Javier (2014). “Rescatados por la tradición. La construcción del pasado en los procesos de lucha social de tres comunidades michoacanas”. *EN-CLAVES del pensamiento* año VIII, núm. 16, pp.123-142.

Espinosa Miñoso, Y. (2014). “Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica”, *El Cotidiano*, núm. 184, marzo-abril 2014. México: UAM, pp. 7-12. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32530724004>

Espinosa, Y., Gómez, D. y K. Ochoa (edits.) (2014). *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Universidad del Cauca.

Gargallo Celentani, Francesca (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*, Editorial Corte y Confección, Ciudad de México.

Gómez Vélez, Martha Isabel et al (2017). Estudios decoloniales y poscoloniales. Posturas acerca de la modernidad/colonialidad y el eurocentrismo. Revista Ratio Juris Vol. 12 N.º 24 (enero-junio 2017) pp. 27-60 © Unaula. DOI: <https://doi.org/10.24142/raju.v12n24a2>

Grosfoguel, Ramón (compilador) (2016). *Feminismos islámicos*. Fundación Editorial El perro y la rana. Caracas-Venezuela.

.....(2014). *Las múltiples caras de la islamofobia*. De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos (Vol. 1 no. 1 abr-sep).

Magallón Portolés, Carmen “Representaciones, roles, y resistencias, de las mujeres en contextos de violencia”, Revista Crítica de Ciências Sociais [Online], 96 /2012, posto online no día 15 Fevereiro 2013, consultado o 18. Fevereiro 2013. URL: <http://rccs.revues.org/4797>

Milena Patino, Diana (2020). “*Apuntes sobre un feminismo comunitario: Desde la experiencia de Lorena Cabnal*”. <https://uniandes.aca>

Laghssais, Bochra y Comins-Mingol, Irene (2021). «¿Vulnerabilidad o agencia? Resistencias y empoderamientos de las mujeres indígenas en Marruecos». *EN-CLAVES del pensamiento*. 0(30), e433. DOI:10.46530/ecdp.v0i30.433

Latifa, Laamarti (2025a). “*La mujer amazigh marroquí: un pasado negado y un presente marginado*. En: *La femme et la société*, Partie I. (ouvrage collectif). Revue ABHATH en Sciences Juridiques, Economiques et Sociales, Université Abdelmalek Essaadi.

..... (2025b) “*El Nuevo Código de familia en Marruecos: desafío histórico*”. Revista La Mar de Onuba. Huelva. <https://www.lamardeonuba.es/el-nuevo-codigo->

..... (2024a) “*Las libertades individuales en Marruecos*” *Dos Orillas*. Revista intercultural. Año 2024/ Volumen 46-47.

.....(2024b) “*El sur global desde la geografía feminista*” In *The idea of South*, Ediciones Ariadna. Volumen Coordinator Fabricio Pereira Da Silva. Santiago de Chile.

.....(2021). “La interseccionalidad, otra forma de entender las desigualdades de género”. Revista de la Consejería de Educación. N° 32. Diciembre, ISBN/ISSN: 2351-9371.

Emmanuel Levinas (2015) *Ética e Infinito*, Machado Libros.

Segato, Rita (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Prometeo Libros. Buenos Aires.

<https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/9517d5d3-4f92-4790-ad46-81064bf00a62/pedagogias-de-la-crueldad>

..... (2010). “Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje”, en Crítica y Emancipación. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, año II, núm. 3, CLACSO, Buenos Aires.

..... (2024) “El presente es siniestro. Estamos todos amenazados?” entrevista realizada por Beatriz Guillen. El País. Guadalajara (México).

.....(2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños.

.....(2015). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Talpade Mohanty, Chandra (2008). “Bajo los ojos de occidente: Feminismo académico y discursos coloniales” In Liliana Suárez Navaz y Aída Hernández (editoras). *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, ed. Cátedra, Madrid. Trad. de María Vinós.

Walsh, Catherine (2007). *¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales*. En Revista Nómadas. NO. 26. Universidad Central- Colombia. pp. 102-113.

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105115241011>

<https://www.youtube.com/watch?v=wdc0YCwW3Yk>

Subjetividades fronterizas y resistencia feminista: Fátima Mernissi y Gloria Anzaldúa

Assia Mohssine

Université Clermont Auvergne, Francia.

Resumen

Las obras de Fatema Mernissi (Marruecos) y Gloria Anzaldúa (México-Estados Unidos) constituyen referencias clave en la elaboración de feminismos disidentes, enraizados en contextos geopolíticos y culturales distintos, pero atravesados por lógicas compartidas de colonialidad, exclusión y resistencia. Ambas autoras cuestionan las construcciones tradicionales de género, cultura e identidad, y proponen nuevas formas de agencia que emergen desde los márgenes desbordando las categorías impuestas por los discursos dominantes.

Desde su mirada crítica al mundo islámico y al orientalismo, Mernissi reinterpreta el harem no como mero espacio de reclusión, sino como un ámbito complejo de negociación del poder, donde las mujeres despliegan estrategias sutiles de autonomía. Por su parte, Anzaldúa, a partir de su experiencia chicana, mestiza y fronteriza, elabora una subjetividad híbrida que convierte el cruce entre culturas, lenguas y cuerpos en una fuerza creativa y subversiva.

Este estudio propone un diálogo entre sus pensamientos, con el objetivo de analizar cómo ambas autoras construyen modelos de subjetividad y resistencia que superan el paradigma victimizante y abren paso a un feminismo interseccional, situado y plural. Al hacerlo, se examinan las relaciones entre

agency, contexto local y lucha transnacional, como claves para reconfigurar las luchas feministas en un mundo atravesado por fronteras materiales y simbólicas.

El trabajo se inscribe en la intersección entre los estudios postcoloniales y decoloniales, y aborda las maneras en que Mernissi y Anzaldúa resignifican la resistencia feminista desde contextos periféricos, pero epistémicamente activos, proponiendo genealogías del pensamiento crítico que parten desde el Sur global y los bordes del canon.

1. Introducción: Lenguajes que fracturan la norma: aperturas para un feminismo situado

La posibilidad de pensar la subjetividad —de determinar quién puede hablar, producir conocimientos válidos y ser reconocido como sujeto político— ha estado históricamente moldeada por matrices coloniales y patriarcales que delimitan lo decible. El proyecto de Gloria Anzaldúa (Texas, 1942 – Santa Cruz, California, 2004) y Fátima Mernissi (Fez, 1940 – Rabat, 2015) se sitúa precisamente en este punto de fricción: fracturar los lenguajes que naturalizan la hegemonía, abrir grietas en las categorías de identidad, género y cultura, y ensayar modos de enunciación que desestabilicen aquello que la modernidad presenta como universal. Su gesto teórico no consiste en sustituir un marco conceptual por otro, sino en intervenir los cimientos epistémicos desde los que se define el sujeto “mujer” y, con ello, los límites mismos del campo feminista.

Este desplazamiento crítico dialoga con un conjunto de intervenciones que, desde las décadas de 1970 y 1980, comenzaron a cuestionar la supuesta neutralidad del sujeto feminista hegemónico. Feministas racializadas como Audre Lorde, bell hooks, Chandra Talpade Mohanty, Gayatri Chakravorty Spivak, Gloria Anzaldúa y Fátima Mernissi

mostraron, desde márgenes geográficos, epistémicos, lingüísticos y culturales diversos, que la categoría “mujer” no constituye un dato inmediato, sino una construcción situada, históricamente definida desde posiciones de poder racial, epistémico y geopolítico (Mohssine, 2020a: 94). La apelación a “las mujeres” como sujeto homogéneo operó así como un dispositivo de borramiento sistemático de las diferencias y de las experiencias de quienes habitan los márgenes del poder.

Dentro de este campo crítico, las aportaciones de cada autora introducen matices decisivos. Lorde, en *Sister Outsider* (1984), sostuvo que la diferencia no representa una amenaza para el feminismo, sino una fuente de creatividad política; hooks, en *Ain't I a Woman?* (1981), analizó cómo la experiencia histórica de la esclavitud configuró una subjetividad femenina negra cuya humanidad fue negada de forma estructural. Mohanty, en *Under Western Eyes* (1984), cuestionó la representación de “la mujer del Tercer Mundo” como víctima pasiva y sin agencia, mientras que Spivak, en *Can the Subaltern Speak?* (1988), problematizó la posibilidad misma de la representación y advirtió que incluso los discursos críticos pueden reproducir silencios estructurales cuando hablan en nombre de la mujer subalterna (Mohssine, 2020a: 95-96). En conjunto, estas autoras evidencian que la universalización de la experiencia femenina encubre exclusiones sistemáticas que afectan a mujeres negras, chicanas, musulmanas, indígenas, queer y migrantes.

Es en este horizonte del feminismo situado — marcado por la crítica a la universalización del sujeto, a la jerarquización del saber y a la neutralidad epistémica del pensamiento occidental— donde se inscriben las obras de Fátima Mernissi y Gloria Anzaldúa. Sin embargo, ambas autoras no se limitan a reproducir este marco, sino que lo desplazan desde territorios epistémicos propios. Mernissi interviene en el archivo islámico y en los discursos de autoridad religiosa para mostrar cómo el patriarcado se legitima mediante el control del relato, de la interpretación y

de la memoria histórica. Anzaldúa, por su parte, elabora una epistemología fronteriza que articula colonialidad, lengua, raza y género desde la experiencia encarnada del mestizaje chicano. En ambos casos, el feminismo se afirma menos como teoría universal que como práctica situada de lectura, escritura y resistencia.

Desde estas posiciones, Mernissi y Anzaldúa muestran además cómo la hegemonía se sostiene a través de imágenes naturalizadas: la mujer musulmana concebida como víctima sin agencia; la mujer de color leída como amenaza; la mestiza deslegitimada como sujeto político; la migrante reducida a cuerpo excedente. Al desmontar estos imaginarios, sus obras ofrecen herramientas para pensar un feminismo que no se funda en la reiteración de estereotipos, sino en la escucha de experiencias complejas y contradictorias, que permiten producir conocimiento situado y políticamente productivo. Este gesto implica también una revisión crítica del propio archivo feminista: qué cuerpos se utilizan para ejemplificar la opresión, qué voces se legitiman como teóricas y qué subjetividades permanecen excluidas. Desde territorios epistémicos distintos, Mernissi y Anzaldúa despliegan formas de pensamiento que rehúyen la fijación identitaria y operan por desborde; no sellan las categorías, las ponen en tensión; no reducen la complejidad, la asumen como principio de inteligibilidad. En estas cartografías críticas, el margen deja de nombrar una falta y se afirma como lugar de elaboración teórica, de imaginación política y de potencia transformadora.

2. Cartografías críticas: descolonizar los imaginarios del poder

El pensamiento de Fátima Mernissi y Gloria Anzaldúa interviene en la arquitectura misma de los imaginarios que ordenan la producción de subjetividades. Ambas parten de una intuición compartida: la dominación no se ejerce solo a través de leyes, instituciones o dispositivos

económicos, sino que se sedimenta, con eficacia persistente, en relatos que distribuyen valor, inteligibilidad y pertenencia. Descolonizar los imaginarios implica, entonces, algo más que una crítica de las representaciones; supone un trabajo político y epistemológico orientado a desarticular las narrativas que naturalizan la desigualdad y a abrir un campo donde las experiencias históricamente relegadas puedan recuperar espesor histórico, memoria activa y potencia de enunciación.

Gloria Anzaldúa: la frontera como herida y espacio generativo

Es en esta interrogación de los regímenes de representación donde se inscribe *Borderlands/La Frontera* (1987), obra en la que Gloria Anzaldúa desarticula de manera radical los lenguajes normativos tanto del feminismo hegemónico como del pensamiento crítico occidental. Su auto-historia-teoría¹ —que cruza ensayo, poesía, testimonio, mito, reflexión filosófica y autobiografía— no responde a una voluntad de eclecticismo, sino a una estrategia deliberada de desbordamiento formal: un dispositivo textual que fuerza a decir aquello que los marcos dominantes excluyen o silencian. La circulación entre inglés, español, spanglish y náhuatl constituye así una intervención política precisa: al

¹ Paola Bacchetta señala que la “Auto-historia presupone que el sujeto hablante es parte de socialidades más amplias (entorno social y relaciones sociales), y al situar y contar la historia de su propia vida, [Anzaldúa] articula simultáneamente un análisis más amplio con relevancia directa para los sujetos de esta socialidad». En cambio, la autohistoria-teoría es un cruce entre la escritura autobiográfica y la historia colectiva dirigido a deconstruir el conocimiento dominante para reapropiarse la perspectiva y el conocimiento subalternos. También de acuerdo con Bacchetta, «la autohistoria-teoría va en contra de la autobiografía singular (que presupone al sujeto como individuo separado de otros individuos) y la historiografía dominante (que es un efecto de la selección de la historia dominante y de la invisibilización de la historia de los subalternos)” (2018: 13).

fisurar la lengua dominante, Anzaldúa abre un espacio de enunciación para saberes y experiencias históricamente desautorizados.

Habitar la frontera equivale, en este marco, a pensar desde una zona donde las identidades no se heredan ni se estabilizan, sino que se imponen, se negocian y se quiebran bajo presión constante. La frontera comparece, desde luego, como línea geopolítica concreta, pero adquiere su densidad crítica al operar como dispositivo simbólico que produce cuerpos marcados por la diferencia. Anzaldúa expone cómo la narrativa nacional estadounidense configura ese límite como umbral entre civilización y barbarie, legalidad y amenaza, ciudadanía y extranjería, inscribiendo al sujeto chicano, indígena y migrante en la figura del riesgo y la transgresión. Frente a esta gramática del poder, la autora reinscribe la frontera —atravesada por el racismo, la migración forzada, la heteronormatividad y la violencia estatal— como lugar epistémico productivo: una zona inestable desde la cual emerge teoría crítica y donde ninguna identidad logra afirmarse sin exponerse a la fractura.

La centralidad de la frontera en el pensamiento de Anzaldúa ha sido subrayada por Sonia Saldívar Hull, quien advierte que la figura de la Nueva Mestiza no remite simplemente a la vivencia de un espacio limítrofe entre dos Estados-nación. En la lectura de Saldívar Hull, Anzaldúa configura lo que denomina un “tercer país”, también descrito como un “país cerrado”: un ámbito habitado por sujetos generizados, racializados y, con frecuencia, sin documentación, cuyas existencias quedan desplazadas de los marcos nacionales, legales y simbólicos dominantes. La frontera deja así de figurar como escenario geográfico para adquirir densidad política y epistémica, inscribiendo cuerpos excluidos y saberes subalternos en un espacio de producción crítica.

Esta torsión conceptual posee una dimensión feminista insoslayable. Como señala Saldívar Hull, Anzaldúa

no se limita a desarticular las narrativas anglo céntricas; somete también a revisión los proyectos nacionalistas chicanos al situar el género en el núcleo mismo de la memoria y la experiencia. Los relatos de las mujeres, elaborados desde una perspectiva feminista, expanden y reconfiguran el territorio simbólico delineado por los textos androcéntricos y, al hacerlo, dejan al descubierto los mecanismos que sostienen las versiones hegemónicas del pasado y los modos en que estas se legitiman en el presente (Saldívar Hull, [1999] 2016: 16).

La subjetividad fronteriza que Anzaldúa perfila —sin recaer en determinismos biológicos— se inscribe inevitablemente en la frontera como matriz histórica y ontológica. Espacio marcado por guerras y expolios sucesivos, la frontera nombra a la vez la línea de 3.140 kilómetros que separa Estados Unidos de México —“donde el Tercer Mundo se roza con el primero y sangra” ([1987] 2016: 134)— y la “herida abierta” que atraviesa el cuerpo situado de la mujer del Tercer Mundo. Territorio psíquico aún sin cartografiar, atravesado por relaciones complejas de dominación, la frontera comparece también como zona de “polinización cruzada racial, cultural y biológica”, donde emergen identidades híbridas y contradictorias, dotadas de tácticas de supervivencia y de una conciencia aguda, abiertas al mundo (Mohssine, 2020b: 70).

Esta reconceptualización de la frontera se enlaza de manera directa con la práctica escritural que Anzaldúa nombra *auto-historia-teoría*. Escribir no aparece, para ella, como un ejercicio estético ni como un simple gesto testimonial, sino como una operación vital: una estrategia de supervivencia, de autoafirmación y de resistencia frente a la borradura simbólica. La escritura actúa a la vez como tecnología del yo y como intervención política, un medio para sostener la propia existencia allí donde el silencio ha sido impuesto como norma. Anzaldúa lo formula con claridad cuando afirma:

¿Por qué me siento tan obligada a escribir? Porque la escritura me salva de esta complacencia que temo. Porque no tengo otra alternativa. Porque tengo que mantener vivo el espíritu de mi rebeldía y de mí misma. [...] Al escribir, pongo el mundo en orden, le doy una agarradera para apoderarme de él. Escribo para grabar lo que otros borran cuando hablo, para escribir nuevamente los cuentos malescritos acerca de mí, de ti. [...] Para descubrirme, preservarme, construirme, para lograr la autonomía. (Anzaldúa, 1988: 223)

En esta afirmación insistente, la escritura aparece inseparable de un trabajo sobre sí que se ejerce en condiciones de exposición y vulnerabilidad. Frente a las lógicas de normalización, la escritura de Anzaldúa adopta una forma insurgente: el texto mismo opera como frontera. La identidad no comparece como esencia estable, sino como proceso, tránsito y tensión sostenida. En ese espacio emergen lenguajes otros, epistemologías híbridas y prácticas feministas y queer que desestabilizan tanto el orden colonial anglosajón como las normativas patriarcales internas de la comunidad chicana. La frontera, en Anzaldúa, no constituye una línea a franquear, sino una condición que se habita, se escribe y se reinventa.

Fátima Mernissi: la crítica interna y la descolonización del discurso

La intervención de Fátima Mernissi se inscribe en un registro distinto al de Gloria Anzaldúa y, sin embargo, converge con ella en un gesto decisivo: desmontar los discursos que producen sujetos subalternos al naturalizar su subordinación. Su crítica articula un doble movimiento, inseparable. Por un lado, interroga las lecturas patriarcales del islam que se presentan como verdades religiosas inmutables;

por otro, desarticula los imaginarios orientalistas mediante los cuales Occidente fija a las mujeres árabes y musulmanas como figuras pasivas, silenciosas y culturalmente atrapadas.

A partir de un trabajo riguroso sobre los hadices, la historiografía islámica y la sociología del mundo musulmán, Mernissi muestra que muchas de las restricciones atribuidas a la religión no proceden del Corán, sino de interpretaciones históricas situadas. En *Sexe, idéologie et Islam* (1985), sostiene que la desigualdad que afecta a las mujeres no deriva del texto sagrado, sino de su apropiación por grupos masculinos interesados en consolidar posiciones de poder. La desigualdad aparece así como construcción política antes que como mandato divino. Su escritura pone al descubierto las fisuras entre tradición y autoridad, entre religión y patriarcado, y cuestiona la legitimidad de los marcos normativos que organizan la vida de las mujeres desde una supuesta sacralidad. La división espacial —*umma* para los hombres, espacio doméstico para las mujeres— no responde a un orden natural, sino a una arquitectura simbólica que distribuye el poder y delimita lo habitable. Como escribe Mernissi, “el mundo musulmán está cuidadosamente escindido en dos subuniversos... Por un lado, quienes poseen la autoridad y los poderes espirituales; por otro, quienes no poseen ni lo uno ni lo otro” (1985: 73 [nuestra trad.]). Esta cartografía de la desigualdad se sostiene por la coerción, pero también por el lenguaje, la memoria teológica y la repetición ritual, que fijan jerarquías históricas bajo la apariencia de lo eterno.

En *El harén político* (1987), Mernissi radicaliza esta crítica mediante una arqueología del discurso religioso. Al analizar hadices como el atribuido a Abu Bakra —“Jamás prosperará un pueblo que confía sus asuntos a una mujer” (65)— revela su carácter de construcción interesada, destinada a excluir a las mujeres del ámbito del poder. Frente a este gesto de borradura, recupera figuras como Aisha o Sukaina (218), cuya presencia activa en la vida política

contradice la imagen de un mundo musulmán homogéneo y esencialmente patriarcal. La autoridad femenina no solo fue posible, sino efectiva, aunque posteriormente silenciada. La lectura del *hijab* se inscribe en la misma lógica crítica. Lejos de una prescripción moral ahistórica, su aparición responde a tensiones políticas concretas de los primeros años del islam, como muestra Mernissi a partir de Tabari (120). El velo emerge así como un signo móvil, cargado de significados visuales, espaciales y éticos, irreductible a una lectura unívoca de piedad o sumisión.

De forma paralela, Mernissi articula su crítica contra los modelos occidentales de emancipación que pretenden universalizar sus propios parámetros y denuncia la violencia epistémica que reduce a las mujeres musulmanas a un conjunto homogéneo necesitado de salvación externa. Moujoud (2026) observa que los primeros trabajos de Mernissi, centrados en mujeres rurales y de clase trabajadora, evidencian la distancia entre las trayectorias vitales de estas mujeres y los discursos que las simplifican o folklorizan. Gracias a su enfoque pionero, que hoy reconoceríamos como interseccional, Mernissi dismantela la figura colonial de la mujer musulmana recluida, poniendo en primer plano trayectorias de explotación laboral, migración interna y precariedad económica, aspectos frecuentemente invisibilizados por el feminismo blanco dominante. En *Marruecos a través de sus mujeres* ([1984] 2000), Mernissi sostiene: “Las mujeres deseosas de cambio no progresarán si no logran romper las barreras, los obstáculos y los muros que ocultan lo masculino” (XXIX). Esta declaración concentra una exigencia doble: desafiar las estructuras patriarcales locales y resistir las imposiciones coloniales que imponen modelos ajenos de liberación.

Mernissi recurre a este marco crítico para resignificar el harén, desplazándolo de su dimensión física y cultural hacia una categoría analítica capaz de desvelar los mecanismos de segregación simbólica y de control del deseo femenino más

allá de contextos históricos específicos. En *El harén en Occidente* (2001) evidencia que esos mismos mecanismos se despliegan también en Occidente, siempre modulados por la clase y las condiciones materiales de vida de las mujeres. En el capítulo “El harén de las mujeres occidentales es la talla 38”, muestra que la dominación femenina no requiere muros ni velos: se ejerce mediante normas culturales invisibles que condicionan el cuerpo y la autoestima. La vivencia autobiográfica en Nueva York² expone cómo la exclusión por talla y la idealización de la juventud reproducen un “harén invisible”, donde la moda, la publicidad y los estándares de belleza funcionan como instrumentos de control social. La presión estética se internaliza, genera inseguridad y reduce la visibilidad de la mujer, en un paralelo evidente con el harén oriental, aunque mediante estrategias distintas. La diferencia entre ambos harenes radica en la modalidad de control: mientras en Irán o Arabia Saudí la coerción se aplica sobre el espacio físico mediante el velo obligatorio, en Occidente actúa sobre la percepción del tiempo, la imagen y el cuerpo, a través de la publicidad, la moda y un ideal juvenil y delgado. El cuerpo femenino deviene un campo de disputa simbólica donde la obediencia a los dictados estéticos se percibe como voluntaria y natural, pero en realidad reproduce estructuras patriarcales invisibles.

² En el capítulo “El harén de las mujeres occidentales es la talla 38”, Mernissi recuerda cómo la normativa de tallas de ropa en EE. UU. la humilló y le hizo cuestionar los estándares de belleza occidentales, comparando esta presión con la vigilancia del cuerpo femenino en regímenes extremistas islámicos (Mernissi, 2001: 237-251).

3. Habitar el límite: frontera, subjetividad y resistencia en Fátima Mernissi y Gloria Anzaldúa

Los Hudud en Mernissi

En *Sueños en el umbral. Memorias de una niña del harén*, Fátima Mernissi concibe los *hudud* —fronteras— como estructuras que atraviesan la existencia femenina en planos físico, simbólico, cultural y religioso. Los *hudud* regulan cuerpos y conductas, pero también jerarquías simbólicas que determinan la posición social de la mujer. Actúan como marco protector frente a la violencia y la injusticia, pero al mismo tiempo exponen la vulnerabilidad femenina. La tía Habiba interpreta acontecimientos —repudios, desgracias, invasiones— como consecuencias de la transgresión de estas fronteras sagradas: dañar u ofender a una mujer equivalía a violar un límite trazado por Alá, un acto ilícito que merecía castigo y tristeza prolongada (Mernissi, [1995] 2002: 7). De esta manera, los *hudud* se presentan como un sistema ético-religioso que otorga sentido al sufrimiento y a la injusticia, mientras modela la percepción y el juicio desde los primeros años de la vida. La educación coránica refuerza esta interiorización. Lalla Tam y la escuela enseñan que respetar los *hudud* no es solo un acto ritual, sino un signo de pertenencia y disciplina: “Ser musulmán significa respetar los *hudud*. Y para un niño, respetar los *hudud* era obedecer” ([1995] 2002: 7). Las fronteras se convierten en instrumentos pedagógicos que moldean identidad y conducta; la restricción se naturaliza, se hace norma interiorizada. En esta lógica, el patriarcado no requiere coerción física: la vigilancia se instala en la mente y el cuerpo de las mujeres, quienes reproducen las reglas que regulan sus deseos y movimientos.

En el contexto del Marruecos colonial, los *hudud* adquieren una dimensión política adicional. La división territorial en zonas francesa y española evidencia la arbitrariedad de los límites como instrumentos de

dominación. La narradora observa cómo estas fronteras externas reflejan y refuerzan las internas: la opresión de género y la ocupación colonial se intersectan, condicionando autonomía y vida cotidiana. Loudiyi señala que las fronteras son espacios dialógicos multifuncionales donde se negocian poder, cultura y subjetividad (2023).

Desde la infancia, estas fronteras se instalan como una realidad interiorizada: no se limitan a marcar lo externo, sino que delinear el espacio interior de las niñas, enseñándoles a medir sus deseos, sus movimientos y su voz. La narradora recuerda esta conciencia temprana con la claridad de quien ha aprendido a vivir entre límites: “Mi infancia fue feliz porque las fronteras estaban claras” (Mernissi, [1995] 2002: 7). Con el tiempo, la frontera revela su ambigüedad. Ya no protege únicamente: confunde, oprime, asfixia. Es entonces cuando la narradora decide convertirla en objeto de pensamiento y de imaginación: “buscar la frontera se ha convertido en la ocupación de mi vida. La angustia me consume cuando no puedo situar la línea geométrica que organiza mi perplejidad” (Mernissi, [1995] 2002: 7). Como Sherezade, descubre en las palabras y en los sueños una fuerza capaz de alterar el orden que la encierra.

El proyecto de vida nace allí donde los *budud* dejan de ser aceptados como destino y comienzan a ser interrogados. La madre encarna esa primera fisura: su deseo de ver a la hija libre inscribe la emancipación en el horizonte de lo posible “Tú vas a transformar este mundo [...] Vas a crear un planeta sin muros y sin fronteras” (Mernissi, [1995] 2002: 130). Educarse, hablar otras lenguas, atravesar culturas se vuelven gestos de apertura en un mundo clausurado. La niña aprende a habitar la frontera sin confinarse en ella, a recorrer sus límites con la imaginación como brújula y el relato como territorio propio. Fascinada por la figura de la princesa Aisha —hija del rey Mohamed V, capaz de hablar en árabe y francés, vestida con caftanes largos o trajes europeos cortos— la madre proyecta en la hija la aspiración inevitable

de emerger con la misma potencia emancipadora. Aisha encarna un modelo tangible de libertad, y la narradora intuye que explorar otros códigos, atravesar culturas y dominar lenguajes abre puertas que, en un mundo clausurado, resultan mágicas y transformadoras: “A los niños, la idea de intercambiar códigos e idiomas nos parecía tan maravillosa como la apertura de puertas mágicas” (Mernissi, [1995] 2002: 116).

Inspirada por este horizonte de posibilidades, la narradora encuentra en la tía Habiba y en Chama la guía para traducir esa apertura en acción cotidiana. Aprender a soñar no equivale a huir, sino a preparar el porvenir. En un universo marcado por el encierro y el desamparo, imaginar la fuga inaugura una forma de acción simbólica: el muro permanece, pero deja de ser impenetrable; la frontera subsiste, aunque pierde su pretensión de totalidad. El sueño abre una fisura en el orden del harén al volver pensable aquello que la norma presenta como imposible. Desde ese trabajo íntimo, la niña se proyecta atravesando una existencia estrictamente codificada sin asumirla como destino, aferrando el deseo de salida como una promesa secreta. La relación con el lenguaje se vuelve entonces central: las imágenes interiores, cultivadas con paciencia, se transforman en palabras capaces de iluminar la noche y de alterar la economía del encierro. Derribar los muros no significa abolirlos de inmediato, sino reducir su poder, achicar las puertas, volver superfluas las fronteras. En este gesto se define la vocación de la narradora: traducir el sueño en palabra compartida para intervenir sobre la propia vida y, en el tiempo largo, sobre el mundo mismo. Como enseña la tía Habiba: “—Cuando te ves atrapada, desvalida tras los muros, inmovilizada en un harén sin salida —decía ella—, sueñas con escapar. Y la magia surge cuando entiendes ese sueño y haces que las fronteras se desvanezcan. Los sueños pueden cambiar tu vida y, a la larga, el mundo. La liberación empieza con las imágenes que danzan en tu

cabecita, y puedes transformar esas imágenes en palabras. ¡Y las palabras no cuestan nada!” (Mernissi, [1995] 2002: 75).

Lo que se ensaya en el frágil escenario del teatro doméstico, sostenido por Habiba y Chama, adquiere una densidad vital que desborda su precariedad. Allí, en ese espacio menor y efímero, germina una vocación: mediar simbólicamente entre el sueño y la palabra compartida. La narradora se concibe como hechicera del lenguaje, capaz de transformar la imaginación en relato y mostrar que las fronteras, lejos de ser necesarias o naturales, pueden volverse superfluas cuando se piensan, se narran y se exponen como construcciones históricas: “Oh, sí, tía Habiba —pensaba yo—, seré una hechicera. Atravesaré la vida estrictamente codificada que me aguarda en las estrechas calles de la Medina, con la mirada fija en el sueño. [...] Cincelaré palabras para compartir el sueño y demostrar la inutilidad de las fronteras” (Mernissi, [1995] 2002: 76).

El harén adquiere así una doble dimensión: espacio doméstico y estructura mental; arquitectura visible y ley tatuada en el cuerpo. No son los muros los que garantizan el encierro, sino la interiorización de la norma. De ahí la potencia política del relato: contar historias, fabular otros mundos, nombrar lo prohibido equivale a atravesar fronteras invisibles. En la escritura, la niña del harén aprende que ningún límite es natural y que toda frontera, por sagrada que se proclame, puede ser narrada y, por ello, desplazada. La tía Habiba propone formas sutiles de resistencia. Mantener un sueño propio, bordar un pájaro en el bastidor clandestino, imaginar mundos posibles son actos mínimos que sostienen la autoestima, preservan la subjetividad y habilitan la agencia simbólica. La frontera deja de ser un límite inmutable y se transforma en terreno de experimentación, un espacio donde la imaginación abre grietas y ofrece la posibilidad de ser de otro modo. Conocer los límites —los hudud— permite anticipar la transgresión, imaginar la frontera antes de cruzarla y reconstruir la experiencia vital en relación con ellos.

El sueño emerge, así, como mecanismo de resistencia simbólica. “Los sueños pueden cambiar tu vida y, a la larga, el mundo”, afirma Habiba (Mernissi, [1995] 2002: 75). A través de este recurso, la mujer proyecta mundos posibles, desafía límites interiorizados y transforma imágenes íntimas en palabras cargadas de dimensión política, con las que se arma para cuestionar la autoridad patriarcal y sostener la dignidad frente a la opresión. La concepción del sueño que transmite Habiba no es un simple refugio interior; anticipa la posibilidad de repensar las fronteras como construcciones simbólicas, susceptibles de ser interpeladas, reinterpretadas y desplazadas. Mantener un mundo imaginario propio enseña a percibir los límites no como datos naturales e inmutables, sino como dispositivos históricos que pueden ser interrogados. De este modo, el sueño introduce la primera fisura en la lógica de la clausura: permite concebir la frontera antes de cruzarla, imaginarla antes de desobedecerla.

La frontera en Anzaldúa

En *Borderlands/La Frontera*, la frontera no se deja reducir a una demarcación territorial entre México y Estados Unidos. Es, desde el inicio, una “herida abierta” que no cicatriza, un corte colonial que atraviesa el espacio, pero también el cuerpo, la lengua y la memoria. Allí donde el llamado Tercer Mundo “se araña contra el primero”, la sangre vuelve a brotar una y otra vez, impidiendo toda clausura. Sin embargo, esa herida no es solo pérdida: es también un lugar de fusión forzada, donde la “savia vital de dos mundos” se mezcla para dar lugar a una cultura tercera, inestable, mestiza y fronteriza, un espacio que se mueve mientras uno intenta nombrarlo, que se estira y se retuerce entre las lenguas, entre las geografías, entre los cuerpos ([1987]2016). Anzaldúa se reconoce en esta zona de tensión permanente. Como ella misma se define:

Soy una mujer de frontera. Crecí entre dos culturas, la mexicana (con gran influencia indígena) y la angla (como miembro de un pueblo colonizado en nuestro propio territorio). Llevo encabalgada sobre esa frontera tejano-mexicana, y sobre otras, toda la vida. No resulta un territorio cómodo en el que vivir, este lugar de contradicciones. Los rasgos más sobresalientes de este paisaje son el odio, la ira y la explotación. ([1987] 2016: 35)

La frontera surge como territorio encarnado, tejido en lengua y memoria, donde la incomodidad hiende la carne; a la vez, actúa como dispositivo que clasifica, genera seguridad y amenaza, y traza la línea entre el *us* (nosotros) y el *them* (ellos). Sin embargo, ese trazo nunca alcanza estabilidad completa: el territorio fronterizo se presenta, para Anzaldúa, como un espacio “vago e indefinido”, cargado del residuo afectivo de una división contra natura, un ámbito que permanece en “constante transición”, habitado por quienes no encajan, por cuerpos y subjetividades que desbordan las normas: mestizos que caminan a medias, queer que atraviesan límites, racializados que resisten la domesticación, problemáticos que se deslizan entre lo permitido y lo prohibido, los “atravesados” que desafían cada frontera con su sola existencia ([1987] 2016: 42).

La frontera se experimenta como un ámbito que hiere y obliga a moverse, un escenario que enseña a vivir entre tensiones y contradicciones, donde el paso constituye aprendizaje y la mirada registra historia y violencia. Desde la perspectiva dominante angloestadounidense, quienes habitan esa línea liminal aparecen como transgresores por definición, “extranjeros” aun cuando poseen documentos o nacieron allí. La frontera se transforma así en zona de vigilancia intensa, regulada por una violencia que se anuncia sin ambigüedades: Prohibida la entrada. Solo quienes detentan el poder —“los blancos y quienes se alían con los blancos”— reciben

reconocimiento como habitantes legítimos. En este contexto, la tensión impregna la vida cotidiana “como un virus”: la ambivalencia se vuelve estructural, el malestar persistente y la muerte deja de ser excepcional para volverse familiar.

Esa presión no se limita a las relaciones sociales ni a los límites geográficos: se inscribe en la carne y recorre la piel. La frontera atraviesa el cuerpo mismo. Anzaldúa la describe como una línea que “recorre la longitud” de su propio cuerpo, que clava estacas en la carne y la “raja” (Anzaldúa, [1987], 2016: 41). La experiencia fronteriza adquiere así una dimensión íntima y cotidiana, un aprendizaje que se percibe en el cuerpo y en el pensamiento, y también un punto de partida para la resignificación. Habitar la frontera implica vivir en la contradicción, en la incomodidad permanente, en un “territorio de contradicciones” marcado por el odio, la ira y la explotación, pero también por la posibilidad de pensar, escribir y existir desde la fisura. Allí, la violencia no es accidente ni metáfora: está encarnada, es pedagógica, modela la experiencia de quienes lo habitan y condiciona su relación con el mundo.

La frontera habilita la imaginación de nuevas formas de existencia, como un puente flexible que atraviesa los confines de la norma y los límites de la cultura dominante. No se trata de cruzar una línea establecida, sino de transitar la inestabilidad misma, de hacer de la herida un locus de enunciación y producción de sentido e identidad. En Anzaldúa, la frontera hiere y detiene, pero también genera movimiento; constituye un espacio de exclusión y tensión donde el cuerpo aprende a leer la historia y escribir la resistencia, donde la experiencia mestiza se convierte en práctica vital. Desde esa herida abierta surge una forma de vida que no busca suturar la fractura, sino recorrerla, sentirla y resignificarla. Cada paso en este terreno de fisuras es atravesamiento y reapropiación: la herida enseña a vivir en la tensión y a forjar la identidad en la fractura.

Esto se hace evidente en el poema *El otro México*, con el que se abre la primera parte de *Borderlands/La Frontera*. Los cuerpos, la tierra y el mar se entrelazan en un flujo constante que hiende, atraviesa y habilita simultáneamente. La frontera adopta formas ondulantes como un río, se despliega como un “alambre de púas” que penetra la piel, como un cuerpo que se arquea y resiste; cada curva y quiebre revela la violencia estructural, la herencia histórica y la posibilidad de circulación y resignificación. La voz poética hace tangible esta experiencia: “Paso por un agujero en la alambrada... Bajo los dedos siento el alambre crudo, oxidado por 139 años de aliento salado del mar” ([1987] 2016: 40), y nos recuerda que la frontera no se limita a pensarse: se siente, se recorre y se habita. La frontera, además, se revela como territorio de conexión y flujo: “Cerca metálica coronada de alambre de espino enrollada—se extiende en ondas desde el mar donde Tijuana toca San Diego”, y este “telón de Tortilla” se convierte en el río Grande, transformando la línea de control en movimiento serpenteante que une mundos y tiempos, que atraviesa culturas y que enseña que habitar la frontera implica sentirla en el cuerpo, recorrerla en la memoria, atravesarla. “Este es mi hogar, este fino borde de alambre de púas” confirma que la frontera, aunque restrictiva y dolorosa, puede ser también espacio de identidad y pertenencia. La mediación entre mundos y culturas se sintetiza finalmente en la voz poética: “Yo soy un puente tendido del mundo gabacho al mundo del mojado” ([1987] 2016: 41), y en esta imagen la frontera se convierte en flujo, en puente, en serpiente que hiende y conecta. La experiencia impone aprender a sostenerse en la inestabilidad, habitar la herida, leer la historia y escribir la resistencia, reconocer que violencia, memoria y posibilidad coexisten en un mismo flujo serpenteante, y demostrar que de esa tensión nacen nuevas formas de producir identidad y construir conciencia mestiza.

La tensión y la movilidad que definen la frontera adquieren en *Vivir en las Borderlands* una corporeidad

inmediata y perceptible: en sus versos, la identidad se fragmenta y se entrelaza, se expande y se contrae, se siente en la piel y se reconoce en la memoria. Vivir en las Borderlands significa no ser únicamente “hispana, india, negra, española ni gabacha”, sino “mestiza, mulata, híbrida, atrapada en el fuego cruzado entre los bandos, mientras llevas las cinco razas a tu espalda sin saber a qué lado volverte, de cuál huir”, suspendida entre mundos que chocan y se mezclan. Significa entender que “la india en ti, traicionada por 500 años, ya no te habla”, que las mexicanas te llaman “rajetas”, y que negar lo anglo en tu interior “es tan malo como haber negado lo indio o lo negro” (Anzaldúa, [1987], 2016: 261-262);

El poema *Vivir en las Borderlands* traslada la reflexión al terreno de la vida, donde la identidad se fragmenta, los cuerpos sienten la herida y las memorias se cruzan, y la frontera aparece como espacio de vulnerabilidad y posibilidad. Vivir en las Borderlands significa habitar la tensión entre opresiones históricas y posibilidades de creación. Los versos lo expresan: “No eres hispana, india, negra, española ni gabacha; eres mestiza, mulata, híbrida, atrapada en el fuego cruzado entre los bandos...” (Anzaldúa, [1987], 2016: 261-262). Aquí surge la violencia histórica, pero también un espacio de invención. una encarnación inmediata. La voz del poema revela lo oculto y lo persistente: “La india en ti, traicionada por 500 años, ya no te habla; negar lo Anglo en tu interior es tan malo como haber negado lo indio o lo negro” (Anzaldúa, [1987], 2016: 261-262). La fragmentación contiene fuerza y conocimiento; el borde se transforma en lugar de agencia. El poema muestra la frontera como experiencia corporal y política: “La gente te pasa a través, el viento se roba tu voz, eres burra, buey, chivo expiatorio, precursora de una raza nueva, mitad y mitad –tanto mujer como hombre, ninguno de los dos–” (Anzaldúa, [1987], 2016: 261-262). No solo hay dolor; hay capacidad de sostener la herida, generar sentido y abrir caminos hacia nuevas formas de ser.

El poema traza un mapa de tránsito entre mundos, generaciones y tiempos: “Para sobrevivir en las Borderlands debes vivir sin fronteras, ser cruce de caminos” (Anzaldúa, [1987], 2016: 262). No es solo movimiento físico, sino flujo de memorias, mandatos sociales y posibilidades de reinención. La frontera obliga a sostener el desequilibrio, reconocer opresión y creación, exclusión y pertenencia, y transformar límites en oportunidades. La experiencia mestiza emerge como proceso activo y tenso, mezcla de historia, violencia y esperanza, mostrando que la frontera no es un obstáculo, sino un espacio vivo de aprendizaje, sentido y creación de identidad.

Anzaldúa desplaza el poema hacia la reflexión teórica sin perder su foco: la experiencia fronteriza. El capítulo 3 transforma lo vivido en práctica epistémica y ética, que no busca reconciliar opuestos, sino pensar desde la herida sin suturarla. La conciencia mestiza se afirma así en la inestabilidad como condición estructural. No se trata de cerrar la fractura del sujeto fronterizo, sino de sostenerla para ampliar la percepción. Desde esta posición excéntrica, la mestiza detecta las fisuras del orden dominante y aprende a tolerar la ambigüedad, a “no elegir entre bandos” y a rechazar la pureza identitaria del pensamiento colonial ([1987] 2016: 101–102). Aprende a ser una encrucijada, no un punto de llegada, y a dejar que la escisión genere percepción ampliada.

Vivir “desgarrada entre opciones” (Anzaldúa, [1987], 2016: 134) se convierte en recurso epistémico: la herida deja de ser solo violencia histórica para abrir un acceso a un saber situado, corporal y relacional, capaz de percibir las fisuras del orden dominante. La conciencia mestiza no busca coherencia total, sino lucidez parcial y móvil, ver “desde ambos lados a la vez” ([1987] 2016: 102) sin neutralizar el conflicto. Habitar la frontera implica operar como traductora y puente entre mundos, sosteniendo las diferencias sin jerarquizarlas. Esta posición anticipa la figura de la nepantlera: alguien que percibe conexiones donde otros ven rupturas y construye

vínculos sin borrar las diferencias. Su potencia reside en aceptar la incompletud, en convertir la herida en un lugar de creación y en sostener una subjetividad abierta, conflictiva y en devenir.

Consideraciones finales

Pensar la frontera como espacio de producción de subjetividades y agencia crítica permite establecer un diálogo entre Mernissi y Anzaldúa. En ambas, el límite deja de ser línea fija o exclusión pura para mostrarse como territorio dinámico, históricamente situado, donde la norma se hace visible, se cuestiona y se resignifica. La frontera es lugar de tensión productiva: genera dominación y, a la vez, abre espacios de resistencia, creatividad y transformación. En Mernissi, los *budud* regulan cuerpos, deseos y espacios, pero también dejan fisuras para memorias críticas y prácticas de resistencia; en Anzaldúa, los márgenes colonial y lingüístico producen identidades híbridas que tensionan categorías rígidas y habilitan nuevas formas de agencia política y epistemológica.

Este desplazamiento permite comprender que el poder opera no solo mediante leyes e instituciones, sino a través de lenguajes, imágenes y marcos simbólicos que moldean la subjetividad. Frente a esto, ambas autoras crean escrituras que fracturan la norma, revelan lo oculto y abren espacios donde lo político adquiere nuevos sentidos. Desde este margen —el harén, la frontera geopolítica y cultural, los espacios racializados—, la experiencia vivida se convierte en fuente de conocimiento y de saberes insurgentes que interpelan la autoridad de los marcos universales.

El feminismo que proponen surge de experiencias situadas, atravesadas por colonialismos, patriarcados y jerarquías históricas. Rechazan la visión de mujeres como sujetos pasivos; la agencia se ejerce en el cuerpo, la palabra, la memoria y la relectura crítica de tradiciones. Sus prácticas

permetten pensar un feminismo que atraviesa fronteras geográficas, culturales y epistemológicas. La frontera y el harén funcionan como nodos que articulan género, raza, clase, sexualidad, colonialismo y memoria histórica, dimensiones constitutivas de la subjetividad. Desde el spanglish hasta los archivos silenciados, desde la intimidad del harén hasta la herida de la frontera chicana, Mernissi y Anzaldúa configuran un horizonte feminista que abraza la complejidad, la contradicción y la imaginación como condiciones del pensamiento crítico y la acción política.

Referencias

Alarcón, N. (2011). Le(s) sujet(s) théorique(s) de *This Bridge Called My Back* et le féminisme anglo-américain. *Les cahiers du CEDREF*, 18.

<http://journals.openedition.org/cedref/682>.

Alarcón, N., Bacchetta, P., & Falquet, J. (Eds.). (2011). Théories féministes et queers décoloniales. Interventions chicanas et latinas états-uniennes. *Les Cahiers du CEDREF*, 18. <http://journals.openedition.org/cedref/670>.

Anzaldúa, G., & Moraga, C. (Eds.). (1981). *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. Watertown, MA: Persephone Press.

Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute.

Anzaldúa, G. (2016). *Borderlands/La Frontera. La nueva mestiza* (C. Valle, Trad.). Madrid: Capitán Swing.

Bacchetta, P. (2018). Orientations pour la résistance transnationale: L'épistémologie décoloniale queer de Gloria Anzaldúa et des lesbiennes racisées (subalternes) en France. *Revue du GRIC: Epistemological Others, Languages, Literatures, Exchanges and Societies*, 8, Colonialité, genre et multiculturalisme: Europe et Amériques.

https://gric.univlehavre.fr/IMG/pdf/bacchetta_anzaldua.pdf.

Barrientos, P. F. (2017). Serpientes y nepantleras. Resignificar la frontera y repensar la identidad en los escritos de Gloria Anzaldúa. *Badebec* - VOL. 7 (13), 89-108.

Bhabha, H. K. (2002). *El lugar de la cultura* (C. Aira, Trad.). Buenos Aires: Manantial. (Trabajo original publicado en 1994).

Bouissef Rekab, D. (1991). *Marruecos, visto por sus mujeres. Editado un libro clásico de Fátima Mernissi*. El País.

https://elpais.com/diario/1991/03/02/cultura/667868405_850215.html.

Dechaufour, L. (2008). Introduction au féminisme postcolonial. *Nouvelles questions féministes*, 27(2), 99-110.

hooks, b., Brah, A., Sandoval, C., Anzaldúa, G., et al. (2004). *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (R. Macho Ronco, H. Romero Fernández Sancho, Á. Salcedo Rufo, & M. Serrano Giménez, Trad.). Madrid: Traficantes de sueños.

Loudiyi, M. (2023). Penser la notion de frontière dans *Rêves de femmes* de Fatima Mernissi de quelques transgressions identitaires, culturelles et génériques. *HYBRIDA*, 6, 55–75.

<https://doi.org/10.7203/HYBRIDA.6.26238>

Mernissi, F. (1983). *Sexe, idéologie, Islam*. Paris: Editions Tierce. Casablanca: Editions maghrébines.

Mernissi, F. (2000). *Marruecos a través de sus mujeres* (I. Jiménez Morell, Trad.). Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo. (Trabajo original publicado en 1984).

Mernissi, F. (1995). *Sueños en el umbral. Memorias de una niña del harén*. Barcelona: Muchnik.

Mernissi, F. (2001). *El harén en Occidente*. Madrid: Espasa Calpe.

Mernissi, F. (1987). *Le harem politique. Le prophète et les femmes*. Paris: Albin Michel.

Mohanty, C. T. (2010). *Sous les yeux de l'Occident: Recherche féministe et discours colonial* [1984]. *Cahiers genre et développement*, 7, 171-202.

<https://books.openedition.org/iheid/5882>.

Mohssine, A. (2020a). Le Sud dans le Nord. Scènes de construction du féminisme du tiers monde états-unien. *Revue Mémoires en jeu. Carrefours*, 10, 94-97.

Mohssine, A. (2020b). L'Atlantique chicano et la pensée frontalière de Gloria Anzaldúa. En C. Chaudet, S. Cubeddu-Proux & J.-M. Moura (Dirs.), *L'Atlantique littéraire au féminin. Approches comparatistes (XXe – XXIe siècles)* (pp. 65-78). Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise Pascal.

Mohssine, A. (2022). El pensamiento fronterizo de Gloria Anzaldúa. En A. Mohssine (Ed.), *Mujeres con pluma en ristre* (pp. 219-233). Sevilla: Padilla Libros Editores y Libreros.

Mohssine, A. (2026). Miradas en confluencia: Fátima Mernissi y Gloria Anzaldúa. En A. Mohssine (Ed.), *Cincelar palabras para compartir el sueño. El legado de Fátima Mernissi*, México: UNAM (en prensa).

Mohssine, A. (2026). Décentrer pour mieux comprendre : Les multiples ruptures opérées par l'œuvre de Fatema Mernissi. En A. Mohssine (ed.), *Lire Fatema Mernissi. Approches pluridisciplinaires*, Berlin: Peter Lang (en prensa).

Mohssine, A. (2026). Résonances féministes : Mernissi et Anzaldúa en dialogue. En A. Mohssine (ed.), *Lire Fatema Mernissi. Approches pluridisciplinaires*, Berlin: Peter Lang (en prensa).

Moujoud, Nassima, El legado de Fátima Mernissi: trabajo, interseccionalidad y descolonización del conocimiento. En A. Mohssine (Ed.), *Cincelar palabras para compartir el sueño. El legado de Fátima Mernissi*, México: UNAM, 2026 (en prensa).

Moraga, C., & Castillo, A. (Eds.). (1988). *Esta puente, mi espalda: Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: Ism Press.

Rhouni, R. (2010). *Secular and Islamic Feminist Critiques in the Work of Fatima Mernissi*. Leiden: Brill.

Sandoval, C. (2011). Féminisme du tiers-monde états-unien: Mouvement social différentiel. *Les cahiers du CEDREF*, 18. <http://journals.openedition.org/cedref/686>.

Spivak, G. C. (1998). *¿Puede hablar el sujeto subalterno?* (J. Amícola, Trad.). *Orbis Tertius*, III(6), 175-235. Buenos Aires: Orbis Tertius.

Taouki, S. (2017). L'identité féminine dans le roman marocain: déconstruction du réel à travers l'imaginaire dans *Rêves de femmes* de Fatema Mernissi. [En línea]: [<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01665796/document>]

Las Cátedras ‘Graciela Hierro’ y ‘Fátima Mernissi’ como vectores de cooperación interregional en estudios de género entre Marruecos y México

Kaoutar El Amri y Rajae El Khamsi

Instituto Universitario de Estudios Africanos, Euro-
mediterráneos e Iberoamericanos.

Universidad Mohammed V de Rabat, Marruecos.

Resumen

En las últimas décadas, las voces de las mujeres han cobrado fuerza a nivel global, y su resonancia se manifiesta en diversos espacios académicos, sociales y culturales. En contextos como Marruecos y México, donde históricamente estas voces fueron silenciadas, han emergido nuevas plataformas que visibilizan las condiciones socioeconómicas, políticas y culturales de las mujeres, así como sus luchas por la equidad, la justicia y la autonomía. Esto es fruto, en parte, de décadas de movimientos sociales de mujeres y de investigaciones feministas que han favorecido la salida de las mujeres de los espacios de reclusión simbólica y promovido su participación activa en la vida pública.

Los estudios de género, desarrollados en ambos países en estrecha relación con los movimientos feministas, han permitido analizar desde ópticas interdisciplinarias —literatura, filosofía, sociología, antropología y estudios culturales— las realidades de mujeres vulnerabilizadas, y visibilizar sus voces tanto en el pasado como en el presente. Figuras como Graciela Hierro en México, quien introdujo formalmente los estudios de género en la UNAM, y Fátima Mernissi en

Marruecos, pionera del feminismo en el mundo árabe-musulmán, sentaron las bases de una reflexión crítico-reflexiva desde el Sur sobre los derechos de las mujeres, los sistemas de dominación y la construcción de saberes situados.

En este marco, la Cátedra “Graciela Hierro” de la Universidad Mohammed V de Rabat y la Cátedra “Fátima Mernissi” (UNAM) constituyen un modelo de cooperación académica Sur-Sur, que impulsa investigaciones con perspectiva feminista y decolonial, necesarias para contrarrestar los discursos hegemónicos del Norte global, superar estereotipos sobre las mujeres del Sur —en particular las mujeres musulmanas y las mujeres migrantes—, enriquecer las epistemologías feministas del sur, y construir una agenda común que refleje las experiencias y saberes propios de nuestras regiones.

Una colaboración bilateral y multilateral entre Marruecos y América Latina en esta línea contribuye a fortalecer redes académicas en torno al género y la migración, e impulsa nuevas formas de intercambio epistémico entre el mundo árabe y el latinoamericano. En este sentido, Marruecos se posiciona como un puente estratégico entre África, el mundo árabe y América Latina, y las dos Cátedras mencionadas se consolidan como plataformas para la investigación, el intercambio académico y cultural y la acción transformadora con impacto duradero sobre la situación de las mujeres en ambos continentes.

La cooperación Sur-Sur ha emergido como un modelo estratégico clave para el intercambio de conocimientos, recursos y experiencias entre países del Sur Global, fomentando una mayor equidad en el ámbito académico, social y político. En este contexto, las Cátedras “Graciela Hierro” de la Universidad Mohammed V de Rabat y la Cátedra Extraordinaria

"Fátima Mernissi" de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) representan un esfuerzo conjunto para fortalecer los lazos de colaboración entre dos regiones geográficamente distantes pero vinculadas por historias, retos y aspiraciones comunes. A través de estas plataformas académicas, se promueve un diálogo interdisciplinario que aborda cuestiones clave como los estudios de género, la igualdad de derechos y la emancipación social, fomentando una cooperación genuina que enriquece la reflexión crítica en torno a los contextos socioculturales de Marruecos y México.

El presente artículo ofrece una reflexión sobre el impacto de estas cátedras en el marco de la cooperación Sur-Sur, analizando su papel en el fortalecimiento de las relaciones académicas y en la construcción de una comunidad de conocimiento comprometida con la justicia social.

1. Marco institucional y génesis de la cooperación

En el marco del fortalecimiento de los lazos académicos entre la Universidad Mohammed V de Rabat (UM5) y la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), ambas instituciones han consolidado un modelo ejemplar de diplomacia cultural y universitaria. Esta cooperación se materializó en 2017 con la firma en Rabat de un Acuerdo de Colaboración, orientado a la creación de las Cátedras paralelas "Fátima Mernissi" y "Graciela Hierro", concebidas como espacios de reflexión y diálogo intercultural.

La Cátedra Extraordinaria "Fátima Mernissi" de la UNAM, establecida el 20 de febrero de 2017, tiene por finalidad fomentar el diálogo académico sobre temas contemporáneos que afectan a las sociedades árabes e iberoamericanas, tales como los derechos humanos, la concepción humanista de la mujer y la igualdad de género.

Asimismo, promueve la difusión de investigaciones procedentes de diversos campos del conocimiento — literatura, sociología, antropología, cultura, política y derecho— y constituye un espacio para la enseñanza y la reflexión en torno al legado intelectual de **Fátima Mernissi** (Fez, Marruecos), reconocida académica de la Universidad Mohammed V, escritora galardonada con el Premio Príncipe de Asturias de las Letras en 2003, y una de las figuras más influyentes del pensamiento feminista contemporáneo marroquí.

Esta Cátedra ha mantenido una colaboración estrecha con diversas universidades marroquíes, en particular con los departamentos de estudios hispánicos de la Universidad Ibn Zohr de Agadir, donde se estableció una sede de la Cátedra “Fátima Mernissi”, así como con la Facultad de Letras de la Universidad Mohammed V de Rabat.

Continuando con esta dinámica de cooperación y guiados por el propósito de promover el diálogo académico en torno a cuestiones actuales de las sociedades árabes e iberoamericanas, con especial atención a Marruecos y México, así como de profundizar en los estudios dedicados a los derechos humanos y a una concepción humanista de las mujeres, la UM5-Rabat y la UNAM-México firmaron un nuevo Acuerdo de Colaboración en Rabat, en febrero de 2022, que garantiza la continuidad de ambas Cátedras. Durante esta ceremonia, el presidente de la UNAM destacó la importancia de esta alianza, afirmando que “como instituciones de educación superior, debemos reforzar y expandir la cooperación internacional, posicionándola en la búsqueda de soluciones para garantizar el acceso universal a la ciencia, la educación, la justicia y el respeto a los derechos humanos en nuestras regiones”.

En coherencia con estos principios, la Cátedra “Graciela Hierro” fue inaugurada en Rabat el 19 de octubre de 2022, coincidiendo con el sexagésimo aniversario de las relaciones diplomáticas entre Marruecos y México. Sus

objetivos principales son fomentar el intercambio académico de alto nivel, promoviendo el análisis y la búsqueda de alternativas a problemáticas clave de las sociedades contemporáneas, como los derechos humanos, la perspectiva de género y los fenómenos migratorios.

La Cátedra “Graciela Hierro”, está albergada en el Instituto Universitario de Estudios Africanos, Euromediterráneos e Iberoamericanos, en atención a su carácter interdisciplinario, su destacada trayectoria científica y sus aportes pioneros al estudio de las relaciones entre Marruecos y América Latina. Asimismo, este Instituto constituye un espacio idóneo para la diplomacia cultural y universitaria, al fomentar el diálogo entre civilizaciones y el aprovechamiento del patrimonio histórico, cultural y humano compartido entre ambos países.

2. Graciela Hierro y Fatima Mernissi: figuras inspiradoras y voces convergentes del pensamiento feminista contemporáneo

Al reflexionar sobre la denominación de estas Cátedras, surge una cuestión fundamental: ¿Por qué elegir a Graciela Hierro y a Fátima Mernissi como figuras emblemáticas e inspiradoras de esta cooperación? La respuesta a esta interrogante se sustenta en múltiples razones de orden intelectual, ético y académico. Ambas Cátedras rinden homenaje a dos de las figuras más influyentes del pensamiento feminista contemporáneo en sus respectivos contextos, marroquí y mexicano.

Graciela Hierro (1928–2003), filósofa y académica de la Universidad Nacional Autónoma de México, fue pionera en la incorporación del feminismo como objeto de estudio filosófico e impulsó la institucionalización de los estudios de género en el ámbito universitario. Fundadora de la Asociación Filosófica Feminista (1978) y directora del Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG)

desde su creación en 1992, su reflexión ética y pedagógica se centró en la autonomía moral, la libertad y la igualdad. Su pensamiento, articulado en torno a una "ética del placer", reivindicó el cuerpo, el deseo y la educación como medios de emancipación femenina.

En este sentido, la elección de Graciela Hierro para dar nombre a esta Cátedra guarda una profunda afinidad con la figura de Fátima Mernissi (1940–2015), socióloga y escritora marroquí, figura clave pionera del pensamiento feminista islámico, cuya obra constituye un pilar del feminismo árabe contemporáneo.

Ambas fueron académicas de gran prestigio -Hierro en la UNAM y Mernissi en la UM5- y utilizaron la universidad como espacio para promover la reflexión crítica y el cambio social. Convirtieron la investigación en una forma de militancia intelectual.

Las trayectorias de Hierro y Mernissi convergen en su vocación humanista y emancipadora, orientada a la reivindicación de los derechos de las mujeres y a la crítica de las estructuras patriarcales de sus respectivos contextos socioculturales: el mundo árabe-musulmán y el latinoamericano. Ambas concibieron la educación y el conocimiento como herramientas esenciales para alcanzar la autonomía personal y colectiva, y como formas de resistencia frente a la subordinación histórica de las mujeres.

Asimismo, su pensamiento coincide en la defensa de valores universales como la justicia, la libertad, la igualdad y la dignidad humana. Ambas compartieron la convicción de que el feminismo debe ser un puente intercultural que articule los ideales de Oriente y Occidente, buscando la construcción de una sociedad más equitativa y solidaria.

En conjunto, Graciela Hierro y Fátima Mernissi representan dos perspectivas complementarias de un mismo proyecto intelectual: un feminismo ético y crítico que promueve la libertad de pensamiento, la igualdad de género y el reconocimiento de la mujer como sujeto pleno de saber, de

placer y de historia. La Cátedra “Graciela Hierro”, paralela a la Cátedra “Fátima Mernissi”, simboliza la convergencia de estos legados en favor del diálogo académico y cultural entre México y Marruecos, entre Iberoamérica y el mundo árabe.

3. Actividades y cooperación académica interregional

Las Cátedras “Graciela Hierro” y “Fátima Mernissi” se conciben como espacios institucionales de enriquecimiento y diversificación de las actividades académicas, de integración universitaria y de proyección internacional. Constituyen, además, plataformas de diálogo e investigación en las que la sociología, la antropología, la literatura, la lingüística y los estudios culturales se articulan como herramientas analíticas para identificar realidades análogas entre Marruecos y México, a través de investigaciones específicas desarrolladas desde una perspectiva de género.

Estas Cátedras han promovido la reflexión crítica sobre la educación, el feminismo y los procesos migratorios, así como la generación de conocimiento contextualizado desde el Sur global. Se han convertido en espacios de experimentación académica, diálogo intercultural y transferencia de saberes entre investigadores, estudiantes y profesionales de múltiples disciplinas.

Con este propósito, se han impulsado diversas iniciativas académicas orientadas al análisis de realidades sociales y culturales comparables, promoviendo un diálogo crítico en torno a problemáticas contemporáneas presentes en las sociedades árabes e iberoamericanas, con especial énfasis en los derechos humanos, la perspectiva de género, los procesos migratorios y el desarrollo social. De manera paralela, se ha favorecido la difusión del legado intelectual y literario de Graciela Hierro y Fátima Mernissi, cuyas reflexiones contribuyeron a la revalorización del cuerpo, el

deseo y la identidad femenina; mientras Hierro formuló una ética centrada en el placer como horizonte emancipador, Mernissi desarrolló una crítica profunda de la representación del cuerpo femenino en las culturas patriarcales árabes.

La inauguración de la Cátedra Graciela Hierro en 2022 en el marco del sexagésimo aniversario del establecimiento de relaciones diplomáticas entre Marruecos y México en 2022 tuvo lugar en el Instituto Universitario de Estudios Africanos, Euromediterráneos e Iberoamericanos de la Universidad Mohammed V de Rabat. Este acto constituyó un hito significativo en la consolidación de una colaboración académica sólida y duradera entre ambos países, orientada a la reflexión crítica y al intercambio de conocimientos y experiencias en los ámbitos señalados. Con ello, se puso en marcha una agenda de actividades académicas planificada con rigor y caracterizada por su relevancia temática y riqueza científica, que contó con la participación de investigadores y especialistas y contribuyó de manera sustantiva al fortalecimiento de los vínculos académicos y culturales entre Marruecos y México.

Principales Actividades Académicas:

En la ceremonia inaugural de la Cátedra en 2022 la Dra. Alicia Girón, investigadora emérita del Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM y coordinadora del Programa Universitario de Estudios sobre Asia, África y Oceanía (PUEAAO), presentó la Conferencia magistral "Graciela Hierro: pionera del feminismo y de la categoría de género". Esta conferencia ofreció un análisis exhaustivo del pensamiento de Hierro, resaltando su contribución a la institucionalización de los estudios de género, su enfoque ético y su perspectiva emancipadora. Se destacaron sus aportes a la educación feminista y su concepción de la autonomía personal como base para la transformación social.

En el mismo acto, varios académicos de la UM5-Rabat y de UNAM-México, animaron una Mesa redonda titulada “*El pensamiento y la obra de Graciela Hierro: una filósofa que piensa el feminismo*”. Su propósito es poner de relieve la obra de Graciela Hierro como referente fundamental en los estudios feministas y en la reflexión sobre la emancipación de las mujeres en los ámbitos académico y social. Su pensamiento fue abordado a partir de cuatro ejes temáticos que permitieron analizar de manera articulada la dimensión ética, pedagógica y política de su propuesta intelectual.

La reflexión se articuló, en primer lugar, en torno a la ética feminista del interés desarrollada en *Ética y feminismo* (1985), donde Hierro replantea los valores morales dominantes desde la experiencia femenina y propone una teoría ética fundada en el bien, el amor y el placer, acompañada de una crítica sistemática de la hegemonía masculina y de una toma de conciencia de las condiciones históricas de opresión vividas por las mujeres.

Asimismo, se ofreció una lectura interpretativa de *De la domesticación a la educación de las mexicanas* (1989), obra en la que la autora realiza un análisis histórico de las modalidades de educación femenina en México y esboza los fundamentos de una educación feminista orientada a la autonomía intelectual, la igualdad y la libertad.

Se examinó igualmente *La ética del placer* (2001), donde, en diálogo crítico con la obra de Michel Foucault, Hierro explora las relaciones entre poder, saber y sexualidad desde una perspectiva feminista que reivindica el reconocimiento de la mujer como persona, más allá de los roles tradicionales de cuidado y servicio, situando el placer femenino en el centro de la reflexión ética.

Finalmente, se abordó la dimensión ética integral de su feminismo, manifiesta tanto en el coraje de actuar frente a las estructuras de dominación como en la revalorización de cualidades tradicionalmente asociadas a lo femenino —como la afectividad, la ternura o la sensibilidad— concebidas no

como atributos esenciales, sino como disposiciones humanas susceptibles de ser cultivadas por mujeres y hombres en favor de una cultura de convivencia fundada en el respeto a los derechos humanos. Este análisis se complementó con una contextualización histórica de su pensamiento y con un diálogo comparativo con el feminismo marroquí, entendido simultáneamente como práctica social y como producción discursiva.

El Seminario-debate “Voces femeninas: itinerarios de estudios de género”, organizado el 26 de enero de 2023, que contó la participación de académicas de México, España y Marruecos, promovió el análisis de los estudios de género y migración desde una perspectiva transnacional. El diálogo se orientó a visibilizar a mujeres en situación de vulnerabilidad y frecuentemente excluidas de los relatos hegemónicos, a reconocer la relevancia de movimientos feministas periféricos y subversivos y a reafirmar la interdisciplinariedad como estrategia indispensable para comprender fenómenos sociales y culturales complejos.

Con el propósito de compartir experiencias y consolidar los intercambios académicos entre Marruecos y México, así como entre Marruecos y España, el seminario “*Voces femeninas: Itinerarios de estudios de género*” se concibió como un espacio de reflexión crítica, intercambio intelectual y transferencia de conocimientos en torno a cuestiones centrales de las sociedades contemporáneas, entre ellas los derechos humanos, el género y la migración. Desde una perspectiva que articula antropología, sociología, literatura y arte, el encuentro permitió analizar tanto las problemáticas actuales como las posibles líneas de acción futuras, en los planos nacional e internacional.

Las contribuciones, diversas en enfoques y metodologías, compartieron una atención particular a los llamados espacios periféricos y a su inserción diferenciada en los procesos de globalización. En este marco, se privilegiaron las voces de mujeres pobres, marginadas, militantes o

desplazadas, cuyas experiencias interpelan a las instituciones y cuestionan los discursos dominantes. Se destacó, en consecuencia, la necesidad de escuchar y hacer visibles estas voces —históricas y contemporáneas— que, a través de la literatura, el activismo, el arte o la investigación académica, transgreden fronteras físicas y simbólicas para reivindicar derechos, denunciar desapariciones, exigir justicia y afirmar su autonomía.

El seminario se distinguió asimismo por la calidad académica y el compromiso ético de las profesoras participantes, investigadoras que, desde sus respectivos campos de especialización, articulan redes de colaboración entre Marruecos y sus países de origen. Sus trabajos, sustentados en metodologías cualitativas y en diversos marcos epistemológicos, adoptan la perspectiva de género como herramienta crítica para recuperar las experiencias de mujeres históricamente silenciadas, cuestionando las narrativas tradicionales y proponiendo lecturas alternativas del poder y de la memoria social.

En México, en 2023 tuvieron lugar varias actividades que sellaron esta cooperación académica, a saber, el Coloquio internacional “México y Marruecos: Espejos transatlánticos, diálogos e intersecciones¹”, organizado por el Programa Universitario de Estudios sobre Asia, África y Oceanía (UNAM-México), y que tuvo como objetivo examinar con rigor los puntos de convergencia entre las sociedades mexicana y marroquí. Desde una perspectiva comparativa e interdisciplinaria, se abordaron problemáticas inscritas en los ámbitos político, literario, científico y de los estudios de género, con el fin de identificar afinidades históricas y desafíos compartidos.

En este contexto se desarrolló el “Conversatorio sobre movimientos feministas en Marruecos y México”,

¹ Véase la transmisión de las sesiones del coloquio en el siguiente enlace: [\[https://www.youtube.com/playlist?app=desktop&list=PLI4IHLJADPEhG_K0frGmZOslk688EJk0oJm\]](https://www.youtube.com/playlist?app=desktop&list=PLI4IHLJADPEhG_K0frGmZOslk688EJk0oJm)

concebido como un espacio de diálogo académico transatlántico orientado al intercambio de saberes y a la apertura de nuevas líneas de colaboración e investigación comparada entre ambos países.

En su conjunto, el coloquio se consolidó como un ámbito privilegiado de interlocución intelectual entre especialistas de ambas orillas del Atlántico. La confrontación crítica de perspectivas permitió profundizar en el análisis de las trayectorias históricas, las dinámicas contemporáneas y los desafíos sociopolíticos que atraviesan los movimientos feministas en Marruecos y México, destacando tanto sus especificidades culturales como las convergencias y retos comunes que enfrentan en la actualidad.

En Morelia, en el marco de la Fiesta del Libro y la Rosa en 2023, se organizó el Conversatorio “Fatima Mernissi y Graciela Hierro: voces comunicantes”² *por la Unidad* de Investigación sobre Representaciones Culturales y Sociales (UDIR), bajo el lema “Ruta de los deseos”. Esta iniciativa propició una reflexión crítica sobre la lucha por la igualdad de género a través de la palabra escrita y oral, entendida como herramienta de memoria, resistencia y transformación social.

En este contexto, la Cátedra Graciela Hierro reafirmó su compromiso con la continuidad del impulso que ha acompañado al movimiento de mujeres desde la década de 1970, subrayando la importancia de consolidar la colaboración entre las Cátedras paralelas y hermanadas “Graciela Hierro” y “Fátima Mernissi”, concebidas como espacios académicos de referencia y plataformas privilegiadas de diálogo interregional.

Asimismo, se destacó la necesidad de profundizar la apertura hacia otras instituciones y centros de investigación, con el fin de fortalecer redes de cooperación en torno a problemáticas compartidas. A la luz de las similitudes entre

² Véase el acto completo en el siguiente enlace:
[<https://youtu.be/DVh14zf2Cns>]

nuestras sociedades, se consideró prioritario abordar cuestiones como los estereotipos de género y las formas de discriminación en la vida social y política, las transformaciones de las relaciones de poder, el trabajo femenino y las migraciones transnacionales, así como el papel de la educación en los procesos de emancipación de las mujeres. Todo ello se plantea desde una perspectiva interdisciplinar e interseccional que articula los aportes de la literatura, la antropología y la sociología para ofrecer un análisis integrado y crítico de estas problemáticas.

Aprovechando su presencia en México, las autoras de este artículo, en representación de la Universidad Mohammed V de Rabat, impartieron las Conferencias plenarias “Mujeres marroquíes en diálogo” dirigidas a estudiantes del Departamento de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales del Tecnológico de Monterrey, México.

Las intervenciones pusieron de relieve la evolución de los movimientos feministas en Marruecos, al tiempo que presentaron las acciones emprendidas tanto por instituciones académicas como por organizaciones de la sociedad civil para analizar la condición de las mujeres en dicho país. Asimismo, permitieron visibilizar el posicionamiento de las mujeres frente a las estructuras patriarcales, los estereotipos y las diversas formas de discriminación, así como sus esfuerzos por crear y consolidar espacios de expresión y de representación cultural, política y social.

En su conjunto, estas iniciativas se inscriben en una dinámica orientada al fortalecimiento del diálogo académico y de los intercambios intelectuales entre México y Marruecos.

En formato virtual, en mayo de 2025, tuvo lugar el Conversatorio “Fatima Mernissi y Graciela Hierro: un acercamiento personal”³, organizado por el Centro de

³ Véase la sesión en el siguiente enlace:

<https://www.youtube.com/watch?v=V2cjd1YzcfA>

Investigaciones y Estudios de Género (CIEG) de la UNAM que se configuró como una actividad académica singular orientada a explorar la dimensión humana, intelectual y afectiva de dos figuras emblemáticas de los estudios de género y del pensamiento feminista contemporáneo.

Más allá de un análisis estrictamente teórico de sus obras, las profesoras mexicanas y marroquíes que animaron el conversatorio, propusieron un enfoque centrado en las experiencias personales y en los vínculos que estas pensadoras establecieron con quienes compartieron espacios de trabajo, diálogo y lectura, tanto en sus países de origen como en el ámbito internacional.

El encuentro permitió destacar la influencia viva que Graciela Hierro y Fátima Mernissi ejercieron no solo en el plano académico, sino también en la formación ética y humana de sus discípulas y discípulos, colegas y lectorado, poniendo de relieve la proyección integral y duradera de su legado intelectual en la academia y en la sociedad civil.

En ocasión de la conmemoración del 8 de marzo de 2025, tuvo lugar una iniciativa cuya finalidad era conmemorar el Día Internacional de la Mujer en Marruecos y México y visibilizar los principales desafíos que enfrentan las mujeres, particularmente en el contexto marroquí.

Las intervenciones de las autoras de este artículo, en representación de la UM5 pusieron en relieve la trayectoria histórica del movimiento feminista en Marruecos, así como sus avances, luchas y logros en favor de la igualdad de género. Al mismo tiempo, subrayaron que estos esfuerzos se inscriben en un marco académico y social más amplio, orientado al reconocimiento efectivo de los derechos de las mujeres y a la consolidación de valores feministas en la vida pública.

Asimismo, la iniciativa contribuyó a reforzar la proyección institucional de la Cátedra Graciela Hierro y a destacar su papel, en estrecha colaboración con la Cátedra Fátima Mernissi, en la promoción y defensa de los derechos

de las mujeres desde una perspectiva académica e interregional.

Con el objetivo de abrir esta dinámica de cooperación académica entre Marruecos y México a más países tanto del norte como del sur, en 2025, en el Instituto Universitario de Estudios Africanos, Euromediterráneos e Iberoamericanos de la UM5, Rabat, tuvo lugar un ciclo de conferencias en el marco de la Cátedra Graciela Hierro; la Dra. Pilar García Navarro, antropóloga social vinculada a la Universidad Miguel Hernández de Elche y a la Universidad Complutense de Madrid, impartió una conferencia titulado “A diez años de la revuelta feminista internacionalista: una mirada relacional entre España, Argentina y México”, donde presentó un análisis relacional y comparativo de las movilizaciones feministas surgidas en la última década en España, Argentina y México. La conferencia puso de relieve tanto las convergencias como las especificidades de estos movimientos, así como las dinámicas de circulación de repertorios, discursos y estrategias que evidencian influencias recíprocas en el marco de un feminismo de creciente proyección internacionalista.

En la misma línea, la Dra. Alicia Girón, coordinadora del PUEAAO de la UNAM, impartió la conferencia titulada “Inteligencia artificial, inclusión financiera y brechas de género”, en la cual presentó un análisis crítico sobre las oportunidades, limitaciones y riesgos que implica el uso de la inteligencia artificial en iniciativas de inclusión financiera, poniendo especial énfasis en las desigualdades de género que estas tecnologías pueden tanto atenuar como agravar. Su investigación evaluó indicadores de inclusión financiera y digital con el propósito de proponer políticas orientadas a fortalecer la autonomía económica de las mujeres, en consonancia con el Objetivo de Desarrollo Sostenible nº 5 de la Agenda 2030, que busca la igualdad de género. A pesar de los avances alcanzados desde la Declaración de Beijing hace treinta años, persisten brechas significativas entre hombres y

mujeres, particularmente en el acceso a tecnologías digitales y a oportunidades de inclusión financiera.

Por otro lado, en el marco del mismo ciclo de la Cátedra Graciela Hierro se celebró un encuentro académico titulado: “Estudios comparados de las costumbres religiosas entre Marruecos y Argentina”, animado por el Dr. Younes Loukili, profesor investigador del Instituto Universitario de Estudios Africanos, Euro-Mediterráneos e Iberoamericanos de la Universidad Mohammed V de Rabat, y la Dra. Verónica Giménez Béliveau, profesora en la Universidad de Buenos Aires e investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la República Argentina. Este encuentro abordó un tema original y de gran riqueza académica. Se propuso un análisis comparativo de las prácticas y representaciones de la religiosidad contemporánea en Marruecos y Argentina, con el objetivo de comprender cómo se reconfiguran las creencias, los cuerpos y los discursos religiosos frente a las transformaciones sociales. Desde una perspectiva interdisciplinaria, el seminario invitó a superar las oposiciones tradicionales entre islam y cristianismo, así como entre sociedades árabes e iberoamericanas, destacando la complejidad y diversidad de las formas actuales de religiosidad.

La Cátedra Extraordinaria Fátima Mernissi de la UNAM, a su vez, en homenaje al décimo aniversario del fallecimiento de Fatima Mernissi, organizó, a lo largo del mes de diciembre de 2025, un ciclo de conferencias con el propósito de revisar su obra y pensamiento desde una perspectiva contemporánea, destacando la relevancia de su aporte en los debates actuales sobre feminismo, modernidad y transformación social. La inauguración de este ciclo de conferencias titulado “Narrativas disidentes: escritura, identidad y resistencia”⁴ estuvo a cargo de las autoras de este

⁴ Véase el ciclo de conferencia en el enlace:

<https://www.youtube.com/@HumanidadesUNAM01>].

artículo, con la conferencia titulada «Fatema Mernissi: la fuerza viviente de su vida, su obra y su pensamiento». Esta conferencia adoptó un enfoque integrador de la figura de Fatima Mernissi, considerando múltiples dimensiones interrelacionadas: su carácter, valores y compromiso social; la coherencia y la intensidad de su trayectoria de vida, que la convirtieron en un modelo de liderazgo y resiliencia; su producción literaria y académica; la manera en que articuló sociología, historia, feminismo y reflexión sobre la modernidad; su capacidad de elevar lo cotidiano y las realidades locales —mercados, tradiciones, oficios y la vida de mujeres comunes— a objetos de análisis profundo; la visibilización de mujeres y comunidades marginalizadas; su contribución al feminismo árabe y a la teoría de género en contextos musulmanes; y la dimensión ética y humanista de su pensamiento, que combina rigor intelectual con compromiso social. Más allá de su reconocimiento intelectual, se evocaron testimonios que rendían homenaje a Mernissi como una mujer cercana, cálida y luminosa en su vida cotidiana.

Todo ello evidencia que las actividades organizadas por ambas Cátedras, en colaboración con diversas instituciones académicas, reflejan la riqueza del diálogo interregional y su papel decisivo en el fortalecimiento de las relaciones bilaterales y la consolidación de una cooperación Sur-Sur auténtica. Estas experiencias han promovido un intercambio comparativo de saberes que permite repensar desigualdades y resistencias desde una perspectiva plural y descolonizadora.

Como conclusión de las diversas acciones y actividades realizadas, uno de los aportes más significativos de este trabajo conjunto reside en su carácter comparativo, que permite identificar paralelismos en los desafíos que enfrentan las mujeres en el Magreb y en América Latina, al tiempo que reconoce las particularidades de cada contexto. Este enfoque representa, además, una apuesta por

descolonizar el pensamiento académico, situando la producción de conocimiento en el Sur global y subrayando la relevancia de generar saberes desde nuestras propias experiencias y realidades.

Las colaboraciones desarrolladas con el PUEAAO, el CIEG, la UDIR, el Tecnológico de Monterrey y diversas universidades españolas y marroquíes han consolidado una red académica activa, comprometida con la reflexión crítica, la equidad de género y la cooperación interregional. Estas iniciativas reafirman el compromiso de las Cátedras con la proyección académica interregional, el fortalecimiento del diálogo intercultural y la construcción colectiva de conocimiento desde el Sur global, evidenciando que la cooperación Sur-Sur constituye una estrategia esencial para repensar las desigualdades y promover sociedades más justas e igualitarias.

4. Posibilidades de colaboración académica

Desde la Cátedra Graciela Hierro, concebida como un espacio institucional dedicado a la promoción de la investigación y la reflexión crítica en el ámbito de los estudios de género, se reafirma el compromiso sostenido de dar continuidad a la dinámica de trabajo que, desde la década de 1970, ha acompañado al movimiento de mujeres en sus reivindicaciones por la igualdad, la justicia y la plena vigencia de los derechos humanos. Este compromiso se materializa mediante una labor orientada a profundizar en el análisis crítico de las problemáticas de género y en la promoción de los valores de igualdad, equidad y respeto a los derechos fundamentales. Asimismo, se impulsa el diálogo académico y el intercambio de experiencias entre personas investigadoras y entre instituciones pertenecientes a distintos contextos culturales, favoreciendo una perspectiva comparada e intercultural. De igual modo, se promueve la articulación de proyectos conjuntos encaminados al desarrollo social y a la

mejora de la calidad de vida, con especial atención a los derechos de las mujeres y de las poblaciones en situación de vulnerabilidad. Finalmente, se trabaja en la consolidación de vínculos institucionales sostenibles con universidades, centros de investigación y programas de posgrado especializados en estudios de género, tanto en Marruecos como en México y en otros espacios académicos internacionales.

Siguiendo esta dinámica de apertura, se considera pertinente ampliar y consolidar los espacios de diálogo y cooperación con universidades, instituciones y centros de investigación, tanto marroquíes como extranjeros, con el propósito de fortalecer líneas de investigación interdisciplinarias que integren de manera transversal la perspectiva de género. Esta proyección colaborativa busca abordar problemáticas de interés compartido, entre las que se encuentran la construcción y reproducción de los estereotipos femeninos en la vida social, las diversas manifestaciones de discriminación de género en los ámbitos privado y público, así como las transformaciones sociales vinculadas a las relaciones de poder.

Del mismo modo, se pretende profundizar en el análisis de la interrelación entre política, procesos de globalización y derecho a la tierra, en el reconocimiento social y económico del trabajo femenino, y en las dinámicas de las migraciones transnacionales desde un enfoque de género. Asimismo, se contempla el estudio de las transformaciones contemporáneas de la sexualidad y de las relaciones de género en el ámbito familiar, junto con la reflexión sobre el papel de la educación y la enseñanza como herramientas fundamentales en los procesos de emancipación y empoderamiento de las mujeres.

Para avanzar en estos objetivos, resulta fundamental consolidar el trabajo en red entre el mundo árabe e iberoamericano, promoviendo iniciativas conjuntas con asociaciones de la sociedad civil y generando espacios de

diálogo sostenido con América Latina que permitan articular agendas académicas y sociales compartidas. Esta estrategia de cooperación encuentra en Marruecos un contexto particularmente propicio, dado el desarrollo de una sólida infraestructura universitaria dedicada a los estudios de género, expresada en la existencia de múltiples estructuras de investigación especializadas y programas de posgrado y másteres; algunos se impartieron durante unos años académicos y otros siguen siendo vigentes.

La cartografía institucional de los estudios de género en Marruecos ha sido dinámica, variada y no siempre fácilmente rastreable a través de las fuentes digitales disponibles. Por citar algunos, en el ámbito de la formación de maestría destacan algunos másteres en estudios de género, tales como el Máster especializado de «Genre et politiques publiques» en la Facultad de Ciencias jurídicas, económicas y sociales, de la Universidad Mohammed V de Rabat, el programa «Genre, Sociétés et Cultures» de la Universidad Hassan II de Casablanca, así como «Genre, Discours et Représentations» impartido en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de Mohammedia de la misma universidad. A ellos se suma el máster en «Gender Studies» de la Universidad Sultan Moulay Slimane de Béni Mellal. En la Universidad Sidi Mohamed Ben Abdellah de Fez, la documentación oficial permite identificar, por una parte, el máster «Gender Studies» y, por otra, el máster «Sociologie du genre et citoyenneté», que se imparte actualmente en árabe. En cuanto al máster «Genre et Droits des femmes entre deux rives de la Méditerranée» de la Universidad Abdelmalek Essaâdi de Tánger, orientado al análisis de problemáticas compartidas entre Marruecos y España, se impartió durante los cursos académicos 2008-2018 y contaba con la participación de profesorado marroquí y español.

En cuanto a las estructuras de investigación, por mencionar algunas, la Universidad Hassan II de Casablanca alberga el «Centre d'études, de recherche et de formation sur

le genre et l'égalité» (CEG-Maroc), documentado en materiales y actividades académicas recientes, además de equipos integrados en laboratorios dedicados al estudio de las representaciones socioculturales en el espacio mediterráneo. También destacan el «Laboratoire de recherche sur les différenciations socio-anthropologiques et les identités sociales» (LADSI), la formación doctoral «Genre, sociétés et cultures» y el «Laboratoire Genre, Éducation, Littérature et Médias» (GELM), que articula diversas líneas centradas en educación, cultura y género.

Asimismo, Marruecos dispone de redes de investigación de alcance tanto nacional como internacional, entre las que destaca el GREGaM (un grupo de investigación y estudio sobre género en Marruecos), constituido en 2006 e integrado por especialistas en ciencias sociales cuyas líneas de trabajo se centran en las problemáticas de género desde diversas perspectivas analíticas.

En conjunto, este recorrido pone de manifiesto que la institucionalización de los estudios de género en Marruecos se ha apoyado tanto en programas de posgrado como en laboratorios, redes y formaciones doctorales. Por ello, este campo constituye una base especialmente fértil para pensar formas de cooperación académica internacional, en particular con otros espacios universitarios del Sur global, como México, donde los estudios de género han seguido procesos de consolidación igualmente significativos.

En este contexto, resultaría particularmente pertinente impulsar una colaboración académica entre el GREGaM y el grupo mexicano “Las Reinas”, formado por mujeres de la UNAM, dedicado a los estudios feministas sobre el proceso de envejecimiento. Asimismo, el intercambio académico entre el Centro de Investigaciones y Estudios de Género (CIEG) de la UNAM y las estructuras de formación e investigación marroquíes sobre estudios de género podría ser fructífera. Una articulación de esta naturaleza permitiría fomentar el intercambio de experiencias

investigativas y el desarrollo de análisis comparativos en torno a los derechos de las mujeres, la igualdad sustantiva, la sexualidad, la ética y la educación, así como otros ámbitos de interés común, fortaleciendo así los vínculos académicos entre Marruecos y México desde una perspectiva crítica e interdisciplinaria.

Conclusión

Con el propósito de contribuir a la construcción de sociedades más justas e igualitarias, la Cátedra Graciela Hierro reafirma su compromiso de cooperación con la Cátedra Fátima Mernissi, y con diversas universidades y redes académicas de México y de otros contextos internacionales. Esta articulación se orienta a la creación de espacios de transferencia de experiencias, al impulso de investigaciones conjuntas y a la reflexión compartida sobre los desafíos futuros, reconociendo el papel estratégico de Marruecos como plataforma de convergencia entre los países del Sur global y como puente entre el mundo árabe, africano y latinoamericano.

Desde esta perspectiva, la Cátedra Graciela Hierro convoca a especialistas en estudios de género y migración a visibilizar, mediante investigaciones rigurosas y de carácter cualitativo, las voces de mujeres que se encuentran en situaciones de precariedad o desigualdad, con el fin de contribuir a la transformación de sus realidades. De manera complementaria, se promueve el fortalecimiento del intercambio académico a través de coloquios, seminarios, publicaciones conjuntas y programas de movilidad e investigación que consoliden una comunidad epistémica crítica y comprometida.

La labor conjunta de ambas cátedras constituye hoy un referente significativo de cooperación interregional que articula investigación y acción social, evidenciando que el diálogo entre Marruecos y México, entre el Magreb y América

Latina, no solo es viable, sino indispensable para repensar el mundo desde perspectivas situadas en el Sur. El horizonte que se proyecta es, en este sentido, prometedor para profundizar la colaboración institucional en la construcción de una igualdad sustantiva y en la defensa activa de los derechos humanos. Al integrar saberes, experiencias y miradas diversas, se contribuye a consolidar un espacio académico abierto, inclusivo y solidario, orientado a la comprensión mutua y al fortalecimiento de vínculos entre nuestros pueblos.

Entre la fe y el derecho. La influencia religiosa en las políticas sobre el aborto en Brasil y Marruecos

Fátima Durán
Universidad de Valencia, España

Resumen

El artículo realiza un análisis comparativo sobre la situación legal y social del aborto en Brasil y Marruecos, destacando cómo la influencia religiosa condiciona sus marcos jurídicos. Tanto en Brasil, donde la influencia evangélica marca el debate legislativo, como en Marruecos, donde prevalece una interpretación conservadora del islam, el acceso al aborto legal se ve restringido, lo que empuja a miles de mujeres a recurrir a prácticas inseguras. Frente a estos escenarios, este trabajo también analiza el papel de los movimientos feministas que, en ambos países, articulan estrategias jurídicas y políticas para la defensa del derecho al aborto.

1. Introducción

La regulación del aborto sigue siendo uno de los temas más controvertidos en las agendas políticas contemporáneas, especialmente cuando se entrecruza con discursos religiosos y estructuras patriarcales que condicionan el ejercicio pleno de los derechos sexuales y reproductivos. En este contexto, la criminalización del aborto no solo representa una cuestión legal, sino también un problema de salud pública, justicia social y equidad de género. En distintas partes del mundo, mujeres se ven obligadas a

interrumpir embarazos en condiciones precarias, arriesgando su salud y su vida, mientras enfrentan estigmas morales, barreras legales e indiferencia institucional. Analizar este fenómeno resulta fundamental para comprender cómo el derecho puede ser instrumentalizado por valores religiosos conservadores que niegan la autonomía corporal de las mujeres y contribuyen a reproducir desigualdades.

Este artículo propone un análisis comparativo entre Brasil y Marruecos, dos países marcadamente distintos en términos históricos, culturales y jurídicos, pero que comparten una característica en común: la influencia de la religión en la formulación de políticas públicas, especialmente en lo que respecta al aborto. En Brasil, esta influencia se manifiesta principalmente a través del avance de sectores evangélicos conservadores en el ámbito legislativo. En Marruecos, por su parte, el marco jurídico se ve condicionado por interpretaciones tradicionales del islam, en un sistema en el que el monarca ejerce simultáneamente autoridad política y espiritual, lo que genera tensiones entre el respeto a la normativa religiosa y los compromisos constitucionales con los derechos. Al adoptar una perspectiva comparativa, este estudio busca contribuir al fortalecimiento del diálogo académico entre realidades del Sur Global, destacando la relevancia de explorar puntos de convergencia y contraste en torno a temas que merecen mayor atención en la producción científica internacional. Además, aporta una mirada innovadora al estudio de género al establecer un análisis entre dos países que, a primera vista, parecen no compartir afinidades jurídicas, culturales y religiosas.

En cuanto a la estructura del trabajo, el artículo se organiza en tres partes principales. En la primera parte, se analiza el caso brasileño, con foco en los impactos sociales de la criminalización del aborto y en la actuación de los sectores religiosos en el Parlamento. Luego, se aborda el contexto marroquí, considerando tanto las consecuencias sociales de las restricciones legales como la influencia del islam

conservador en su orden político y jurídico. Por último, se presenta un análisis comparativo entre ambos contextos, con el objetivo de identificar convergencias, tensiones y desafíos comunes en torno al acceso legal al aborto.

2. El caso brasileño

2.1 La situación social y legal del aborto en Brasil

El aborto clandestino en Brasil constituye un grave problema de salud pública y de derechos humanos. Según la *Pesquisa Nacional do Aborto*, aproximadamente una de cada siete mujeres brasileñas, al alcanzar los 40 años de edad, ha interrumpido al menos un embarazo a lo largo de su vida (Diniz, Medeiros & Madeiro, 2021, p. 1601). Esta situación tiene efectos concretos sobre el sistema sanitario. Solo en el primer semestre de 2020, el Sistema Único de Salud (SUS) realizó más de 80 mil procedimientos médicos por complicaciones derivadas de abortos incompletos, frente a apenas 1.024 abortos legales, lo que, según especialistas, sugiere que la mayoría de estos casos probablemente corresponde a abortos inducidos, ya que los espontáneos rara vez generan residuos uterinos que requieran intervención médica (Acayaba & Figueiredo, 2020). Además, entre 2012 y 2022, se contabilizó una muerte por cada 28 ingresos en la red pública derivados de intentos fallidos de aborto, la mayoría de ellos causados por condiciones insalubres, métodos inseguros y la falta de personal médico cualificado en contextos clandestinos, lo que refleja la gravedad del problema en términos de salud materna (Alvez & Nunes da Rocha, 2023).

En el país, la clandestinidad también pone en evidencia desigualdades sociales y económicas persistentes. Mientras que las mujeres con mayores recursos económicos logran acceder a procedimientos en condiciones médicas adecuadas, aquellas en situación menos favorable recurren a

soluciones precarias y peligrosas, expuestas a riesgos y secuelas por no poder asumir los elevados costes de las clínicas privadas (Diniz, citada en Dip, 2018). Igualmente, aquellas que viven en regiones periféricas o rurales enfrentan mayores dificultades de acceso, ya que en muchas localidades no hay infraestructura médica especializada, la oferta del servicio es limitada y no es raro que profesionales de la salud se nieguen a ejecutarlo, amparándose en la objeción de conciencia¹ (Farias & Figueiredo, 2022).

En términos legales, se trata de tres situaciones previstas por la ley brasileña en las que el aborto no se considera delito: cuando el embarazo representa un riesgo para la vida de la gestante, cuando es resultado de una violación o en casos de anencefalia del feto, conforme a la decisión de 2012 del Supremo Tribunal Federal (STF). Sin embargo, fuera de estos supuestos, la interrupción voluntaria del embarazo continúa siendo penalizada, lo que empuja a millones de mujeres a la clandestinidad cada año. Según los artículos 124 a 126 del Código Penal Brasileño, la mujer que provoca su propio aborto puede ser condenada a entre uno y tres años de prisión, mientras que quien lo realice con su consentimiento enfrenta una pena de uno a cuatro años, y sin su consentimiento, de tres a diez años de prisión (Código Penal Brasileiro, 1940).

La verdad es que los casos de prisión por aborto son raros en Brasil, principalmente porque la legislación permite al Ministerio Público² suspender el proceso penal cuando la pena mínima es igual o inferior a un año y la persona acusada

¹ Recurso reconocido por el derecho sanitario que permite a los profesionales de la salud abstenerse de realizar determinados procedimientos cuando estos contradicen sus convicciones personales, morales o religiosas.

² El Ministerio Público es una institución independiente del Poder Judicial y del Poder Ejecutivo en Brasil, responsable de la defensa del orden jurídico, del interés público y de los derechos fundamentales. Entre sus atribuciones está la de proponer o suspender acciones penales en nombre del Estado.

no tiene antecedentes penales (Lei nº 9.099/1995, Brasil). Además, la clandestinidad en que se realizan la mayoría de los abortos dificulta la obtención de pruebas y limita la actuación del sistema judicial. No obstante, algunos estudios advierten que ciertos profesionales de la salud, ignoran principios éticos fundamentales, como el deber de confidencialidad, y optan por denunciar a sus propias pacientes. Un análisis realizado en el estado de Río de Janeiro reveló que, entre 2005 y 2017, al menos 42 mujeres fueron procesadas penalmente por el delito de aborto y en poco más del 30 % de estos casos, la denuncia se originó tras la búsqueda de atención médica por complicaciones derivadas de procedimientos inseguros. Esta dinámica pone de manifiesto cómo algunos médicos, posiblemente guiados por temores legales o convicciones personales, terminan actuando como agentes del aparato punitivo del Estado, lo que refuerza la vulnerabilidad de las mujeres en contextos de clandestinidad y agrava la desconfianza hacia el sistema sanitario (Blower & Pains, 2018).

Igualmente, un estudio realizado con estudiantes de medicina en el estado de Piauí reveló que 50,8 % se negarían a realizar abortos en casos de violación, un 31,6 % en casos de anencefalia fetal, y más de la mitad no remitirían a la paciente a otro profesional. Además, la investigación identificó que la religión fue el único factor asociado a la negativa a realizar el procedimiento, lo que revela el peso predominante de las convicciones religiosas por encima de los compromisos profesionales que rigen la práctica médica (Madeiro, Rufino, Santos, Bandeira & Freitas, 2016).

Por otra parte, según datos de la edición 2022 del *Mapa do Aborto Legal*, elaborado por la organización ARTIGO 19, de los 132 hospitales registrados en el Cadastro Nacional de Estabelecimentos de Saúde (CNES) como proveedores de servicios de aborto legal para víctimas de violencia sexual, solo 73 confirmaron que efectivamente realizan el procedimiento. Esto significa que una parte

significativa de las instituciones que deberían ofrecer este servicio no lo hacen en la práctica. Además, 20 hospitales contactados declararon no realizar abortos legales, y otros 21 impusieron requisitos indebidos, como la presentación de un boletín de ocurrencia o autorización judicial a víctimas de violación, exigencias que no están previstas en la legislación vigente (ARTIGO 19, 2022).

De esta forma, la persistencia de la criminalización, la falta de servicios efectivos en el sistema público y el uso de la objeción de conciencia, revelan que el acceso al aborto legal en Brasil continúa siendo una excepción más teórica que real. Esta configuración normativa y estructural, arroja la cuestión del aborto bajo una especie de cortina de neblina social, marcada por el tabú, el silencio y la desinformación. En consecuencia, todas las mujeres, incluso aquellas que se encuentran dentro de las hipótesis legales, permanecen en un estado de vulnerabilidad, exclusión y miedo, lo que pone en cuestión la eficacia del marco legal vigente. Sin embargo, esta lectura no es compartida por parte del legislativo brasileño.

2.2 Bloque evangélico brasileño

En el escenario político brasileño contemporáneo, la influencia de sectores religiosos conservadores se articula de manera transversal entre distintas denominaciones cristianas. Aunque los parlamentarios evangélicos, especialmente de iglesias pentecostales como la *Assembleia de Deus* y la *Igreja Universal do Reino de Deus*³, sean los más activos en la defensa de políticas restrictivas sobre los derechos sexuales y reproductivos, también es notoria la participación de

³ La Assembleia de Deus y la Igreja Universal do Reino de Deus son dos de las mayores iglesias evangélicas de Brasil. La primera tiene una estructura descentralizada con diversas ramas y fuerte presencia entre los pentecostales clásicos, mientras que la segunda, de orientación neopentecostal, es conocida por su concentración de poder institucional y mediático, así como por su activa participación en la política nacional.

legisladores católicos tradicionales que comparten la misma agenda moral. Como se verá en esta sección, esta coalición religiosa-política se orienta por un ethos común basado en la defensa de la vida desde la concepción, la preservación de la familia heteronormativa y la oposición a los avances en materia de género y sexualidad. Así, más que una expresión de fe individual, esta alianza representa un proyecto político que busca imponer una moral religiosa particular como fundamento de las leyes del Estado.

En la composición actual de la denominada “bancada evangélica”, nombre informalmente atribuido a la Frente Parlamentar Evangélica do Congresso Nacional (FPE), cuenta con 219 diputados en la Cámara Baja y 26 senadores, lo que suma un total de 245 parlamentarios (Câmara dos Deputados, 2024). Si se tiene en cuenta que el Congreso está compuesto por 513 diputados y 81 senadores, se trata de una representación que alcanza casi la mitad del total de escaños, convirtiéndose así en una de las fuerzas más influyentes y cohesionadas del parlamento brasileño. Esta cifra refleja un crecimiento sostenido desde décadas anteriores, cuando los evangélicos aún eran considerados actores periféricos en la política institucional. Aunque no se trata de un grupo homogéneo, constituye una coalición con una marcada cohesión interna en torno a pautas morales, especialmente en lo relativo al rechazo del aborto, los derechos del colectivo LGBTQ+ y la denominada “ideología de género”.

En coherencia con esta agenda moral, varios proyectos que tienen como objetivo restringir o impedir el acceso al aborto han sido presentados por diputados directamente vinculados a la FPE. Estas propuestas, que se extienden a lo largo de casi dos décadas, reflejan un compromiso sostenido con una visión teológica de la vida y de la moral sexual. Un ejemplo central es el PL 6150/2005, conocido como Estatuto del Nasciturus, que pretende reconocer al embrión como sujeto de derechos desde la concepción, incluyendo el derecho a la vida, a la integridad

física y a la honra. El autor, Osmânio Pereira (PTB-MG), finaliza su propuesta con un mensaje religioso y nacionalista: “Quisiera Dios que esta Casa de Leyes se esfuerce cuanto antes en aprobar este Estatuto, para alegría de los niños por nacer y para orgullo de esta patria” ⁴(Câmara dos Deputados, 2005).

En una línea similar, el PL 1763/2007, presentado por la exdiputada Jusmari Oliveira (PR-BA), proponía una ayuda económica estatal para mujeres embarazadas como resultado de una violación que decidieran no abortar. La propuesta, presentada como un incentivo a la “defensa de la vida”, fue duramente criticada por organizaciones feministas brasileñas, que la apodaron irónicamente como “bolsa estupro”. El término expresa el rechazo a una lógica que transforma el cuerpo de la mujer en un instrumento de reproducción, desconsiderando su autonomía y profundizando la violencia al ofrecer una compensación económica por la continuidad de un embarazo impuesto de forma forzada (CFEMEA, 2007). Para justificar su posición, la diputada Jusmari Oliveira destacó que el proyecto contaba con el apoyo explícito de la *Associação Nacional Mulheres pela Vida*, organización que, en su carta de principios, afirma que la vida humana es “sagrada e inviolable, desde la concepción hasta su extinción natural, en línea con los principios defendidos por Juan Pablo II, heraldo universal de la ‘cultura de la vida’”⁵. (Associação Mulheres pela Vida, s.f.; Câmara dos Deputados, 2007). Esta adhesión ideológica ilustra cómo la propuesta legislativa se alinea con una cosmovisión

⁴ Traducción propia. En el original: “Querida Deus que esta Casa de Leis se empenhe o quanto antes em aprovar este Estatuto, para alegria das crianças por nascer e para orgulho desta pátria.” (Câmara dos Deputados, 2005).

⁵ Traducción propia. En el original: “sagrada e inviolável, desde a concepção até sua extinção natural, na linha dos princípios defendidos por João Paulo II, arauto universal da ‘cultura da vida’.” (Associação Mulheres pela Vida, s.f.).

religiosa que reduce la autonomía reproductiva a un imperativo moral.

Otros proyectos buscan endurecer directamente el marco legal vigente. El PL 7443/2006, del entonces diputado y figura emblemática de la FPE, Eduardo Cunha (PMDB-RJ), propuso calificar el aborto como crimen hediondo. En 2012, el mismo Cunha presentó la Propuesta de Enmienda Constitucional (PEC) 164, con el objetivo de modificar el artículo 5º de la Constitución para declarar inviolable el derecho a la vida desde la concepción, lo que en la práctica eliminaría cualquier excepción legal para la interrupción del embarazo. En la justificación, el diputado enfatiza que “la vida no se inicia con el nacimiento, sino con la concepción” (Câmara dos Deputados, 2012), trasladando, una vez más, un principio dogmático al nivel constitucional. La propuesta generó una intensa reacción social y fue bautizada por movimientos feministas como la “PEC del violador”, al interpretarse que su aprobación eliminaría las pocas garantías legales actualmente disponibles para mujeres víctimas de violencia sexual (Articulação de Mulheres Brasileiras, 2024).

Más recientemente, el PL 1904/2024, de Sóstenes Cavalcante (PL-RJ), actual diputado y miembro de la FPE, propone equiparar el aborto practicado después de la semana 22 de gestación al delito de homicidio simple, incluso en casos de violación (Câmara dos Deputados, 2024). Sin embargo, esta propuesta ignora la realidad concreta del acceso al aborto legal en Brasil, ya que, como se ha demostrado anteriormente, incluso en los casos permitidos por la ley muchas mujeres enfrentan múltiples obstáculos institucionales, médicos y sociales que les impiden ejercer este derecho. En este contexto, resulta especialmente problemático endurecer aún más la legislación cuando el verdadero desafío sigue siendo garantizar la implementación efectiva de las normas ya vigentes. Con todo, el Pleno de la Cámara aprobó en junio de 2024 su régimen de urgencia, lo que le permite ser votado directamente sin pasar por

comisiones, y actualmente aguarda deliberación final en el plenario (Câmara dos Deputados, 2024).

Al igual que estos, otros actores también se han manifestado en contra del derecho al aborto en Brasil. Entre las figuras más destacadas se encuentra Chris Tonietto, diputada y presidenta de la Frente Parlamentaria Mixta contra el Aborto y en Defensa de la Vida, así como autora del Proyecto de Ley (PL) 2893/2019, que propone la derogación del artículo del Código Penal que permite el aborto en casos de violación (Câmara dos Deputados, 2019). En junio de 2024, Tonietto impulsó además un homenaje a movimientos provida brasileños (Câmara dos Deputados, 2024). A su lado se suma el senador Eduardo Girão, autor del PL 5435/20, denominado *Estatuto da Gestante*, que, en sus propias palabras, “servirá para proteger a la mujer desde el inicio del embarazo y a la vida desde el momento de la concepción”, previendo para quienes opten por continuar con la gestación, incluso en casos de violación, la concesión de un subsidio económico (Câmara dos Deputados, 2020).

Sin embargo, los movimientos feministas brasileños no han permanecido en silencio ante el avance conservador en el Parlamento. Ante la proliferación de propuestas legislativas restrictivas y discursos religiosos que buscan subordinar los derechos reproductivos a valores dogmáticos, diferentes colectivos y organizaciones han articulado estrategias jurídicas, políticas y comunicativas para defender la autonomía corporal de las mujeres. Una de las estrategias judiciales más relevantes ha sido la Acción de Inconstitucionalidad por Omisión (ADPF 442), presentada en 2017 por el Partido Socialismo y Libertad (PSOL), con el apoyo técnico de la *Organização Feminista ANIS – Instituto de Bioética*. La acción solicita al Supremo Tribunal Federal (STF), máxima instancia judicial de Brasil, que reconozca la inconstitucionalidad de los artículos del Código Penal que criminalizan el aborto hasta la semana 12 de gestación, argumentando que dicha disposición legislativa redactada en

1940, es incompatible con los principios constitucionales de dignidad humana, libertad, salud, igualdad y planificación familiar, consagrados en la Constitución de 1988 (Supremo Tribunal Federal, 2023). En septiembre de 2023, el STF inició el juicio de la ADPF 442 con un voto favorable de la ministra Rosa Weber. Sin embargo, el proceso fue suspendido tras un pedido de destaque del presidente del tribunal, Luís Roberto Barroso, y su reanudación aún no tiene fecha definida (Supremo Tribunal Federal, 2023).

A esa propuesta se suma el Proyecto de Ley n.º 820/2025, de autoría de la diputada Erika Hilton, que propone conceder amnistía a todas las mujeres procesadas, condenadas o que estén cumpliendo pena por el delito de aborto y cuya acusación se haya basado en pruebas obtenidas de forma ilícita, incluyendo la violación del secreto médico. Actualmente, el proyecto se encuentra en la Comisión de Defensa de los Derechos de la Mujer (CMULHER), a la espera de análisis para, eventualmente, ser votado en el Pleno de la Cámara (Câmara dos Deputados, 2025).

Por su parte, se destaca la actuación de la Federación Brasileña de Asociaciones de Ginecología y Obstetricia (Febrasgo) que, durante la audiencia pública convocada para debatir la despenalización del aborto hasta la duodécima semana de gestación, afirmó, a través de su representante Rosires Pereira de Andrade, que “[...] los debates morales o religiosos sobre el aborto no pueden eximir al Estado de garantizar el derecho a la salud de las mujeres [...]” (Supremo Tribunal Federal, 2018). Asimismo, la Febrasgo se pronunció en el contexto de la polémica en torno a la Propuesta de Enmienda Constitucional 164, que pretende, mediante una modificación de la Constitución, eliminar cualquier excepción legal para la interrupción del embarazo. En dicha ocasión, la entidad advirtió que “[...] es importante sopesar los diversos principios fundamentales implicados y las repercusiones prácticas y sociales de eventuales cambios en el texto constitucional” (FEBRASGO, 2024).

Existe aún la presencia de organizaciones religiosas que apoyan el derecho de las mujeres a decidir, como *Católicas pelo Direito de Decidir*, una ONG feminista fundada en Brasil en 1993. La organización defiende la despenalización del aborto y recuerda que uno de los principios fundamentales de la tradición cristiana es el recurso a la propia conciencia; por ello, reivindica el reconocimiento de la autonomía y del discernimiento moral de las mujeres frente a decisiones sobre su propio cuerpo (Católicas pelo Direito de Decidir, 2012). En 2024, al celebrar su trayectoria, lanzó la campaña “Eu Confesso”, que cuestiona públicamente la postura de la Iglesia frente al aborto y subraya la importancia de un Estado laico, así como del acceso de las mujeres a información y a condiciones seguras para decidir sobre sus propios cuerpos (Católicas pelo Direito de Decidir, 2024).

En definitiva, el caso brasileño revela cómo el acceso al aborto legal, aunque formalmente previsto en la legislación, se ve obstaculizado y amenazado por una compleja red de factores jurídicos, institucionales y religiosos que reproducen desigualdades estructurales y colocan a las mujeres, especialmente a las más pobres, en una situación de vulnerabilidad. La creciente injerencia de actores religiosos en el proceso legislativo, aliada a prácticas médicas restrictivas y discursos morales, ha consolidado un escenario en el que los derechos reproductivos son permanentemente cuestionados. No obstante, frente a este avance conservador, los movimientos feministas han movilizado estrategias jurídicas y políticas en defensa de la autonomía corporal, manteniendo viva la disputa por el reconocimiento pleno de estos derechos. Este escenario de tensión entre religión, ley y derechos de las mujeres, lejos de ser exclusivo de Brasil, también se manifiesta en otras realidades geopolíticas marcadas por la influencia religiosa, como es el caso de Marruecos, que analizaremos a continuación.

3. El caso marroquí

3.1 La situación social y legal del aborto en Marruecos

La situación del aborto en Marruecos, aunque diferente a la brasileña, genera impactos igualmente preocupantes sobre la vida de las mujeres. A empezar, según la *Association Marocaine de Planification Familiale* (AMPF), la tasa de abortos en el país oscila entre 30 y 40 por cada 1.000 mujeres de entre 15 y 49 años, resultando entre 280.000 y 370.000 procedimientos anuales, de los cuales aproximadamente el 72 % son inseguros (como se citó en Amnistía Internacional, 2024, p. 18). A pesar de la magnitud del fenómeno, el acceso legal al aborto sigue siendo extremadamente limitado, ya que solo se realizan cerca de 200 abortos al año en centros médicos autorizados (Sanz, 2024). Por su parte, un estudio del Ministerio de Sanidad realizado en 2013 reveló que, entre los jóvenes de 15 a 24 años sexualmente activos, el 7,9 % había experimentado un embarazo no deseado, y de estos casos, el 70 % terminó en aborto (como se citó en Amnistía Internacional, 2024, p. 18).

Para entender mejor estas cifras, es importante saber que, en Marruecos, aunque los métodos anticonceptivos, como la píldora anticonceptiva convencional o la del día después están disponibles de forma oficial y sin necesidad de prescripción médica para su compra, su uso sigue estando en niveles muy bajos (Kadiri, 2022). Según la *Enquête nationale sur la population et la santé familiale*, realizada en 2018 por el Ministerio de Salud de Marruecos, el 29,2% de las mujeres casadas no utilizaban ningún método anticonceptivo, y un 11,3% presentaba necesidades insatisfechas de planificación familiar. También se descubrió que 36% de las mujeres que dieron a luz en un hospital de Rabat afirmó no tener ningún conocimiento sobre métodos anticonceptivos y el 54% señaló no haber consultado a un profesional de la salud antes

de comenzar a utilizarlos (Amnistía Internacional, 2024, p. 18).

Este comportamiento se debe en gran medida al hecho de que las relaciones sexuales fuera del matrimonio son ilegales y pueden ser castigadas con penas de prisión de uno a doce meses, según el artículo 490 del Código Penal marroquí (Gobierno de Marruecos, 1962/2018, art. 490). En este marco, muchas mujeres evitan recurrir a métodos anticonceptivos, pues los tabúes morales y sociales las llevan a temer el juicio o la estigmatización que pueden sufrir en centros de salud por intentar ejercer control sobre su fertilidad fuera del matrimonio (Amnistía Internacional, 2024, pp. 23–24).

Similarmente, cuando una mujer soltera se enfrenta a un embarazo no deseado, el miedo al rechazo social, la vergüenza y las represalias legales pueden llevarla a actuar en la clandestinidad. En ese contexto, recurre a métodos peligrosos o ineficaces para interrumpir la gestación, lo que la expone a graves riesgos tanto físicos como psicológicos (Amnistía Internacional, 2024, p. 12). Esta situación se intensifica especialmente cuando la mujer no dispone de los medios necesarios para acceder a interrupciones en clínicas privadas o fuera del país, quedando así a merced de soluciones desesperadas. Como advierte el ginecólogo y presidente de la Asociación Marroquí de Lucha contra el Aborto Clandestino (AMLAC), Chafik Chraïbi, “El problema se centra en las mujeres pobres, porque las que tienen dinero buscan un médico, o viajan a España, Francia, pero las pobres terminan haciendo el aborto tradicional que es el más dañino para sus cuerpos.” (Silva Franco & Bernabé, 2015).

Entre los métodos más comunes utilizados para interrumpir una gestación en Marruecos fuera del marco legal se encuentra la compra de medicamentos que contienen misoprostol a través del mercado ilegal. Aunque este fármaco figura en la lista de medicamentos esenciales de la *WHO*

*Model List of Essential Medicines*⁶, su uso fuera del ámbito médico y sin supervisión adecuada puede generar graves complicaciones, como hemorragias, infecciones o abortos incompletos, lo que no es raro, ya que muchas mujeres lo adquieren sin receta, sin instrucciones claras y con fechas de caducidad vencidas (Amnistía Internacional, 2024, p. 37). Igualmente, es común que mujeres que intentan interrumpir un embarazo recurran a infusiones de origen vegetal preparadas por herbolarios. Estas mezclas, compuestas por diversas plantas cuya identidad a menudo no se revela, se transmiten sin información clara sobre su composición, dosis o posibles efectos secundarios (Amnistía Internacional, 2024, p. 37).

Como resultado, según el Ministerio de Sanidad marroquí, estas prácticas inseguras contribuyen al 1,8 % de las muertes maternas directas y al 1,3 % de las muertes maternas secundarias por infección (Amnistía Internacional, 2024, p. 18). Sin embargo, el número relativamente bajo de mujeres que acuden a centros de salud tras sufrir complicaciones no refleja una menor incidencia de abortos inseguros, sino que responde a un conjunto de factores que incluyen el miedo a ser denunciadas, la desconfianza hacia el trato que puedan recibir en los centros sanitarios y la falta de información clara y accesible. Esta situación se ve agravada por el artículo 455 del Código Penal, que sanciona la incitación al aborto con penas de hasta dos años de prisión, lo que contribuye a un clima de silencio y autocensura que puede limitar aún más el acceso de las mujeres a información fiable (Código Penal, Gobierno de Marruecos, 1962/2018, art. 455).

En concreto, el aborto en Marruecos solo es legal cuando constituye una medida necesaria para salvaguardar la

⁶ Lista publicada por la Organización Mundial de la Salud (OMS) que incluye los medicamentos considerados más eficaces y seguros para responder a las necesidades prioritarias de un sistema de salud.

salud de la madre, siempre que sea realizado por un médico y cuente con el consentimiento del cónyuge o, en su defecto, del médico jefe, según el artículo 453 del Código Penal marroquí (Gobierno de Marruecos, 1962/2018, art. 453). Entretanto, en 2015, tras la difusión de un documental en el que el ya mencionado médico Chafik Chraïbi advertía sobre los riesgos del aborto clandestino y su posterior destitución del hospital en el que trabajaba, el rey Mohamed VI impulsó un proceso de debate nacional que generó una amplia movilización social, aunque posteriormente quedó estancado (Gruénais, 2017, p.7). En ese marco participaron diversas asociaciones de la sociedad civil, entre las cuales se destacó la Coalición Primavera de la Dignidad, una red creada en 2010 que agrupa a 25 organizaciones nacionales y regionales de defensa de los derechos de las mujeres y de los derechos humanos (El Khamsi & Parejo Fernández, 2022, p. 400). La Coalición presentó un memorándum en el que defendía el derecho de las mujeres a un aborto médico, legal y seguro, y denunciando la incompatibilidad entre la criminalización vigente y los principios constitucionales de 2011 (El Khamsi & Parejo Fernández, 2022, p. 401). Además, el documento proponía la legalización en casos de violación, incesto, malformaciones fetales graves y trastornos mentales de la madre. No obstante, a pesar de la solidez de sus argumentos y del respaldo social movilizado, la cuestión permanece bloqueada en el Parlamento, lo que, como expresa Khadija Ryadi, expresidenta de la Asociación Marroquí de Derechos Humanos, sigue poniendo en riesgo la salud física y psíquica de las mujeres que han decidido no tener un hijo (citada en Sanz, 2024).

De este modo, la situación descrita pone de manifiesto que la criminalización del aborto en Marruecos, junto con los tabúes sociales y el acceso limitado a información sobre métodos anticonceptivos, perpetúa un ciclo de violencia institucionalizada sobre los cuerpos de las mujeres. La legislación restrictiva, que criminaliza y

estigmatiza la autonomía femenina, expone a miles de marroquíes a prácticas abortivas inseguras, clandestinas y potencialmente letales. En este contexto, conviene examinar con mayor detalle el sistema político marroquí y las voces que, desde distintos ámbitos, se oponen o defienden la legalización del aborto, como se verá a continuación.

3.2 El escenario político marroquí frente al aborto

Marruecos se constituye como una monarquía constitucional caracterizada por la centralización del poder en la figura del rey, quien ejerce tanto la autoridad política suprema como el liderazgo religioso del país. Mohammed VI ostenta el título de Amir al-Mu'minin, o sea, el Comendador de los Creyentes, lo que lo convierte en garante de la continuidad del Estado, del respeto a la Constitución y de la preservación del islam como religión oficial (Benlabbah, 2008, p. 3). Esta fusión de legitimidades, política y espiritual, otorga al monarca una posición singular dentro del sistema institucional marroquí: es él quien tiene la facultad última de armonizar el derecho positivo con los preceptos del islam, especialmente en cuestiones que afectan a la moralidad pública, la estructura familiar o los derechos de las mujeres. En este marco, reformas como la del aborto colocan al monarca ante el difícil equilibrio entre la presión política y la legitimación religiosa.

A partir de esta lógica, la interpretación dominante del islam en el orden jurídico marroquí se sustenta en una visión conservadora de la sharía, según la cual la vida es considerada sagrada desde la concepción, y cualquier forma de interrupción voluntaria del embarazo representa un atentado contra un don divino (Jeddi Haoukich, 2017, p. 104). Esta concepción ha dado lugar a una doctrina legal que no contempla la noción de “embarazo no deseado” y se traduce en un marco penal que criminaliza el aborto. En esta misma línea, el Código de la Familia de Marruecos, la

Mudawana, garantiza a la crianza la protección de la vida y de la salud desde la concepción, reforzando así la centralidad de este principio en la legislación nacional (Human Rights Education Associates, 2005, p. 17). Además, la ubicación de los delitos relacionados con el aborto dentro del capítulo titulado “De los crímenes y delitos contra la familia y la moralidad pública” del Código Penal (Gobierno de Marruecos, 1962/2018, cap. VIII) confirma una arquitectura normativa orientada por una lógica moralizante, en la que el aborto se configura como una transgresión al orden social y familiar, subordinando la autonomía reproductiva de las mujeres a valores colectivos.

En la sociedad civil, se puede observar que la resistencia a la liberalización del aborto también se expresa a través de asociaciones de carácter conservador, como el Fórum Zahraa para Mujeres Marroquíes. En 2012, esta entidad rechazó la tentativa de la ONG *Women on Waves* de atracar un barco en la costa del país para ofrecer servicios de aborto y, en un comunicado difundido en su página web, definió el aborto como una forma de violencia contra la mujer, afirmando que “nadie tiene autoridad para matar a un ser humano bajo ningún pretexto” (traducción propia, Forum Zahraa pour la Femme Marocaine, 2012). En una línea similar, el movimiento islamista Al-Adl Wa-l-Ihsan, que mantiene una postura crítica frente a las orientaciones políticas del régimen, sostiene que “los valores fundamentales de la identidad nacional” se ven amenazados por la introducción de pautas consideradas occidentales, como las relaciones sexuales antes del matrimonio, la homosexualidad y las políticas de control de la natalidad (Shukry, 2014). En relación con el aborto, el grupo lo interpreta como la consecuencia de una sociedad en crisis

moral y afirma que “la vida de una persona es sagrada, sea hombre, mujer o feto.” ⁷(citado en Charrad, 2015).

En el campo político, el Partido de la Justicia y el Desarrollo (PJD), único partido islamista presente en la escena institucional del país, se constituye como una fuerza de oposición caracterizada por una identidad marcadamente moral y religiosa (Macías Amoretti, 2005, p. 112). En este marco, el partido también se pronunció frente a la tentativa de la ONG *Women on Waves* de atracar en la costa marroquí en 2012, a la que calificó, por medio de la entonces diputada Amina Mae El Ainain, como un intento de “sacar el debate del aborto de sus cauces naturales, recurriendo de manera evidente al extranjero con el fin de implicar a Marruecos y ponerlo en entredicho ante la comunidad internacional [...]” (traducción propia, Partido de la Justicia y el Desarrollo, 2012). En otra publicación difundida en su sitio web y firmada por Ali Fadili, el PJD llega a comparar el aborto con el nazismo y advierte que el procedimiento tendría “un impacto devastador en la familia tradicional y en los conceptos de sexo, familia y hogar” (traducción propia, Fadili, 2022). El autor sostiene asimismo que la interrupción voluntaria del embarazo, incluso en casos de violación, es “inhumana, anti-islámica y contraria a la voluntad divina”, y la interpreta como un alineamiento con el pensamiento occidental “que busca liberar al hombre de sus responsabilidades morales y humanas, incluida la responsabilidad por sus actos” (traducción propia, Fadili, 2022).

Ciertamente, frente a esta concepción dominante, diversas intelectuales y activistas han cuestionado la forma en que se ha interpretado y codificado el islam en las leyes que afectan directamente la vida de las mujeres. El feminismo presente en Marruecos sostiene que muchas de las normas

⁷ Traducción propia. En el original: “*La vie d’une personne est sacrée, qu’il s’agisse d’un homme, d’une femme ou d’un fœtus.*” (Charrad, 2015).

jurídicas que hoy se presentan como derivadas de la *shari'a* son, en realidad, construcciones históricas realizadas por juristas cuyas interpretaciones respondieron a intereses de preservación de estructuras jerárquicas y de control social. Como lo expresa Aïcha El Hajjami, “la condición de inferioridad y de precariedad en las cuales están confinadas la mayor parte de las mujeres en las sociedades árabe-musulmanas son oriundas principalmente de la hegemonía de una mentalidad (de un sistema) patriarcal que instrumentaliza su lectura de la religión para legitimar las situaciones de dominación, de violencia y de exclusión en relación a las mujeres.”⁸ (El Hajjami, 2006, pp. 3–4).

Este pensamiento también es compartido por la exdirectora del Centro de Estudios Femeninos en el islam, Asma Lamrabet, médica y referente del feminismo islámico reformista en Marruecos (Adlbi Sibai, 2016, p.253). Para Lamrabet, el debate en torno al aborto refleja las contradicciones y evoluciones de la sociedad marroquí y obliga a cuestionar las interpretaciones dominantes de los textos sagrados, sosteniendo que la idea de que el islam prohíbe el aborto no es cierta (Worldcrunch, 2015). Además, respecto al rechazo a la llamada “occidentalización”, Lamrabet explica que este se debe en gran medida al peso histórico del colonialismo, que vinculó la emancipación femenina al modelo occidental y favoreció la radicalización del discurso religioso islámico, lo que explica en parte la resistencia a las reformas percibidas como imposiciones externas (Adlbi Sibai, 2016, p.255).

En este sentido, el feminismo islámico propone una relectura de las fuentes sagradas desde una perspectiva de

⁸ Traducción propia. En el original: “a condição de inferioridade e de precariedade nas quais estão confinadas a maior parte das mulheres nas sociedades árabe-muçulmanas são oriundas principalmente da hegemonia de uma mentalidade (de um sistema) patriarcal que instrumentaliza sua leitura da religião para legitimar as situações de dominação, de violência e de exclusão em relação às mulheres” (El Hajjami, 2006, pp. 3–4).

justicia de género que permite desplazar el debate del terreno dicotómico entre religión y secularismo hacia una revisión interna por el significado y la aplicación de los textos sagrados (Sadiqi, 2017, pp. 14-15). Las feministas insisten en que los textos sagrados no poseen un único significado fijo, y que sus interpretaciones pueden, y deben, ser leídos desde perspectivas que reconozcan la dignidad, la equidad y los derechos de las mujeres dentro del marco ético del islam.

En síntesis, la experiencia marroquí revela cómo el debate sobre el aborto está profundamente atravesado por la articulación entre religión y derecho. En un sistema donde el rey acumula autoridad religiosa y política, las reformas legales, como la del aborto, dependen de un equilibrio delicado entre el respeto a la *shari'a* y los compromisos constitucionales con los derechos. Aunque Mohamed VI ha promovido espacios de diálogo sobre la despenalización, el aborto enfrenta resistencias de sectores conservadores que ven en ello una amenaza al orden moral islámico. No obstante, el feminismo islámico ha emergido como una fuerza crítica que desafía las lecturas hegemónicas desde dentro de la tradición, proponiendo una reinterpretación ética de las fuentes religiosas en favor de la autonomía, la salud y la dignidad de las mujeres. Aunque sus avances aún sean limitados, su presencia en el debate ha sido clave para abrir fisuras en un discurso jurídico-religioso históricamente excluyente.

4. Conclusiones

En vista de lo expuesto, se puede concluir que Brasil y Marruecos operan dentro de sistemas jurídicos profundamente distintos, pero comparten un elemento central: el peso estructurante de la religión en la configuración de sus políticas sobre derechos sexuales y reproductivos. En Brasil, el avance de parlamentarios pentecostales conservadores ha influido significativamente en la presentación y tramitación de proyectos de ley que buscan

restringir el acceso al aborto, amenazando principios fundamentales garantizados por la Constitución, como la dignidad de la persona humana, la construcción de una sociedad justa, la reducción de las desigualdades sociales y la prevalencia de los derechos humanos (Constitución de la República Federativa de Brasil, arts. 1.º—4.º). En el caso de Marruecos, su Constitución de 2011 consagra derechos fundamentales como el derecho a la vida, a la seguridad personal y a la integridad física y moral, prohibiendo expresamente los tratos crueles, inhumanos y degradantes (Jeddi Haoukich, 2017, p. 44). No obstante, tales garantías no se ven plenamente reflejadas en la legislación penal de ninguno de los dos países, ya que, debido a la criminalización del aborto, las mujeres viven bajo un régimen de miedo, vergüenza, clandestinidad y riesgo de muerte.

Desde esta perspectiva, se hace evidente en ambos contextos una ruptura crítica entre el orden normativo y la realidad social. Tal como lo señala Hans Kelsen, el derecho positivo se construye en el plano del deber ser, y su validez depende de que las normas sean efectivamente observadas; por lo tanto, cuando se produce una desconexión con las condiciones concretas de vida de las personas, el derecho no solo pierde eficacia, sino que también pierde legitimidad (Kelsen, 2009, p. 32). En Brasil y Marruecos, la normativa penal sobre el aborto representa un ideal normativo influenciado por principios religiosos que no responde a las experiencias reales de las mujeres, muchas de las cuales recurren a prácticas peligrosas para ejercer su autonomía reproductiva. Este hiato entre ley y realidad, entre lo que es y lo que debería ser, pone en cuestión la eficacia del derecho como instrumento de justicia y evidencia la urgencia de reformas jurídicas que partan de una comprensión empática y basada en los derechos humanos.

Dicho esto, conviene señalar que la simetría en los efectos no debe ocultar las profundas diferencias en las estructuras institucionales que los producen. En el caso

brasileño, el orden democrático al menos permite la confrontación entre visiones divergentes sobre los derechos reproductivos, mientras que, en Marruecos, la fuerza de los sectores conservadores e islamistas, junto con la renuncia de muchos parlamentarios a respaldar reformas vinculadas al aborto, restringe ese debate, dado que las reformas legislativas en cuestiones consideradas de índole moral siguen dependiendo del aval religioso.

Frente a este impasse, cobra aún más relevancia el papel de los movimientos feministas, que en ambos países cuestionan los discursos dominantes y proponen otras formas de pensar el cuerpo, la justicia y la autonomía. En Brasil, los colectivos feministas han desarrollado estrategias jurídicas y políticas para enfrentar el avance conservador y defender los derechos reproductivos. En Marruecos, los feminismos islámicos desarrollan una crítica interna a la tradición, reinterpretando los textos sagrados desde una lectura de género y exigiendo que el islam no se utilice como instrumento de opresión, sino como fundamento de dignidad y justicia. En ambos casos, estos movimientos producen investigaciones, construyen redes de apoyo, ejercen presión institucional y movilizan a sectores de la sociedad civil y a organismos internacionales, a pesar de las resistencias tanto culturales como políticas que aún enfrentan.

A la luz de este panorama, resulta urgente que tanto Brasil como Marruecos adopten medidas concretas orientadas a garantizar los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres desde una perspectiva legal, y educativa. En el caso brasileño, es imprescindible asegurar el cumplimiento efectivo de las leyes ya vigentes, sancionando a las instituciones sanitarias que imponen requisitos no previstos por el Código Penal y evitando retrocesos impulsados por presiones religiosas. En Marruecos, resulta necesario emprender un proceso de reinterpretación de la *shari'a* que sea más flexible y acorde con los desafíos sociales contemporáneos, entre ellos la revisión del Código Penal que

todavía penaliza cuestiones como las relaciones sexuales fuera del matrimonio.

En ambos países, es fundamental dar cumplimiento efectivo a los principios constitucionales que garantizan la integridad física, moral y jurídica de las mujeres. Ello implica revisar y fortalecer las políticas contra la violencia sexual, garantizar que los agresores sean efectivamente sancionados, promover la educación, en particular la educación sexual en las escuelas, combatir la pedofilia y asegurar el acceso gratuito y universal a métodos anticonceptivos, con especial atención a las mujeres en situación de vulnerabilidad. Además, es fundamental que las personas comprometidas con la equidad de género, en particular las mujeres feministas, continúen buscando ocupar espacios de representación política, contribuyendo así a presionar a los Estados para que asuman con seriedad las cuestiones relacionadas con la vida de las mujeres, particularmente los derechos reproductivos, como un asunto fundamental de salud y justicia.

En definitiva, la garantía de acceso al aborto legal y seguro no puede depender de la moral ni de interpretaciones jurídicas desvinculadas de la realidad. Mientras las normativas penales sigan desconsiderando las experiencias de vida de las mujeres y subordinando sus cuerpos a lógicas patriarcales, tanto Brasil como Marruecos, así como cualquier otro Estado independientemente de su religión mayoritaria o sistema político, seguirán reproduciendo desigualdades. Por lo tanto, superar esa disociación entre fe y derecho es avanzar hacia una sociedad donde la dignidad de las mujeres no esté condicionada por dogmas, sino sostenida por el respeto, la autonomía y la plena igualdad que les corresponde como sujetas de derechos.

Referencias

Acayaba, Cíntia & Figueiredo, Patrícia (2020, 20 de agosto). *SUS fez 809 mil procedimentos após abortos malsucedidos e 1.024 interrupções de gravidez previstas em lei no 1º semestre de 2020*.G1. <https://acesse.one/420609w>

Adlbi Sibai, Sirin. (2016). *La cárcel del feminismo: Hacia un pensamiento islámico decolonial*. Akal Editorial. Recuperado de <https://sl1nk.com/o9w18m8>

Almeida, Daniella. (2023, 29 de marzo). *Uma em cada sete mulheres aos 40 anos já passou por aborto no Brasil*. Agência Brasil. <https://l1nq.com/jqryzg4>

Alves, Schirlei (2023, 2 de outubro). *O que você precisa saber sobre a ADPF 442*. Gênero e Número.

<https://www.generonumero.media/reportagens/adpf442-descriminaliza-aborto/>

Amnesty International. (2024). *“My life is ruined”: The need to decriminalize abortion in Morocco* (Index No. MDE 29/7506/2024).

<https://www.amnesty.org/en/documents/mde29/7506/2024/en/>

Articulação de Mulheres Brasileiras. (2024, 4 de diciembre). *Carta de Repúdio ao Congresso Nacional contra a PEC 164/2012 (PEC do Estuprador)*.

<https://ambfeminista.org.br/carta-de-repudio-ao-congresso-nacional-contra-a-pec-164-2012-pec-do-estuprador/>

ARTIGO 19. (2022, 28 de setembro). *Setenta e três hospitais realizam aborto legal e região Sudeste é a que concentra parcela expressiva do atendimento: atualiza a edição 2022 do Mapa*.

<https://l1nq.com/eznrm1p>

Associação Nacional Mulheres pela Vida. (s.f.). *Carta de princípios*.

<https://mulherespelavida.org.br/#carta-principios>

Bearak, Jonathan; Popinchalk, Anna; Ganatra, Bela; Moller, Ann-Beth; Tunçalp, Özge; Beavin, Cynthia; Kwok,

Lorraine; Alkema, Leontine (2020). Unintended pregnancy and abortion by income, region, and the legal status of abortion: Estimates from a comprehensive model for 1990–2019. *The Lancet Global Health*, 8(9), e1152–e1161 [https://www.thelancet.com/journals/langlo/article/PIIS2214-109X\(20\)30315-6/fulltext](https://www.thelancet.com/journals/langlo/article/PIIS2214-109X(20)30315-6/fulltext)

Benlabbah, Fatiha. (2008). *Islam y derechos de la mujer en Marruecos*. Cadernos Pagu, (30), 95–106.

<https://doi.org/10.1590/S0104-83332008000100008>

Blower, Ana Paula & Pains, Clarissa (2018, 1 de agosto). *Quem são as mulheres que respondem na Justiça pelo crime de aborto*. O Globo. <https://oglobo.globo.com/brasil/quem-sao-as-mulheres-que-respondem-na-justica-pelo-crime-de-aborto-22938237>

Brasil. (1988). Constituição da República Federativa do Brasil.

https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm

Brasil. (1995). Lei nº 9.099, de 26 de setembro de 1995. Dispõe sobre os Juizados Especiais Cíveis e Criminais e dá outras providências.

https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19099.htm

Cardoso, Bruno Baptista; Vieira, Fernanda M. S. B. & Saraceni, Valeria (2020). *Aborto no Brasil: o que dizem os dados oficiais?* Cadernos de Saúde Pública.

<https://pesquisa.bvsalud.org/porta1/resource/pt/biblio-1089460>

Católicas pelo Direito de Decidir. (2012, 25 de abril). *Aborto: posição favorável*.

<https://catolicas.org.br/artigos/aborto-posicao-favoravel/>

Católicas pelo Direito de Decidir. (2024, 27 de setembro). *Campanha “Eu Confesso” critica postura da Igreja Católica em relação ao aborto e direitos das mulheres*.

<https://catolicas.org.br/releases/campanha-eu-confesso-critica-postura-da-igreja-catolica-em-relacao-ao-aborto-e-direitos-das-mulheres/>

CFEMEA. (2007). *Direitos sexuais e reprodutivos em risco*. FÊMEA – Boletim do Centro Feminista de Estudos e Assessoria, (154). <https://sl1nk.com/rjj9l3j>

Câmara dos Deputados. (2020, 10 de dezembro). *Damara defende direito à vida em lançamento de Frente Parlamentar dos Direitos Humanos* [Notícia]. <https://l1nq.com/nuzxdbt>

Câmara dos Deputados. (2024). *Plenário – Homenagem ao Movimento Pró-Vida do Brasil* [Sessão solene]. <https://www.camara.leg.br/evento-legislativo/73095>

Câmara dos Deputados. (2005). PL 6150/2005: Dispõe sobre o Estatuto do Nascituro e altera a Lei nº 8.072, de 1990.

<https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=305340>

Câmara dos Deputados. (2025). *Projeto de Lei nº 820/2025* <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2486189>

Câmara dos Deputados. (2006). PL 7443/2006: Dispõe sobre a inclusão do crime de aborto praticado por terceiros sem o consentimento da gestante entre os crimes hediondos, alterando a Lei nº 8.072, de 1990.

<https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=333041>

Câmara dos Deputados. (2007). PL 1763/2007: Dispõe sobre a assistência à mulher em situação de violência sexual e dá outras providências.

<https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=362577>

Câmara dos Deputados. (2013). PL 478/2007: Dispõe sobre o Estatuto do Nascituro e dá outras providências. <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=543252>

Câmara dos Deputados. (2024). Câmara vai debater neste semestre se aumenta número de deputados ou redistribui vagas entre estados.

<https://www.camara.leg.br/noticias/1137939-camara-vai-debater-neste-semester-se-aumenta-numero-de-deputados-ou-redistribui-vagas-entre-estados>

Câmara dos Deputados. (2024). Frente Parlamentar Evangélica Nacional – Membros (57/54477).

<https://www.camara.leg.br/deputados/frentes-parlamentares/57/54477/membros>

Câmara dos Deputados. (2024). PL 1904/2024: Altera o Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 (Código Penal), para equiparar o aborto realizado após a 22ª semana de gestação ao crime de homicídio simples. <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2434493>

Charrad, Wadii. (2015, 25 de mayo). *Al-Adl Wal-Ihsane: L'avortement, résultante d'une société défailante*. *TelQuel*. <https://telquel.ma/2015/05/25/al-adl-wal-ihsane-lavortement-resultante-dune-societe-defaillante> 1448480

Da Rocha, Diego Nunes & Alves, Schirlei (2023, 21 de septiembre). *Brasil registra uma morte a cada 28 internações por aborto malsucedido*. Gênero e Número.

<https://www.generonumero.media/reportagens/brasil-mortes-tentativa-aborto/>

Diniz, Debora; Medeiros, Marcelo & Madeiro, Alberto (2021). *Pesquisa Nacional do Aborto*. Ciência & Saúde Coletiva, 791–800.

<https://www.scielo.br/j/csc/a/mDCFKkqkyPbXtHXY9qcpMqD/abstract/?lang=pt>

Dip, Andrea (Agência Pública) (2018, 2 de agosto). Debora Diniz: “*Todas as mulheres fazem aborto, mas só em algumas a polícia bota a mão*”. El País Brasil. https://brasil.elpais.com/brasil/2018/08/02/politica/1533241424_946696.html

El Hajjami, Aïcha (2008). *A condição das mulheres no Islã: a questão da igualdade*. Recuperado de

<https://www.scielo.br/j/cpa/a/ppq7CnY8PTJjnRDP3wLdb6k/?lang=pt>

El Khamssi, Rajae & Parejo Fernández, María Angustias (2022). *La dinámica del movimiento feminista marroquí tras la primavera democrática a partir de dos memorándums*. Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam, 71, 393–412.

<https://revistaseug.ugr.es/index.php/meaharabe/article/view/24461/25108>

Fadili, Ali. (2022, 02 de noviembre). الدفاع عن الإجهاض، نحو مجتمع بدون معاق [Defender el aborto: hacia una sociedad sin personas con discapacidad]. *PJD.ma*. <https://www.pjd.ma/175163->

Federação Brasileira das Associações de Ginecologia e Obstetrícia. (2024). *FEBRASGO tem posicionamento contrário à proposta da PEC nº 164/2012, que proibiria aborto legal no Brasil*. <https://www.febrasgo.org.br/pt/noticias/item/2003-febrasgo-tem-posicionamento-contrario-a-proposta-da-pec-no-164-2012-que-proibiria-aborto-legal-no-brasil>

Figueiredo, Patrícia & Farias, Victor (2022, 9 de junio). *4 em cada 10 abortos legais no Brasil são feitos fora da cidade onde a mulher mora: pacientes percorreram mais de 1 mil km*. G1. <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2022/06/09/4-em-cada-10-abortos-legais-no-brasil-sao-feitos-fora-da-cidade-onde-a-mulher-mora-pacientes-percorreram-mais-de-1-mil-km.ghtml>

Forum Zahraa pour la Femme Marocaine. (2012, 4 de octubre). المياه ولوج “الأمواج على نساء” منظمة محاولة حول بيان المغربية الإقليمية [Comunicado sobre el intento de la organización “Women on Waves” de entrar en aguas territoriales marroquíes]. Forum Zahraa. <https://www.fz.ma/news197.html>

Gobierno de Marruecos. (1962). *Código Penal de Marruecos* (Dahir nº 1-59-413 de 26 de noviembre de 1962,

con modificaciones hasta 2019). WIPO Lex. Organización Mundial de la Propiedad Intelectual.

<https://www.wipo.int/wipolex/es/legislation/details/19793>

Gruénais, Marc.-Éric. (2017). La publicisation du débat sur l'avortement au Maroc. L'État marocain en action. *L'Année du Maghreb*, 17, 219–234.

<https://doi.org/10.4000/anneemaghreb.3271>

Hamdawi, Mohammed. (2023, 18 de marzo) يستهدفون الأسرة [Atacan a la familia en nuestras sociedades porque saben que es la fortaleza inexpugnable]. <https://www.aljamaa.net/>

Haoukich, Driss Jeddi (2017). *Especial protección de la mujer y del menor en el Código Penal marroquí*. Revista de Derecho Penal y Criminología, (16), 293–324. <https://oai.e-spacio.uned.es/server/api/core/bitstreams/dd0b04a9-0017-42e9-8d65-7af10ad1407c/content>

Jalloul Muro, Hana (2016). *La charía y el fiqh: su significado como corpus legal*. Anuario da Facultade de Dereito da Universidade da Coruña, 289–313.

<https://ruc.udc.es/dspace/handle/2183/21750>

Kadiri, Ghalia (2022, October 17). “It was the only way to save my daughter”: In Morocco, deadly illegal abortions are on the rise. Le Monde.

https://www.lemonde.fr/en/international/article/2022/10/17/it-was-the-only-way-to-save-my-daughter-in-morocco-deadly-illegal-abortion-are-on-the-rise_6000656_4.html

Kelsen, Hans. (2009). *Teoría pura del derecho* [PDF]. Biblioteca Virtual CEUG.

<https://bibliotecavirtualceug.wordpress.com/wp-content/uploads/2017/05/libro-teoria-pura-del-derecho-hans-kelsen.pdf>

Macías Amoretti, Juan. A. (2005). El islamismo marroquí ante la cuestión de la mujer. *Miscelánea de Estudios*

Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam, 54, 5–25. Universidad de Granada.

<https://revistaseug.ugr.es/index.php/meaharabe/article/view/14368/12361>

Madeiro, Alberto; Rufino, Andréa; Santos, Paloma; Bandeira, Geisa; Freitas, Isadora (2016). *Objecção de consciência e aborto legal: atitudes de estudantes de Medicina*. Revista Brasileira de Educação Médica, 40(1), 86–92.

<https://www.scielo.br/j/rbem/a/srYsYnCxkyTBfsZRnc6gwmP/>

Partido de la Justicia y el Desarrollo. (2015, 12 de octubre). العدالة والتنمية بتمارة تستنكر محاولة إدخال سفينة الإجهاض إلى [El PJD en Temara condena el intento de introducir el barco del aborto en aguas territoriales marroquíes]. PJD.ma. <https://www.pjd.ma/12076-6093.html>

Sadiqi, Fatima (2017). *The Moroccan feminist movement (1946–2014)*. In B. Badri & A. M. Tripp (Eds.), *Women's Activism in Africa: Struggles for Rights and Representation*. Zed Books.

[https://www.researchgate.net/publication/308655087_The Moroccan feminist Movement](https://www.researchgate.net/publication/308655087_The_Moroccan_feminist_Movement)

Salem, Sara (2013). *Feminismo islámico, interseccionalidad y decolonialidad*. Tabula Rasa, 21, 111–130. <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n21/n21a06.pdf>

Sanz, Juan Carlos (2024, 20 de maio). *Marruecos pugna contra la ley del silencio impuesta cada día sobre centenares de abortos clandestinos*. EL PAÍS. <https://elpais.com/sociedad/2024-05-20/marruecos-pugna-contrala-ley-del-silencio-impuesta-cada-dia-sobre-centenares-de-abortos-clandestinos.html>

Shukry, Mustafá. (2024, 3 de enero). تعديل مدونة الأسرة في منظور جماعة العدل والإحسان La reforma del Código de Familia desde la perspectiva de Al-Adl Wal-Ihsan]. <https://www.aljamaa.net/>

Silva Franco, Melissa, & Bernabé, Zeneida. (2015, 26 de mayo). “El aborto en Marruecos es un gran negocio”. La

Vanguardia.<https://www.lavanguardia.com/vida/20150527/54431888787/entrevista-doctor-chafik-chraibi-aborto-marruecos.html>

Sofiat, Flávio Munhoz. (2015). *Perspectivas da laicidade no Brasil contemporâneo*. Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar, 5(2), 1–17.

<https://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/337>

Souza, Naiana Zaiden Rezende (2018). *Em defesa da moral cristã? Fundamentos e justificativas da bancada evangélica nos projetos de lei antiaborto*. Teoria e Cultura, 13(2), 1–20.
<https://doi.org/10.34019/2318-101X.2018.v13.12412>

Supremo Tribunal Federal. (2018, 3 de agosto). *Febrasgo defende aborto seguro como garantia de saúde para a mulher*.

<https://l1nq.com/gpuaic3>

Supremo Tribunal Federal. (2023, 25 de septiembre). *STF inicia julgamento da ADPF 442 sobre descriminalização do aborto*. <https://sl1nk.com/wm5ivkx>

Women's Link Worldwide (2011). *Mujeres migrantes en la clandestinidad: el aborto en Marruecos*.

<https://bit.ly/44DXofm>

Worldcrunch. (2015, 12 de mayo). *Abortion rights in Morocco – What does Islam say?* Recuperado de <https://worldcrunch.com/culture-society/abortion-rights-in-morocco-what-does-islam-say/>

World Health Organization. (2022). *Abortion care guideline* (Cataloguing-in-Publication: 9789240039483). WHO
<https://iris.who.int/bitstream/handle/10665/349316/9789240039483-eng.pdf?sequence=1>

World Health Organization. (2022, March 9). *WHO releases new guidelines on safe abortion*.

<https://www.paho.org/en/news/9-3-2022-who-issues-new-guidelines-abortion-help-countries-deliver-lifesaving-care>

Literatura, memoria y representación simbólica

Voces Poéticas del Sur: comparando la representación de la naturaleza en Gabriela Mistral y Mririda N'Ait Atik

Sahar Ouafqa

Universidad Hassan II de Casablanca, Marruecos

Resumen

Este artículo ofrece un estudio comparado de la representación de la naturaleza en la poesía de Gabriela Mistral (Chile) y Mririda N'Ait Atik (Marruecos), autoras provenientes de tradiciones culturales, lingüísticas y geográficas divergentes. Mediante un análisis textual de obras seleccionadas y un enfoque contextualizado desde la literatura comparada, se examina el uso simbólico de elementos naturales como la lluvia, el río, la luna, las aves o los árboles, para indagar en las formas en que ambas poetisas construyen imaginarios del entorno.

En Mistral, la naturaleza opera como proyección del mundo interior, enmarcando emociones personales e inquietudes existenciales. En contraste, la poesía oral de N'Ait Atik inscribe esos mismos elementos en una cosmovisión colectiva, marcada por su funcionalidad vital y su anclaje cultural en el mundo rural amazigh. El análisis revela que, si bien sus enfoques difieren —introspectivo en Mistral y externo-comunitario en N'Ait Atik—, ambas poéticas comparten una sensibilidad hacia el río de su tierra que trasciende las barreras culturales y propone una forma de ecoescritura femenina desde el Sur.

Este estudio contribuye a una lectura transnacional y descentrada de la literatura, desde una

perspectiva ecofeminista y comparatista, y pone en diálogo la lírica femenina de dos márgenes del mundo hispánico y amazigh.

1. Introducción

Este artículo propone una lectura comparada de la representación simbólica de la naturaleza en la poesía de Gabriela Mistral (Chile) y M'rida N'Ait Atik (Marruecos), dos figuras emblemáticas de la lírica femenina del Sur global, cuyas trayectorias literarias, profundamente marcadas por sus contextos socioculturales y lingüísticos, permiten pensar la poesía como espacio de mediación intercultural y construcción simbólica del entorno. Desde una perspectiva situada y descolonial, se plantea que ambas autoras —una desde la escritura moderna occidental, la otra desde la oralidad amazigh— articulan formas poéticas de relación con la tierra que desbordan el binarismo naturaleza/cultura e invitan a una reflexión crítica sobre las sensibilidades ecológicas en contextos no hegemónicos.

El trabajo se enmarca en los estudios de literatura comparada con una orientación ecocrítica y poscolonial, atendiendo a la manera en que los elementos naturales —el agua, el río, el pájaro, la luna, los ciclos estacionales— configuran una poética del entorno que es a la vez emocional, cultural y geopolítica. Se parte del principio de que la naturaleza no aparece en estas obras como escenario inerte o decorativo, sino como agente simbólico que organiza tanto las emociones como los sistemas de significación y de pertenencia colectiva. En este sentido, el análisis conjuga el estudio textual de poemas seleccionados con una aproximación contextualizada que considera la procedencia, lengua, tradición y recepción de cada autora.

Gabriela Mistral (1889–1957), nacida en el Valle de Elqui, en la zona andina chilena, fue una figura clave del modernismo hispanoamericano y la primera mujer

latinoamericana en recibir el Premio Nobel de Literatura (1945). Su poética, marcada por una sensibilidad telúrica, proyecta la naturaleza como espacio de introspección, duelo y trascendencia. Mistral construyó una voz singular en la literatura hispánica, en la que el paisaje se convierte en extensión de la subjetividad lírica, configurando un territorio espiritual profundamente vinculado a sus raíces andinas.

Por su parte, Mririda N'Ait Atik (1900-1940) representa una voz singular del patrimonio oral amazigh del Alto Atlas marroquí. Sus poemas, compuestos originalmente en tamazight y transmitidos oralmente, fueron recogidos y traducidos al francés por el profesor René Euloge en *Les Chants de la Tassaout* (1935)¹, constituyendo hoy el único testimonio conservado de su producción lírica. Figura liminal por su condición de mujer analfabeta, poeta oral y trabajadora sexual, Mririda formula una poesía en la que la naturaleza aparece como expresión de una cosmovisión ancestral, ligada al trabajo colectivo, los ciclos agrícolas, la espiritualidad rural y los afectos comunitarios. Como ha señalado Abdelkrim Jouiti en su traducción al árabe clásico (2018), la obra de Mririda condensa una sabiduría encarnada en el paisaje y una sensibilidad que trasciende los márgenes sociales a los que fue confinada (Rakāṭa, 2021: s/p).

Este estudio busca, por tanto, visibilizar y poner en diálogo dos poéticas que, desde geografías y tradiciones dispares, ofrecen aproximaciones divergentes pero complementarias a la representación simbólica de la naturaleza. A través de un análisis comparativo de poemas que tematizan el agua, el río, el pájaro o el paisaje agrícola, se examina cómo estas figuras naturales operan como dispositivos de sentido en contextos marcadamente distintos: introspectivo y elegíaco en Mistral; comunitario, funcional y ritual en Mririda.

¹ En este artículo utilizaremos la versión publicada en el 1986.

El artículo adopta un enfoque comparativo integrado que entrelaza, desde el inicio, el análisis textual, simbólico y cultural de ambas autoras, con especial atención a la representación de la naturaleza como eje poético y epistemológico, enmarcado en una perspectiva ecocrítica y transnacional propia del Sur global.

2. Naturaleza, cuerpo y paisaje en la poética mistraliana: símbolos y emociones entrelazados

En la poesía de Gabriela Mistral, la naturaleza no constituye un simple telón de fondo ni un recurso retórico decorativo; se erige como una proyección sensible del mundo interior, una transposición del cuerpo, la emoción y la conciencia lírica sobre el paisaje. El poemario *Desolación* (1922), cuya gestación se remonta a los años en Coquimbito y cuya publicación en Nueva York marcó el ingreso oficial de Mistral en el canon hispanoamericano, concentra este vínculo íntimo entre lo natural y lo anímico, entre el afuera y el adentro, en un ejercicio continuo de correspondencias simbólicas.

La crítica temprana ya percibió la carga afectiva del texto, advirtiendo un tono sombrío y una introspección doliente que Omer Emeth² sintetizó al señalar que en *Desolación* “no hay sonrisas” y que “cuando asoma alguna, viene nublada de tristeza” (Biblioteca Nacional de Chile, s.f.). La naturaleza, en este marco, adopta múltiples rostros simbólicos: las nubes, los árboles, las estaciones, las estrellas, la montaña y la lluvia son vehículos expresivos de una subjetividad desgarrada, pero también fértiles dispositivos de conexión con lo absoluto.

Las nubes, por ejemplo, en poemas como “Nubes blancas...” (p. 75) o “A las nubes” (p. 159), funcionan como

² Omer Emeth, seudónimo del sacerdote y crítico literario Emilio Váisse (1860-1937).

metáforas de la errancia del alma y de la inestabilidad del destino. A veces dóciles, como “ovejas blancas”, y otras veces inasibles, conducidas por un “pastor” invisible (el viento), las nubes representan la fluctuación entre deseo de pertenencia y reconocimiento de la contingencia vital. En “A las nubes”, la aspiración de que el alma del hablante se eleve con ellas hacia el cielo apunta a una necesidad de trascendencia que se proyecta sobre lo atmosférico.

El motivo arbóreo, reiterado en textos como “Plantando el árbol” (p.78), “Himno al árbol” (p.79) o “Árbol muerto” (p.155), articula un discurso ambivalente que oscila entre la veneración por la vida vegetal como símbolo de fecundidad, resistencia y redención, y la constatación de su decadencia, mutilación o muerte. En este corpus, el árbol no es solo entidad natural: es el Otro del sujeto poético, un espejo de sus emociones más hondas, a la vez compañero, víctima y emblema de lo humano.

Las estaciones del año —invierno, primavera, verano y otoño— son reinterpretadas con fuerte carga simbólica. La nieve, en “Mientras baja la nieve” (p.77), desciende como bendición y señal de pureza; la primavera, en “Doña Primavera” (p.84), es exaltación de vida y locura jubilosa; el verano, en “Verano” (p.89), deviene fuerza apremiante, a veces cruel; y el otoño, en “Otoño” (p.160), se convierte en imagen de la decadencia y la muerte dulce. En todos los casos, la estación natural funge como representación de un estado del alma, como lenguaje del tiempo interior.

Por su parte, las estrellas, en “Promesa a las estrellas” (p.87) y “Balada de la estrella” (p.164), condensan una dimensión metafísica del sufrimiento. En ellas se proyecta una necesidad de mirada externa, de juicio moral o consuelo cósmico. Las estrellas, como “ojitos” o como luz que “hecha llanto”, remiten a la simultaneidad de belleza y dolor, de vigilancia y empatía, en la experiencia poética del mundo.

Otros elementos como la montaña —espacio sublime, liminar y temible en “La montaña de la noche”

(p.162)— o la lluvia —llanto y desamparo en “La lluvia lenta” (p. 166)— refuerzan la estructura metafórica con que Mistral edifica una visión orgánica del mundo, donde cada manifestación natural refleja, prolonga o condiciona la vivencia humana. En este universo simbólico, naturaleza y cuerpo se espejan, y la escritura deviene un gesto de inscripción del alma en el paisaje.

En suma, la naturaleza en Gabriela Mistral es un lenguaje polifónico, cargado de tensión entre lo vital y lo sombrío, que le permite transitar de lo individual a lo colectivo, de lo concreto a lo trascendente, de la carencia a la promesa. Esta configuración no es gratuita: responde a un contexto histórico de cambio, a una sensibilidad atravesada por la pérdida y al impulso ético-estético de construir sentido en la palabra poética.

3. Naturaleza, cuerpo y paisaje en la poética de Mririda N'Aït Atik: voces orales y símbolos amazigh

Mririda N'Aït Atik, cuyo apodo significa "la rana ágil de los prados", emerge como una voz excepcional y marginal en la tradición literaria amazigh de Marruecos. Su obra, fundamentalmente oral y de fuerte impronta cultural amazigh, fue recogida y traducida por primera vez al francés en la década de 1930 por René Euloge, quien tuvo contacto directo con la poetisa. Más recientemente, se ha publicado la versión en árabe clásico de estos cantos, aunque la lengua original amazigh —el tamazight—, que los alberga en su forma más auténtica, permanece inaccesible en su forma escrita y más fiel.

Mririda representa un caso singular de poesía inscrita en la oralidad y la tradición popular, en la que la naturaleza ocupa un espacio simbólico inseparable de la vida cotidiana y de las estructuras culturales amazigh. Su apodo que alude a la rana —animal ligado a los prados y al agua—, ya establece

una conexión vital con el entorno natural que constituye no solo el marco geográfico sino el eje existencial y simbólico de su experiencia poética.

La naturaleza en la obra de Mririda, igual que en la de Mistral, no se reduce a mero decorado ni a imagen aislada; está intrínsecamente ligada a las prácticas sociales, a la supervivencia, a la corporalidad y al simbolismo femenino dentro de su comunidad. El río Tassaout, en la región de Azilal, constituye una referencia recurrente y sustancial, pues representa la fuente de vida y el vínculo con la identidad amazigh. Para las mujeres amazigh, la naturaleza —especialmente el agua— es vida, rito y cultura; por ello, la presencia de elementos naturales en sus cantos se expresa a través de una lírica pragmática y profundamente arraigada en la realidad.

Los cantos de Mririda, aunque marcados por la marginalidad social —dada su vida como prostituta en un contexto conservador— reflejan una poética compleja donde el cuerpo y la naturaleza dialogan en términos simbólicos y concretos. La ausencia de maternidad biológica en su biografía, compartida con Gabriela Mistral, se traduce en su obra en una relación ambivalente y, a menudo, crítica con las expectativas tradicionales, pero siempre imbuida de referencias implícitas a la crianza, la fertilidad y el sostén comunitario, asociados con elementos naturales como la tierra, el agua y la vegetación.

El motivo del pájaro es central y multifacético en su obra. En “Les trois oiseaux” (p. 26), la presencia de tres aves con características contrapuestas —la *pie criarde*, inquieta y quejumbrosa; el *pic-vert* triste, símbolo de desánimo; y la *tourterelle* dulce, emblema de ternura— configura una reflexión sobre las distintas actitudes vitales. Cada pájaro encarna una postura emocional que influye en el destino del individuo, convirtiéndose en metáforas vivas de la sabiduría, la advertencia y la esperanza. La asociación de estos pájaros con los álamos intensifica su función como mensajeros de

opciones existenciales, en diálogo con el entorno natural y social.

Más personal e íntima es la figura del *Tibibta* en “Ma 'tibibta” (p. 25) y “Tibibta” (p. 166), donde el pájaro se convierte en símbolo de compañía y fragilidad. El canto del *tibibta*, su presencia constante y, posteriormente, su ausencia dolorosa subraya el vínculo afectivo profundo entre la poeta y su entorno natural. En el poema de diálogo “Tibibta”, la cadena de peticiones que el pájaro dirige a elementos naturales —la nieve, el sol, las nubes, el viento, entre otros— revela la interdependencia y limitación de las fuerzas naturales, concluyendo en la ineludible supremacía de la muerte, simbolizada por el alfarero. Esta articulación poética despliega una meditación sobre la vulnerabilidad humana y la inevitabilidad del destino, en la que la naturaleza funciona tanto como escenario como protagonista.

La imagen del “L'Oiseau de mort” (p. 118) intensifica la dimensión trágica y colectiva de la poesía de Mririda. El pájaro de muerte, portador de fatalidad y destrucción, se erige en símbolo del desastre y la devastación que superan al individuo para afectar a toda la comunidad. Esta figura poética denuncia la impotencia frente a fuerzas externas adversas, articulando un llamado a la paciencia y a la resiliencia espiritual ante la adversidad.

En cuanto al agua, su presencia en poemas como “Chanson de Tarhonja” (p. 94) y “Prière pour une source tarie” (p.107) se manifiesta como un símbolo de vida, fertilidad y sustento, a la vez que representa la fragilidad de estos bienes ante la sequía y la crisis. La invocación a la lluvia y la súplica para restaurar la fuente seca reflejan la dependencia comunitaria de las fuerzas naturales y la intercesión divina. Aquí, el agua no es solo elemento físico, sino también símbolo espiritual, núcleo de la existencia colectiva y de la esperanza.

La luna en “Invocation à la lune” (p. 33) es invocada como fuerza activa y dual: “Sol de la noche” que “hace y

deshace estaciones”³, su presencia determina días propicios o adversos, influyendo en la fertilidad de la tierra y en los ciclos agrícolas. Esta ambivalencia lunar, que puede brindar bendición o desgracia, refleja la compleja relación entre el ser humano y los ritmos cósmicos. La petición de baraka a la luna manifiesta un lazo estrecho entre espiritualidad y naturaleza, configurando la luna como intermediaria entre lo terrenal y lo divino.

Los animales en la poesía de Mririda adquieren un valor identitario y simbólico. En “Mririda” (p. 20), la poeta se identifica con la rana verde, asumiendo su agilidad, su canto vibrante y la “baraka”⁴ que este supone. La rana funciona como metáfora de su voz poética y su pertenencia cultural amazigh, estableciendo un puente entre lo natural y lo artístico. Otros animales, como el chacal, el pájaro y la abeja, son empleados para ilustrar preocupaciones universales, desde el egoísmo y la supervivencia hasta la comunicación amorosa y la conexión emocional.

Por último, la inocencia y la vulnerabilidad se representan a través de la figura de la cabra en “Elle ne savait pas” (p. 57), donde la criatura despreocupada y confiada enfrenta la traición y la muerte abrupta, simbolizando la fragilidad de la existencia y la crueldad inherente a la realidad. Esta imagen enfatiza la tensión entre la naturaleza, la experiencia humana y la inevitabilidad del destino, tema recurrente en la obra. En suma, la naturaleza en Mririda N’Aït Atik es un sistema simbólico complejo y polifónico, en el que elementos naturales funcionan como metáforas para explorar la identidad, la vulnerabilidad, la esperanza y la fatalidad. A través de su poesía, se traza un mapa emocional y cultural que revela la profundidad de su vínculo con el entorno amazigh, la tradición oral y una cosmovisión marcada por la interdependencia entre lo humano, lo natural y lo divino.

³ Texto original: « Soleil de la nuit, qui fais et défais les saisons ». La traducción es nuestra.

⁴ Bendición.

4. Comparando la representación de la naturaleza en Gabriela Mistral y Mririda N'Aït Atik: un diálogo entre interioridad y exterioridad

La naturaleza en la poesía de Gabriela Mistral y Mririda N'Aït Atik se presenta no como un mero fondo escénico, sino como un sistema simbólico esencial, un vehículo para expresar la condición humana, sus emociones, creencias y su relación con el entorno. No obstante, esta naturaleza se configura de formas contrastantes en ambas autoras, reflejando sus trayectorias culturales, biográficas y estilísticas. Mientras Mistral proyecta la naturaleza como reflejo del mundo interior y de la experiencia subjetiva, Mririda la incorpora desde una óptica comunitaria y pragmática, inseparable de la oralidad, la cultura y la cosmovisión amazigh. A fin de comprender las diferencias y convergencias entre ambas poéticas, se analizarán los principales símbolos naturales, con atención particular a los motivos del agua y el pájaro, y se contextualizará la función simbólica de la naturaleza en relación con el cuerpo, la memoria y el paisaje.

Gabriela Mistral constituye un paradigma de la poesía modernista y postmodernista hispanoamericana, donde la naturaleza funciona como metáfora del cuerpo y la emoción y la conciencia espiritual. La conexión entre lo natural y lo humano en su obra es orgánica y multívoca, desplegando en *Desolación* un universo simbólico, en el que nubes, árboles, lluvia y estrellas no se limitan a ser imágenes decorativas, sino que actúan como extensiones del alma lírica y canales de una sensibilidad ético-estética. En esta línea, Terry Gifford sostiene que la ecopoesía nos conecta con el mundo de formas que implican responsabilidad, lo cual resuena en el modo en que Mistral articula una comunión entre sujeto poético y entorno natural como forma de elaboración emocional (véase Gifford, 2011, para un análisis introductorio de la poesía de la naturaleza en el marco de la

ecocrítica contemporánea). Por su parte, María Negroni interpreta esta dinámica como “la conciencia más aguda del lenguaje” (Negroni, cit. en Argentina.gob.ar, 2022), en tanto que la naturaleza, en la poesía de Mistral, deja de ser un simple decorado para devenir forma de introspección lírica y herramienta de indagación metafísica. Por su parte, Mririda N’Aït Atik representa una poética oral amazigh donde la naturaleza es inseparable del cuerpo colectivo y del paisaje cultural. La naturaleza no se lee aquí como símbolo de subjetividad aislada, sino como sistema de relaciones entre seres humanos, fuerzas espirituales y el medio físico. La poesía de Mririda, en su contexto marginal y femenino, articula el cuerpo y la naturaleza en un diálogo pragmático, ritual y simbólico, que evidencia la interdependencia entre comunidad, supervivencia y territorio.

a. El agua: entre melancolía y fertilidad comunitaria

En Gabriela Mistral, el agua se carga de un valor simbólico introspectivo y existencial, que remite a la melancolía y al dolor. En “La lluvia lenta” (p. 166), el agua personificada (“agua medrosa y triste”, “fino llanto amargo”) se convierte en metáfora del sufrimiento humano, donde el clima refleja y amplifica la pena interior. Esta asociación entre estado anímico y fenómeno natural confirma una lectura simbólica coherente con la teoría de Gaston Bachelard, quien señala que “l’imagination matérielle trouve dans l’eau la matière pure par excellence, la matière naturellement pure. L’eau s’offre donc comme un symbole naturel pour la pureté ; elle donne des sens précis à une psychologie prolixe de la purification” (Bachelard, 1942, p. 181). En este marco, la lluvia en Mistral opera como signo ambivalente de desamparo y purificación. La imagen del “llanto fino y amargo” proyectado desde el cielo no solo es metáfora del dolor interior, sino también emblema de un proceso de catarsis espiritual. El fenómeno meteorológico se convierte

así en expresión del vínculo entre la naturaleza y la psiquis, con un énfasis particular en la fragilidad, la melancolía y la posibilidad de regeneración.

En contraste, en la poesía de Mririda, el agua es símbolo vital y sagrado, sustento físico y espiritual. En “Chanson de Tarhonja” (p. 94), la lluvia es invocada como bendición necesaria para la fertilidad agrícola, reflejando la centralidad del ciclo natural en la cultura amazigh y la interdependencia entre lo humano y lo divino. La secuencia “Prière pour une source tarie” (p. 107) ejemplifica la fragilidad de estos sistemas: la fuente seca es causa de crisis y súplica colectiva. La obra de Mririda, en línea con la cosmovisión amazigh, presenta el agua como eje del equilibrio ecológico y social. Esta dimensión simbólica no se reduce a una representación funcional del agua como recurso vital, sino que remite a una concepción espiritual de la naturaleza profundamente arraigada en el imaginario amazigh. En este contexto, resulta pertinente traer a colación las reflexiones de Jean Servier (1985), quien explica que “la source réunit donc les aspects multiples de l'eau jaillissant de terre; [...]. Mais ce n'est pas l'eau qui est sacrée par elle même, c'est la terre d'où elle jaillit, le monde souterrain d'où elle tire sa fécondité” (p. 42). Así, el agua en la poesía de Mririda no es solo símbolo de vida y fertilidad, sino manifestación de una sacralidad telúrica que estructura la relación entre el ser humano, lo natural y lo sagrado. Esta perspectiva refuerza la lectura de los poemas dedicados a manantiales, lluvias y fuentes como expresiones de una espiritualidad ancestral en la que el ciclo natural es también ciclo cultural y comunitario.

En este punto, se hace evidente una diferencia fundamental con respecto a la concepción mistraliana de la naturaleza, donde los elementos naturales —como la lluvia, los árboles o las estrellas— operan como reflejo del estado emocional de la voz lírica, proyectando el dolor, la melancolía o la búsqueda de trascendencia individual. Esta divergencia entre una visión íntima y otra colectiva puede interpretarse a

la luz del pensamiento antropológico contemporáneo que cuestiona la supuesta universalidad de la noción moderna de naturaleza. Tal como observa Andrew Feenberg (2013), comentando la obra de Philippe Descola, “l’idée selon laquelle il y aurait une nature unique et des cultures plurielles – une seule façon pour les choses d’exister et des façons diverses de les comprendre – semble au cœur de l’entreprise anthropologique. C’est cette prémisse que conteste Philippe Descola” (p. 106). Esta crítica permite releer la poesía de Gabriela Mistral y la de Mririda N’Aït Attik como expresiones de dos concepciones divergentes del entorno: mientras que en Mistral la naturaleza se interioriza y simboliza como extensión emocional del yo lírico —una visión introspectiva, subjetiva y humanocéntrica—, en Mririda los elementos naturales se integran en una red de funciones colectivas, rituales y ecológicas, acorde con una cosmovisión donde lo humano y lo no humano se hallan en relación simbiótica. Así, ambas poéticas evidencian distintos regímenes de relación con la naturaleza, que remiten a estructuras epistémicas y culturales inconmensurables.

b. El pájaro: símbolos de fragilidad, esperanza y fatalidad

En la obra de Gabriela Mistral, el pájaro y el nido funcionan como símbolos de la fragilidad de la vida y la esperanza en la protección divina. En “Plegaria por el nido” (p. 82), la imagen del nido “indefenso y hermoso” articula un deseo de resguardo para la inocencia y los comienzos. El nido en el poema es espacio simbólico que sintetiza el anhelo de cuidado y renovación, mientras que la naturaleza circundante —la luna, la brisa— se convierte en prolongación del cuidado divino. El pájaro encarna así la vida en su etapa más vulnerable, y la conexión entre naturaleza y espiritualidad.

En cambio, la poética de Mririda N’Aït Atik emplea la figura del pájaro con mayor complejidad y amplitud

semántica. En “Les trois oiseaux” (p. 26), el uso alegórico de tres aves con características contrapuestas refleja distintas actitudes vitales y estados emocionales —conflicto, tristeza, ternura—, constituyendo una reflexión comunitaria y existencial sobre la condición humana. La presencia del “tibibta” como símbolo de compañía y pérdida, y el “Oiseau de mort” como anuncio de fatalidad colectiva, subrayan la dimensión social y trágica de la naturaleza en su poética. Esta polisemia del símbolo aviar refleja la oralidad amazigh donde la naturaleza funciona como mediadora entre lo humano, lo espiritual y lo cósmico.

Desde una perspectiva teórica informada por la semiótica y la antropología simbólica, la divergencia en el uso del símbolo del pájaro entre Mistral y Mririda puede entenderse a través de la distinción entre lo simbólico subjetivo y lo simbólico funcional. Como señala Hall, la disposición natural del poeta, su herencia cultural, su posición histórica, sus aspiraciones religiosas y sus convicciones filosóficas dan color a todo lo que crea (Hall, 1970: 28)⁵. Mientras que Mistral configura al pájaro como un símbolo arraigado en la subjetividad, la ternura y la espiritualidad personal, reflejando quizás una búsqueda de trascendencia individual, Mririda lo transforma en un símbolo multifuncional, intrínsecamente ligado al tejido social y ritual de su comunidad. En este contexto, el pájaro se convierte en un vehículo para expresar advertencias, lamentar pérdidas colectivas y transmitir esperanza dentro de un marco cultural compartido. Desde la perspectiva de Riffaterre, esta función del pájaro podría

⁵ “The poet's natural disposition, cultural inheritance, historical position, religious aspirations, and philosophical convictions color all that he creates. His own individual experience qualifies --negatively or positively-- the artist's vision of reality. Each experience of his life conditions in some degree the poet's profound self-awareness and modifies the inner substratum of thought and feeling from which he writes. Circumstances and temperament produce attitudes in the artist which make him particularly sensitive to certain patterns in life.” (Hall, 1970: 28)

entenderse como una manifestación del "inconsciente del texto" (*Véase*. Riffaterre, 1975), donde el poema revela estructuras y patrones subyacentes que reflejan la memoria colectiva y los valores culturales de la comunidad. Esta diferencia refleja cómo el símbolo puede adquirir significados distintos según el contexto cultural y la intención del poeta, oscilando entre la expresión de la experiencia individual y la representación de valores y preocupaciones comunitarias.

c. Naturaleza, cuerpo y paisaje: dimensiones ontológicas y simbólicas

Los estudiosos de la poesía de Mistral coinciden en subrayar la función orgánica del paisaje como extensión del cuerpo y la emoción, una característica vinculada tanto al modernismo como a la sensibilidad postromántica. Esta visión se alinea con la tradición romántica, donde autores como Wordsworth concebían la naturaleza como un reflejo del alma humana. En *Desolación*, la naturaleza no es un telón estático, sino un espacio vivo de correspondencias simbólicas, donde las estaciones, los árboles, las estrellas y la montaña reflejan la experiencia vital de la subjetividad doliente y trascendente. Esta concepción es coherente con el enfoque de la crítica literaria tradicional que entiende la naturaleza en la poesía como “proyección anímica” y “metáfora existencial”, como exploraron críticos como Erich Auerbach. Mary Louise Hall, al analizar la poesía de Emily Dickinson, también destaca el uso de la naturaleza como un espejo del estado emocional (Hall, 1970). En contraste, la poética de Mririda inserta la naturaleza en la corporalidad y la praxis social, en un marco de oralidad y tradición amazigh, donde los elementos naturales —agua, luna, animales— se enlazan con prácticas rituales, creencias y funciones comunitarias. Esta perspectiva se enriquece con los estudios antropológicos que exploran la relación entre cultura, cuerpo y paisaje en la literatura oral. En ella, el cuerpo femenino

dialoga con la naturaleza como parte de la identidad cultural y la resistencia social, como señalan los estudios sobre literatura oral amazigh. Desde una perspectiva ecocrítica, el paisaje se convierte en espacio vivido y simbólico, portador de memoria colectiva y experiencia, reflejando la interconexión entre la comunidad y su entorno.

Conclusión

El análisis comparativo entre la poética de Gabriela Mistral y Mririda N'Aït Atik revela dos aproximaciones a la naturaleza y a la experiencia humana que, aunque divergentes en contexto y expresión, convergen en su profunda capacidad para articular el sufrimiento, la identidad y la condición femenina a través de metáforas naturales cargadas de significado.

Gabriela Mistral utiliza la naturaleza como espejo del mundo interior, canalizando a través de ella el dolor, la melancolía y la búsqueda espiritual que caracterizan su obra. Su tratamiento del agua como símbolo de sufrimiento y la representación del pájaro y el nido como espacios de fragilidad y esperanza, manifiestan una poética centrada en la introspección y en la dimensión existencial del ser. Esta proyección íntima se inscribe en una tradición literaria que entiende la naturaleza como extensión del cuerpo y vehículo de las emociones, lo que permite a Mistral construir un universo simbólico que dialoga con la pérdida, el deseo y la trascendencia.

En contraste, Mririda N'Aït Atik inscribe la naturaleza en la experiencia colectiva, en la práctica ritual y en la cosmovisión amazigh, donde el agua, los animales, la luna y el paisaje son elementos vivos que expresan la interdependencia entre el ser humano, lo divino y el entorno. Su poesía, nacida de la oralidad y la marginalidad social, presenta una naturaleza que no solo refleja, sino que también actúa y condiciona la vida comunitaria. La rana verde, el

chacal, el pájaro y la abeja funcionan como símbolos de distintas facetas de la existencia humana, desde la agilidad y la voz poética hasta la crítica social y la vulnerabilidad. El agua es emblemática de fertilidad, vida y crisis, mientras la luna representa la influencia celestial en los ciclos naturales y humanos.

La naturaleza en ambas poéticas se convierte así en un lenguaje simbólico que articula la experiencia de la mujer, el cuerpo, la memoria y la espiritualidad. Desde la mirada de Mistral, la naturaleza es un reflejo de la interioridad y un medio para alcanzar la trascendencia, mientras que en Mririda se presenta como un sistema vivo de relaciones y rituales que expresan la realidad comunitaria y cultural amazigh.

Este diálogo literario entre dos tradiciones distantes geográfica y culturalmente es, en última instancia, un testimonio de la riqueza de la literatura hispanoamericana y amazigh, y una invitación a comprender la naturaleza no solo como un elemento estético, sino como una clave fundamental para entender las dimensiones humanas, sociales y espirituales en la poesía femenina sureña.

La comparación robustecida por el análisis de símbolos concretos —agua, pájaros, árboles, luna— y su articulación con las experiencias personales y colectivas, demuestra que la naturaleza, en su pluralidad, es un espejo múltiple y complejo de la condición humana, donde convergen el dolor, la esperanza, la lucha y la creación.

Referencias

Argentina.gob.ar. (2022). “María Negroni: “La poesía es la conciencia más aguda del lenguaje””.

<https://sl1nk.com/004n0vv>

Bachelard, G. (1942). *L'eau et les rêves: Essai sur l'imagination de la matière*. Librairie José Corti. <https://sl1nk.com/rbkctwp>

Biblioteca Nacional de Chile. (s.f.). *Desolación* (1922). En Gabriela Mistral (1889-1957). Memoria Chilena.

<https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-94082.html>

Euloge, R. (1930). *Chants de la poétesse berbère Mririda N'Aït Atik*. Editions Algiers.

Feenberg, A. (2013). *L'anthropologie et la question de la Nature. Réflexions sur L'Écologie des autres, de Philippe Descola*. Revue du MAUSS, 42(2), 105–118.

<https://doi.org/10.3917/rdm.042.0105>

Gifford, T. (2011). *Green voices: Understanding contemporary nature poetry* (2nd ed.). Critical, Cultural and Communications Press.

Hall, M. L. (1970). *The relation of love and death in the poetry of Emily Dickinson* (Tesis doctoral). Loyola University Chicago. https://ecommons.luc.edu/luc_diss/1241

Mistral, G. (1922). *Desolación*. Macmillan.

Mririda n'Ait Attik. (1986). *Les chants de la Tassaout* (Trad. du dialecte tachelhit par René Euloge, avec une préface de Léopold Sédar Senghor). Éditions Belvesi. https://archive.org/details/les_chants_de_la_tassaout/page/187/mode/1up

Rakāṭa, Ḥamīd (2021). "*Sīrat al-alam wa-l-qaswa fī Agānī Tāsawāt li-Mririda Nāyt 'Atiq li-l-rivā'i 'Abd al-Karīm al-Juwayṭī*", al-jarīda al-iliktrūniyya *Anwār* Press. <https://www.anwarpress.com/205160/>

Riffaterre, M. (1975). *Semiotics of poetry*. Bloomington: Indiana University Press.

<https://publish.iupress.indiana.edu/projects/semiotics-of-poetry>

Servier, J. (1985). *Tradition et civilisation berbères. Les portes de l'année*. Éditions du Rocher.

<https://sl1nk.com/tjkwlyt>

El camino a Sevilla y el chino en el pozo: la crueldad de la Historia en los juegos infantiles

Caterina Camastra

Unidad de Investigación sobre Representaciones Culturales y
Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México

Resumen

Las letras de los cancioneros tradicionales infantiles, mismas que suelen acompañar alguna actividad lúdica o cotidiana (como el juego o el arrullo), presentan a menudo una característica que puede resultar peculiar, curiosa o sorpresiva para quienes no estén familiarizados con los mecanismos de circulación de la lírica tradicional: el hecho de que hablen de temáticas que no resultan para nada apta a un público infantil, según la sensibilidad contemporánea. Al tratarse de un género en el que a menudo la centralidad no es ocupada por la semántica, sino más bien por las características fonético-rítmicas y mnemotécnicas, se vuelve un “nicho” ideal para la conservación y transmisión de retazos más o menos amplios de las composiciones más disparatadas.

El presente trabajo analizará dos casos, el de la letanía infantil marroquí *Tk Chbila tiulinlá* y la cubana *Un chino cayó en un pozo*. En ambos casos, pueden rastrearse, cifradas en los versos de un juego, oscuras y dolorosas historias de exilios, otredades, violencias y humillaciones, respectivamente desde

el proceso de expulsión de los moriscos de la Península Ibérica a principios del siglo XVII, y la promovida migración masiva de campesinos chinos hacia Cuba a mediados del siglo XIX. Algunos de los aspectos deshumanizantes y violentos de los dos episodios históricos quedan cifrados en las letras de las dos cancioncitas objetos de análisis en el presente trabajo, cuyo objetivo es ofrecer un ejemplo concreto de uno de los mecanismos quizás más curiosos de conservación de la memoria histórica, por un lado, y conformación de las tradiciones líricas infantiles, por el otro, entre dos mundos cuyo entramado denso de parentescos culturales queda en gran medida por esclarecer.

Hemos dejado, por suerte, de ver la Historia como un catálogo de grandes eventos, consignados en selectos repertorios de fuentes autorizadas. Sabemos ya que más que una Historia, oficial, lineal y transparente, habitamos una polifonía de historias, un cruce de imaginarios, un entramado de voces inscritas en los más diversos e inesperados soportes. Asimismo, más que en los grandes eventos, vivimos a través de los trajines de la vida cotidiana, en las prácticas que nos conforman, los sueños que nos mueven, los miedos que nos oponen.

La tradición oral es uno de los principales repositorios vivos de las historias cotidianas que nos narran. Si nos detenemos a descifrarlas, pueden de repente acercarnos a algún matiz de nuestra humanidad que, de alguna manera, se quedó atrapado entre los pliegues del tiempo. Hablo de “descifrar” y “atrapado” porque me refiero específicamente a los casos en los que fragmentos textuales pierden su colocación y función originaria, casi como fósiles entre capas rocosas.

El caso que aquí nos ocupa es el de las letras que acompañan los juegos infantiles, letras que a veces resultan ser retazos, ecos, reminiscencias de textos más antiguos que, en muchas ocasiones, a un acercamiento más consciente resultan tener poco de infantil, o por lo menos de nuestra

idea contemporánea de lo infantil. Tal escisión entre la función y la semántica es posible porque es fácil que el sonido, en calidad ritmo y mnemotecnica y cadencia para la acción, se vuelva en un juego más importante que el significado. La semántica se diluye en las prioridades musicales y kinésicas. Como nota Ana Pelegrín (2008: s/p), “Por fijación de gestos y palabras, transmitidos oral y dinámicamente, la cultura infantil *retiene* en la memoria la acción de viejos juegos. Retiene el código de un lenguaje no verbal, transmitido”. El juego se despliega en un “divertimento sin sentido a pleno sonido rítmico, visual, dinámico [...] es un decir rítmico, apoyado por los acentos, la dinámica del movimiento, el silabeo prosódico. *El sinsentido* [...] tiene un *sentido* rítmico y no conceptual”.

Este divorcio de la semántica a veces toma las formas del disparate; otras veces, como en los dos casos que vamos a discutir a continuación, un análisis temático más detenido revela textos que no corresponden a la idea moderna y contemporánea de protección de la infancia de temas y tonos relacionados con la tristeza, la violencia y la muerte. Las cancioncitas infantiles resultan proceder de textos evidentemente concebidos con otra función que el juego y la diversión.¹ Los distintos orbes culturales de referencia en el presente trabajo, el Caribe hispano y el Maghreb, muestran los amplios alcances de esta estrategia compartida de memoria histórica y cultural. Ambos casos, además, hacen referencia a experiencias traumáticas de desplazamientos entre forzados y desesperados, un exilio por discriminación religiosa y una migración económica en condiciones de factual esclavitud.² Los dos casos en cuestión son el de la letanía infantil marroquí *Tk Cbbila tiuliulá* y la cubana *Un chino*

¹ Entre los muchos trabajos en los que esta idea ha sido desarrollada en el amplio marco de los estudios de literatura tradicional infantil en el orbe hispánico, el presente ensayo se basa sobre todo en Pelegrín (2008 y 2009) y Ruiz (2019 y 2022).

² Véase por ejemplo Balboa (2021) y Checa-Artasu (2007).

cayó en un pozo. En ambos casos, pueden rastrearse, cifradas en los versos de un juego, historias tan dolorosas como poco reconocidas, respectivamente, el proceso de expulsión de los moriscos de la Península Ibérica a principios del siglo XVII, y la promovida migración masiva de campesinos chinos hacia Cuba a mediados del XIX.

La cancioncita marroquí me la presentó un amigo en Marrakech hace ya algunos años, en 2018. Según lo que pude averiguar, la primera versión grabada es la del cantante marroquí Agair Mohamed, en vinilo, en algún momento de los 70s.³ Ha habido varias otras, en que el poemita normalmente se incorpora en alguna composición más larga.⁴ Sin embargo, por lo general, más que propiamente una canción para tocar y cantar, se le considera como unos

³ Versión digitalizada de la grabación original, donde se identifica al artista como marroquí: <https://www.youtube.com/watch?v=fao0j4ag7rk>. Información sobre la misma: <https://sl1nk.com/twf4sh1> Ubicación temporal de la grabación según la propuesta del proyecto *Music After Al-Andalous*, por Sono Mayrit:

<https://sonomayrit.xyz/projects/2408migas/> Es interesante notar que el artista, según la información limitada que pude rastrear, es marroquí, mientras que la disquera es argelina, lo cual apunta a la existencia de una región cultural que trasciende las actuales fronteras nacionales.

⁴ No pienso dedicarme aquí a un estudio a profundidad de las versiones grabadas, sin embargo, señalo a continuación algunas: 1. <https://www.youtube.com/watch?v=OY9ALUf-C0Y>, del artista belga-marroquí Tiiw Tiiw en el disco *Dakka Marrakechia* (2011), nombrado como el homónimo género musical tradicional; 2. https://www.youtube.com/watch?v=3L8HAAAnx_nc, del grupo marroquí Crescendo N'The Kasbah Groove Machine en el disco *Mizane. Children Songs from Morocco* (2025), dirigido al público infantil; 3. <https://www.youtube.com/watch?v=nHhcdZh2LmY>, del grupo franco-argelino Orchestre Nationale de Barbès en el disco *Dame de Coeur* (2014); 4. <https://www.youtube.com/watch?v=IaTDJ1w8F8E>, del rapero marroquí ElGrandeToto (Taha Fahssi) (2020). Se confirma lo que señalé en la nota anterior, a saber, la existencia de una región cultural compartida que trasciende la división entre Marruecos y Argelia. Además, se puede notar la versatilidad de las versiones entre lo infantil, lo tradicional y géneros más contemporáneos.

versitos, una línea melódica y un ritmo lúdicos, para jugar. Tan es así que una vez, estando en Fes con un músico profesional a quien había yo contratado para recopilar un pequeño corpus del repertorio andalusí del Maghreb, el señor casi se indignó porque le pedí que la tocara: no es canción para maestros del oud, aunque uno que otro artista más pop sí haya incorporado los cinco versitos, el ritmo y la melodía en alguna de sus composiciones.

Tk Chbila tiuliulá, me han explicado, se juega en pareja, cruzando los brazos extendidos, tomándose de las manos con la persona de enfrente, dando saltitos y vueltas alrededor del eje central, como en ronda. Mientras se juega, se cantan los versos, de manera dialógica, contestándose por emistiquios. No he encontrado videos que muestren esta forma de jugar, sin embargo, considero que este video,⁵ que muestra a un hombre bailando en la que parece una fiesta familiar, en un contexto de alegre convivencia intergeneracional, nos acerca bastante a la naturaleza funcional de la cancioncita. Se puede también apreciar que todo el mundo alrededor la conoce y canta, de la manera dialógica que acabo de señalar.

De hecho, acerca de este elemento dialógico de la *performance*, se cuenta en Marruecos un chiste que asocia la cancioncita a una reivindicación de identidad nacional. El capitán de un barco pesquero tiene en su tripulación a un egipcio, un argelino, un tunecino y un marroquí; para saber quién es el marroquí, entona: “Tkchbila...” y el marroquí (así como Roger Rabbit en la película) no puede resistirse y tiene que saltar a completar el verso: “...¡tiuliulá!”. Es decir, la cancioncilla, aunque se encuentre también en otras partes del norte de África, es percibida como un rasgo distintivo de identidad local.⁶

⁵ <https://www.youtube.com/shorts/Rg9l31vYkFs> .

⁶ He encontrado un ejemplo, en una página con declaradas intenciones nacionalistas, *Maroc-Patriotique*, en el que dicha identificación, “l’authenticité marocaine de cet héritage”, es reivindicada con ciertos

*Tkchbila tiuliulá
ma qtluni ma hiauni
dek al-kas alli `tauni
al-barami ma imutchi
jat kbbaru fil kutchi.*

Aquí es necesario (e interesante) notar que la misma operación de escribir estos cinco versos es muy artificial: se trata de un poemita cuya vida es totalmente oral. Uno de los indicios de esto es que está en *darija*, es decir, el idioma de la vida cotidiana de Marruecos, mezcla de árabe, amazigh y elementos de lenguas europeas, principalmente francés.⁷ Hasta hace muy poco, menos de veinte años, el *darija* se percibía como perteneciente a una dimensión exclusivamente oral. Estamos aquí rozando los límites de una cuestión, y una discusión, sumamente compleja, en la cual no voy a poder en esta sede ahondar demasiado. En Marruecos ni siquiera se puede hablar de diglosia, porque la situación lingüística corresponde más bien a una multiglosia – entre el árabe estándar que se emplea en ámbitos oficiales y

énfasis y vehemencia, mismos que parecen inscribirla en la difícil historia de las relaciones entre los dos países: “Si les algériens ont pris pour habitude de falsifier les pages participatives comme Wikipédia, Maroc-Patriotique continuera de rétablir les réalités historiques” (<https://www.maroc-patriotique.com/post/l-origine-de-tikchbila-tiwliwla>). Dicha historia de hostilidades queda fuera de los alcances del presente trabajo, donde solo me gustaría hacer notar que, antes y aparte de las animosidades ligadas a los nacionalismos post-coloniales, queda comprobada la existencia de un área cultural compartida. La entrada de Wikipedia *Tkchbila*, por cierto, representa el mejor recurso de análisis de la canción que he encontrado en línea; cabe mencionar que no he logrado rastrear ningún estudio propiamente académico, ni divulgativo con algo de solidez y control de fuentes. La cancioncita solo se encuentra mencionada en unos cuantos blogs y publicaciones de redes sociales, que repiten la misma (escasa) información, sin respaldo documental.

⁷ Se le identifica también como “árabe marroquí”, aunque la denominación ha sido cuestionada por parcial (al no abarcar la complejidad del idioma) y colonial (al invisibilizar el elemento amazigh).

restringidos (la vida política, la religión, la escuela, por ejemplo); el francés, herencia de la colonización europea; las tres lenguas de las poblaciones originarias amazigh, a su vez con todas sus variantes internas y, justamente, el *daríja*, que es la principal lengua hablada de la vida cotidiana. Ahora bien, han pasado catorce años de que en 2011 Fouad Laroui publicara su fundamental e iluminador ensayo *Le drame linguistique marocain*, en que anotaba, por un lado, lo terrible que resultaba (y, aunque menos, todavía resulta), psico-socialmente, la infra-valoración del *daríja* y su relacionada falta de dimensión escrita y literaria; por el otro, la necesidad de una generación de escritores que se aventurara a escribir en *daríja* (cosa que ha estado, efectivamente, sucediendo, con autores como Hicham Nostik, Youssouf Amine Elalamy, Murad 'Alami, Driss Mesnaoui, 'Aziz Regragi, Safia Ouarezki, Mahmoud Benameur). Si todavía al *daríja* no se le reconoce estatus de lengua oficial,⁸ a diferencia del amazigh al que recién se le otorgó (otra cuestión harto problemática, que queda más allá de los alcances de este trabajo), el escenario ha cambiado en los últimos 15 años, tanto en términos de presencia literaria como de atención y reflexión académicas.

Cerrando esta breve digresión y volviendo a nuestra cancioncita, podemos entonces aseverar su identidad magrebí, su carácter oral y su actual función performática y lúdica. Podemos observar en *Tkchbila* un ejemplo del fenómeno antes mencionado: la supervivencia y refuncionalización de versos que, en un principio, nada tenían de infantil. Las niñas y niños marroquíes que juegan con los versos, el ritmo y la melodía, o el señor del video haciéndose el gracioso en la tarima de la fiesta, no reparan en la semántica de lo que están cantando. Los versos de *Tkchbila* son tristísimos: es un desgarrador poema de exilio, ligado a la caída de Al-Andalus y la expulsión de los moriscos de la

⁸ Para una reseña más actualizada y polifónica del estado de la cuestión, remito al más reciente *Maroc: la guerre des langues?* (AA.VV, 2018).

península ibérica. Veamos en detalle qué significan.⁹ Algunas incoherencias, sobre todo sintácticas, dan cuentas de los mismos avatares del proceso de supervivencia del poemita.

Hay dos interpretaciones posibles de la palabra *tkchbila*, en ambos casos formas populares marroquíes abreviadas (siendo la abreviación uno de los mecanismos morfo-fonéticos típicos no solo del *darija*, sino en general de las formas populares y dialectales) con respecto al árabe *fusha*: *tek Ishbilia*, “aquella Sevilla”, o bien (y con más probabilidad) *tariq Ishbilia*, el camino a Sevilla, es decir, la ruta del exilio morisco, donde Sevilla metonímicamente representa todo el territorio perdido. La mención de Sevilla es inmediatamente seguida por un elemento a su vez muy típico en la literatura del exilio: la añoranza del regreso imposible. *Tiuliulá*, esa palabrita tan graciosa en la que se concentra la marca de identidad marroquí del poemita, es una adaptación fonética y rítmica de *tuliulaha*, ‘ustedes regresan a ella’ (en este caso el verbo en *darija* no guarda relación con ‘regresar’ en árabe estándar). Regreso imposible, camino que no es dado desandar.¹⁰ El antiguo nombre árabe de una ciudad española, abreviado en una forma popular marroquí, debe recordarnos que el *darija*, entre otros parentescos, guarda una relación quizás no lo suficientemente explorada con la antigua variante de árabe hispánico.

El segundo verso, a mi parecer, aparte de ser el más logrado estéticamente, es el más terrible y el que más concentra el sentimiento del exilio: *ma qtluni ma biauni*, ‘ni me mataron ni me dejaron vivir’. El exilio es un limbo, una tortura, una no-vida que se ve negar hasta el consuelo y la paz de la muerte. El verso emplea algunos juegos fonéticos entre los favoritos de la poesía árabe, a saber, la anáfora, la rima

⁹ Traducción y análisis realizadas con el apoyo del profesor Habib Boukili.

¹⁰ Un célebre intento de desandar el camino de los antepasados moriscos exiliados (intento del que no conocemos el desenlace final) se encuentra en Haidara (2006).

interna y la *jīnas*, que se suele traducir, aproximativa e imperfectamente, como ‘paronomasia’.¹¹

El tercer verso es, creo, especialmente interesante: *dek al-kaṣ allī ‘tauni*, ‘este cáliz que me dieron’. “Cáliz” es aquí, metonímicamente, vino: elaborando sobre el hilo conductor de la tortura, se hace alusión a la humillación de los moriscos viéndose obligados a beber vino, violando así un precepto religioso. Ahora bien, lo que me parece interesante es notar como, al calor del enfrentamiento polémico entre moriscos y cristianos (como lo llama Louis Cardaillac en su excelente estudio) en la época de la expulsión (valga recordar que fue una época, un proceso, no un hecho puntual), la cuestión de la prohibición religiosa de las bebidas alcohólicas sea tomada, del lado musulmán, con más rigidez que la que anteriormente pudo haber tenido. Pese a la prohibición religiosa (que algunas jurisprudencias minoritarias, además, ponen también en entredicho), históricamente, el consumo de bebidas alcohólicas está documentado en las sociedades islámicas: por ejemplo, en los cuentos de *Las mil y una noches*, en la corte del califa Harun al-Rashid, príncipe de los creyentes, se la pasan entre libaciones con singular alegría, sin que eso afecte la piedad del soberano y su corte. En la poesía mística sufi, incluyendo la andalusí, el estado de embriaguez es metáfora para la elevación espiritual del alma.¹² Sin embargo, de manera del todo comprensible, en un momento de conflicto tanto material como simbólico, cada uno se atrinchera en sus posiciones, que terminan volviéndose bastante más rígidas. En la literatura aljamiada que ha llegado hasta nosotros, escrita por fugitivos, o criptomoriscos que trataron de quedarse en España al amparo de una conversión de fachada, se observa un número importante de compendios, manuales, suertes de reglamentos religiosos resumidos, motivados por

¹¹ Sobre la calidad de intraducible de las categorías estilísticas y retóricas, y la importancia de respetar tal calidad en una perspectiva decolonial, véase Rashwan (2020).

¹² Véanse, por ejemplo, López-Baralt (1989 y 1990) y Beneito (2004).

la preocupación de que los musulmanes no olvidaran su doctrina teniendo que vivir escondidos entre infieles;¹³ en dichos tratados suele aparecer la prohibición del vino. Quizás, antes del conflicto que destrozó su vida cotidiana, cuando moriscos y cristianos convivían básicamente en santa paz, antes de las campañas de odio promovidas por la monarquía católica, beber vino no había significado tanto problema, siendo este además uno de los principales productos agrícolas de la península ibérica. Las finuras doctrinales a menudo encuentran acomodos menos rígidos en las religiosidades populares. En este sentido, me parece especialmente entrañable uno de los casos reportados por Cardaillac, el interrogatorio inquisitorial de una mujer mayor para comprobar la sinceridad de su conversión. Cuestionada acerca de su fe en la Santísima Trinidad (uno de los puntos de conflicto doctrinal más álgidos entre cristianismo e Islam), la señora contestó que claro, que son tres, eso lo sabe todo el mundo: Mahoma, Allah y Bismillah – blasfemando así a 360 grados hacia el uno y el otro bando, con evidente ingenuidad. Ojalá la entrañable anciana señora no haya terminado pasándola demasiado mal. Finalmente, acerca de este asunto del vino, quiero apuntar que me parece paradójico a más no poder que, para contraponerse a los cristianos, este verso haga uso de una metáfora compartida entre dos culturas más cercanas que lo que varios quisieran: me es imposible no leer en el cáliz de este verso el eco del ineluctable amargo cáliz de evangélica memoria, estableciendo una analogía entre el dolor de los moriscos exiliados y el de nadie menos que Cristo crucificado.

El siguiente verso, *al-barami ma imutchi*, significa ‘el malvado no muere nunca’. A reservas, otra vez, de más investigación, me aventuro a decir que estamos frente a una imprecación común por lo menos en el área mediterránea – me saltó inmediatamente el recuerdo de una análoga en el

¹³ Véase López-Baralt (2009).

pueblo de mis abuelos, en el sur de Italia, que se usa como apóstrofe y significa algo así como “Y ¡nunca te mueres!”), reservada, como se puede intuir, a situaciones conflictivas de alto dramatismo. La palabra *haram*, en árabe, es un concepto amplio que engloba básicamente todo lo prohibido, lo impío, lo Malo con la M mayúscula. Es curioso aquí notar el uso de la *ya* final, es decir el sonido *i* de *harami*, que en árabe estándar suele indicar pertenencia familiar o gentilicio. El uso de la *ya* en este caso (uso que el profesor Boukili me ha señalado como peculiarmente marroquí) transforma la palabra *haram* en una suerte de lugar metafórico de pertenencia, casi como si el Mal mismo fuera, físicamente, un sitio: es fuerte la tentación de identificarlo con esa misma península ibérica que desgarradoramente pasó de hogar a territorio hostil, enemigo. La *ya* final del verso no pertenece a la forma verbal, sino que está presente tan solo por cumplir con la monorrima en *-i* de los últimos tres versos de la composición (la monorrima, por cierto, es un recurso de las composiciones poéticas árabes, lengua que, a diferencia del español, ama las repeticiones).

Y llegamos finalmente al último verso, *jat kbbaru fil kutchi*, ‘sus noticias llegaron en coche’ (o carroza, o carreta). La semejanza evidente entre *kutchi* y *coche* no es casual y viene como anillo al dedo para dos observaciones. Una, se trata de un fenómeno típico que el *darija* comparte con todos los idiomas *créole*: la extremada desenvoltura en incorporar préstamos. En *darija* se encuentran palabras francesas, inglesas, hasta una que otra italiana, y por supuesto palabras españolas, sobre todo en la zona nortea del Rif, que por España fue colonizada. Y he aquí también el lazo lingüístico evidente que contribuye a la reflexión sobre las fronteras líricas de la península y, con ella, del castellano.

La cancioncita de *Tkchbila* nos habla de una decisión política que desencadenó un proceso de décadas, la expulsión de los moriscos, que demasiadas veces se ha visto, desde la historiografía triunfal más difundida, casi como un mero

trámite administrativo de reajuste en la recién estrenada Reconquista, con los “moros” dócilmente adoptando exilios fáciles y quedándose en versión nostálgica y romantizada en el imaginario de novelitas y romances. Otro corpus literario, menos conocido pero igual de vasto, en gran parte legado por los mismos protagonistas, la “literatura secreta” (como la define López-Baralt) siempre opuso otras visiones a esa narrativa hegemónica. Los cinco versos aquí consignados nos hablan desde ese mismo corpus, versos transmitidos en la memoria rítmica de un juego infantil que puede haber olvidado el dolor expresado en sus sílabas, habiéndolo también, paradójicamente, atesorado a través del tiempo. Así como los fósiles nos hablan de otras vidas de las rocas, estas reliquias verbales nos revelan otras dimensiones del lenguaje.

La historia del paso de la humanidad por este planeta es una historia de desplazamientos, ya sea individuales, familiares y grupales, o poblacionales. Unos son y han sido más violentos, otros – en apariencia – voluntarios. Del otro lado del Atlántico, en otro idioma y tradición, encontramos otros versitos que cifran la memoria de otro movimiento masivo de personas y su peculiar dolor. En la memoria colectiva del folclor infantil de la isla de Cuba se encuentra la siguiente cancioncita:

Un chino cayó en un pozo,
las tripas le hicieron agua¹⁴
arré pote pote pote,
arré pote pote pá.

Antes que nada, es interesante observar que este poemita es una versión de otro, español,¹⁵ muy popular y conocido, recogido por Pedro Cerrillo (s/f: s/p) entre otros. El autor lo clasifica entre las retahílas o fórmulas para echar

¹⁴ También en la variante *las tripas se hicieron agua*.

¹⁵ He encontrado, por ejemplo, menciones de registro puntuales en Segovia (Campos y Puerto, 1991) y en Extremadura (Cillán, 2004).

a suertes, que consisten en “una cantinela o sonsonete” que se entona “marcando el compás (en muchas ocasiones, sílaba a sílaba), mientras se señala sucesivamente y por orden a todos los niños participantes: el último señalado es, según lo convenido previamente, quien se libra o quien se queda”:

Un gato se cayó a un pozo,
las tripas le hicieron guá.
Arre, moto, piti, poto,
arre, moto, piti, pa.
Sal-va-do-es-tás.

Estamos frente al fenómeno más típico de la cultura y literatura tradicional, parte de su misma definición y *Dasein*: la continuidad vital a través de las variantes. El repertorio colectivo proporciona los recursos para incorporar circunstancias nuevas, adaptando las formas y moldes a disposición. En el caso de la versión cubana de esta retahíla, el genérico gato parece sustituirse por un personaje en apariencia igual de genérico, ya que China en el imaginario orientalista de Europa y América Latina, a menudo no representa nada más que una lejanía borrosa de sucesos extraordinarios, de personajes entre sobrenaturales y unidimensionales. Sin embargo, otras fuentes relacionan estos versos de juego con un patrón de tristes episodios más reales y específicos, a saber, los asesinatos de trabajadores migrantes chinos en Cuba en el siglo XIX. De nuevo, podemos observar un ejemplo de la manera en que la memoria del dolor puede quedar inscrita en estos curiosos soportes inconscientes.

El tema *Suite Matandile*, que se encuentra en el disco *Secretos cantados* (2007) de la cantante y compositora cubana Liuba María Hevia, es una recopilación de estrofas de la tradición popular infantil, que un público medianamente enterado reconocerá en el repertorio tanto cubano como panhispano. Reporto a seguir la letra completa de la

composición, no solo a fines de ese mencionado reconocimiento, sino porque contiene otra estrofa de variación sobre el tema del escarnio a los chinos. El subrayado es mío:

Amambrocható, Matandile, dile, dile,
qué quería usted, Matandile, dile, dile,
yo quería un paje, Matandile, dile, dile,
qué paje quería usted, Matandile, dile, dile,
yo quería a Estela, Matandile, dile, dile.

Naranja dulce, limón partido
dame un abrazo que yo te pido,
si fuera falso mi juramento
por un momento te olvidaré.
Toca la marcha, mi pecho llora,
adiós, señora, que ya me voy.

Los pollos de mi cazuela
no son para mi comer
que son para la viudita
que los sabe componer,
se le echa ajo y cebolla,
una hojita de laurel,
se saca de la cazuela
cuando se vaya a comer.

**Un chino cayó en un pozo,
las tripas se hicieron agua,
arre bote, bote, bote,
arre bote, bote, ba.**

**Había una chinita
sentada en un café,
con los zapatos blancos
y las medias al revés,**

arre bote, bote, bote, arre bote, bote, ba,
arre bote, bote, bote, arre bote, bote, ba.

Antes de volver al trasfondo trágico del chino que cae, o más bien se arroja, al pozo, me parece pertinente dedicar algo de atención a la estrofa de la chinita.¹⁶ Dadas las ideas decimonónicas acerca del comportamiento apropiado para una mujer, la exhibición en un lugar público (el café), con ropa cuidada y elegante (los zapatos blancos) y al mismo tiempo algo irregular en una prenda cuasi interior (las medias), parece aludir a alguna falta moral, es decir, representa una forma estereotípica de denigrar a las mujeres y, en este caso, con ellas al grupo socio-étnico al que pertenecen. A seguir, voy a tratar de dar cuenta del trasfondo social del desprecio racista, de latente a explícito, cuya huella queda en estos versos y personajes de canción infantil.

La presencia de una importante comunidad de migrantes chinos en Cuba, que se extiende más allá del emblemático Barrio Chino de La Habana, nace con los movimientos migratorios a lo largo del siglo XIX.¹⁷ Tales movimientos migratorios no son homogéneos ni económica ni socialmente, ni en sus motivaciones, ni en sus modalidades. Parte de la comunidad china en Cuba llegó con capitales para integrarse a la vida comercial, empresarial e inclusive agrícola de la isla, estableciendo negocios de los cuales algunos notablemente prósperos. Sin embargo, a fines del presente trabajo, resulta más pertinente tomar en consideración las contrataciones masivas de mano de obra para la industria azucarera que Cuba promovió en China, a la par del desarrollo de los procesos que llevarían al fin de la trata de

¹⁶ Estrofa que también aparece en la canción *Wepa*, en el álbum *Miss Little Havana* (2011) de otra cantante cubana, Gloria Estefan.

¹⁷ El fenómeno de las migraciones de China a Latinoamérica, y de la discriminación racista sufrida por esos grupos migrantes, no interesó solo Cuba, sino también otros países de la región. Véase por ejemplo Treviño (2005) y Checa-Artasu (2007).

africanos y la abolición de la esclavitud. El primer hito de dicho fenómeno migratorio fue el viaje de 300 culíes chinos en la fragata “Oquendo” desde el puerto de Amoy (actual Xiamen). Llegaron 206 a La Habana; en general, en promedio un quinto de los culíes que zarparon murió en las travesías que a lo largo de todo el siglo XIX trajeron a Cuba desde China más de ciento treinta mil hombres.¹⁸ Acerca del racismo anti chino en la sociedad cubana de la época, comenta Jiménez:

José Antonio Saco (1881) se quejó del gran número de chinos llegados a la isla dado que esta inmigración era “muy grave en sus consecuencias” y constituía una estirpe “que no puede amalgamarse [...], por ser del todo diferente en su lengua y su color, en sus ideas y sentimientos, en sus usos y costumbres, y en sus opiniones religiosas”. Asumiendo posturas similares, folletos como *Los chinos fuera de China y el antagonismo de razas* (Ordax, 1893) o *Los chinos y su charada* (Perseverancia, 1894) extenderían la leyenda negra de los chinos como individuos taciturnos, viciosos, vengativos e inescrupulosos, “que tienen contaminadas con sus costumbres” a la sociedad cubana. De tal suerte, pese a que podían llegar a reconocer la laboriosidad del chino, en general estos textos estaban dominados por el rechazo y el recelo ante el “peligro amarillo” (2020: 107).

¹⁸ Para unos relatos más extensos sobre esta migración china, veáanse Padura (2014) y Pong (2019). De nuevo, destaco que me refiero aquí al grupo de los culíes, es decir, de los migrantes más pobres. La migración china en su conjunto prosiguió, con altibajos debidos a restricciones legales intermitentes introducidas en el siglo XX, hasta mediados del mismo.

Un artículo periodístico¹⁹ ubica con extremada precisión los hechos a los cuales haría referencia, supuestamente, la cancioncita:

La letra de la conocida canción infantil rememora un trágico suceso acontecido hace más de un siglo, en el poblado matancero que ostenta el nombre de Almirante. A las nueve de la mañana del 4 de junio de 1898, cuando la parda Florencia Forcade acudió a sacar agua de un pozo, observó con sorpresa a un hombre flotando dentro. En el lugar se personó el celador de Colón, con previa autorización del juez de Instrucción. Entonces, extrajeron un cadáver que identificaron como Pedro Apén, natural de Cantón, de 47 años de edad, soltero y jornalero, que residía con otro asiático en la calle San José No. 20. Las indagatorias realizadas determinaron que el occiso, al tratar de rescatar un pato de su propiedad, resbaló de la cuerda con que ascendía, cayó al agua y se ahogó (Álvarez y González, s/f: s/p).

Este recuento habla de un “trágico suceso” puntual y accidental, sin intención. Otros estudios difieren y más bien identifican, como mencioné en un principio, un patrón de hechos violentos, relacionados con las duras condiciones de vida, a saber, hacinamiento en barracones, contratos leoninos, condiciones de explotación equivalentes a las de los esclavos negros, aislamiento y discriminación social exacerbados por las barreras lingüísticas. Scherer asevera que “el ‘chinito’ no cayó en el pozo, fue arrojado” (2016: 102).

¹⁹ El artículo no reporta sus fuentes. Por el fraseo del relato, infiero que se trate de un expediente de un archivo policial local, o un pliego de cordel, o un periódico de la época de una hemeroteca (hipótesis posible, tratándose ya de finales de siglo). Al momento de redactar el presente ensayo me encuentro tratando de comunicarme con los autores de la nota, sin éxito hasta el momento.

Herrera habla de “la posible relación de la canción infantil muy famosa en Cuba ‘Un chino cayó en un pozo, sus tripas se hicieron agua...’ con hechos reales de asesinatos de los chinos en Florida (Camagüey), precisamente en pozos, en la década del ’40” (2010: 55, n.11).

La discriminación social, mezcla de racismo y aporofobia, hacia los inmigrantes chinos pobres provocó, por un lado, las tragedias que probablemente tengan que ver con la anécdota bosquejada en la cancioncita; por otro lado, hizo posible el tono de escarnio, distancia, deshumanización y reprobación netamente presente en ambas estrofas, al fin igualmente hostiles hacia ambos personajes, tanto el chino ahogado como la china sentada en el café.

Amén de todo esto, no quiero dejar de mencionar que la exitosa pervivencia actual de la estrofa podría tener algo que ver también con las resonancias que despierta hacia otro motivo tradicional: el descenso al pozo como una prueba - en este caso, fallida, porque el chino está muy lejos de ser el triunfador, el héroe de la historia. Recordé los versos de la composición *El anillo* de Juan Peña Fernández “El Lebrijano”:²⁰

Se te cayó el anillo dentro de un pozo
y sé que quien lo encuentre será tu novio.
Son cinco los que han ido, ninguno ha vuelto,
por mucho que tú llores, yo seré el sexto.

Cerrando azarosamente el círculo del recorrido del presente trabajo, la composición en cuestión se encuentra en el disco *Encuentros* (uno de los trabajos de fusión del artista de música andaluza y flamenco con el repertorio magrebí andalusí), en diálogo melódico-armónico con la pieza popular marroquí *Chibuli*. De alguna manera, las aguas que llevan y

²⁰ Véase el excelente compendio de ejemplos del motivo del anillo en el agua en el homónimo artículo de Ruiz (2015).

traen nuestros imaginarios han amablemente decidido concederme un cierre poético. Finalmente, desde las tribulaciones de nuestra propia época, a través de la memoria cifrada en el ritmo de unos juegos infantiles, podemos oír, y quizás lamentar, el dolor de un exilio y una migración que sucedieron hace siglos, no importa si cinco o casi dos. En esa conexión empática reside nuestra humanidad compartida.

Referencias

Álvarez Chávez, Adrián y Eduardo Daniel González, 22 de julio de 2024. “Postales matanceras. Un chino cayó en un pozo”. *Periódico Girón*.

<https://giron.cu/2024/07/22/postales-matanceras-un-chino-cayo-en-un-pozo/> [consulta: noviembre 2025].

AA.VV, 2018. *Maroc: la guerre des langues?* Casablanca: En toutes lettres.

Balboa Navarro, Imilcy, 2021. “Las recontratas de *coolies*. A medio camino entre la esclavitud y la libertad formal (Cuba, década de 1860)”. *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos* 74. 127-160.

Beneito, Pablo (ed.), 2004. *La taberna de las luces. Poesía sufi de Al-Andalus y el Maghreb (del siglo XII al siglo XX)*. Murcia: Editora Regional de Murcia.

Cillán Cillán, Francisco, 2004. “Retahílas de echar a suerte en la tradición oral”. *Revista de Folklore* 287. 167-178. <https://funjdiaz.net/folklore/pdf/rf287.pdf> [consulta: noviembre 2025]

Campos, María y José Puerto, 1991. “Ramillete de fórmulas rimadas infantiles”. *Revista de Folklore* 132. 201-211. <https://www.cervantesvirtual.com/downloadPdf/revista-de-folklore-208/> [consulta: noviembre 2025]

Cardaillac, Luis, 2004. *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico*. México: FCE.

Cerrillo Torremocha, Pedro César (s/f). *Hacia una clasificación de la lírica popular de tradición infantil*. Sección Estudios

del Portal *Lírica popular de tradición infantil*, alojado en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

https://www.cervantesvirtual.com/portales/lirica_popular_tradicion_infantil/estudios_calificacion/

[consulta: noviembre 2025]

Checa-Artasu, Martín, 2007. “Hacia una geografía de las primeras migraciones chinas en el Caribe”. *Biblio 3W. Revista bibliográfica de geografía y ciencias sociales* XII – 707. S/p. <https://revistes.ub.edu/index.php/b3w/article/view/25700/26805>

Haidara, Ismaél Diadié, 2006. *Abana ribla. Relato de un viaje por la curva del Níger y los desiertos del Sabara en pos de un sueño llamado Al-Andalus según se narra en los manuscritos de Tombuctú*. Córdoba: Almuzara.

Herrera Jerez, Miriam, 2010. “El alma de la nación cubana’: aproximaciones al racismo antichino en Cuba”. *Catauro* 21. 46-57.

Jiménez Rojas, Yanet, 2020. “Aproximaciones al estudio de la inmigración china en Cuba: contextos, tendencias y espacios baldíos”. *Revista de la Red de Intercátedras de Historia de América Latina Contemporánea* 7 – 12. 104-124. DOI:10.13140/RG.2.2.36229.19680

Laroui, Fouad, 2011. *Le drame linguistique marocain*. Casablanca: Le Fennec.

López-Baralt, Luce, 1989. *Huellas del Islam en la literatura española. De Juan Ruiz a Juan Goytisolo*. Madrid: Hiperión.

_____, 1990. *San Juan de la Cruz y el Islam*. Madrid: Hiperión.

_____, 2009. *La literatura secreta de los últimos musulmanes de España*. Madrid: Trotta.

Padura, Leonardo, 2014. *El viaje más largo. En busca de una cubanía extraviada*. Barcelona: NED.

Pelegrín, Ana, 2008. *Cada cual atiende su juego: de tradición oral y literatura*. Edición digital basada en la de Madrid, Cincel, 1986. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de

Cervantes.

<https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcsb4k1> [consulta: noviembre 2025]

_____, 2009. “Retahílas tradicionales: el sentido del sinsentido”. Edición digital a partir de Pedro C. Cerrillo y César Sánchez Ortiz (coords.), *La palabra y la memoria. Estudios sobre literatura popular infantil*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, CEPLI, 2008, pp. 207-233. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcn5929> [consulta: noviembre 2025]

Pong, Alfredo, 2019. *De Cantón a La Habana. Una historia de chinos en Cuba*. Valencia: Aduana Vieja.

Rashwan, Hany, 2020. “Arabic Jinās is not Pun, Wortspiel, Calembour, or Paronomasia: A Post-Eurocentric Approach to the Conceptual Untranslatability of Literary Terms in Arabic and Ancient Egyptian Cultures”. *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric* 38 (4). 335-370. <https://doi.org/10.1525/RH.2020.38.4.335> [consulta: noviembre 2025]

Ruiz, María Jesús, 30 de noviembre 2015. “El anillo en el agua”. *caoCultura*. <http://caocultura.com/el-anillo-en-el-agua/> [consulta: noviembre 2025] _____, 2019. “Luces y sombras del cancionero popular infantil”. En César Sánchez Ortiz y Aránzazu Sanz Tejada (eds.). *La voz de la memoria, nuevas aproximaciones al estudio de la Literatura Popular de Tradición Infantil*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha. 223-243.

_____, 2022. “Lo contrario al olvido: Rituales transformados en el folklore infantil”. En Dámaso Javier Vicente Blasco, Pedro Tomé Martín, Ignacio Fernández de Mata, Susana Asensio Llamas (coords.). *Salvajes de acá y de allá: Memoria y Relato de Nos-otros. Liber Amicorum Luis Díaz Viana*. Valladolid: Universidad de Valladolid. 117-125.

Scherer, Frank F., 2016. “De ‘indio’ a ‘chino’: una arqueología del discurso orientalista en Cuba”. *Espacios transnacionales* 4/7. 98-109.

https://espaciostransnacionales.xoc.uam.mx/wp-content/uploads/2023/01/ET07_SCHERER.pdf

Treviño Rangel, Javier, 2005. “Los ‘hijos del cielo’ en el infierno: un reporte sobre el racismo hacia las comunidades chinas en México, 1880-1930”. *Foro internacional* 45 – 3 (181). 409-444.

<https://forointernacional.colmex.mx/index.php/fi/article/view/1753/1743>

Fonografía

Juan Peña Fernández “El Lebrijano” y Orquesta Andalusí de Tánger, 1985. *Encuentros*. Barcelona: Ariola Eurodisc.

Liuba María Hevia, 2007. *Secretos Cantados*. La Habana: Artex – Bis Music.

Mohammed Agair, 197(?). *Tikebbila / Idirba El Kass*. (Argelia): DDA (Diffusion Du Disque Algérien).

La colonización vivida por el colonizador y resentida por el colonizado según la experiencia de Albert Memmi

Adel Ben Othman

Instituto Superior de lenguas de Túnez, Universidad de Cartago,
Túnez.

Resumen

En este artículo se aborda el tema de la colonización vivido por muchos pueblos, entre ellos los africanos y los latinoamericanos. Se estudia la realidad de la colonización, sus fundamentos, las razones que se dan para ello y sus principales técnicas y prácticas para dominar y perdurar. Se presta un especial interés a la condición del colonizado y del colonizador y de la evolución de su situación y el estado en el que viven unos y otros según Albert Memmi. Este trabajo se centra en el tipo de contactos y formas de interacción entre ellos y el desarrollo de su relación. Se aborda la cuestión de los dominadores y de los medios de que disponen para ejercer la dominación, así como la forma en que los dominados la viven y la sufren, y las posibilidades de asimilarla o cambiarla. Se describe lo esencial de las formas de explotación del colonizado, de la tierra y de sus riquezas, la desnaturalización de la forma de vivir y de pensar de los colonizados y la imposición de una nueva cultura y unos nuevos códigos y normas en la estructura social y económica. La revuelta, cualquiera que sea el tiempo que requiera, es una reacción inevitable, y la salida de las condiciones de

vida impuestas por el opresor o el colonizador es un desenlace inevitable para el oprimido y el colonizado.

Introducción

Albert Memmi, es un intelectual que forma parte de una estricta élite de la que no había mucho en las tierras colonizadas o bajo el protectorado y la colonización francesa en el Norte de África; entonces, su estatus era particular. Aunque nacido en Túnez en 1920, no era indígena, ni aborígen, ni de color oscuro, ni de religión musulmana, ni pertenecía a la cultura autóctona, en el sentido de su idiosincrasia, tradiciones, rituales, concepción de la vida y el modo de llevar sus días. Sin embargo, no ha vivido en el lujo de los colonizadores; incluso estuvo en un tipo de gueto de judíos y durante la segunda guerra mundial fue internado en un campo de trabajo en Túnez. Fue bilingüe (árabe-francés, a parte del hebreo) y frecuentó la escuela rabínica. Había participado en el movimiento de la juventud pionera sionista¹ (Hashomer Hatzair). Estudió en la escuela secundaria francesa, el Lycée Carnot. “En el instituto Carnot de Túnez, tuvo dos padres espirituales que fueron, para la filosofía, Aimé Patri y para la literatura, Jean Amrouche”.² Hizo su carrera universitaria en Argel y París. Más tarde, ejerció de profesor de psiquiatría social en la École Pratique des Hautes

¹ CONSTANTINI, Dino, (2008), *Mission civilisatrice*, Le rôle de l'histoire coloniale dans la construction de l'identité politique française “ 8. Les Portraits d'Albert Memmi”, édit, la Découverte, Paris, page 193, consultado el 19 de agosto de 2024, en : <https://www.cairn.info/mission-civilisatrice--9782707153876-page-193.htm#:~:text=Colonialisme%20et%20racisme,qui%20s'accepte%20comme%20colonisateur.>

² DÉCHAMPS-LE ROUX, Catherine, “Prólogo a los textos de Albert Memmi “Sociología de las relaciones entre colonizadores y colonizados” y “Retrato del árabe-musulmán descolonizado y algunos otros”, 2009 Albert Memmi, consultado el 21 de septiembre de 2024, en: <https://journals.openedition.org/sociologies/2916>

Études, después en la HEC y en la Universidad de Nanterre (1970)³. Déchamps-Le Roux dice: “En París, Albert Memmi se convirtió en el principal colaborador de Georges Gurvitch, quien le formó en sociología. [...] Durante este período [después de la independencia de Túnez en 1956] también integró el laboratorio de psicología de René Zazzo”.⁴ A parte del libro *Retrato del Colonizado precedido por Retrato del Colonizador*, el principal libro en el que se basa este trabajo sobre colonizador y colonizado, escrito en plena guerra de Argelia, tiene otros de gran interés, de los que citamos: *La estatua de sal* (1953); *Retrato de un judío*, 1962; *El hombre dominado*, 1968; *Judíos y árabes*, 1974; *Dependencia*, 1979 y *Racismo*, 1982. A pesar de su categoría intelectual y cultural, ni quería igualarse o asimilarse a los colonizadores, ni fue considerado igual a ellos. Su calidad de pensador ha generado en él una incansable lucha por los valores con los que deberían vivir los seres humanos y ha hecho que viviera una interminable búsqueda de identidad y sociedad con la que se identificaría. Por eso se ha dicho de él: “[...] vio la descolonización en el Magreb desde dentro, como un activista intelectual, pero con la gran diferencia de que no es un intelectual ni un activista como los demás, porque es un judío árabe, algo del que pronto se dará cuenta y que justificará en la primavera de 1956 su nueva y definitiva partida a Francia”.⁵

³ Editores de la enciclopedia Británica, <<Albert Memmi, novelista tunecino>>, consultado en 12 de julio de 2024, en: <https://www.britannica.com/topic/existentialism>

⁴ DÉCHAMPS-LE ROUX, Catherine, “Prólogo a los textos de Albert Memmi... op. cit.

⁵ DUGAS Guy, Albert Memmi: *Retrato del colonizado*, precedido de un *Retrato del colonizador* (Nota sobre un epílogo autógrafo inédito), [África-Caribe](#), 33 | 2011, pp. 119-126, estudio a base de: “Postface” al *Retrato del colonizado*, precedido de un *Retrato del colonizador*, Manuscrito, fº 201. (Consultado el 20 de julio de 2024), en: <https://journals.openedition.org/genesis/621>

Albert Memmi un intelectual en el entorno colonial

Los escritos de A. Memmi no se parecen a otros en lo relacionado a la colonización y está lejos de pararse en describir simplemente la situación del colonizado y el colonizador; su obra es de una precisión dípica. Es algo que va a lo más profundo de las personas, sus vivencias, su mentalidad, su psicología, el sentido de lo que viven unos y otros, el cómo ve cada uno al otro y el cómo se interpretan e interactúan. Sus obras son de una excepcional profundidad y de mucha inquietud por la realidad en la que ha sido testigo y por haber conocido de cerca a unos y otros. A parte de ser intelectual y pensador, ha sido un militante por los derechos de los pueblos a su autodeterminación, con la palabra libre y clara, abordando con detalles todo lo inaceptable y preocupante en su entorno colonial. Su denuncia de la injusticia se ha hecho con un arte excepcional en lo literario y con una filosofía que conduce al entendimiento de toda una causa. MEMMI dice que: “necesitaba comprender al colonizador y al colonizado, y tal vez toda la relación y situación colonial. [...] Sus escritos se han basado en vivencia, experiencia personal que abarca ficción, reflexión y experiencia vivida en la dominación y colonización”.⁶

La situación colonial suponía una preocupación mayor para él por su irracional y condenable injusticia. En una de las definiciones del colonialismo del profesor italiano tunecino Alfonso Campisi, destacando sus injustificables fundamentos, dice:

Las características de la situación colonial en general incluyen la dominación política y legal de la “otra” sociedad, las relaciones de dependencia económica y política y desigualdades raciales y culturales institucionalizadas. Imponer su dominación mediante la fuerza militar, la expropiación de la mano de obra y recursos, el

⁶ Ibidem

encarcelamiento y asesinatos selectivos, la esclavización de los pueblos indígenas y sus tierras es el objetivo principal de la colonización.⁷

Albert Memmi, no ha seguido ni siquiera la tendencia de su tiempo y la manera de concebir la izquierda la colonización desde un punto de vista solamente imperialista y económico. Memmi “[...] siempre ha dejado claro que el privilegio colonial no es un fenómeno “únicamente económico”. Es “una relación de pueblo a pueblo, y no de clase a clase”, escribió en el prefacio de la edición de 1966 [*Retrato del colonizado, precedido del Retrato del colonizador*]]”.⁸ Y es en este espacio donde encontramos también un resumen de su retrato del personaje del colonizador: “En cierto modo, se puede encontrar [en el libro *Retrato ...*], el c1 que no se acepta, el c2 de buena voluntad, el c3 que se acepta o el colonialista [...] el c1’ que no se acepta o el candidato a la asimilación- el c2’ que reivindica o la revuelta [...] De hecho, hay una sola dinámica, la de la relación colonial [...] he demostrado bastante que la relación colonial nacía de una situación esencialmente socio-económica, la noción del privilegio y del privilegiado usurpador”.⁹

⁷CAMPISI, Alfonso, «Mes odyssées en Méditerranée: Le complexe du colonisé», publicado el 23/11/2019, en el periódico: La Presse de Tunisie, consultado el 20 de agosto de 2024, en: <https://lapresse.tn/2019/11/23/le-complexe-du-colonise/#:~:text=Les%20caract%C3%A9ristiques%20de%20la%20situation,in%C3%A9galit%C3%A9s%20raciales%20et%20culturelles%20institutionnalis%C3%A9es>.

⁸ RONALDO VAINFAS, “Psicología colonial”, Universidade Federal Fluminense, São Paulo, 06 de janeiro de 2008, (traducción propia), consultado el 17 de septiembre de 2024, en:

<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs0601200817.htm>

⁹ d'un *Portrait du colonisateur* (Note sur une postface autographe inédite), 33 | 2011, *Afrique-Caraïbe*, Genesis, pp. 119-126,

Folio (manuscrito) 201 y 202 del prefacio de Albert Memmi, *Portrait du colonisé, précède d'un portrait du colonisateur*, (Collection privé de Albert Memmi), traducción propia del manuscrito, transcripción, en: <https://journals.openedition.org/genesis/621>

Sus reflexiones se han centrado sobre las identidades entre colonizador y colonizado a partir de experiencias, vivencias y sentimientos. Estudia la psicología colectiva y los valores culturales impuestos por unos a otros diferentes en un contexto colonial y expresa con fuerza su revuelta contra lo existente:

Su reflexión sobre el colonizador como exiliado voluntario que busca en las colonias medios de ascenso social inaccesibles en la metrópoli y, como resultado, se arraiga o, al menos, duda lo más posible en regresar, es pionera. Luego construye una identidad ambivalente anclada por una parte en los valores colonialistas, y por otra en la valorización de la colonia, exceptuando a sus nativos.¹⁰

Colonización, dominación y dependencia

Para A. Memmi entre dominador y dominado hay una situación de sujeción y un contexto social e histórico en el que se establece una relación sociológica basada en unos superiores y otros inferiores, en agresores y agredidos: “La dominación es el conjunto de obligaciones impuestas por el dominador al dominado y la sujeción al conjunto de respuestas, activas o pasivas, del dominado a las agresiones del dominante”.¹¹

Las justificaciones de la colonización fija la condición de unos y otros, se establece una jerarquía rígida, una convicción mental basada en un alto grado de racismo y

¹⁰ DUGAS, Guy, Albert Memmi : *Portrait du colonisé*, précédé... op., cit. (traducción propia del manuscrito, folio : 201-202)

¹¹ DÉCHAMPS-LE ROUX Cathérine, « Avant-propos aux textes d'Albert Memmi « Sociologie des rapports entre colonisateurs et colonisés » et « Portrait du décolonisé arabo-musulman et de quelques autres », Découvertes / Redécouvertes, 2009, Albert Memmi, (traducción propia), consultado el 19 de agosto de 2024, en:

<https://journals.openedition.org/sociologies/2916>

Y para consultar textos del mismo tema de Albert Memmi: <http://sociologies.revues.org/index2922.html>

superioridad del colonizador, al que da sus propios argumentos y conceptos, y que el colonizado debe sentir y convencerse de ella. Así la víctima, pasa a ser la persona acusada:

El racismo es la valorización generalizada y definitiva, de diferencias, reales e imaginarias para el provecho del acusador y en detrimento de su víctima, con el fin de justificar sus privilegios o su agresión”, su primer sentido nos remite a una realidad biológica, ha sido refinada hasta la creación de un nuevo concepto, la heterofobia: “la heterofobia podría designar estas constelaciones fóbicas y agresivas, dirigidas contra otros, que pretenden legitimar por argumentos diversos, psicológicos, culturales, sociales o metafísicos, y en los que el racismo en el sentido biológico sería una variante.¹²

A. Memmi dice: “El racismo resume y simboliza la relación fundamental que une al colonialista con el colonizado”¹³, y es lo que confirma Roberto Mesa: “frente a esta situación límite quedan invalidadas todas las políticas asimilacionistas contemporáneas”¹⁴

Esta situación, se consolida con una administración y política –diferente de la del colonizado–, que se considera superior y más acertada, y se impone una cultura dominante del colonizador, desdeñando la autóctona. En la mayoría de los casos, se hace todo lo posible para imponer la religión del colonizador, a menos que la resistencia a ello sea muy muy grande o puede generar unas reacciones fuertes o inestabilidad, dado que en el caso del colonizado, muchas

¹² Ibidem

¹³ DÉCHAMPS-LE ROUX Cathérine, « Avant-propos aux textes d’Albert Memmi... op. cit.

¹⁴ MEMMI ALBERT, *Retrato del Colonizado Precedido por Retrato del colonizador*, (traducción Carlos Rodríguez Sanz), edición de EDICUSA, Madrid, 1971 Basada en la edición de Jean-Jaques Pauvert 1966, en: https://enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Giro_descolonizador/Retrato_colonizado-Albert_Memmi.pdf

veces es su último refugio para confirmar su identidad¹⁵. Y aunque un pequeño porcentaje acepta la cultura del colonizador, en la realidad nunca tiene la misma consideración que el colonizador.

El racismo se hace una de las bases de las colonizaciones para darse el colonizador el derecho a dominar, haciendo que el colonizado en su propia tierra no puede igualar al que la ocupa, no sólo limitando su acceso al usufructo de sus riquezas, sino obstaculizando su ascenso social, porque desde el principio, se les ve como dice Memmi: “como seres de otro planeta, fuera de la historia” y “el racismo resume y simboliza la relación fundamental que une al colonialista con el colonizado”. El colonizador es incapaz de practicar una política sincera de asimilación y de mestizaje o de igualdad de las poblaciones- la colonizadora y la colonizada-. Como dice Carlos Rodríguez Sanz: “[...] de igualdad absoluta de derechos políticos [...] esto sería ya la independencia”.¹⁶

A. Memmi, en sus expresiones de rechazo del racismo y las malas consecuencias a las que lleva, dice:

¹⁵ Del mismo modo que las élites de los países magrebíes colonizados por Francia, como en el caso de Túnez se ha dejado influir por varias ideologías de izquierda, y sus representantes y afiliado han combatido la colonización; en el caso de la aceptación de otras religiones (principalmente el cristianismo) hubo resistencia. Véase: HERNÁNDEZ-JUSTO, T., (universidad de Granada), <<Principales corrientes ideológicas en el Túnez colonial: del reformismo islámico a los movimientos de izquierda>>, en: Estudios de Asia y África, vol.58 no.1 Ciudad de México ene./abr. 2023 Epub 27-Mar-2023, en:

https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2448-654X2023000100065 Y:

versión On-line ISSN 2448-654X versión impresa ISSN 0185-0164

¹⁶ MEMMI, Albert, Retrato del colonizado precedido por retrato del colonizador, Cuadernos para el diálogo, edición EDICUSA, Madrid, 1971, pag. 21. Traducción de Carlos Rodríguez Sanz (a base de la edición de 1966), consultado el 25 de agosto de 2025, en: https://enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Giro_descolonizador/Retrato_colonizado-Albert_Memmi.pdf

La elaboración del discurso racista parte de ahí [el rechazo agresivo del prójimo] en virtud de condiciones culturales y sociales preexistentes. Tal discurso es la pseudo legitimación de la agresión y del provecho en nombre de diferencias que, según se pretende, valorizan al acusador y desvalorizan a su víctima: ser blanco es bueno y bello y, a la vez, ser negro resulta malo y feo. De ahí que los privilegios sean justos. El racismo la supuesta superioridad racial basada en una supuesta pureza biológica que debe traducirse en ventajas no es más que un mecanismo ideológico, una coartada más de la dominación y la expoliación. Se advierte, además, que el racismo forma parte de un mecanismo más general, del que es un caso singular.¹⁷

Su definición del racismo ha inspirado a la UNESCO: “racismo es la valoración generalizada y definitiva de las diferencias biológicas, reales o imaginarias, en beneficio del acusador y en detrimento de su víctima, con el fin de justificar una agresión”.¹⁸

El colonizador para Albert Memmi

Hace un verdadero retrato del colonizador en sus distintas categorías y la condición que le lleva a este estado. Describe la cultura, la mentalidad y la psicología que determina sus actos y hacen que tenga un comportamiento tan cuestionable por la razón:

En el retrato del colonizador pintado por Memmi, ya sea el gran o el pequeño colonizador, se combinan la ambición de lucro, el apego a los privilegios institucionales, la

¹⁷ MEMMI, Albert, “El racismo en el mundo contemporáneo RACISMO Y ODIO DEL OTRO”, Correo de la Unesco_36_1983.pdf, (sin fecha), consultado el 27 de septiembre de 2024, en: https://www.bfa.fcnym.unlp.edu.ar/catalogo/doc_num.php?explnum_id=2493

¹⁸ MEMMI, Albert, “El racismo en el mundo contemporáneo RACISMO Y ODIO... Op. Cit.

legitimación de la usurpación de las riquezas de los colonizados, el racismo y el sentimiento de superioridad cultural¹⁹.

Dicho esto, Memmi, apegado a los mínimos detalles en sus análisis, nos hace distinciones entre colonizadores, hablando de una minoría “de buena voluntad”, por haberles traído las circunstancias y los colonialistas, y nos explica las transformaciones que deben sufrir y el estatus que deben adoptar:

“En los extremos de esta posición mayoritaria estarían, de un lado, los colonialistas, es decir los agentes de la colonización, y del otro, los ‘colonizadores de buena voluntad’, porque están menos apegados a los valores metropolitanos. No todos los colonizadores, dice Memmi, están inevitablemente destinados a convertirse en colonialistas. Pero estos colonizadores son raros, según Memmi, ‘porque el romanticismo humanitario es considerado una enfermedad grave, el peor peligro: no es ni más ni menos que el paso al campo enemigo’”²⁰.

La obra de A. Memmi, es teñida de una madurez intelectual y unas observaciones y reflexiones centradas en la personalidad del colonizado primero, dado que forma parte de su patria natal y que conoce de cerca. Es con su propia evolución y al asegurarse de la comprensión de quién es el colonizador, cuando ha procedido a la aclaración y determinación en sus escritos al colonial/colonizador y colonialista como mencionamos más adelante: “Su “Retrato del colonizado” que ha prevalecido en su libro se aclaró de una manera rápida y definitiva, sin embargo el “Retrato del colonizador” ha evolucionado con su propia evolución y se

¹⁹ Ibídem

²⁰ RONALDO VAINFAS, “Psicología colonial”, Universidade Federal Fluminense, São Paulo, 06 de janeiro de 2008, consultado el 17 de septiembre de 2024, en:

<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs0601200817.htm>

basa en una “variación de los términos colonial/colonizador/colonialista²¹”.

Desde el principio Albert Memmi condena el colonizador y declara su ilegitimidad en la tierra que ocupa. Lo declara usurpador por la fuerza y persona representante de una nación que usa todos los medios para imponerse legitimando lo ilegítimo. El colonizador vive una situación de contradicción irracional, considera su usurpación un triunfo razonable, pero no admite ser tildado de usurpador y condenaría la difusión de esta imagen. Refuerza su situación con unas leyes una moral propia y específica. Glorifica su victoria y falsifica la historia para darse razón, no da una memoria real de lo pasado y legitima a su manera sus actos. En su *Retrato del colonizado, precedido por Retrato del colonizador*, Albert Memmi dice:

Aceptarse como colonizador sería esencialmente [...] aceptarse como un privilegiado no legítimo, es decir, como un usurpador. El usurpador, por supuesto, reclama su lugar y, si es necesario, lo defenderá por todos los medios. Pero, admite, reivindica un lugar usurpado. Esto significa que en el mismo momento en que triunfa, admite que triunfa sobre él una imagen que condena. Su victoria de facto nunca le satisfará: todavía tiene que consagrarla en las leyes y en la moral. Para ello tendría que convencer a los demás, si no a sí mismo. En definitiva, para disfrutarla plenamente necesita limpiarse de su victoria y de las condiciones en las que la obtuvo. De ahí su implacabilidad, sorprendente en un vencedor, ante aparentes trivialidades: se esfuerza por falsificar la historia, hay que reescribir los textos, apagaría los recuerdos. Cualquier cosa con tal de transformar su usurpación en legitimidad.²²

²¹ DUGAS Guy, Albert Memmi: *Retrato del colonizado, precedido de un Retrato del colonizador... op., cit.*

²² Albert MEMMI, *Portrait du colonisé, précédé de : Portrait du colonisateur*, Jean-Paul Sartre (Préfacier, etc.), Gallimard, Paris, 2002, (161 pages), citas de

El colonizado

El colonizado, es desde el principio clasificado en una categoría inferior, para servir al colonizador. Está en un estado de sometimiento a alguien diferente, humillado y despersonificado, le dejan pocas soluciones para continuar como siempre ha sido, o mejorar las condiciones de su vida. Aceptar o “amar” al colonizador que nunca le sentirá igual que él, ni le dará posibilidades de ascenso notable, le hace despreciarse o “odiarse” a sí mismo. La otra alternativa es la fase de entrada en una lucha contra la ocupación, la emancipación y el desalojo del ocupante. Es el sentido que encontramos en lo que escribe A. Memmi:

El resentimiento contra la metrópoli es inevitable, alimentado por el auto desprecio y la deshumanización o despersonalización provocada por el colonialista. Para afrontar el drama, los colonizados sólo tienen dos alternativas. La primera consecuencia de la paradoja “amor al colonizador y odio a sí mismo” y, de este modo, el menor de los deseos del colonizado es “cambiar de piel”, cambiar de color, dejar de ser ese “otro” despreciable. La segunda es la revuelta en busca de la autoafirmación.²³ Es lo que llama Memmi la situación explosiva por naturaleza: “Y cuán explosiva podía ser la revelación a la conciencia clara del colonizado como del colonizador, de una situación explosiva por naturaleza²⁴”.

Albert Memmi, en: (Le concept de racisme (Memmi, 1964 ; Maucorps, Memmi & Held, 1965 ; Memmi, 1982), en:

<https://www.babelio.com/livres/Memmi-Portrait-du-colonise-precede-de-Portrait-du-colo/124192>

²³Ídem.

²⁴ MEMMI, Albert, *Portrait du colonisé précédé du portrait du colonisateur* et d'une préface de Jean-Paul Sartre, PETITE BIBLIOTHÈQUE, Paris, 1973, page 13, (traducción propia), consultado, 15 de septiembre de 2024, en su versión

PDF:https://ia802200.us.archive.org/33/items/06805_20220528/Memmi.%20Portrait%20du%20colonis%C3%A9.pdf

Memmi, nos describe la dislocación y la presión que vive el colonizado en su relación con la colonización y el colonizador y las vejaciones a las que su persona, su forma de ser, su cultura y su vida están sometidas, diciendo:

“Por el lado opuesto, el colonizado es un tipo a la vez indignado por la humillación y la opresión inherentes al hecho colonial, pero que ama, en grados diferentes, la cultura del colonizador. Lo más dramático es la introyección de estigmas difundidos por el discurso colonialista, como aquel según el cual todo colonizado es un ladrón, un holgazán, un sucio, un mediocre, un despreciable²⁵”

Los Colonizados son la “mayoría”²⁶ dominada por el grupo minoritario, que detenta el poder (político, económico y social). Observemos, por tanto, que la opresión - explotación- no es necesariamente el resultado de los números. Memmi dice: “El aspecto económico de la colonización es para mí fundamental”²⁷, y matiza: “pero no determinante, al parecer, de los fenómenos que la acompañan”²⁸. Unas líneas más adelante, en busca de la perfecta comprensión del otro, del más claro entendimiento, de las cualificaciones y descripciones más acertadas, profundiza más diciendo: “[...] no sabemos del todo qué es el hombre [...] qué es esencial para él, si es el dinero o el sexo, o el orgullo, si el psicoanálisis tiene razón contra el marxismo o si depende de los individuos y las sociedades”²⁹. Por tanto, el autor intentará un análisis de la situación del ‘colonizado’ tal como la ‘siente’ el individuo, “especialmente en su forma

²⁵ MEMMI, Albert, *Portrait du colonisé précédé du portrait du ...* op cit. pag. 13-14.

²⁶ Como A. Memmi, estudió incluso los distintos tipos en la categoría de los colonizados, no se olvidó de mencionar a los <<privilegiados entre los colonizados, señores feudales y burgueses>> , en: A. Memmi, (1966), *Retrato del Colonizado...* op., cit., pág. 61.

²⁷ A. Memmi, (1966), *Retrato del Colonizado...* op., cit., pág. 61 y siguientes.

²⁸ Idem.

²⁹ Idem.

de humillación”³⁰, tal como él mismo Memmi la sintió, extrayendo las conclusiones por extrapolación. Y dice: “Diré, sin embargo, que el estatus muy particular del "judío colonizado", de la "raza mestiza de la colonización, no puede, en mi opinión, explicar la situación de los colonizados”³¹. Memmi, en sus preocupaciones, busca situar con exactitud cada comunidad y cada clase social en su posición verdadera en el marco colonial, y por eso escribió sobre su propia condición, diciendo: “El judío es tanto parte del colonizador como del colonizado, o más bien es un falso colonizado, su cultura, su nivel de la civilización está más cerca del colonizador que del colonizado [...]”³². En este sentido, podemos estar tentados de establecer una analogía con la posición —inicial— de J. Baldwin hablando de algunos colonizados, cuando dice: “Comprometido, a veces muy temprano, en el campo del colonizador, tiende a identificarse con él y logra hacerlo cuando se logra la integración “de clase”³³.

El colonizado sufre una política que impone la superioridad del colonizador, con un sistema y unos programas bien estructurados. En el pasado, la demostración y uso de la fuerza son el instrumento de aterrorizar y dominar al colonizado. Hoy, seguimos con otros modelos de colonización, usurpación y sometimiento de pueblos y comunidades, aunque también hay casos de uso de la fuerza, cuando algunos regímenes no se someten al modelo político económico deseado. La diversidad cultural, en su apariencia es bienvenida y enriquecedora, pero, en la profunda realidad,

³⁰ Idem.

³¹ Idem.

³² Idem.

³³ TRÈVES, Eddy, (article) : « L'Homme et la société », Collection : Sociologie et tiers-monde, revue internationale de recherches et de synthèses sociologiques, année 1969, N. 12, avril, mai, juin, sobre : Albert Memmi, *L'homme dominé*, Paris, Gallimard, 1968, pág. 227, en : https://www.persee.fr/doc/homso_0018-4306_1969_num_12_1_1219

el que no sigue el modelo occidental es de un modo u otro mal aceptado, cuando nos es rechazado. El sistema colonialista solía proceder a través de la educación y la instauración de nueva cultura para borrar la memoria de los pueblos dominados. Uno de los puntos esenciales en esta educación y en la nueva cultura, es que desconozca el colonizado su historia y hacer que se centre en la del vencedor y dominante, que lo hace todo para que el otro se sienta inferior. En cuanto a la religión, cuando no representaba un elemento de identidad anclado y de resistencia para el colonizador, se deja practicarla, sin por lo tanto, renunciar a la difusión de la suya. En este sentido, Enrique Vázquez Quintana, analizando las formas de desculturación, la dislocación y la presión que ejerce el colonizador sobre el colonizado en obra de *Retrato del colonizado precedido por el retrato del colonizador* de Albert Memmi dice:

El colonizador está dispuesto a reescribir la historia y extinguir las memorias del colonizado, todo para legitimar su usurpación. El colonizado es removido de la historia; a los hijos del colonizado no se les enseña su propia historia, sino la del colonizador. Se crea un vacío en el sistema educativo del colonizado. El colonizado está confundido y divorciado de la realidad. Por el racismo, en la colonia, la gente y sus costumbres son siempre consideradas inferiores a las del colonizador. Todos los historiadores del colonialismo nos revelan que el motivo económico es el factor primordial en la relación entre el colonizador y el colonizado. El colonizado se reproduce más rápidamente que el colonizador, el desempleo siempre es más alto en la colonia que en la metrópoli. La religión es en ocasiones utilizada para acelerar la asimilación del colonizado.³⁴

³⁴ VÁZQUEZ QUINTANA Enrique, «El Retrato del Colonizado de Albert Memmi», Publicado y editado por Encuentro Al Sur, 26 de abril de 2012, consultado el 24 de agosto de 2024, en: <https://encuentroalsur.com/?p=20852>

A. Memmi, confirma todo el tiempo su interés por el lado humano y psicológico de las personas y aclara que la relación entre colonizador y colonizado, no es simplemente económico política, sino que extrae su fuerza también aplastando al otro:

Pero el privilegio colonial, no es únicamente el económico, Cuando se observa el modo de vida del colonizador y el colonizado, se descubre de inmediato la humillación cotidiana y su aplastamiento objetivo no son solamente económico. [...] El triunfo permanente del colonizador, no es únicamente económico. [...] y esto forma parte también del privilegio colonial.³⁵

El proyecto colonial deshumaniza al colonizado para dominar y manipular. Se desprecia la lengua y la educación del otro, a favor de una asimilación, que no se logra por la misma esencia del colonialismo. Según Memmi, el colonialismo, es todo un proyecto y prácticas en los que se niega al otro como individuo y a su identidad, a la vez que se le necesita para sus políticas económicas y de expansionismo colonial. Hay un trabajo sistemático para hacerle perder al colonizado progresivamente su memoria cultural, de modo que: “la colonización crea para el colonizado un estado de carencia y todas estas carencias se sostienen y alimentan entre sí”. Lo que hace que la dependencia del colonizado se acrecienta con el tiempo. En todo esto, como se mencionó, el racismo es un elemento necesario para la perduración y reproducción del sistema colonial y en sistema y aparato político, cultural y económico, con todas sus contradicciones. José Carlos Marco vega dice en su trabajo: “Albert Memmi: Retrato de un extranjero, crisis de identidad y creación literaria”: “[...] la colonización en la que se impone una dialéctica maestro versus esclavo, el colonizado se siente

³⁵ MEMMI, Albert, *Retrato del colonizado precedido por Retrato del Colonizador*, Cuadernos para el diálogo, edición EDICUSA, Madrid, 1971, pag. 21. Traducción de Carlos Rodríguez Sanz (a base de la edición de 1966), consultado el 25 de agosto de 2025, pp. 43-44.

‘extraño’, no sólo en relación consigo mismo y con quienes le rodean, sino también con el espacio y el tiempo en los que vive”.³⁶

Dadas las secuelas que deja la colonización, que perduran bajo otras formas, es necesaria su desaparición completa con la independencia y se ha de construir una nueva identidad post colonial, emancipada y con una nueva visión del porvenir, del poder y de las estructuras sociales.

A. Memmi, considera que colonizado y colonizador son interdependientes a nivel económico, político y cultural. Evidentemente el colonizador disfruta de sus condiciones favorables, por poder acceder a la mano de obra, en sus diversos tipos de servicios, sin que el colonizado pueda expresar exigencias, ni legalidad que le protege. Lo que hace esta relación insostenible y que se degrada con el tiempo. Como se puede constatar en algunos pasajes de *Retrato del Colonizado*; ganancia, privilegio y usurpación. Evidentemente, esto significa una desigualdad insostenible.³⁷ En un estudio de Enrique Vázquez Quintana sobre *Retrato del colonizado*, reproduce conceptos de Albert Memmi e indica la peligrosidad de la relación entre colonizador y colonizado y la ausencia de reflexión o cuestionamiento sobre la injusticia que vive el segundo. Define al colonizador como aventajado por ser usurpador a todos los niveles y profundamente racista y dice: “En la colonia, el colonizador tiene privilegios y un nivel de vida superior al del colonizado. El colonizador comprende que sus privilegios son ilegítimos; por tanto, es un usurpador”.³⁸ La misma idea que define al colonizador

³⁶ MARCO VEGA, José Carlos, «Albert Memmi: retrato de un extranjero, crisis de identidad y creación literaria>>», Cédille, Revista de estudios franceses (Universidad Complutense, Monografías, 3-2013, pág. 13. file:///C:/Users/Dell/Downloads/Dialnet-AlbertMemmi-4515419%20(3).pdf

³⁷ MEMMI, Albert, (1966), *Retrato del Colonizador...* op., cit., pág. 63 y siguientes.

³⁸ VÁZQUEZ QUINTANA, Enrique, “El Retrato del Colonizado de Albert Memmi”, [Publicado y editado por Encuentro Al](#) Sur, 26 de abril

que se da ventajas y es usurpador, la encontramos en un artículo sobre los “Procesos y consecuencias psicológicas de la colonización y la colonialidad” de María José Lera Roles que dice: “Es un usurpador que se sabe como tal, a los ojos del colonizado (que lo ve) y a los suyos propios”, y lo confirma con una cita de Memmi en *Retrato del colonizado*³⁹: “a sus ojos como a los ojos de su víctima, se sabe usurpador: es necesario que se acomode a ser mirado así y a esta situación”(Memmi, 1969: 34)⁴⁰. La colonización se basa en una serie de estructuras que defienden lo ilegítimo y lo ventajoso para el colonizador. Luego hay unas definiciones relacionadas al colonial, casi sin privilegios, el colonizador que disfruta de los privilegios (económicos y de superioridad) y el colonialista tiene el poder del sistema colonialista y lo ejerce. Matizando Memmi, dice: “todo colonial deviene en colonizador, pero no todo colonizador deviene en colonialista⁴¹”

2012, consultado el 28 de septiembre de 2024, en: <https://encuentroalsur.com/?p=20852>

³⁹ MEMMI, Albert, *Retrato del colonizado*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1969, pág. 34. (Es citado por: ³⁹ LERA ROLES, María José, “Procesos y consecuencias psicológicas de la colonización y la colonialidad...”, febrero 2022, pág. 203.

⁴⁰ LERA ROLES, María José, “Procesos y consecuencias psicológicas de la colonización y la colonialidad: una aproximación a Andalucía”, Universidad de Sevilla, febrero 2022, pág. 203, consultado el 27 de septiembre de 2024, en:

https://www.researchgate.net/publication/358799156_Roles_procesos_y_consecuencias_psicologicas_de_la_colonizacion_y_la_colonialidad_una_aproximacion_a_Andalucia

⁴¹ Albert Memmi, *Portrait du colonisé, précédé du Portrait du colonisateur*, Paris : Buchet, Chastel, Corrêa, 1957. • Trad. cast.: «Retrato del colonizado», in: Albert Memmi, *Retrato del colonizado, precedido por Retrato del colonizador*, Madrid: Cuadernos para el diálogo, 1971, p. 135-207., extraído de: MEMMI, ALBERT 1957. — *Retrato del colonizado*. - Temuko: Wallmapuwen, 2011, 28 págs. En: <https://ece.uprm.edu/~bvelez/site/wpcontent/uploads/2013/11/retrato-del-colonizado..pdf>

Conclusión

Albert Memmi, por su propia pertenencia y condición ha sido un colonizado con algunos ‘favores’. No se ha sentido del todo integrado en el país de origen, no se identifica totalmente con su pueblo, ni su comunidad, pero vivía sus sentimientos y desgarros. Tampoco se aceptaba, ni se integraba en el grupo de los colonizadores. Vivía una preocupación existencial entre sus valores, la búsqueda de su identidad, lo que deseaba para su sociedad y para el mundo, que no se terminó con la independencia de su país. Su extraordinaria creación literaria, en parte expresa su desasosiego. Por eso, no faltan sus expresiones reflejo de su alma inquieta y dolida, como viene en su capítulo introductorio de *La Statue de sel*: “[...] el desgarró esencial, la contradicción que hace el fondo de la vida”⁴². Un sentimiento compartido seguramente de otra manera por los ocupados y sometidos, que están entre la defensa de lo que es suyo moral y materialmente toda la vida y lo que trae el otro y defiende como sistema económico, político y cultural superior. El colonizador que se acepte o no, está en el sistema colonial y sus condiciones, y es incapaz de transformarlo en un espacio de igualdad, por la misma ideología de la colonización. Como dice Memmi, incluso el colonizador que no se acepta se enfrenta a la esencia del sistema al que pertenece, lo que se convierte en una trampa –aunque tenga el espíritu de la revuelta contra lo existente- y pasa a ser un colonizador que se acepta; por lo tanto se hace colonialista. Como el colonizador, no puede deslegitimarse, y no puede serlo nada más que por la vía de la relación usurpador vs usurpado, incluso su búsqueda de legitimización de lo que hace se basa en el racismo, en concederse todos los privilegios, en crear y justificar una orden moral colonial,

⁴² Memmi, Albert, (1972), *la Statue de Sel*, Paris, Folio (1ère édition Corrèa 1953), pág. 13.

construyendo una imagen mítica que degrada, desfigura y deshumaniza al colonizado justificando su poder y dominación. De este modo, el colonizado es excluido de la vida cívica de su país y se convierte en extranjero en su tierra. Una exclusión que Memmi llama La “aniquilación del colonizado”⁴³. Este grado de deshumanización del otro (el colonizado) que debe aceptar su sumisión por todos los medios, se extiende a todo lo relativo a su vida, incluso a su civilización, patrimonio e idiosincrasia, como dice Memmi: “la amnesia cultural, rechazo inconsciente del patrimonio cultural del colonizado”⁴⁴. Y es de allí, que tarde o temprano la degradación de los colonizados y su aniquilación hace que algún día se despiertan para rebelarse declarando su definitiva insumisión.

Bibliografía y webgrafía

Constantini, Dino, (2008), *Mission civilisatrice*, Le rôle de l'histoire coloniale dans la construction de l'identité politique française “ 8. Les Portraits d'Albert Memmi”, édit, la Découverte, Paris, en: <https://www.cairn.info/mission-civilisatrice--9782707153876-page-193.htm#:~:text=Colonialisme%20et%20racisme,qui%20s'accepte%20comme%20colonisateur.>

campisi, Alfonso, « Mes odyssées en Méditerranée : Le complexe du colonisé », publicado el 23/11/2019, en el periódico: La Presse de Tunisie, en:

<https://sl1nk.com/ctmms1c>

⁴³ Les Philosophes.fr, « Résumé de *l'Etre et le Néant* », pág. 3, consultado el 1ero de octubre de 2024, en :

<https://www.les-philosophes.fr/penseurs/letre-et-le-neant/Page-3.html>

⁴⁴ FAMIN, Victoria, « Albert-Memmi-portatrit-du-colonis A-.Docx Filename UTF-8"Albert-Memmi-portatrit-du-colonisé », pp. 3-4, en : <https://fr.scribd.com/document/610901701/Albert-Memmi-portatrit-du-colonisA-docx-filename-UTF-8-Albert-Memmi-portatrit-du-colonisA>

Déchamps-le roux, Catherine, “Prólogo a los textos de Albert Memmi “Sociología de las relaciones entre colonizadores y colonizados” y “Retrato del árabe-musulmán descolonizado y algunos otros”, 2009

Albert Memmi, en:

<https://journals.openedition.org/sociologies/2916>

Déchamps-le roux Cathérine, « Avant-propos aux textes d'Albert Memmi « Sociologie des rapports entre colonisateurs et colonisés » et « Portrait du décolonisé arabo-musulman et de quelques autres », Découvertes / Redécouvertes, 2009, Albert Memmi, (traducción propia), consultado el 19 de agosto de 2024, en : <https://journals.openedition.org/sociologies/2916>

Y para consultar textos del mismo tema de Albert Memmi: <https://sociologies.revues.org/index2922.html>

Dugas Guy, Albert Memmi: *Retrato del colonizado*, precedido de un *Retrato del colonizador*, (Nota sobre un epílogo autógrafo inédito), África-Caribe, 33 | 2011, pp. 119-126, estudio a base de: “Postface” al Retrato del colonizado, precedido de un Retrato del colonizador, Manuscrito, fº 201, en: <https://journals.openedition.org/genesis/621>

Dugas, Guy, Albert Memmi : *Portrait du colonisé*, précédé d'un *Portrait du colonisateur* (Note sur une postface autographe inédite),

33 | 2011 Afrique-Caraïbe, Genesis, pp. 119-126, Folio (manuscrito) 201 y 202 del prefacio de Albert Memmi, *Portrait du colonisé*, précédé d'un *portrait du colonisateur*, (Collection privé de Albert Memmi), traducción propia del manuscrito, transcripción, en

:<https://journals.openedition.org/genesis/621>

Editores de la enciclopedia Británica, <<Albert Memmi, novelista tunecino>>, en:

<https://www.britannica.com/topic/existentialism>

Famin, Victoria, « Albert-Memmi-portatrit-du-colonisA - .Docx Filename UTF-8"Albert-Memmi-portatrit-du-colonisé », pp. 3-4, en:

<https://fr.scribd.com/document/610901701/Albert-Memmi-portatrit-du-colonisA-docx-filename-UTF-8-Albert-Memmi-portatrit-du-colonisA>

Hernández-justo, T., (universidad de Granada), <<Principales corrientes ideológicas en el Túnez colonial: del reformismo islámico a los movimientos de izquierda>>, en: Estudios de Asia y África, vol.58 no.1 Ciudad de México ene./abr. 2023 Epub 27-Mar-2023, en:

https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2448-654X2023000100065 Y:

versión On-line ISSN 2448-654X versión impresa ISSN 0185-0164

Marco Vega, José Carlos, «Albert Memmi: retrato de un extranjero, crisis de identidad y creación literaria>>, Cédille, Revista de estudios franceses (Universidad Complutense, Monografías, 3-2013, pág. 15.

file:///C:/Users/Dell/Downloads/Dialnet-AlbertMemmi-4515419%20(3).pdf

Lera Roles, María José, “Procesos y consecuencias psicológicas de la colonización y la colonialidad: una aproximación a Andalucía”, Universidad de Sevilla, en:

https://www.researchgate.net/publication/358799156_Roles_procesos_y_consecuencias_psicologicas_de_la_colonizacion_y_la_colonialidad_una_aproximacion_a_Andalucia

Memmi, Albert, (1972), *la Statue de Sel*, Paris, Folio (1ère édition Corrèa 1953), pág. 13.

Les Philosophes.fr, <<Résumé de *l'Etre et le Néant*>>, pág. 3, en :

<https://www.les-philosophes.fr/penseurs/letre-et-le-neant/Page-3.html>

Memmi, Albert, *Portrait du colonisé, précédé du Portrait du colonisateur*, Paris : Buchet, Chastel, Corrèa, 1957. Trad. cast.: «Retrato del colonizado», in: Albert Memmi, *Retrato del colonizado, precedido por Retrato del colonizador*, Madrid: Cuadernos para el diálogo, 1971, (pp. 135-207), extraído de:

Memmi, Albert 1957. — Retrato del colonizado. - Temuko: Wallmapuwen, 2011, (28 págs). En:

<https://ece.uprm.edu/~bvezlez/site/wp-content/uploads/2013/11/retrato-del-colonizado..Pdf>

Memmi, Albert, *Retrato del colonizado precedido por Retrato del Colonizador*, Cuadernos para el diálogo, edición EDICUSA, Madrid, 1971, traducción de Carlos Rodríguez Sanz (a base de la edición de 1966).

MEMMI Albert, *Retrato del Colonizado Precedido por Retrato del colonizador*, (traducción Carlos Rodríguez Sanz), edición de EDICUSA, Madrid, 1971 Basada en la edición de Jean-Jaques Pauvert 1966, en: https://enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Giro_d_escolonizador/Retrato_colonizado-Albert_Memmi.pdf

Memmi, Albert, *Retrato del colonizado precedido por retrato del colonizador*, Cuadernos para el diálogo, edición EDICUSA, Madrid, 1971, pag. 21. Traducción de Carlos Rodríguez Sanz (a base de la edición de 1966), consultado el 25 de agosto de 2025, en:

https://enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Giro_descolonizador/Retrato_colonizado-Albert_Memmi.pdf

Memmi, Albert, “El racismo en el mundo contemporáneo RACISMO Y ODIO DEL OTRO”, *Correo de la Unesco_36_1983.pdf*, (sin fecha), consultado el 27 de septiembre de 2024, en:

https://www.bfa.fcnym.unlp.edu.ar/catalogo/doc_num.php?explnum_id=2493

Memmi, Albert, *Portrait du colonisé, précédé de : Portrait du colonisateur*, Préfacé par Sartre, Gallimard, Paris, 2002, (161 pages).

Citas de Albert Memmi, en: « Le concept de racisme », (Memmi, 1964 ; Maucorps, Memmi & Held, 1965 ; Memmi, 1982), en:

<https://www.babelio.com/livres/Memmi-Portrait-du-colonise-precede-de--Portrait-du-colo/124192>

Memmi, Albert, *Portrait du colonisé précédé du portrait du colonisateur*, préface de Jean-Paul Sartre, Petite Bibliothèque, Paris, 1973, en su versión:

PDF:https://ia802200.us.archive.org/33/items/06805_20220528/Memmi.%20Portrait%20du%20colonis%C3%A9.pdf

Trèves, Eddy, (article) : « L'Homme et la société », Collection : Sociologie et tiers-monde, revue internationale de recherches et de synthèses sociologiques, année 1969, N. 12, avril, mai, juin, étude sur : Albert Memmi, *L'homme dominé*, Paris, Gallimard, 1968, en:

https://www.persee.fr/doc/homso_0018-4306_1969_num_12_1_1219

Vainfas, Ronaldo, “Psicologia colonial”, Universidade Federal Fluminense, São Paulo, 06 de janeiro de 2008, (traducción propia), consultado el 17 de septiembre de 2024, en:

<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs0601200817.htm>

Vázquez Quintana Enrique, “*El Retrato del Colonizado* de Albert Memmi”, Publicado y editado por Encuentro Al Sur, 26 de abril de 2012, en:

<https://encuentroalsur.com/?p=20852>

La mujer como cuerpo: resistencias de género y violencia simbólica durante la guerra- dictadura en Argelia y Chile

Leila Tamsamani

Universidad Mohammed V de Rabat, Marruecos

"El honor de los hombres residía en nuestros cuerpos, nuestra sexualidad y nuestro comportamiento".

El Hachmi, N. *Siempre han hablado por nosotras*, 2019, p. 39

Resumen

A lo largo de la historia, las mujeres han sido consideradas un pilar fundamental de la identidad de sus comunidades, paradójicamente con su falta de participación en las esferas de poder reservadas a los hombres. En tiempos de conflictos armados, el cuerpo de la mujer es utilizado como blanco para ejercer poder, atacar, humillar y someter dichas comunidades. La violación masiva de mujeres en la guerra no es solo un acto de violencia física, sino una estrategia de dominación y control que busca destruir la identidad colectiva, tal como consta de ello la feminista argelina Wassyla Tamzali, al afirmar que todas las guerras son de carácter pornográfico.

En el contexto del Sur Global, nos centraremos en el caso de Argelia por una parte, durante la colonización francesa así como la guerra civil en los años 90, denominada década negra, y por otra parte en Chile, durante la dictadura militar de Pinochet. A pesar de las diferencias históricas y sociales, ambos casos se caracterizaron por la violación de los derechos

humanos, resultando en secuestros, detenciones, desapariciones, torturas, violaciones y asesinatos de gran número de ciudadanos, sobre todo mujeres, con ejemplos destacados como Djamilia Boupacha en Argelia y la “Venta sexy” en Chile.

El objetivo de este texto es arrojar luz sobre la idea de la mujer como cuerpo en conflictos bélicos, recurriendo a registros oficiales, testimonios reales, memorias y textos literarios de varios autores de ambas partes del Atlántico, que proporcionan una visión parcial de las experiencias vividas por las víctimas.

Introducción

La violencia es un rasgo inherente a los conflictos armados, independientemente de la diversidad de contextos políticos en los que tienen lugar. Sin embargo, la violencia sexual fue casi siempre ocultada en los relatos históricos oficiales, relegándola al rango de un daño colateral o un efecto secundario de las guerras. En este tipo de violencia, la mujer es quien se ha visto más impactada. El uso de su cuerpo como herramienta de dominación, intimidación y destrucción de un pueblo revela su importancia en este contexto particular.

En el marco del Sur Global, realizaremos una comparación entre dos países: Argelia, ubicada en el Norte de África y Chile, en América del Sur. En el primer caso, trataremos tanto la guerra de la liberación (1954-1962) como la posterior guerra civil conocida como la Década Negra (1991-2002). En el segundo caso, nos focalizaremos en el período que engloba la dictadura militar de Pinochet (1973-1990).

El objetivo de este artículo es analizar la representación de la violencia política sexual dentro de los contextos argelino y chileno, demostrando sus diferencias, pero sobre todo las similitudes que comparten a pesar de la

lejanía geográfica y de estrategia política. En este sentido, resaltaremos el contraste existente en ambos casos entre la relegación de la mujer a un segundo plano en la vida social, y a la vez, su representación de toda una nación o comunidad, aunque de manera involuntaria.

Para cumplir con este objetivo, examinaremos los testimonios reales de víctimas durante los periodos mencionados, así como la producción literaria, a fin de explorar cómo se representa la violencia política sexual en obras escritas por autores y autoras de Argelia y Chile.

La violencia política sexual: la mujer en el meollo de la identidad colectiva

La violencia es un denominador común en todas las guerras, ya sea sobre hombres, mujeres o niños. En lo que concierne la violación sexual masiva de mujeres en la guerra, se trata de un acto que trasciende la posición de daño colateral (Branche, 2002, p. 123), convirtiéndose en una práctica sistemática que busca destruir la identidad colectiva.

Nos referiremos a este acto de estrategia dominativa con el término violencia política sexual. A pesar de su presencia y consistencia en diversos conflictos bélicos, armados y dictaduras de Occidente (Varela Union, 2025, p. 117), constituye una temática poco abordada. La afirmación de que todas las guerras son pornográficas y se inscriben para siempre en el cuerpo de las mujeres (Tamzali, 2011, p. 77-78) encapsula la idea central de este artículo.

A pesar de no tratarse de un leitmotiv reciente, remontándose al rapto de las sabinas en los orígenes de Roma, se empezó a otorgarle importancia a partir de la década de 1990, a raíz de la Guerra de los Balcanes y las resoluciones de los tribunales penales internacionales para la ex Yugoslavia y para Ruanda (Gómez Montoya, 2022, p. 39). Por consiguiente, la violencia sexual fue y sigue siendo una constante en la historia.

Esta violencia se usó como método para intimidar, humillar, sacar información y crear terror político. Se empleó incluso como medio de recompensa para los soldados; durante la Segunda Guerra Mundial, el ejército imperial japonés se refería a las mujeres coreanas secuestradas y abusadas como "mujeres de confort". Estas esclavas sexuales eran retenidas durante largos períodos en burdeles bajo estricto control militar, con el propósito de "elevar la moral de la tropa" (Gómez Montoya, 2022, p. 40). Entendemos aquí que se trata de un acto deliberado por parte de los perpetradores.

La violencia sexual se ha convertido, pues, en un arma de guerra como otra, en una herramienta normalizada para crear un terror poliédrico. Como apunta Gómez Montoya (2022), dicha violencia se sigue ejerciendo en las guerras intra e interestatales modernas, a pesar de la aparición de resoluciones, leyes y reacciones de la comunidad internacional (p. 44).

Uno de los aspectos clave de esta investigación es la dimensión femenina de la violencia política sexual, poniendo énfasis en la idea de la mujer como representante de su comunidad y de su cuerpo como pertenencia del hombre. Así lo refleja Gómez Montoya (2022) en su estudio: "se pretende humillar a toda una comunidad, la enemiga, ya que el cuerpo de la mujer es considerado para muchas culturas e inconsciente colectivo, como propiedad masculina" (p. 47). Sostiene igualmente que la violencia sexual en los conflictos armados es una "evolución lógica" de la dominación masculina, especialmente al considerar la estructura patriarcal presente en los lugares donde ocurren los conflictos modernos (p. 50).

La perspectiva de género es crucial para entender la violencia sexual durante los conflictos armados. La mujer se convierte en el punto de mira estratégico para dominar, amenazar y desestabilizar a toda una comunidad, su control político, económico y territorial. Así, la humillación del

enemigo se logra a través de su destrucción moral (Gómez Montoya, 2022, p. 48).

En *La violencia sexual en conflictos armados. Un arma de guerra fuera del control de la legalidad internacional* (2022), la mayoría de los casos analizados por Gómez Montoya corresponden a los países del Sur Global. Sin embargo, no aparecen ni Argelia ni Chile, lo que nos brinda la oportunidad de centrarnos en estos dos países, que, pese a sus diferencias históricas y políticas, experimentaron formas de violencia con patrones similares.

En estos dos casos, el concepto de mujer como representante de un colectivo se manifiesta de varias maneras. Por una parte, la mujer puede simbolizar una nación, como es el caso de las argelinas durante la colonización francesa. Por otra parte, puede encarnar una ideología, ejemplificada en la guerra civil argelina de los años 90 y en la dictadura militar chilena.

Además de las víctimas, los hombres silenciaron igualmente la violencia política sexual y sus consecuencias. Este hecho se explica por su impotencia para resguardar a las mujeres, quienes representan el pilar de su autoridad y honor. En consecuencia, el crimen de la violación es particular debido a que el causante se siente inocente, mientras que la víctima siente vergüenza (Branche, 2002, p. 129).

La historiadora Manuela Marín (2024) afirma que la violación de las mujeres es una marca de posesión y dominación que ejerce el agresor y que a menudo es el preludio de la muerte o la mutilación de la víctima. Añadido a esto, este instrumento de guerra ejecutado sobre las mujeres deja una mancha indeleble en su entorno, manifestado por el rechazo.

Una de las características de las violaciones durante la guerra es, además del silenciamiento de los hechos (Gómez Montoya, 2022, p. 49), la casi total impunidad de sus perpetradores. Así fue durante la guerra de independencia de Argelia, a pesar de tratarse de un crimen según el Código

Penal francés y de ser legalmente prohibido en su ejército (Branche, 2002, p. 130).

En definitiva, la violencia sexual en conflictos armados y en otros contextos es contraria al concepto universal de los Derechos Humanos, según su definición en la resolución aprobada por el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas en 2008. Tanto el derecho a la dignidad, la libertad, la seguridad y la prohibición de la esclavitud, entre otros, no son respetados en este marco. No obstante, esta técnica de guerra sigue perpetrándose en diversos contextos sociopolíticos con objetivos específicos, lo que nos llevaría a cuestionarnos sobre la aplicabilidad de la afirmación maquiavélica, estipulante que el fin justifica los medios.

Argelia durante la colonización francesa

La mujer argelina ha sido implicada en la liberación de su país, pero excluida socialmente después de su independencia. Cuando era necesario, fue utilizada como arma o elemento combativo, a través de su contribución para definir la identidad nacional, con sus elementos étnicos y religiosos, e igualmente como sujeto activo. Podemos mencionar guerreras renombradas en el territorio actual argelino, como Lalla Fatma NSoumer en el siglo XIX.

En este apartado nos centraremos en las violencias sexuales durante un periodo específico de la nación argelina. La colonización francesa de Argelia fue un proceso prolongado y particularmente violento, que duró más de 130 años (1830-1962). Las mujeres argelinas se alzaron contra el colonialismo, aunque siguiendo los roles establecidos por los hombres.

Después de la independencia, la exclusión de las mujeres se hizo más evidente, moldeada por un sistema patriarcal que se ha reforzado con la sacralización religiosa. Por lo tanto, la mujer argelina se enfrentó a una doble lucha:

la de liberar su país del colon francés y la de incluirse en su propia sociedad, esencialmente sexista.

En este marco, la colonización dio lugar a una jerarquización de dominante-dominado, con una misión "civilizadora", usando la violencia física, sexual y psicológica. La particularidad de este caso reside en que los soldados franceses ejercieron violencia sobre seres que consideraban triplemente diferentes: mujeres, argelinas y enemigas (Branche, 2002, pp. 131-132).

El ejemplo de Wassyla Tamzali, escritora, abogada y activista argelina, evidencia que las mujeres son un elemento determinante para el establecimiento de la identidad colectiva de sus comunidades. Si bien ausentes en varios ámbitos, paradójicamente son representantes de sus sociedades. Para ilustrar este principio, Tamzali (2011, p. 42) acude a la violación masiva de mujeres en tiempos de guerra, con el propósito de herir a una comunidad en el núcleo de su identidad, tratándose de un hecho recurrente en la historia.

Emile Carrey, un político y autor francés del siglo XIX, que escribió sobre la invasión francesa en Argelia, romantizaba la violencia y violación de las mujeres indígenas (Lauwers, 2022, p. 780). La violencia podía empezar a modo de registros de las argelinas, que resultaba con la palpación sobre la ropa hasta la obligación de levantar la vestimenta. Estas mujeres podían ser tanto combatientes en la resistencia (maquis) como civiles (Branche, 2002, p. 125).

Una de las prácticas realizadas por los soldados franceses era verificar el sexo de las mujeres argelinas asegurándose de su vello púbico. Las mujeres cuyos maridos estaban en la guerrilla eran sospechosas de guardar contacto; tener el pubis afeitado era considerado una prueba irrefutable de haber mantenido relaciones sexuales recientes (Branche, 2002, p. 126).

El hecho de que la población francesa que llegó al inicio de la colonización fuese predominantemente masculina influyó directamente en la violencia y las violaciones contra

las mujeres argelinas. Esto se diferencia de los otros dos contextos que analizaremos en las próximas secciones, donde, al tratarse de guerras internas, no existió este factor de desequilibrio de género.

En el caso de violaciones masivas de mujeres en las colonizaciones, se produce el enfrentamiento entre un grupo dominante y "civilizador", frente a otro dominado y "salvaje" (Marín, 2024, p. 322). Este fenómeno plantea una clara contradicción y doble moral, ya que, ¿no resulta incoherente que los individuos que recurren a la violación de mujeres como manifestación de dominación y fuerza, sean precisamente los mismos que promueven los valores de la civilización y la educación?

Las violencias sobre mujeres argelinas durante el periodo de colonización francesa que adquirieron mayor visibilidad fueron las ocurridas durante la guerra de independencia entre 1954 y 1962, un momento histórico que dio paso a un éxodo masivo y dejó un profundo trauma nacional. Pese a que esta violencia estuviera marcada por un silencio impuesto por las víctimas, los soldados y sus mandos, existe un amplio registro que abarca cuatro décadas de testimonios orales y escritos de excombatientes, así como diarios de soldados y escritos de hombres y mujeres argelinos que abordan esta "herida" (Branche, 2002, p. 124).

Uno de los casos más relevantes es el de Louisette Ighilahriz¹, aunque se llegó a conocer varias décadas después de los hechos. El 20 de junio de 2000 publicó en la revista *Le Monde* un testimonio inédito sobre las violaciones y torturas en la guerra de Argelia. Antigua independista argelina, Ighilahriz rompió el silencio que duró varias décadas compartiendo su propia experiencia durante la guerra de independencia.

¹ En su libro titulado *Algérienne*, publicado en 2001, Ighilahriz explica y narra su tortura en 1957 durante tres meses en Argelia por parte del capitán Jean Graziani.

El caso de Ighilahriz está lejos de ser el único. Generalmente miembros del Frente de Liberación Nacional, estas mujeres fueron doblemente víctimas, al ser violadas por los soldados franceses y apartadas de la sociedad argelina, al considerarse deshonradas. En este acto de violencia sexual política, el deseo no es el motor, sino la voluntad de posesión y humillación. El soldado, al someterla, maltratarla, violentarla y violarla, extiende su poder hasta su familia y su comunidad, hasta alcanzar al pueblo argelino (Branche, 2002, p.128).

El caso de Djamila Boupacha es uno de los más representativos del uso del cuerpo de la mujer como método de presión y extracción de información en tiempos de guerra. Militante en el Frente de Liberación Nacional y notable luchadora por la independencia de Argelia, fue arrestada y acusada de haber puesto una bomba en 1960. Fue víctima de torturas y violaciones por los soldados franceses para obtener información y quebrar su resistencia.

La mediatización de su caso fue posible gracias a la intervención de la abogada franco-tunecina Gisèle Halimi, quien asumió su defensa y utilizó estratégicamente los medios de comunicación y la opinión pública para denunciar los hechos. El involucramiento de Simone de Beauvoir también fue fructífero. Publicó un artículo en la revista *Le Monde* y luego una tribuna en *Le Figaro*, donde detallaba las torturas y la violación, convirtiéndose así en una voz influyente que confrontó a la sociedad francesa con la realidad de los métodos utilizados en Argelia.

Según Branche (2002), el sexo femenino se convierte en la puerta de entrada del dolor que, aunque invisible para el entorno, marca definitivamente a su víctima. Para ello, varios métodos son viables, entre estos la tortura con electricidad y la penetración violenta mediante botellas o trozos de madera (p. 126). En el caso de Djamila Boupacha, la violencia que sufrió durante su cautiverio se plasma incluso en la literatura, particularmente en *Cronología de mi dolor por Argelia y otros relatos*

contra el olvido de Souad Hadj-Ali Mouhoub. La autora menciona testimonios que leyó siendo más joven sobre la vida de Boupacha, entonces joven militante, a quienes los carcelarios franceses cortaron un pecho vivo para hacerla hablar (Hadj-Ali Mouhoub, 2010, p. 78).

En Argelia, a partir de 1957, las violaciones perpetradas por los militares franceses se volvieron masivas tras la concesión de plenos poderes a los paracaidistas del General Massu. Se intensificaron igualmente durante las operaciones del Plan Challe (1959-1960), destinadas a erradicar al Ejército de Liberación Nacional. Más allá de ser una práctica habitual en las operaciones llevadas a cabo en las zonas rurales, las agresiones sexuales fueron recurrentes en centros de interrogatorio, como en la villa Sésini en Argel².

Por otra parte, la prostitución funcionó como un medio para rentabilizar el cuerpo de la mujer. Si nos basamos en la afirmación de Rosa Cobo Bedia acerca de la inexistencia del consentimiento sexual femenino, podemos asociar la prostitución a un tipo de violencia sexual durante la guerra. En el periodo que nos incumbe, podemos mencionar el caso de las *naïli*, las prostitutas en la Argelia colonial.

Su denominación proviene de Ouled Naïl, una tribu ubicada en las tierras Atlas del sur de Argelia. A principios de la colonización, los comerciantes y soldados se reunían en los cafés árabes para distraerse, particularmente en el *Beit el kbira* (la casa grande), en el que las naïli bailaban y se prostituían. Hacia 1930, las prostitutas argelinas fueron encerradas permanentemente en un nuevo anexo a un dispensario

² A este respecto, el libro *La Villa Susini. Tortures en Algérie Un appelé parle* (2001) de Henri Pouillot es relevante, ya que relata el testimonio del mismo autor, quien fue llamado a Argelia en 1961 e incorporado una unidad disciplinaria. Reveló cómo fue forzado a servir durante diez meses, de junio 1961 a marzo de 1962 en la ahora denominada Villa Susuni. Según su testimonio, en este lugar, la tortura y el envejecimiento de los prisioneros era el método habitual del ejército francés para obtener información, incluso años después de la Batalla de Argel (1954-1962).

(conocido como *sbitar el bibç* o prisión de enfermería), donde su salida estaba estrictamente controlada.

Uno de los rituales era una noche de canto y baile, *m'bita*, organizada para los turistas en el Sindicato de Iniciativa de Bou Saada, donde las prostitutas ejecutaban danzas locales, como la *saâdaoui* o *naili*, mezclando la explotación sexual con la exhibición cultural para el visitante colonial. Algunas de esas mujeres se convirtieron en figuras conocidas, como Zaïdania el M'dukaniya, que fue modelo del pintor orientalista francés Étienne Dinet.

La llegada de mujeres europeas a las colonias en el siglo XIX forzó un cambio en la política sexual, pasando del concubinato no oficial entre colonos y mujeres indígenas a la institucionalización de la prostitución indígena. Esta medida se implementó para proteger la pureza racial y el prestigio del colono, permitiendo el acceso sexual a mujeres no europeas a través de estructuras controladas (como burdeles militares y casas de tolerancia) y manteniendo así la nueva estructura de segregación social y racial.

La Década Negra argelina

Una de las justificaciones de la colonización es la misión "civilizadora" de la comunidad que se desea dominar. No obstante, y a pesar del discurso oficial, la administración colonizadora no está en medida de modificar el estatus de la mujer y las relaciones sociales de género instauradas, proceso dificultado además por su rechazo en las sociedades indígenas. En consecuencia, la descolonización se interpreta como un proceso inherentemente masculino y el fin de la dominación colonial se concibe como el restablecimiento del orden patriarcal que se vio comprometido durante la ocupación (Taraud, 2008, párr. 19).

El caso de Argelia no es una excepción a esta regla. Las mujeres que lucharon por su independencia durante la ocupación francesa se vieron posteriormente involucradas en

un Estado postcolonial caracterizado por un proyecto político de normalización del honor viril y nacional, en detrimento de la emancipación de las mujeres (Taraud, 2008, párr. 19). Tres décadas después de su independencia, el país magrebí se vio nuevamente inmerso en una guerra, esta vez en diferentes circunstancias.

Nos ubicamos en la Argelia de los años noventa, periodo denominado Década Negra, caracterizado por una guerra civil que produjo el desencadenamiento de asesinatos, secuestros, violaciones y un sinnúmero de actos brutales contra civiles inocentes, específicamente contra las mujeres. Se trata de un conflicto armado librado entre el gobierno argelino y varios grupos rebeldes islamistas, que empezó a principios de 1992 y fue reducido hasta finalizarse progresivamente entre 1999 y 2002, con la victoria del gobierno tras la rendición del Ejército Islámico de Salvación y la derrota del Grupo Islámico Armado. No obstante, en la actualidad se siguen produciendo conflictos de baja intensidad en algunas zonas del país.

Su denominación como guerra civil, guerra interna o guerra contra la población (Peyroulou, 2020, p. 81) demuestra su complejidad y alcance a todas las esferas de la población. En tal sentido, el marco político conforma la tela de fondo del trato de la mujer argelina, simbolizada como representante de su nación durante la Década Negra, con especial enfoque en la dimensión social del conflicto armado y su recalco en la literatura.

La escritora argelina Souad Hadj-Ali Mouhoub, exiliada en España desde 1995, plasma en sus relatos, tanto ficticios como basados en hechos reales, la violencia ejercida sobre las mujeres durante la Década Negra, cuyas consecuencias la llevaron a abandonar su país. Además de las atrocidades llevadas a cabo sobre el pueblo argelino, como bombas depositadas en universidades, aeropuertos, incendios de escuelas, chantajes y amenazas, se hizo especial violencia sobre las mujeres y las niñas. Mediante raptos de

adolescentes, forzadas a casarse "religiosamente" con los terroristas de los maquis escondidos (Hadj-Ali Mouhoub, 2010, p. 15), uno de sus roles fue satisfacer sus deseos sexuales (p. 28).

Entre todos los relatos del libro de Hadj-Ali Mouhoub, "Éramos cinco" es el que mejor describe las violencias hechas sobre las mujeres argelinas durante este periodo. Se narra la historia de cinco amigas y compañeras de clase que vivían en un pueblo en la periferia de Argel. Menores de edad, siendo la mayor de ellas apenas diecisiete años, se las retrata como individuos resueltos y de carácter firme, con un rendimiento académico favorable. El elemento central que define sus aspiraciones es su incondicional anhelo de libertad, su principal objetivo vital (Hadj-Ali Mouhoub, 2010, p. 47).

A medida que se producía el cambio en la escena socio-política del país, se degradó el entorno en el que se desenvolvían las cinco amigas; a título de ejemplo, no podían permanecer tarde en la calle después de la salida del colegio, ya que corrían el peligro de ser potencialmente secuestradas o asesinadas. Otro factor es el de la indumentaria: tenían que empezar a vestirse de forma más cubierta y ponerse el velo. Una de ellas se lo puso debido a la presión recibida por su hermano mayor, que desempeñaba el rol de padre, y que comenzaba a simpatizar con los militares integristas (Hadj-Ali Mouhoub, 2010, p. 51). Un día, este último raptó a su propia hermana con la ayuda de sus "colaboradores", ofreciéndola a la causa y casándola con el jefe de la zona.

Se trata, en este caso, de un rapto llevado a cabo por el grupo islamista. A este respecto, cabe mencionar que en su trabajo exhaustivo sobre la violencia política sexual mencionado anteriormente, Rafael Gómez Montoya da diversos ejemplos de países donde se perpetró la violencia por parte del Estado Islámico, pero Argelia no está incluida en esta sección. De este modo, aprovechamos este tema para arrojar luz sobre este caso.

Más tarde, las cuatro amigas restantes fueron igualmente secuestradas. El calvario empezó con la cantidad desorbitante de trabajo que tenían que realizar, pero su desgracia llegó a su punto culminante cuando empezaron a sufrir abusos sexuales, teniendo en cuenta el posible repudio por sus propios padres y ser consideradas "impuras" (Hadj-Ali Mouhoub, 2010, p. 55). Fueron pegadas, insultadas, humilladas y violadas por los militares islamistas que las tenían como presas. La narradora de la historia cuenta su impotencia frente a la situación a través del siguiente pasaje:

Cuando uno de esos hombres se me lanzaba encima cual una fiera, era tal la repugnancia por su tacto, su mal olor y la aspereza de su piel, que me desmayaba. A veces, me concentraba con tanta fuerza que lograba pensar en otra cosa y le abandonaba mi cuerpo. No sé de dónde sacaba esa fuerza. Tal vez del profundo sentimiento de libertad que me había inculcado mi madre. Ella me repetía siempre que mi deseo de libertad tenía que elevarse hasta el punto que me permitiese separar mi cuerpo de mi espíritu. Entonces ella se refería sobre todo a mis frustraciones carnales. Quería que consiguiera dominar mis impulsos. (Hadj-Ali Mouhoub, 2010, p. 56)

Más allá de la violencia física y moral explicitada en el fragmento, se pone de relieve un modelo educativo centrado en el autocontrol y en la restricción del cuerpo femenino. Desde muy pequeñas, las niñas aprenden a reprimir cualquier manifestación de deseo sexual, convertido en un asunto prohibido y silenciado, lo que refuerza aún más la presión asociada al ideal de la virginidad.

La perspectiva de género demuestra que la violencia asociada a la guerra no termina con la declaración de paz dado que las conductas violentas persisten más allá del cese de la

hostilidad militar (Gómez Montoya, 2022). Un claro ejemplo de esta continuidad se observa en el exilio, incluso al abandonar la zona de conflicto, la violencia estructural, psicológica y sexual puede continuar en los países o campos de refugiados de acogida, afectando a las mujeres y otros grupos vulnerables.

Hadj-Ali Mouhoub ilustra esta realidad en otro relato, titulado "La desconocida de la Casa de Campo", donde cuenta la historia de Rosa, una joven de apariencia atractiva y enigmática que ejercía la prostitución en una zona periférica de Madrid. Una mañana, se descubrió su cuerpo sin vida en el área donde ejercía su actividad: "Alguien había puesto fin a las citas nocturnas de la muchacha y restablecido el orden en su existencia" (Hadj-Ali Mouhoub, 2010, p. 85).

En adelante, Rosa no se vería compelida a vender su cuerpo en condiciones precarias para asegurar su subsistencia y remitir una parte sustancial de sus ingresos a sus progenitores, quienes manifestaban indiferencia hacia la procedencia de sus recursos económicos. Su fallecimiento se presenta como un acto de favor, justificado por la presunta necesidad de las mujeres de ser rescatadas para una existencia considerada digna.

Transcurridos varios meses, se estableció que la verdadera identidad de Rosa correspondía a Rym, y que su exilio de Argelia, su nación de origen, fue motivado por el repudio familiar tras haber sido víctima de rapto y violación por grupos armados. La doble victimización de Rym, por la violencia de guerra y por la condena social que considera a la mujer violada como una afrenta al honor familiar, culminó con su asesinato a manos de un joven compatriota. Este agresor, que no era familiar directo, justificó el crimen como un acto de "salvación" para evitar que Rym siguiera expuesta a este "mundo de perdición" (Hadj-Ali Mouhoub, 2010, p. 86). Aquí se subraya la profunda implicación identitaria que sentía hacia ella como símbolo de la comunidad y su prescindibilidad en el honor colectivo.

En cuanto a las violaciones en conflictos internos, otros casos a nivel internacional pueden compararse con el argelino. En la guerra civil española, existe documentación que acredita que el teniente general Gonzalo Queipo de Llano y Sierra incitó abiertamente, en sus transmisiones radiofónicas sevillanas, a la violación masiva de mujeres vinculadas al bando republicano, incluidas comunistas y anarquistas (Gómez Montoya, 2022, p. 42).

Este hecho confirma que la violación política sexual no es propia de las colonizaciones y limpiezas étnicas, sino que puede ejecutarse entre conciudadanos, lo que nos sirve de transición para abordar su manifestación en el caso de Chile.

La dictadura militar en Chile

La dictadura militar chilena es el nombre dado al periodo histórico que se extendió entre los años 1973 y 1990, iniciado con el golpe de Estado que puso fin al gobierno democrático del presidente Salvador Allende. Tras este hecho, las Fuerzas Armadas y de Orden instauraron una Junta Militar de Gobierno, cuyo líder, el comandante en jefe del Ejército, Augusto Pinochet, se mantuvo como la figura central y jefe de la dictadura durante toda su extensión.

El nuevo régimen militar se estableció bajo un modelo autoritario de extrema derecha caracterizado por el anticomunismo y la supresión de las libertades democráticas. En lo que incumbe nuestra investigación acerca de la violencia política sexual, nos interesaremos en uno de los informes de la Comisión Nacional sobre prisión política y tortura de Chile, conocido como Informe Valech³, en el que

³ La denominación del informe se debe al presidente del Comité de Cooperación para la Paz, Sergio Valech Aldunate. Fundado en 1973 por la Iglesia Católica y otras instituciones religiosas, este Comité se encargó de amparar a quienes sufrían persecución política y defender los derechos humanos, especialmente en relación con la prisión política y las torturas.

se recogió el testimonio de tres mil trescientas noventa y nueve mujeres, de las que trescientas dieciséis dijeron ser violadas (Gómez Montoya, 2022), durante la dictadura de Pinochet.

Durante este periodo, considerado el más sombrío de la fase terrorista del régimen, se impuso un ordenamiento ejemplarizante donde la razón de Estado se situaba por encima de los derechos individuales. El terror fue instrumentalizado con el propósito de "derrotar el mal", lo cual se tradujo en una serie de violaciones a los derechos humanos, incluyendo ejecuciones, torturas, desapariciones forzadas y exilio (Nómez, 2010, p. 109).

Al vincular este contexto con el argelino, Hadj-Ali Mouhoub recupera un episodio real de su juventud. Recuerda que entonces traducía las noticias sobre lo que ocurría en Chile, especialmente tras el golpe de Estado del 11 de septiembre de 1973, con el propósito de difundirlas en su país. En su relato "Voz de Chile" describe las violencias cometidas contra las mujeres prisioneras en Santiago y en otras ciudades del país sudamericano: "Una de las torturas que más me marcó se les aplicaba a las mujeres. Consistía en introducir un ratón vivo en la vagina de aquellas militantes que se negaban a dar información sobre sus compañeros de lucha" (Hadj-Ali Mouhoub, 2010, p. 78).

En esta línea de ideas, cabe resaltar uno de los casos más extravagantes de esta violencia política sexual en Chile, a saber, la Venda Sexy. Con apariencia de casa común en un barrio residencial de Santiago, fue en realidad un excuartel en el que la Dirección Nacional de Inteligencia practicaba tortura sexual contra jóvenes mujeres militantes entre 1974 y 1977.

Su denominación, "venda sexy" o "discoteque", se debe en parte al volumen extremadamente alto de la música, que sonaba todo el día para ocultar los gritos de las torturas infligidas a las prisioneras, y también al hecho de que permanecían con la vista vendada en las habitaciones. Solo se

les retiraba la venda para ir al baño o durante las sesiones de tortura, que incluían golpes, ahogamientos, descargas eléctricas o simulacros de fusilamiento.

Dentro de este centro clandestino de exterminio, se detenía a una mayoría de mujeres pertenecientes al Movimiento de Izquierda Revolucionaria, uno de los más perseguidos a principios de la dictadura. La Venda Sexy fue liderada, entre otros, por Ingrid Olderock. En su papel de torturadora, poseía total libertad para aplicar castigos sexuales y otras funciones, tales como espionaje, secuestros, desapariciones y asesinatos (Llanos, 2020). La tortura sexual fue una práctica recurrente que se llevaba a cabo principalmente en los subterráneos, donde Olderock entrenó a su perro para violar prisioneras. Sus operaciones y metodologías fueron ejecutadas con absoluta impunidad, y contaron con la plena aquiescencia de sus mandos superiores.

Los episodios más violentos de la dictadura chilena han sido objeto de atención en diversas manifestaciones culturales, abarcando libros, crónicas, obras de teatro y novelas. Dentro de este corpus, las representaciones no se centran únicamente en las víctimas. En los últimos años, se ha comenzado a explorar la figura de los perpetradores, en especial aquellos que lograron eludir la justicia (Llanos, 2020). Olderock, a título de ejemplo, aparece en la obra teatral *La mujer de los perros* (2017) de Eduardo Vega. Entre sus rasgos se destacan la inestabilidad mental, la transgresión de las expectativas convencionales de feminidad y una marcada inclinación hacia la dominación coercitiva y la crueldad deliberada.

Asimismo, conviene resaltar el testimonio de Beatriz Bataszew Contreras, representante del colectivo "Mujeres Supervivientes, Siempre Resistentes" quien, en 1974, a la edad de 20 años, fue secuestrada, torturada y objeto de violencia política sexual en la Venda Sexy. Este colectivo se ha erigido como una organización política clave en la

visibilización y mantener una memoria viva de las experiencias de sobrevivientes de violencia política sexual.

La representación de esta violencia en la literatura también contribuyó a su visibilización y denuncia. Un ejemplo de ello es la novela *Carne de perra* (2009), de Fátima Sime, cuya narrativa se centra en los escenarios de justicia y reparación que enfrenta una mujer tras haber sido víctima del repertorio de torturas aplicado por la DINA⁴ contra las disidentes.

La obra relata la historia de María Rosa, enfermera y sobreviviente de tortura y secuestro durante la dictadura chilena. Su vida se encuentra dividida entre un pasado marcado por su detención como prisionera política en tanto que militante, y un presente en una ciudad indiferente a los crímenes cometidos. El eje central es la búsqueda de justicia y reparación de la violación, que culmina en un enfrentamiento, años después de su liberación, entre el personaje principal y su perpetrador. Se expone la relación de sometimiento-dominio, desmantelando el síndrome de Estocolmo. Según Llanos Mardones (2017), esta interpretación minimiza el estado de dependencia e infantilización al que el encarcelamiento y el dominio someten a la mujer secuestrada y torturada.

Destacamos igualmente la novela *La vida doble* (2010), de Arturo Fontaine, en la que la representación de la violación como intimidación se aborda desde un enfoque masculino (Llanos Mardones, 2017, p. 224). Fontaine emplea una estrategia compositiva fundamental: la ficcionalización del testimonio desde dos perspectivas. La primera es temática, mediante la escenificación del acto mismo de rendir testimonio; la segunda es material, a través del uso de testimonios reales reescritos e integrados en la estructura de la ficción (Peris Blanes, 2013).

⁴ Acrónimo referente a la Dirección de Inteligencia Nacional. Fue la policía secreta de la dictadura militar de Pinochet en Chile.

Concluimos este apartado con la analogía siguiente: si bien en la Argelia colonizada por Francia los hijos nacidos de violaciones podían ser abandonados o acogidos por organizaciones de caridad (Branche, 2002), en Chile casi no se registraron casos similares, debido en parte a que muchas víctimas sufrieron daños genitales severos. Como plantea Gómez Montoya (2022), las violaciones masivas pueden operar como genocidios encubiertos, pero en el caso chileno esta idea solo es aplicable de manera limitada, pues el objetivo principal habría sido imponer una ideología.

Conclusión

La violencia política sexual, presente en contextos tan distintos como la colonización, las guerras civiles y los regímenes dictatoriales, se manifiesta de manera sistemática y estratégica, afectando no solo a las víctimas directas, sino también a sus familias y a la sociedad en general. Estos testimonios permiten comprender cómo estas agresiones buscan controlar y dominar, enviando un mensaje simbólico a toda la comunidad, más allá de los daños individuales.

A pesar de las diferencias geo-culturales y políticas, los casos estudiados muestran más similitudes que diferencias. Ejemplos como Djamila Boupacha en Argelia y la Venda Sexy en Chile evidencian la intencionalidad y la sistematicidad de estas violencias, así como el valor simbólico del cuerpo femenino en contextos bélicos. La impunidad de los perpetradores, el olvido de las víctimas y la carga de vergüenza que recae sobre las mujeres violadas refuerzan la necesidad de reconocer la tortura sexual como un delito autónomo. En este sentido, visibilizar estas experiencias y analizarlas desde distintas perspectivas es un paso esencial para la justicia, la memoria histórica y la reparación de las víctimas.

En definitiva, el objetivo de esta aproximación no es precisar qué tipo de sanción debe aplicarse a los responsables

de la violencia política sexual, cuyo grado puede ir desde la ley del talión hasta la pena máxima, a saber, de muerte. La finalidad es más bien visibilizar esta violencia perpetrada en dos países donde esta temática fue poco tratada a nivel mundial siendo, accesoriamente, ambos pertenecientes al Sur Global.

Referencias

Albet I Mas, A. y Garcia Ramon, M. D. (1999). Reinterpretando el discurso colonial y la historia de la geografía desde una perspectiva de género en J. Nogué y J. L. Villanova (Eds.), *España y Marruecos (1912-1956). Discursos geográficos e intervención territorial*. Milenio.

Branche, R. (2002). Des viols pendant la guerre d'Algérie. *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*. 3(75), 123-132. DOI 10.3917/ving.075.0123

Cobo Bedia, R. (2024). *La ficción del consentimiento sexual*. Los Libros de la Catarata.

Gómez Montoya, R. (2022). *La violencia sexual en conflictos armados. Un arma de guerra fuera del control de la legalidad internacional*. Dykinson.

<https://earchivo.uc3m.es/rest/api/core/bitstreams/fbddb6d4-6883-4a73-a6ee-eeec6a397035/content>

Hadj-Ali Mouhoub, S. (2010). *Cronología de mi dolor por Argelia y otros relatos contra el olvido*. Editorial Anubis.

Lauwers, K. (2022). French colonial publications and their situated re-presentations of native Algerian leadership (late 1840s-1860s). *Routledge*, 29(5), 778-799.

Llanos, B. (2020). Cara y cuerpo del horror: representaciones de Ingrid Olderoock. *Kamchatka: revista de análisis cultural*, 16, 431-445.

<https://doi.org/10.7203/KAM.16.15579>

Llanos Mardones, B. (2017). Género, violencia sexual y delito en Carne de perra de Fátima Sime. *Cuadernos de Literatura*, 21(42), 219-237.

Marín, M. (2024). *Mujeres en la Guerra del Rif: El año después de Annual (1921–1922)*. Ediciones Cátedra.

Nómez, N. (2010). Exilio e insilio: representaciones políticas y sujetos escindidos en la poesía chilena de los setenta. *Revista Chilena de Literatura*, 76, 105-127.

<http://dx.doi.org/10.4067/S0718229520100001000>

06

Peris Blanes, J. (2013). Contradicciones de la memoria. Ficcionalización del testimonio y figuración de la traición en *La vida doble* (Arturo Fontaine, 2010). *Les Ateliers du SAL*, 3, 49-63.

Peyroulou, J-P. (2020). Histoire de l'Algérie depuis 1988. La Découverte.

Tamzali, W. (2011). *Carta de una mujer indignada. Desde el Magreb a Europa* (M. Martínez Solimán, Trad.). Ediciones Cátedra. (Trabajo original publicado en 2009)

Taraud, C. (2008). Genre, sexualité et colonisation. La colonisation française au Maghreb. *Sextant. Revue de recherche interdisciplinaire sur le genre et la sexualité*. 25, 117-127. <https://doi.org/10.4000/sextant.3935>

Varela Union, C. (2025). Reseña de Violencia política sexual y terrorismo de Estado en la dictadura civil-militar en Chile: la genealogía oscura del neoliberalismo. *Observatorio Latinoamericano y Caribeño*, 9(1), 117-120.

<https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/observatoriolatinoamericano/article/view/10398/9245>

Relaciones internacionales, historia política y cooperación

Desafiando el orden imperial: La presencia de Cuba en Argelia y la consolidación del movimiento tercermundista global (1959-1965)

Regis Mvondo Ossah
Universidad Autónoma de Madrid, España

Resumen

Tras la revolución cubana, las relaciones internacionales de Cuba dieron un nuevo giro. Frente a la política de agresión de Estados Unidos y su intento de aislarla de los asuntos mundiales, Cuba adoptó como sistema de protección la búsqueda de alianzas a nivel internacional con los líderes del “Tercer Mundo” y el apoyo a todos los movimientos armados de liberación que entonces luchaban contra la dominación colonialista e imperialista. Para lograr este objetivo, a principios de la década de 1960, Cuba forjó sólidas alianzas con los nuevos países africanos independientes, cuyos dirigentes figuraban entre las voces más importantes del “Tercer Mundo”. Entre ellos, Argelia se convirtió en un aliado muy importante en la proyección de su política exterior. Esta estrecha colaboración se materializó en la ayuda al Frente de Liberación Nacional argelino (FLN) durante la guerra de independencia contra Francia, en forma de entregas de armas a combatientes argelinos en 1961, y en la presencia de soldados cubanos en territorio argelino para apoyar al gobierno durante la crisis fronteriza con Marruecos en 1963. Gracias a su estrecha colaboración con los dirigentes argelinos, Argelia se convirtió en un lugar estratégico para Cuba, que la utilizó como base de apoyo a movimientos guerrilleros de América Latina y a

los movimientos de liberación nacional africanos. En este artículo, intentamos rastrear los orígenes y la evolución de la presencia cubana en Argelia y mostrar cómo la cooperación entre ambos países desempeñó un papel clave en el fortalecimiento de la dinámica global del “Tercer Mundo”

Introducción

La presencia de Cuba en Argelia durante la década de 1960 constituye una de las cooperaciones más significativas entre dos entidades geográficas del “Tercer Mundo”. En un contexto de tensión con los Estados Unidos que había optado por aislar a Cuba de los asuntos internacionales y contrarrestar su influencia, la respuesta cubana, en el marco de su política exterior, fue luchar de forma indirecta contra las fuerzas imperialistas, brindando apoyo a todos los movimientos y países que combatían el imperialismo estadounidense y sus aliados.

Las relaciones con Argelia y el respaldo al Frente de Liberación Nacional (FLN), desde la guerra de independencia hasta la consolidación del país como Estado soberano, fueron una manifestación concreta de esa política exterior. Esta alianza formó parte del amplio proceso de cooperación cubana con el continente africano en su lucha por la autodeterminación.

En este artículo, nos proponemos rastrear la evolución de las relaciones entre Cuba y Argelia, y mostrar cómo dicha cooperación contribuyó significativamente al fortalecimiento de la dinámica tercermundista en ascenso. Para ello, analizaremos, en primer lugar, el contexto histórico que dio origen a estos vínculos, es decir, el proceso revolucionario en Argelia tras la Segunda Guerra Mundial. En segundo lugar, nos centraremos en las relaciones bilaterales, poniendo énfasis en la participación cubana durante la guerra de independencia argelina y su apoyo al gobierno argelino

durante la guerra fronteriza contra Marruecos en 1963. Finalmente, abordaremos cómo la cooperación entre ambos países se convirtió en una fuerza clave dentro del amplio movimiento de solidaridad del “Tercer Mundo” contra el imperialismo a nivel internacional.

1. Orígenes y desarrollo de la revolución argelina

Después de la Segunda Guerra Mundial, el mundo fue testigo de profundas transformaciones que inauguraron una nueva era en el sistema internacional. Si bien el fin del nazismo en Europa auguraba la instauración de un mundo en paz, en el que cada pueblo gozaría plenamente de sus derechos, en los territorios colonizados de África y Asia, la cuestión colonial comenzó a ser seriamente cuestionada y se manifestó de varias formas. Mientras en algunas partes, la reivindicación de la independencia se expresó de forma pacífica; en otras, sin embargo, la lucha armada se convirtió en el único medio posible. Entre estos casos, Argelia, colonia francesa en el norte de África, se transformaría en uno de los principales bastiones de la lucha armada en todo el continente.

Tras la liberación de Francia del dominio nazi, los argelinos vieron una oportunidad idónea para reivindicar a su vez la liberación de su territorio. Así, el 8 de mayo de 1945 se organizó una manifestación en la ciudad de Sétif que fue brutalmente reprimida por la administración colonial francesa, dejando un saldo de miles y miles de muertos (Harbi, 1975). Este acontecimiento marcaría un punto de inflexión en la historia, mientras la administración francesa pensaba que era un episodio pasajero, los sucesos posteriores demostraron lo contrario. Poco tiempo después, el 1 de noviembre de 1954, un grupo de nacionalistas argelinos, hasta entonces poco conocidos y que operaban en la clandestinidad, fundó el Frente de Liberación Nacional

(FLN) y desencadenó en la ciudad de Argel, una insurrección armada nunca vista en territorio argelino (Chaliand, 1976).

A raíz de la prolongación y la complejidad del conflicto, Francia, como potencia colonial experimentó una profunda crisis en el seno de su gobierno. Desde un principio no tenía la intención de liberar sus colonias, ya que las consideraba una garantía para preservar su soberanía (Bozo, 2019). Esta postura se acentuó aún más tras la pérdida de Indochina en la batalla de Dien Bien Phu contra el Viet-Minh, en 1954, hecho que la debilitó considerablemente. Sin embargo, el agravamiento de la crisis y la deterioración de su imagen a nivel internacional no le dejaron otra opción que iniciar negociaciones para la independencia de Argelia. Asimismo, ante la incapacidad del gobierno para encontrar una solución viable al conflicto argelino, el 1 de junio de 1958 bajo la presión de unos oficiales que reclamaban su vuelta al poder, el general de Gaulle, que se había retirado de la vida política, volvió a asumir el cargo de presidente de la república instaurando la V república en Francia (Vaïsse, 2013).

La vuelta de De Gaulle iba a cambiar, en cierto modo, el rumbo del conflicto. Aunque él tampoco pensaba otorgar una independencia total al pueblo argelino, sino poner en marcha una serie de reformas económicas y sociales para mejorar su situación, el rechazo de los líderes nacionalistas argelinos y su firme posición en lo que se refiere a la independencia llevarían a éste a establecer condiciones necesarias para acabar con el conflicto y concretar una independencia real del pueblo argelino (Stora, 2004). Pese a la oposición frontal de los “Pieds noirs”¹ y los oficiales partidarios de una Argelia francesa, al final y tras varias negociaciones entre ambas partes, a través de los acuerdos de Evian, Argelia obtendrá su independencia en julio de 1962.

¹Son franceses y europeos nacidos en Argelia y los que llegaron en tiempos de colonización, gran parte eran propietarios de tierras y otros bienes. Se estimaba que había alrededor de un millón de pieds noirs en Argelia.

En el plano internacional, los acontecimientos de Argelia resonaban en el mundo entero. Ya desde los comienzos de la guerra, Argelia fue el foco de interés y de debates entre varios actores de la escena internacional. Además, en pleno contexto de resonancia del “Tercer Mundo” como actor emergente en los asuntos internacionales, la guerra de Argelia adquirió una notable dimensión internacional y desencadenó una vasta campaña de solidaridad (Stora, 2004). En este contexto, el Estado cubano, cuyos líderes acababan de tomar el poder en La Habana comenzó a interesarse en el conflicto y acabaría convirtiéndose en un aliado importante de los argelinos.

2. La presencia cubana en Argelia

2.1. Cuba y la guerra de independencia argelina

Desde el inicio del conflicto argelino, el gobierno cubano mostró un marcado interés por esta revolución que ocurría a miles de kilómetros de sus costas. Dicho interés tenía, sin duda, razones bien fundamentadas. En efecto, tras la toma del poder por los guerrilleros en 1959, uno de los objetivos fundamentales de la política exterior cubana era brindar apoyo incondicional a todos los movimientos antiimperialistas que actuaban en el mundo. Esta nueva estrategia se enmarcaba dentro de su doctrina del “internacionalismo proletario” y servía para contrarrestar la política de agresión de los Estados Unidos, que buscaba aislarla de los asuntos internacionales (Domínguez, 2009). Cuba se identificaba, de hecho, con el FLN, que, al igual que ella, luchaba por su libertad frente a Francia (Byrne, 2016).

Asimismo, algunos meses después de la revolución, los primeros contactos con los líderes del FLN no tardaron en producirse. Durante la primera gira internacional del “Che” Guevara por el “Tercer Mundo” en calidad de embajador de la revolución cubana entre junio de 1959 y julio

de 1960, hizo una parada en el Cairo para encontrarse y entrevistarse con líderes del FLN allí presentes (Pilard, 2007). Poco después, uno de los gestos más fuertes del gobierno cubano será el reconocimiento el 27 de junio de 1961 del Gobierno Provisional de Argelia (GPRA), convirtiéndose en el único país del hemisferio occidental en reconocerlo. (Gleijeses, 2002).

Por otra parte, el interés cubano por Argelia tenía otros motivos. Argelia era vista como un aliado importante en África como lo era también del mundo árabe. En general, pues en esa región del mundo, reinaba un amplio movimiento de unidad conocido como “nacionalismo árabe” que ponía de manifiesto la unidad de sus pueblos en torno a un proyecto común, para reafirmar la identidad árabe poniendo énfasis en la lucha contra la dominación Occidental (Malek, 1970). El presidente egipcio Gamal Abdel Nasser, líder destacado en esta región, se había convertido en el gran promotor de esta ideología que se extenderá bajo el concepto de “panarabismo” (Kerr, 2020). La llegada al poder en Argelia de un régimen antiimperialista fortalecía esta dinámica. Cuba, veía en ese proyecto de unidad, una gran similitud con su proyecto de unidad latinoamericana, que había elaborado para hacer frente al hostigamiento de Estados Unidos de manera que estas dos concepciones unitarias paralelas, favorecía la posibilidad de construir un frente antiimperialista común (Pilard, 2007).

En sus inicios, el apoyo de Cuba hacia el FLN se limitaba a los medios más bien diplomáticos con campañas de solidaridad desde Cuba y en foros internacionales. La posibilidad de brindar apoyo material a los argelinos todavía no estaba en el orden del día debido en gran parte a sus relaciones con Francia. Pese a que ambos países mantenían ciertas tensiones diplomáticas debido a esta actitud de solidaridad de Cuba hacia el FLN, en el plano económico, sin embargo, Cuba mantenía buenas relaciones comerciales con Francia, como un buen socio para la compra de su Azúcar

(Byrne,2016). Un apoyo más directo de Cuba hacia el FLN hubiera favorecido la pérdida de un socio comercial muy importante.

Esa situación cambió poco tiempo después, cuando el hostigamiento de Estados Unidos alcanzó su punto álgido con la invasión de la Bahía de Cochinos en abril de 1961. Cuba radicalizó bastante su postura y, proclamado el carácter socialista de la revolución, sus relaciones con los movimientos antiimperialistas y anticolonialistas en el “Tercer Mundo” iban a fortalecerse, desde ese momento. Cuba desafiará al imperialismo estadounidense en una confrontación mundial y, por lo tanto, la ayuda directa a los revolucionarios argelinos entrará de inmediato entre sus prioridades.

Así las cosas, en octubre de 1961, dos años después del encuentro del “Che” Guevara con los argelinos en Egipto, Cuba mandó al periodista Jorge Ricardo Masseti a la ciudad de Túnez para encontrarse con miembros dirigentes del FLN y proponerles la ayuda del gobierno cubano (Gleijeses, 2002). Allí, se encontró con Ben Youssef Ben Khedda, representante del Gobierno Provisional de Argelia (GPRA) y con Houari Boumediene, jefe del Estado Mayor del *Armée de Libération Nationale* (ALN), sección armada del FLN y Masseti pudo visitar campos de batalla en la frontera e incluso asistió a algunos combates (Gleijeses, 1996).

Tras una larga entrevista con los líderes argelinos, Masseti les propuso que el gobierno cubano quisiera poner a su disposición una ayuda y que fue de inmediato aceptada. De regreso a la Habana, se iniciaron los procesos para la entrega de esa ayuda. En diciembre de 1961, Cuba envió al FLN por vía marítima “1500 rifles, más de treinta ametralladoras, cuatro morteros de 81 milímetros y una gran cantidad de proyectiles de morteros” bajo la supervisión de Masseti. Todo el material era de origen estadounidense que había sido requisado a las tropas asaltantes de Playa Girón. (Gleijeses, 2002, p.131).

El recorrido del armamento transitó por Casablanca en Marruecos y desde allí fue transportado por miembros del FLN hacia un campamento cerca de Oujda, ciudad fronteriza a Argelia (Glejeses, 2002). Al volver a Cuba, la nave que transportó las armas, recogió a niños huérfanos y combatientes heridos de guerra para brindarles en Cuba una asistencia médica gratuita (Kirk; Erismann, 2009). Ésa fue en concreto, la ayuda sustancial de Cuba al FLN durante sus últimas batallas contra el colonialismo. Aunque esta ayuda no fuera tan determinante, este episodio supondría el inicio de una gran cooperación entre Cuba y el FLN, que se activaría de nuevo durante la guerra de las arenas.

2.2. Cuba y la “guerra de las arenas”

Otro aspecto relevante de la presencia de Cuba en Argelia, fue la asistencia al nuevo gobierno argelino durante la crisis fronteriza con Marruecos conocida como “Guerra de las Arenas” (Torres García, 2012, p.13). En efecto, en octubre de 1963, las fuerzas Armadas Reales marroquíes se introdujeron en el territorio argelino y asediaron zonas territoriales que consideraban suyas. Este conflicto iba a deteriorar las relaciones entre ambos países e implicaría a varios actores a nivel tanto continental como internacional. Aquellas diferencias, no obstante, no surgieron de la nada, tenían raíces más profundas que se remontaban a los tiempos de colonización.

Durante la conquista del territorio argelino hacia mediados del siglo XIX, Francia tuvo que enfrentarse a un fuerte movimiento de resistencia local liderado por el Emir Abdel Kader, una de las figuras anticoloniales más importantes de la región que desarrolló un vasto movimiento de resistencia que se extendía desde las tierras argelinas hasta las tierras marroquíes, en donde estableció sus bases (Puyuelo, 2009). La penetración francesa para perseguirlo por el territorio vecino supuso la oposición del ejército marroquí

que entraría en una larga lucha contra el ejército colonial francés ante el cual caería derrotado en la batalla de Isly, el 14 de agosto de 1844. Francia y Marruecos firmaron los acuerdos de Tánger que marcaba el fin del conflicto y en marzo de 1845 ratificaron la convención de Lalla Marnia que delimitaba la frontera entre ambos territorios. (Torres García, 2012). Aunque las fronteras saharianas entre ambos países no estaban delimitadas con claridad, en esa convención se atribuirá a Francia buena parte del Sahara marroquí, que en el contexto de la época colonial formaría parte integrante de la Argelia francesa. Al final de su protectorado francés en 1956, Marruecos irá reclamando las tierras que Francia había ocupado.

Sin embargo, al estallar la guerra de Argelia en noviembre de 1954, las reivindicaciones de Marruecos iban a rebajarse como símbolo de solidaridad con el FLN. La monarquía marroquí decidió, aplazar la resolución del problema fronterizo y negociarlo directamente con los argelinos una vez que éstos se hubiesen liberado de Francia y obtenida su independencia (Grimaud, 1984). Dentro de ese periodo transitorio, en julio de 1961, el rey Mohamed V se reunió con Ferhat Abass, presidente del GPRA para firmar los acuerdos de Tánger, que estipulaban que, una vez alcanzada la independencia, Argelia se comprometía a arreglar el asunto fronterizo (Stora; Ellyas, 1999).

Cuando se obtuvo la independencia en julio de 1962, Marruecos se acercó al nuevo gobierno argelino para proceder a la resolución del problema en virtud de los acuerdos firmados en Tánger, su intención se vio frustrada al negarse el gobierno argelino a reconocer que existía un problema fronterizo a pesar de los acuerdos de Tánger (Torres García, 2012). Consideraba Argelia que esos territorios eran suyos y que ningún acuerdo valía más que las resoluciones de la Organización para la Unidad africana (OUA) cuya carta estipulaba que cada Estado independiente

debía de conservar sus fronteras legadas por la colonización (Torres García, 2012).

Ante el rechazo del gobierno argelino por reconocer que existía un problema fronterizo, el 8 de octubre de 1963, las Fuerzas Reales Marroquíes procedieron a la invasión del territorio argelino, en concreto de las ciudades de Tinyoub y Hassi Beida y se prepararon para asaltar y ocupar también la ciudad de Tinduf en el Sur-oeste argelino. Serían los acontecimientos que marcaran el inicio de la Guerra de las Arenas (Stora; Ellyas, 1999).

La acción de guerra lanzada por Marruecos no iba a dejar a los argelinos sin voz ante el avance de tropas marroquíes hacia Tinduf, considerado muy estratégico como poblado que preocupaba mucho al gobierno argelino. En aquella época, Argelia tenía muy pocos recursos militares y carecía de entrenamiento necesario para enfrentarse a los marroquíes, pues solo disponían en aquel momento de una docena de tanques ligeros de fabricación francesa (Gleijeses, 2002).

Para solucionar esta situación, a Argelia no le quedaba otro remedio que pedir asistencia a sus aliados externos, entre los cuales se encontraba el Estado cubano. Los cubanos estaban muy al corriente de la situación y dispuestos a cooperar con el gobierno argelino. Ante la urgencia de la situación, el primer ministro Ben Bella pidió ayuda militar a Cuba.

La solicitud de ayuda de las autoridades argelinas será recibida y aceptada por el estado mayor cubano que brindará todo el esfuerzo militar necesario para ayudar a los argelinos a detener el avance de las tropas marroquíes. Por supuesto que dadas las relaciones que ambos países entretenían, la probabilidad de que Cuba rechazara esa asistencia era muy escasa y en el marco de su política exterior, esa crisis fronteriza ofrecía un margen de maniobra para poner en práctica sus principios fundamentales.

Por otro lado, la decisión de ayudar al gobierno argelino tenía otra causa más profunda. Cuba al igual que Argelia, veía en la invasión del territorio argelino, la mano oculta de Estados Unidos que venía a apoyar a la monarquía marroquí en su proyecto de expansión territorial. En consecuencia, la ayuda cubana al gobierno argelino cobraba toda su razón de ser, pues, recordemos que, en su estrategia defensiva, Cuba había decidido combatir a Estados Unidos de forma indirecta, en cualquier parte del mundo, y por tanto su apoyo al gobierno argelino concretaba la razón de ser de esa estrategia.

Tomada pues, la decisión de apoyo, en Cuba, se formó un grupo de setecientos voluntarios del Grupo especial de instrucción (GEI) enviado a Argelia bajo el mando del comandante Efigenio Ameijerías (Valdés, 2007). La mitad de voluntarios viajaron en un vuelo comercial de la compañía Cubana de Aviación y el resto fue llegando sucesivamente a bordo de los buques, *Aracelio Iglesias* y el *Andrés González Lines* que transportaban “un batallón de veintidós tanques soviéticos T-34 de treinta y cinco toneladas cada uno, un grupo de artillería antiaérea de dieciocho cañones de 122 milímetros, más otras piezas, varias de artillería antiaérea, morteros y un regalo de 5000 toneladas de azúcar” (Faligot, 2013, p.18).

Así las cosas, una vez llegados a Argelia, los soldados cubanos se instalaron en el campamento militar de Bedeau, una antigua base militar francesa, cerca de la ciudad de Sidi-bel-Abes, y después se reunieron con el Estado mayor argelino instalado en Colomb Bechar para coordinar las operaciones de contraataque (Gleijeses, 2002). El 28 de octubre de 1963, posicionaron sus tanques alrededor del poblado de Tinduf y esperaron la orden del alto mando militar (Gleijeses, 2002). El gran entusiasmo manifestado por entrar en combate, se iba a ver rebajado por la noticia de que se estaba preparando una reunión para calmar las tensiones

entre las partes en conflicto y se estaba buscando un terreno común de entendimiento.

En efecto, el 29 de octubre de 1963, bajo iniciativa de la OUA, el emperador etíope Haile Selassie y el presidente Modibo Keita de Mali, presidieron una reunión con Ben Bella y Hassan II en Bamako para encontrar una solución viable. Al final del encuentro, hubo un acuerdo definitivo que ponía, efectivamente, fin al conflicto, y se emitió un comunicado final que estipulaba “primero, un alto al fuego que se haría efectiva a partir del 2 de noviembre a las 00:00 horas; segundo, la formación de una comisión, integrada por representantes de los cuatro países involucrados en esta negociación que determinaría una zona de la que las tropas marroquíes y argelinas se retirarían y cuya seguridad sería responsabilidad de observadores etíopes y malíes; tercero, se solicitaba de manera inmediata una reunión de los ministros de Asuntos exteriores de la OUA para constituir una comisión de arbitraje con la misión de, por un lado, establecer las responsabilidades por el estallido del conflicto, y por otro, estudiar el problema fronterizo de fondo y proponer soluciones concretas; por último, los cuatro jefes de Estado se comprometían al cese de los ataques mediáticos entre Argelia y Marruecos, al principio de no injerencia en los asuntos internos de cada Estado y a negociar de manera pacífica sus diferencias” (Torres García, 2012, p.185). Todas esas medidas entrarán en vigor días después del comunicado y ponía fin a toda eventualidad de respuesta militar por parte de Argelia y sus aliados.

Aunque no hubo combate alguno en la frontera, las tropas cubanas permanecieron en territorio argelino dentro del marco de los acuerdos de cooperación bilateral con Argelia. Asimismo, participaron en el entrenamiento de las fuerzas armadas argelinas y, al marcharse, les dejaron todo el material militar que habían traído desde Cuba (Valdés, 2007). Aunque no pudieron entrar en combate en la frontera argelino- marroquí, su presencia allí supuso no obstante un

gran impacto estratégico de disuasión sobre sus adversarios, que participó ampliamente a fortalecer, con independencia de las negociaciones de Bamako, la posición estratégica de Argelia. De este modo, ambos países terminaron por convertirse en unos actores claves en el impulso de la revolución tercermundista global.

3. Cuba y Argelia a la vanguardia del movimiento tercermundista

Más allá de los primeros episodios que marcaron los contactos iniciales entre Cuba y Argelia, las relaciones entre ambos países se profundizarían significativamente y tendrían un gran impacto en la dinámica tercermundista en curso. Como ya señalamos, el fin de la Segunda Guerra Mundial desencadenó el levantamiento de miles y miles de personas subyugadas por la dominación colonial. En ese contexto, varios líderes de África, Asia y América Latina pusieron en marcha un amplio movimiento de solidaridad internacional que dio lugar al surgimiento de una nueva entidad política conocida como el “Tercer Mundo”, la cual cuestionaba el orden internacional desigual. Desde la conferencia afroasiática de Bandung hasta la constitución del Movimiento de los No Alineados, dicho movimiento adquiriría una importancia fundamental en los asuntos internacionales, apoyando el proceso de liberación de los pueblos sometidos a la dominación colonial e imperialista.

En el marco de su política exterior orientada a apoyar los movimientos antiimperialistas a nivel internacional, Cuba cooperó activamente con Argelia para cumplir este propósito. De hecho, en aquella época, Argelia se convirtió en un país líder del “Tercer Mundo”; su compromiso, al igual que el de Cuba, con el apoyo a los movimientos anticolonialistas y antiimperialistas le otorgó un lugar privilegiado. Su capital, Argel, conocida como la “meca de los revolucionarios”, acogía y albergaba a varios movimientos de

liberación nacional africanos y de otras partes del mundo (Mokhtefi, 2018, pp.94-95).

La capital argelina sería, de hecho, un punto estratégico para Cuba en la ejecución de sus operaciones. Asimismo, en el marco de su política de apoyo a los movimientos guerrilleros en América Latina que respondía a su deseo de exportar la revolución en todo el continente en contra del imperialismo norteamericano, Argelia se convirtió para Cuba en un lugar de tránsito clave para diversos movimientos guerrilleros latinoamericanos.

El caso venezolano es bastante significativo, a raíz de las disensiones políticas surgidas en ese país tras la llegada al poder del presidente Rómulo Betancourt, varios movimientos insurreccionales decidieron recurrir a las armas para tomar el poder (Arraíz, 2007). Entre ellos, el Frente Armado de Liberación Nacional (FALN), sección armada del partido comunista venezolano (PCV), había estado en contacto permanente con el gobierno argelino y varios de sus miembros se habían instalado en Argelia. Se puede citar a Pedro Duno, Oswaldo Barreto, y Héctor Rodríguez y por medio del gobierno argelino, Cuba facilitará el envío de armas a Venezuela (Serguera, 2009).

Por otro lado, Argelia se convertirá también en un centro de entrenamiento militar para la guerrilla de varios países. El caso de los guerrilleros argentinos del Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP), fundado por el “Che” Guevara a principios de 1962, es un ejemplo significativo (Anderson, 2006). Por supuesto que, con el fin de crear un foco en Argentina para expandir allí la guerra de guerrillas, Jorge Ricardo Masseti, nombrado por el “Che” Guevara como comandante segundo y dirigente provisional del movimiento también se había alojado con sus compañeros en Argel para proceder al entrenamiento militar (Pilard, 2007). Al finalizar esa preparación, serán acompañados por miembros de los servicios de inteligencias argelinos en Bolivia cerca de la frontera con Argentina para poner en marcha las

operaciones (Serguera, 2009). Aunque, el proyecto terminó en fracaso debido a la aniquilación del grupo por el ejército regular argentino, esa experiencia marcaría un gran momento de la cooperación cubano-argelina.

Por otra parte, Argelia se convirtió también para Cuba en un punto de entrada hacia el resto de los territorios africanos que todavía luchaban por su independencia. Asimismo, durante su viaje oficial de tres meses a África, entre finales de 1964 y comienzos de 1965, el comandante Ernesto “Che” Guevara, que se alojaba en Argel, realizó varios desplazamientos al interior del continente. Allí pudo encontrarse con diversos líderes de movimientos de liberación nacional y de países recientemente independizados, y tuvo la oportunidad de conocer de cerca la realidad de la revolución africana. A modo de ejemplo, se reunió con grandes figuras como Kwame Nkrumah, de Ghana; Alphonse Massamba-Débat, del Congo; Modibo Keita, de Malí; Ahmed Sékou Touré, de Guinea; Julius Nyerere, de Tanzania; así como con otros líderes como Agostinho Neto, del Movimiento Popular de Liberación de Angola (MPLA); Eduardo Mondlane, del Frente de Liberación de Mozambique (FRELIMO); y representantes del Comité Nacional de Liberación (CNL) del Congo, y del Partido Africano para la Independencia de Guinea y Cabo Verde (PAIGC).

Aquellos viajes fortalecieron la concepción cubana de la lucha antiimperialista en África y fomentaron una aceleración de la cooperación de Cuba con el continente, que desembocaría en un vasto programa de ayuda material a estos movimientos de liberación, así como en programas de entrenamiento de sus miembros en territorio cubano. Esta ayuda alcanzaría su punto álgido con la participación directa de Cuba en el terreno, concretamente con la expedición del “Che” Guevara al Congo en abril de 1965, al frente de una columna de soldados cubanos que se unieron a los

guerrilleros Simba del CNL, que combatían contra el régimen proimperialista del Congo (Valdés, 2007).

Paralelamente, desde Argelia, los líderes cubanos participarían también en varios foros de solidaridad con dirigentes del “Tercer Mundo”. Además de su intervención en el II Seminario Económico Afroasiático de Solidaridad, celebrado en 1964, donde la representación cubana fue asumida por el “Che” Guevara, los líderes cubanos desempeñarían un papel destacado en los preparativos de la Conferencia Tricontinental de La Habana, prevista para enero de 1966 (Bouamama, 2018). Aunque las relaciones entre ambos países se enfriaron momentáneamente tras el golpe de Estado de Houari Boumédiène contra Ahmed Ben Bella en junio de 1965, esos primeros años de cooperación entre Cuba y Argelia contribuyeron significativamente al fortalecimiento de la dinámica tercermundista.

Conclusión

A lo largo de este artículo, hemos tratado de analizar la política internacional de Cuba en Argelia y cómo la cooperación entre ambos países contribuyó a fortalecer el movimiento tercermundista vigente en aquellos años. Para ello, en primer lugar, analizamos el contexto sociopolítico de Argelia, marcado por el levantamiento de su pueblo contra la dominación colonial francesa, que se prolongó durante ocho años de guerra. En segundo lugar, examinamos el interés de Cuba por esta revolución y su apoyo al FLN mediante el envío de armas, así como su ayuda durante la Guerra de las Arenas contra Marruecos en 1963. En tercer lugar, abordamos el papel estratégico de Argelia en la política exterior cubana, especialmente por su respaldo a movimientos antiimperialistas en distintas partes del mundo. A través de estos análisis, se ha puesto en evidencia que la cooperación entre ambos países fue de gran importancia para la dinámica de lucha del “Tercer Mundo”. Gracias al apoyo

de Cuba y Argelia, numerosos movimientos de liberación nacional que aún no se habían emancipado del dominio colonial, así como otras luchas antiimperialistas, recibieron un impulso significativo en su proceso de liberación. Esto contribuyó, a corto y largo plazo, a la recuperación de la independencia de varios países y al fortalecimiento del papel del “Tercer Mundo” en los asuntos internacionales.

Referencias

Abdel-Malek, A. (1970). *La pensée politique arabe contemporaine*. Paris: Éditions du Seuil.

Anderson, J. L. (2006). *Che Guevara: Una vida revolucionaria*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Arráiz Lucca, R. (2007). *Venezuela: De 1830 a nuestros días*. Caracas: Editorial Alfa.

Bouamama, S. (2018). *Tricontinentale. Les peuples du Tiers-Monde à l'assaut du ciel*. Paris: La Découverte.

Bozo, F. (2019). *La politique étrangère de la France depuis 1945*. Paris: Flammarion.

Byrne, J. J. (2016). *Mecca of revolution: Algeria, decolonisation and the Third World order*. New York: Oxford University Press.

Chaliand, G. (1976). *Mythes révolutionnaires du Tiers-monde: Guérillas et socialismes*. Paris: Éditions du Seuil.

Faligot, R. (2013). *Quand Che Guevara, Ben Barka, Cabral, Castro et Hô Chi Minh préparaient la révolution mondiale (1964–1965)*. Paris: La Découverte.

Glejeses, P. (1996). Cuba's first venture in Africa (1961–1965). *Journal of Latin American Studies*, 28. Cambridge University Press.

Glejeses, P. (2002). *Conflicting missions: Havana, Washington and Africa, 1959–1976*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Grimaud, N. (1984). *La politique extérieure de l'Algérie (1962–1978)*. Paris: Éditions Karthala.

Harbi, M. (1975). *Aux origines du FLN: Le populisme révolutionnaire en Algérie*. Paris: Christian Bourgois.

Kerr, M. H. (2020). *The Arab Cold War: Gamal 'Abd al-Nasir and his rivals, 1958–1970*. New York: Oxford University Press.

Kirk, J. M., & Erisman, H. M. (2009). *Cuban medical internationalism: Origin, evolution, and goals*. London: Palgrave Macmillan.

Mokhtefi, E. (2018). *Algiers, Third World capital: Freedom fighters, revolutionaries, Black Panthers*. London: Verso.

Pilard, O. P. (2007). *Jorge Ricardo Masset: Un révolutionnaire guévérien et guévariste de 1958 à 1964*. Paris: L'Harmattan.

Puyuelo Gómez, J. L. (2009). *La república pretoriana: Ejército y poder político en Argelia*. Madrid: Ibersaf Editores.

Serguera Riverí, J. (2008). *Che Guevara: La clave africana: Memorias de un comandante cubano, embajador en la Argelia postcolonial*. Jaén: Liberman.

Stora, B. (2004). *Histoire de la guerre d'Algérie (1954–1962)*. Paris: La Découverte.

Stora, B., & Ellyas, A. (1999). *Les 100 portes du Maghreb: L'Algérie, le Maroc, la Tunisie, trois voies singulières pour allier islam et modernité*. Paris: Les Éditions Ouvrières.

Torres García, A. (2012). *La guerra de las arenas: Conflicto entre Marruecos y Argelia durante la Guerra Fría*. Barcelona: Beterella.

Valdés, J. R., Gleijeses, P., & Remírez, F. (2007). *Cuba y África: Historia común de lucha y de sangre*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Vaïsse, M. (2013). *La grandeur: Politique étrangère du général de Gaulle*. Paris: CNRS Éditions.

La literatura diplomática y la creación de espacios geoestratégicos entre Marruecos y Chile

El Ouarrad Bousselham

Instituto Universitario de Estudios Africanos, Euro-mediterráneos e Iberoamericanos

Universidad Mohammed V de Rabat, Marruecos

Resumen

Las relaciones entre Marruecos y América Latina se han desarrollado de manera dinámica y progresiva, sustentadas en la convergencia de intereses estratégicos y en la búsqueda de oportunidades mutuas. En este sentido, los lazos históricos y culturales han servido como base para la expansión de las relaciones económicas y comerciales, así como para la institucionalización de la cooperación diplomática. En los últimos años, la consolidación de estos vínculos ha estado marcada por una creciente cooperación económica y una intensificación de las interacciones bilaterales.

Este trabajo tiene como propósito contribuir al conocimiento y la comprensión de las dinámicas que caracterizan las relaciones entre Marruecos y Chile, a través de un análisis exhaustivo de la literatura diplomática. A lo largo de la historia, dichos vínculos han atravesado distintas etapas de evolución, determinadas por la intersección de factores históricos, culturales, económicos y políticos. En este marco, se propone examinar en detalle la evolución de las relaciones bilaterales durante el reinado de Mohammed VI, un período caracterizado por transformaciones

significativas en la proyección de Marruecos hacia América Latina en general y hacia Chile en particular.

Introducción

Con el inicio del tercer milenio, las relaciones diplomáticas entre Marruecos y América Latina —y muy particularmente con Chile— han experimentado un desarrollo significativo, cimentadas en la convergencia de intereses estratégicos, la identificación de nuevos horizontes de cooperación y la reconfiguración de alianzas internacionales en un contexto geopolítico marcado por unas vertiginosas transformaciones. Esta evolución se inscribe en el marco de una renovada, dinámica y proactiva política exterior liderada por Su Majestad el Rey Mohammed VI, quien ha promovido e impulsado una mayor apertura hacia regiones que, tradicionalmente, habían sido relegados al segundo plano en la agenda diplomática marroquí, como es el caso de América Latina.

Con esta dinámica, el Reino de Marruecos procuraba diversificar sus socios internacionales y consolidar su posición protagónica en la diplomacia Sur-Sur, proyectando una imagen de estabilidad política, modernización institucional, desarrollo socioeconómico y vocación de cooperación intercontinental. Todo ello se ha traducido en una considerable optimización de las interacciones bilaterales, la implementación de redes institucionales, y la participación activa en organizaciones regionales latinoamericanas, tales como la Organización de los Estados Americanos (OEA), el Secretariado General Iberoamericano (SEGIB), el Sistema de la Integración Centroamericana (SICA), la Comunidad Andina de Naciones (CAN) y la Alianza del Pacífico (AP).

En rigor, Marruecos ha reiterado, en múltiples ocasiones, su firme voluntad de avanzar hacia una asociación específica y renovada para con América Latina, en el marco

de una cooperación estructurada a escala bilateral, subregional, regional, interregional y multilateral, conforme a los principios consagrados en el preámbulo de la Constitución del Reino, adoptada en 2011. En este contexto, el país ha situado y sigue situando la Cooperación Sur-Sur (CSS)—y en particular sus vínculos con América Latina— como eje prioritario de su proyección exterior. Así y en consonancia con una visión realista y pragmática orientada al progreso, el Reino ha intensificado sus iniciativas y acciones diplomáticas con el objetivo de consolidar y profundizar los lazos con sus socios latinoamericanos, elevando dicha cooperación al rango de una verdadera alianza estratégica al servicio del desarrollo sostenible compartido.

Nuestro trabajo se centra fundamentalmente en el análisis de las relaciones entre Marruecos y Chile como estudio de caso dentro del marco más amplio de las relaciones con América Latina, enfocadas a través del prisma de la literatura diplomática. Esta literatura que comprende discursos oficiales, comunicados bilaterales, tratados, visitas oficiales, participación en foros internacionales, creación de grupos de amistad, posibilita identificar no solo los contenidos de la cooperación bilateral, sino también las narrativas construidas para promover dicha cooperación. Por lo tanto, aspiramos a ver cómo la literatura diplomática refleja y moldea estas relaciones durante las dos últimas décadas, con telón de fondo la política exterior marroquí y la cuestión del Sáhara. Por lo tanto, hemos juzgado idóneo estructurarlo en dos partes. La primera aborda de manera general la presencia de América Latina en la estrategia diplomática del Reino de Marruecos, y la segunda se centra en un análisis más específico de la cooperación bilateral con Chile, evaluando tanto oportunidades como desafíos a la luz de la literatura diplomática. Con ello, se busca identificar las estrategias desplegadas por Marruecos para consolidar espacios geoestratégicos compartidos y estimular nuevas líneas de

investigación sobre un asunto de importancia creciente en el contexto internacional contemporáneo.

1. La estrategia diplomática de Marruecos en América Latina: cooperación Sur-Sur, proyección sahariana y consolidación de intereses estratégicos

En la actualidad, la proyección estratégica de Marruecos hacia América Latina está cobrando creciente notoriedad, ya que se concibe como un pilar sustancial dentro de su política exterior. Esta orientación responde, por una parte, a una lógica geopolítica de diversificación de alianzas en un contexto internacional dinámico, y por otra, a los postulados de la Constitución del Reino de Marruecos, que confieren a su acción diplomática un alcance extraterritorial.

En este marco, resulta pertinente tener presente que la política exterior marroquí hacia América Latina se sustenta en una narrativa de carácter culturalista que reivindica tanto las analogías estructurales —como la lengua española y determinados flujos migratorios— entre el espacio hispanoamericano y el norteafricano (Vagni, 2016, pp. 41, 48), como las afinidades históricas compartidas, en particular el legado andalusí, concebido como un patrimonio común (Vagni, 2016–2017, p. 243). Esta narrativa fue ya esbozada en los discursos del sultán Mohammed V durante la década de 1950, y posteriormente retomada por intelectuales como Rodolfo Gil Benumeya, quien concebía a Marruecos como un puente natural entre el mundo árabe y la comunidad latino ibérica (Gil Benumeya, citado en Vagni, 2015, p. 67). Tal construcción discursiva ha contribuido a consolidar la idea de una pertenencia simbólica entre ambas regiones, facilitando así la proyección estratégica de Marruecos en el espacio latinoamericano.

Dentro del contexto latinoamericano, Brasil destaca por haber sido uno de los Estados latinoamericanos pioneros en establecer lazos diplomáticos con Marruecos,

formalizados ya en 1906. La relación bilateral se vio fortalecida en 1967 con la apertura de la Embajada marroquí en Río de Janeiro, entonces capital del país, lo que consolidó los canales institucionales de cooperación.

Las relaciones diplomáticas entre el Reino de Marruecos y la República del Paraguay fueron formalmente establecidas en el año 1964. Desde entonces, estos vínculos bilaterales han experimentado un proceso de consolidación progresiva, que culminó con la apertura de la Embajada de Paraguay en Rabat en 2010, y, posteriormente, con la inauguración de la Embajada del Reino de Marruecos en Asunción en 2016. Así pues, Marruecos en la actualidad es el único país del continente africano que mantiene una representación diplomática estable en Paraguay, lo cual da fe de las singulares relaciones bilaterales en ambos países.

La historia diplomática entre Guatemala y Marruecos se remonta al 15 de marzo de 1971, fecha emblemática que marca el comienzo de una relación bilateral en evolución constante. Argentina dio inicio a su relación oficial con Marruecos en 1960, seguida por México en 1962. México abrió su embajada en Rabat en febrero de 1990, y Marruecos hizo lo propio en México en octubre de 1991. Cuba estableció su relación diplomática en 1959, mientras que Perú y Colombia formalizaron sus lazos en 1964 y 1979 respectivamente. La apertura de la embajada marroquí en Panamá en 2016 reforzó de manera notable la presencia del Reino en América Central.

Un momento de especial relevancia llegó con la visita de Mohammed VI en 2004 a varios países de la región, lo que derivó en una diplomacia más diversificada y en la firma del Acuerdo Marco de Comercio con el Mercosur (el 26 de noviembre de 2004, en Brasilia). De hecho, la aproximación de Marruecos hacia América Latina se articula no solo a partir de un cálculo de intereses materiales, en la línea del realismo político formulado por Hans Morgenthau (1948), sino también a una estrategia inteligente de proyección mediante

el poder blando —conceptualizado por Joseph Nye como la capacidad de influir a través del atractivo cultural, la legitimidad institucional y la cooperación internacional—, al resaltar su atractivo cultural, la cooperación y la legitimidad institucional (Noya, 2007). En consecuencia, se priorizan áreas como la seguridad, la migración, la adaptación climática y el desarrollo sostenible. Eso es, lejos de circunscribirse a la lógica del realismo político, esta política exterior se apoya también en el poder blando, recurriendo a instrumentos de influencia cultural y a la cooperación internacional para ampliar el alcance de su presencia. De ahí que se promuevan sinergias en la lucha contra el terrorismo, la inmigración, la adaptación al cambio climático y la promoción de procesos de desarrollo sostenible.

Por otra parte, la cuestión del Sáhara marroquí en tanto que uno de los ejes vertebradores de la política exterior marroquí confiere, sin embargo, a sus relaciones con América Latina un matiz estratégico y sensible. Desde 2007, con la presentación del plan de autonomía, como solución política realista, práctica y viable, Marruecos ha desplegado una diplomacia activa destinada a obtener el respaldo y el apoyo de sus socios internacionales, especialmente en el Sur global. Indudablemente, América Latina ha sido escenario de avances significativos en este sentido, aunque también ha presentado desafíos derivados del reconocimiento, por parte de algunos Estados, de la autodenominada RASD (la República Árabe Saharaui Democrática). Frente a eso, el Reino ha adoptado posturas diplomáticas firmes, serenas y concienzudas que en algunos casos derivaron en la decisión de suspender o romper las relaciones con algunos países de la región.

De hecho, la reorientación hacia la cooperación Sur-Sur (CSS) constituye un eje medular en la política exterior marroquí cimentada en la solidaridad, la reciprocidad y la búsqueda de intereses comunes, esta modalidad de cooperación trasciende las lógicas tradicionales de

dependencia vertical. Más aún, la Constitución marroquí de 2011 declara sin ambages esta orientación, aseverando el compromiso del Reino con el fortalecimiento de los vínculos entre los países del Sur, tanto en África como en América Latina: “fortalecer la cooperación Sur-Sur” (Préambule de la Constitution, 2011).

Desde el punto de visto económico, las relaciones entre Marruecos y América Latina han experimentado un gran y diversificado alcance en las dos últimas décadas, puesto que a través de iniciativas en sectores clave —como la agricultura, la educación, la sanidad, las energías renovables o el comercio— Marruecos se presenta como un socio atractivo para los países latinoamericanos que buscan diversificar sus alianzas más allá del eje euroatlántico. Marruecos exporta principalmente fosfatos, fertilizantes, productos agrícolas y manufacturas, mientras que importa bienes industriales y materias primas. Brasil se posiciona como el principal socio comercial en la región, concentrando más del 50 % de los intercambios, superando los 2.500 millones de dólares en 2023 (Zidane, 2025), seguido por Argentina, México y Venezuela. Asimismo, la inversión extranjera directa (IED) constituye otro pilar fundamental de estas relaciones. Si bien África sigue siendo el principal destino de la inversión marroquí en el exterior, América representa una zona de creciente interés estratégico. Las empresas marroquíes han comenzado a explorar oportunidades en sectores como la agroindustria, las finanzas o la transición energética. En paralelo, Marruecos atrae capital latinoamericano gracias a su posición como plataforma hacia los mercados africanos.

En este mismo orden de ideas, el Rey Mohammed VI enfatizó, en la Conferencia de Embajadores de Marruecos de 2013, la diplomacia económica como uno de los pilares de la política exterior del país, subrayando la relevancia de Marruecos como plataforma clave para la inversión y el comercio en la región:

“Nuestro gobierno ha de otorgar prioridad a una diplomacia económica audaz, susceptible de movilizar las energías a fin de desarrollar los partenariados, atraer las inversiones, promover la atractividad del país, conquistar nuevas posiciones e intensificar los intercambios exteriores (Mohammed VI, 2013, 30 de agosto)”.

Según el Informe Mundial de Inversiones de 2025, publicado por la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo (UNCTAD, 2025), la Inversión Extranjera Directa (IED) en Marruecos aumentó significativamente en 2024, alcanzando 1,64 mil millones de dólares, un 55 % más que los 1,05 mil millones registrados en 2023. Este logro refuerza la posición de Marruecos en el panorama de inversiones del norte de África. Las capacidades del Reino en ámbitos como las energías renovables, sumadas a su compromiso con los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS), fortalecen su perfil como socio fiable y comprometido con una agenda global de progreso equitativo.

En 2024, las exportaciones marroquíes a América Latina representaron aproximadamente el 4,4 % del total de las exportaciones globales del Reino, según datos de World's Top Exports (Workman, 2025), donde se reporta que la región latinoamericana (excluyendo México, pero incluyendo el Caribe) absorbió esa proporción del total exportado por Marruecos. Dentro de esta relación comercial con América Latina, Brasil y Argentina se destacan como destinos principales, especialmente para productos minerales y químicos.

En particular, en 2024 Marruecos exportó a Brasil aproximadamente 1,39 mil millones de dólares, de los cuales más del 51 % correspondieron a fertilizantes minerales o químicos que contienen múltiples nutrientes, y alrededor del 32 % a fosfatos puros (Hespress English, 2025). En el caso de Argentina, en 2022 —último dato regional disponible—

las exportaciones marroquíes alcanzaron aproximadamente 548 millones de dólares, con fertilizantes, vehículos, maquinaria eléctrica, sal y productos industriales entre sus principales componentes (Workman, 2025).

Estas cifras subrayan una estrategia efectiva de diversificación geográfica y sectorial: aunque los fertilizantes naturales y químicos representan una fracción predominante (más del 50 %) de las ventas en América Latina, también se observa una creciente participación de productos con mayor valor añadido, tales como componentes electrónicos, vehículos y maquinaria, lo cual apunta a una modernización progresiva del tejido exportador marroquí, incluso hacia mercados latinoamericanos que demandan cada vez más sofisticación industrial. Esta evolución confirma que Marruecos no solo ha logrado afianzarse en mercados tradicionalmente ajenos a su radio diplomático, sino que ha comenzado a construir una red de relaciones económicas estables y mutuamente beneficiosas. El notable crecimiento del comercio, la presencia inversora y la voluntad política compartida de consolidar alianzas duraderas permiten vislumbrar un nuevo horizonte para las relaciones entre el Reino y la emergente América Latina.

La política exterior marroquí, en su fase contemporánea, se construye sobre una doble base: la continuidad histórica de su legado y la necesidad de adaptación dinámica a un entorno cada vez más interdependiente. Yelpi Aguilar (2021), presidente de la Fundación Global África América Latina, declara al respecto:

“La política exterior de Marruecos responde a la continuidad histórica del legado precolonial y postcolonial, pero está en un constante proceso de adaptación. Actualmente, afronta una etapa crucial de este ajuste en un contexto mundial cada vez más globalizado, donde clara y objetivamente la diplomacia marroquí ha puesto su verdad sobre el

asunto del Sahara y la cuestión del Frente Polisario, ganando ahora la simpatía y el apoyo de los gobiernos de América Latina en esta importante cuestión territorial; el asunto del Sáhara occidental es la primera prioridad para Marruecos. Hace de esta cuestión su razón de ser política, una palanca de su legitimidad socio-política, incluso un pilar de la construcción del Estado-nación. Por tanto, en la concepción estratégica marroquí, la mirada del Sáhara no debería ser objeto de ningún regateo, de manera que la opción de la independencia que buscan los separatistas no se considera en la mesa y así Marruecos lo comunica por nuestra región; ya que provocaría una inestabilidad política duradera con consecuencias nefastas”.

En consecuencia, la diplomacia marroquí se desvive por transmitir de manera consistente y coherente su visión sobre la marroquinidad del Sáhara, apelando tanto a la legalidad internacional como al pragmatismo geoestratégico. Por consiguiente, América Latina se convierte en un espacio clave donde esta visión se proyecta, con el doble propósito de obtener apoyo y reforzar la posición del Reino en foros multilaterales, promoviendo a su vez relaciones estables basadas en el respeto mutuo y los intereses comunes. No está de más recordar que la acción diplomática marroquí, particularmente desde la presentación oficial de la propuesta de autonomía en 2007, ha estado marcada por una constante movilización en favor del respaldo internacional a dicha acción. Esta dinámica se articula con una política exterior que combina tradición y modernidad, enraizada en la continuidad histórica del legado precolonial y poscolonial, pero adaptada a los imperativos de un orden mundial en transformación.

Según se expone en el informe del Institut Royal des Études Stratégiques (2019), titulado *Panorama du Maroc dans le monde : Les relations internationales du Royaume* :

«Sous le Règne de Sa Majesté Le Roi Mohammed VI, la réflexion et l'action sont conjuguées pour œuvrer inlassablement afin de dénouer le conflit artificiel du Sahara marocain, en proposant un projet original d'autonomie, de défendre de façon globale les intérêts du Royaume à l'extérieur, de consolider les liens traditionnels du Royaume, de nouer des partenariats stratégiques et d'inscrire le Maroc dans les nouvelles questions mondiales (changement climatique, Objectifs du Millénaire pour le Développement...).

La détermination, le pragmatisme, le réalisme, la modération, l'anticipation, la fermeté, l'approche participative, la vision stratégique et la diversification sont, entre autres, des concepts ou des termes qui constituent les vecteurs qui structurent le nouveau mode opératoire, en matière de puissance attractive, développé par Le Souverain».

Para terminar, el modelo de la política exterior de Marruecos hacia América Latina adopta una sólida estructura, situada en la intersección de la historia, la diplomacia y la visión geopolítica. En este sentido, dicho modelo no solo refleja un compromiso sostenido con la afirmación de la identidad nacional y el fortalecimiento del posicionamiento internacional del Reino, sino que también incorpora una dimensión pragmática orientada a la construcción de un orden regional más cooperativo, solidario y equilibrado. Igualmente, la prioridad otorgada a la cuestión del Sáhara, junto con la promoción activa de la cooperación Sur-Sur (CSS) y la búsqueda constante de alianzas estratégicas con actores clave de la región, convierten esta política en una expresión coherente de las ambiciones globales de Marruecos en el contexto internacional. En este marco, la Iniciativa Atlántica, lanzada por Su Majestad el Rey Mohammed VI en

2023, se presenta como un loable mecanismo para afianzar y promover el papel pionero de Marruecos como puente entre África y América Latina, articulando un espacio atlántico sur basado en la concertación política, la conectividad económica y la cooperación interregional e internacional, con miras a responder colectivamente a los desafíos comunes y fomentar un desarrollo mutuo en un escenario global cada vez más complejo e interdependiente.

2. Las relaciones bilaterales entre Marruecos y Chile: una aproximación diplomática, económica y cultural

Para empezar, las relaciones diplomáticas entre Marruecos y Chile se establecieron formalmente en 1961 y la representación diplomática de Chile en Marruecos se estableció inicialmente en 1977 con la apertura de su primera embajada residente. No obstante, esta fue cerrada temporalmente durante seis años, hasta su reapertura definitiva en 1998. Por su parte, Marruecos inauguró su embajada en Santiago de Chile en agosto de 1996, consolidando así la presencia diplomática mutua. Dichas relaciones constituyen un plausible paradigma de cooperación intercontinental, ya que, a partir de los primeros años de la década de 1980, ambos países comenzaron a desarrollar una cooperación activa en el marco de organismos internacionales, marcada por un creciente intercambio de representaciones diplomáticas, visitas de alto nivel y una cooperación fructífera en diversos ámbitos, lo que contribuyó al fortalecimiento progresivo de sus vínculos bilaterales.

2.1 Consolidación institucional y coordinación diplomática

Inicialmente, el Reino de Marruecos y la República de Chile formalizaron sus relaciones diplomáticas en 1961. Estas alcanzaron mayor institucionalidad con la inauguración de las respectivas embajadas en Santiago de Chile (1996) y Rabat (1998). Este proceso de institucionalización ha allanado el camino para el establecimiento de una interlocución constante y fluida. Por ende, ambas naciones han logrado converger sobre temas de interés común tanto en el plano bilateral como en foros internacionales. En este marco, se instituyó la Comisión Mixta Chile–Marruecos allá por 1987 para promover la coordinación en áreas estratégicas.

La visita del Rey Mohammed VI a Chile en diciembre de 2004 constituyó un punto de inflexión en la evolución de las relaciones diplomáticas bilaterales, ya que se trata de la primera ocasión en que un monarca árabe y musulmán realizaba una visita de Estado a este estado. Este acontecimiento no solo revistió un alto valor simbólico, sino que también impulsó la firma de acuerdos de cooperación y la intensificación del diálogo político.

En el plano consular, el 9 de abril de 2007, el Ministerio de Asuntos Exteriores del Reino de Marruecos comunicó oficialmente su aprobación para la apertura de un Consulado Honorario de Chile en Tánger, el cual fue inaugurado el 26 de julio del mismo año. Posteriormente, en 2008, se autorizó la creación de un segundo Consulado Honorario en la ciudad de Marrakech. Ambas representaciones se suman al Consulado Honorario en Casablanca, con más de dos décadas de presencia en dicha ciudad. Además, la creación del Grupo Interparlamentario Chileno Marroquí en 2010 marcó un avance sustantivo en el fortalecimiento de las relaciones diplomáticas y la colaboración legislativa entre Chile y Marruecos, puesto que, en marzo de 2011, cuatro congresistas marroquíes

participaron en Valparaíso en un seminario sobre género y superación de la pobreza organizado por la Cámara de Diputados de Chile.

El 26 de abril de 2012, el Ministro de Relaciones Exteriores de Chile de aquel entonces, Alfredo Moreno, efectuó una visita oficial al Reino de Marruecos, tras recibir una invitación del Canciller Taïb Fassi Fihri. Esta histórica visita, primera de su tipo por parte de un canciller chileno, permitió estrechar los vínculos diplomáticos mediante reuniones de alto nivel con autoridades marroquíes. Durante su visita, el Canciller Moreno subrayó el interés de Chile en profundizar las relaciones económicas bilaterales, anunciando la apertura de una oficina comercial en Casablanca y promoviendo negociaciones orientadas a la liberalización del comercio entre ambos Estados (Ministerio de Relaciones Exteriores de Chile, s. f.).

Es preciso resaltar que Chile también ha apoyado siempre a Marruecos en las Cumbres América del Sur/Países Árabes (ASPA) y América del Sur/África (ASA). En noviembre de 2016, la entonces presidenta de la República de Chile, Michelle Bachelet, participó en la 22.^a Conferencia de las Partes de la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático (COP22), celebrada en la ciudad de Marrakech, en atención a una invitación oficial extendida por Su Majestad el Rey Mohammed VI del Reino de Marruecos.

En este mismo orden de ideas, en 2018, se celebró en Santiago de Chile la quinta sesión de las Consultas Políticas Marruecos-Chile, bajo la presidencia de la señora Mounia Boucetta, secretaria de Estado del Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación Internacional del Reino de Marruecos, y de la señora Carolina Valdivia, subsecretaria de Relaciones Exteriores de la República de Chile. Este encuentro permitió hacer un balance del estado de la cooperación bilateral y proyectar nuevas líneas de acción en distintos ámbitos estratégicos. Derivado de esta quinta

sesión, las representantes de ambas cancillerías formalizaron un acuerdo entre la Academia Marroquí de Estudios Diplomáticos y la Academia Diplomática Andrés Bello. El convenio establece un marco estratégico para el intercambio de experiencias formativas y la colaboración en programas destinados a la capacitación y profesionalización de jóvenes diplomáticos, consolidando así una asociación educativa duradera.

Previamente, el 10 de octubre de 2018, la República de Chile y el Reino de Marruecos firmaron en Rabat un Memorando de Entendimiento mediante el cual se estableció el Comité Conjunto de Comercio e Inversiones, con el objetivo de facilitar y dinamizar las relaciones económicas y comerciales bilaterales, promoviendo una cooperación más estrecha en materia de intercambio y desarrollo de inversiones (Ministerio de Relaciones Exteriores de Chile, s. f.).

Resulta relevante señalar que, en el marco del fortalecimiento de los vínculos bilaterales, el jueves 23 de junio de 2022, la ministra de Relaciones Exteriores de la República de Chile, la señora Antonia Urrejola, sostuvo una reunión telemática con el ministro de Asuntos Exteriores, Cooperación Africana y Marroquíes Residentes en el Extranjero del Reino de Marruecos, el señor Nasser Bourita. Este encuentro de alto nivel permitió un intercambio de visiones respecto de los principales ejes de la relación diplomática, destacando su carácter estratégico y la disposición mutua para consolidarla, particularmente en el contexto de la conmemoración de seis décadas de relaciones oficiales entre ambos Estados (Ministerio de Relaciones Exteriores de Chile, 2022). En dicho encuentro se abordaron también asuntos de interés común, con especial énfasis en la cooperación en ciencia y tecnología, destacándose áreas emergentes como el desarrollo de energías limpias, entre ellas la generación de hidrógeno verde, las tecnologías de

almacenamiento y extracción de recursos hídricos, así como los procesos de desalinización.

Es fundamental remarcar que la dimensión protocolaria de los vínculos diplomáticos entre el Reino de Marruecos y la República de Chile se ha expresado de manera significativa en los actos de presentación de cartas credenciales por parte de sus respectivos representantes diplomáticos. En este sentido, el 11 de noviembre de 2016, la embajadora del Reino de Marruecos, la señora Kenza El Ghali, presentó sus cartas credenciales ante la entonces presidenta de la República de Chile, la señora Michelle Bachelet (Embajada de Marruecos en Chile, s. f.). Posteriormente, el 17 de enero de 2022, el embajador de Chile, señor Rafael Puelma, fue acreditado oficialmente ante Su Majestad el Rey Mohammed VI, durante una ceremonia celebrada en el Palacio Real de Rabat.

En lo que atañe al diálogo político de alto nivel entre Marruecos y América Latina, se ha visto también fortalecido a través de intercambios epistolares entre jefes de Estado. Con motivo de la elección del señor Gabriel Boric como presidente de la República de Chile, Su Majestad el Rey Mohammed VI le dirigió un mensaje de felicitación en diciembre de 2021, en el que expresó su voluntad de continuar consolidando los lazos bilaterales en un espíritu de respeto mutuo y cooperación fructífera (Le Matin, 2021).

La República de Chile, a pesar de presiones internas promovidas por sectores pro separatistas con respaldo de ciertos parlamentarios de izquierda y extrema izquierda, no ha reconocido a la República Árabe Saharaui Democrática (RASD). Esta posición coherente con el derecho internacional ha sido valorada por el Reino de Marruecos como una muestra de respeto a su integridad territorial y se ve reforzada por el amplio respaldo internacional a la Iniciativa de Autonomía marroquí (MAP, 2024).

El Senado de Chile adoptó el 24 de enero de 2025 una resolución unánime en la que expresa su apoyo al plan de

autonomía presentado por Marruecos como una solución “definitiva y duradera” al conflicto del Sáhara Occidental. Asimismo, reafirma el compromiso sustentado en la resolución 1754 del Consejo de Seguridad de la ONU de 2007, resaltando la coherencia de Chile con el marco del derecho internacional en la cuestión saharauí (MAP, 2024).

La sexta edición del mecanismo de consultas políticas se celebró en Rabat el 17 de octubre de 2022, bajo copresidencia de autoridades diplomáticas de ambos países. En este foro, Chile y Marruecos reafirmaron su propósito de avanzar en una asociación bilateral más sustancial, especialmente en cooperación Sur-Sur, derechos humanos, igualdad de género, ambiente, seguridad y cultura. También acordaron impulsar la cooperación en áreas como el agua, energías renovables, hidrógeno verde como parte de una visión más amplia de agenda global compartida (MAP Express, 2022).

El 13 de mayo de 2024, la Biblioteca Nacional de Marruecos y la Biblioteca Nacional de Chile suscribieron un acuerdo de cooperación cultural centrado en el patrimonio documental. Este convenio incluye la restitución de material paleontológico marroquí decomisado en Chile, intercambio de publicaciones, herramientas de investigación, digitalización y restauración documental. Este acuerdo simboliza una clara voluntad institucional de profundizar los lazos culturales y patrimoniales entre ambas naciones (Biblioteca Nacional de Chile; dirección cultural marroquí, 2024).

El 25 de junio de 2024, el Presidente de la Cámara de Representantes del Reino de Marruecos, Rachid Talbi El Alami, recibió en Rabat al presidente del Grupo Parlamentario de Amistad Chile-Marruecos, Jaime Naranjo Ortiz, acompañado por una delegación de parlamentarios chilenos en visita oficial. El encuentro permitió revisar el estado actual de las relaciones bilaterales, con especial énfasis en la dimensión parlamentaria, destacando la importancia de

fortalecer la coordinación tanto a nivel bilateral como en foros multilaterales. Durante esta reunión, el presidente Talbi El Alami presentó los principales avances estructurales impulsados por el Reino bajo el liderazgo de Su Majestad el Rey Mohammed VI, especialmente en protección social, energías renovables, infraestructura y desarrollo sostenible. Se hizo hincapié, además, en la relevancia de fomentar el intercambio institucional y compartir experiencias legislativas entre ambos parlamentos. Por su parte, la delegación chilena elogió la solidez del vínculo bilateral y la proyección estratégica de Marruecos como puerta de entrada a África. También identificó amplias oportunidades de cooperación en áreas clave como inteligencia artificial, cambio climático, agricultura, turismo, economía y desarrollo territorial, abriendo nuevas perspectivas de colaboración legislativa y técnica entre ambas naciones (Chambre des Représentants, 2024, 25 de junio).

En el marco de su política exterior basada en el respeto al multilateralismo, la República de Chile ha mantenido una posición constante de apoyo al Reino de Marruecos en diversas instancias regionales e internacionales. Este respaldo se ha manifestado de forma reiterada en el contexto de las Cumbres América del Sur–Países Árabes (ASPA) y América del Sur–África (ASA), en las que Chile ha apoyado activamente las posiciones defendidas por Marruecos. Igualmente, Chile respaldó la candidatura del Reino para ocupar un escaño como miembro no permanente del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas para el bienio 2012–2013. Del mismo modo, expresó su apoyo a la reelección del Embajador Mohamed Bennouna como juez de la Corte Internacional de Justicia (CIJ) para el período 2015–2024, en las elecciones celebradas en Nueva York en noviembre de 2014 (Ministerio de Asuntos Exteriores de Marruecos, 2024).

En lo que respecta a la cuestión del Sáhara, Chile ha mantenido una posición coherente y alineada con el derecho

internacional. En este sentido, el Estado chileno nunca ha reconocido a la entidad autoproclamada como “República Árabe Saharaui Democrática” (RASD), reafirmando en reiteradas ocasiones su respaldo a los esfuerzos desplegados por las Naciones Unidas y por el Reino de Marruecos para alcanzar una solución política negociada, realista, viable y duradera al diferendo regional. Ya en 2011, el entonces Ministro de Relaciones Exteriores de Chile, Sr. Alfredo Moreno Charme, manifestó explícitamente esta postura en una carta fechada el 4 de julio, donde precisó que Chile no reconoce a la denominada “RASD” y que ningún representante del Gobierno participa en actividades organizadas por el supuesto “embajador en misión” de dicha entidad en Santiago. Además, subrayó que esta persona no posee estatus diplomático ni acreditación oficial del Ministerio de Relaciones Exteriores chileno, habiendo ingresado al país como turista con pasaporte español (Ministerio de Asuntos Exteriores de Marruecos, 2011).

El 31 de julio de 2024, en el marco de una visita oficial a Marruecos, el Ministro de Relaciones Exteriores de Chile, Alberto van Klaveren Stork, reafirmó “el constante apoyo de Chile al proceso liderado por las Naciones Unidas para una solución justa, pragmática, duradera, realista, viable, definitiva y mutuamente aceptable a la cuestión del Sáhara Occidental”, conforme a la iniciativa de autonomía presentada por Marruecos en abril de 2007 ante el Consejo de Seguridad (Ministerio de Asuntos Exteriores de Marruecos, 2024). En un comunicado conjunto emitido al término de su reunión con el Ministro marroquí de Asuntos Exteriores, Cooperación Africana y Marroquíes Residentes en el Extranjero, Nasser Bourita, reiteró la importancia del papel central de la ONU en el proceso político y se expresó un apoyo explícito a la Resolución 2756 del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, adoptada el 31 de octubre de 2024, en la cual se reconocen los esfuerzos serios y creíbles del Reino para avanzar hacia una solución definitiva. Durante

esta misma visita, el Canciller chileno participó también en el “Congreso del Futuro”, celebrado los días 17 y 18 de diciembre de 2024 en el Parlamento marroquí, evento organizado en colaboración con la Fondation des Rencontres du Futur, la Cámara de Diputados y el Senado de la República de Chile, lo que confirma el dinamismo del diálogo político entre ambos países (Ministerio de Asuntos Exteriores de Marruecos, 2024).

En resumen, el desarrollo progresivo, pero sólido, de las relaciones diplomáticas entre la República de Chile y el Reino de Marruecos ofrece un balance claramente positivo, marcado por una creciente institucionalización, diálogo político de alto nivel y cooperación estratégica en múltiples ámbitos. Desde el establecimiento formal de los vínculos bilaterales en 1961, ambas naciones han consolidado una interlocución fluida y permanente, reflejada en la apertura de embajadas, consulados honorarios y mecanismos de coordinación como la Comisión Mixta y las Consultas Políticas. A ello se suma el fortalecimiento de los vínculos en materia cultural, legislativa y académica, junto con la coincidencia en posturas multilaterales y en asuntos globales, ha dado un nuevo impulso a la relación bilateral. Como resultado, se ha configurado una alianza sólida y de largo horizonte, cimentada en la confianza mutua y en valores compartidos que favorecen la expansión de nuevas áreas de cooperación.

2.2 Cooperación económica

El componente económico ocupa un lugar privilegiado entre Marruecos y Chile. La firma en 2018 de un Memorándum de Entendimiento permitió establecer el Comité Conjunto de Comercio e Inversiones, concebido para fomentar el capital recíproco, diversificar las corrientes de intercambio y ampliar las oportunidades de negocios internacionales (Ministerio de Relaciones Exteriores de Chile,

2018). Un ejemplo concreto es la inversión de Hortifrut en Marruecos, dedicada a la exportación de frutos rojos, que evidencia el papel de Marruecos como puente logístico hacia Europa y África y de Chile como punto de acceso estratégico al Pacífico. En este sentido, la instalación de Hortifrut en Marruecos, especializada en frutos rojos destinados a la exportación, representa un caso ilustrativo de cómo Marruecos se proyecta como plataforma hacia Europa y África, mientras Chile se posiciona como socio natural de los flujos comerciales hacia el Pacífico (Hortifrut, 2022).

El 27 de julio de 2021, la Fundación Global Chile – Marruecos, en colaboración con la Embajada de Marruecos en Chile y el Centro Cultural Mohammed VI para el Diálogo de las Civilizaciones, organizó un Seminario Internacional virtual titulado “El Hidrógeno Verde: importante vector de futuro para una cooperación reforzada entre Chile y Marruecos” (MAP, 2021). Este evento buscó destacar la relevancia estratégica del hidrógeno verde en la dinamización de las economías chilena y marroquí, analizando los planes nacionales de desarrollo, los proyectos propuestos y los retos vinculados a la integración de esta tecnología en la economía global, así como las oportunidades bilaterales, regionales e internacionales para fortalecer la cooperación en este ámbito.

De acuerdo con la Subsecretaría de Relaciones Económicas Internacionales de Chile (SUBREI, 2023), el intercambio comercial bilateral alcanzó en 2022 un volumen de 53,4 millones de dólares, lo que representa un crecimiento del 14 % respecto a 2017. Las exportaciones chilenas se concentran principalmente en nueces y escorias cupríferas, mientras que Marruecos suministra principalmente aceite de pescado, los derivados de fosfato, vehículos y repuestos, así como aceites vegetales y minerales, lo que refleja una progresiva diversificación de la oferta exportadora marroquí hacia América del Sur. Este dinamismo se ha visto impulsado principalmente por el fuerte desempeño de las exportaciones

marroquíes, cuyo crecimiento medio anual alcanzó el 52,2 % para 2024 (FiduPartner, 2025).

Según datos del 2024, las exportaciones chilenas con destino a Marruecos han mostrado una evolución más moderada, con un incremento promedio del 2,6 % anual. Como resultado de esta asimetría en el ritmo de crecimiento comercial, en 2024 se ha consolidado un superávit a favor de Marruecos estimado en 60 millones de dólares, lo que representa una inversión significativa de la balanza comercial, históricamente favorable a Chile (Observatory of Economic Complexity (OEC), s.f.). Además de la destacada colaboración en el sector frutícola, se ha incorporado últimamente a la agenda comercial la apertura del mercado marroquí a las carnes rojas chilenas, específicamente bovina, ovina y caprina. En respuesta a esta demanda, la División Pecuaria del Servicio Agrícola y Ganadero (SAG) de Chile llevó a cabo una revisión exhaustiva y aprobó los Certificados Zoosanitarios de Exportación, garantizando que las exportaciones chilenas cumplen plenamente con los requisitos sanitarios establecidos por la Oficina Nacional de Seguridad Sanitaria de los Productos Alimentarios (ONSSA) de Marruecos. La documentación pertinente ha sido remitida, facilitando así la concreción de futuras exportaciones en este rubro, lo que representa un avance significativo en la profundización de los vínculos comerciales entre ambos países. Esta apertura responde a una necesidad urgente derivada de la crisis de abastecimiento que enfrentó Marruecos en 2024 en materia de carne roja, lo que dio pie a la solicitud formal de importaciones de dichos productos (Portal Portuario, 2025).

Durante los primeros meses de 2025, el comercio agroalimentario entre Marruecos y Chile experimentó un crecimiento significativo del 59,5 %, con una participación del 59,6 % correspondiente al sector agrícola y el 40,4 % al sector pecuario, consolidando a Marruecos como una plataforma privilegiada para la entrada de productos chilenos

al mercado africano (Ministerio de Agricultura de Chile, 2025). Así, en julio de 2025, los ministros de Agricultura de Chile y Marruecos, Esteban Valenzuela y Ahmed El Bouari, respectivamente, sostuvieron una reunión en Rabat con el objetivo de fortalecer la cooperación bilateral en el ámbito agroalimentario. Durante el encuentro, se acordó acelerar el intercambio exportador y avanzar en la apertura sanitaria del mercado marroquí para la exportación de frutas frescas chilenas, tales como uva de mesa, manzanas, peras, nectarines, cerezas y ciruelas. A este respecto, El ministro Valenzuela destacó la importancia de Marruecos como socio prioritario:

“Marruecos es un socio prioritario para Chile ya que el país busca ampliar los destinos de las exportaciones silvoagropecuarias chilenas (...) Nos reunimos con nuestro par marroquí y acordamos acelerar el intercambio exportador. Tenemos muchas oportunidades de profundizar los vínculos bilaterales en el ámbito agroalimentario (...) Chile está listo para ser un socio agroalimentario clave para Marruecos, con bases sólidas, recíprocas y en constante evolución (Portal Portuario, 2025)”.

La delegación chilena, que incluyó representantes diplomáticos y del sector privado, también se reunió con importadores marroquíes en Rabat y Casablanca, identificando oportunidades concretas para expandir la presencia de productos chilenos en el norte de África. Asimismo, visitaron la planta del grupo OCP, líder mundial en fertilizantes fosfatados, y constataron la presencia de productos chilenos en puntos de venta locales, subrayando el potencial del mercado marroquí como plataforma de acceso al continente africano (Smartcherry, 2025).

Conviene recordar que, en términos geoeconómicos, Marruecos ocupa actualmente el segundo lugar como destino

africano de las exportaciones chilenas, superado únicamente por Sudáfrica y por delante de Argelia. En dicho periodo, las exportaciones chilenas al mercado marroquí aumentaron un 52,1 %, impulsadas principalmente por productos agrícolas como nueces, pasas, vinos y ciruelas deshidratadas (Portal Portuario, 2025).

En mayo de 2025, el comercio bilateral entre Chile y Marruecos mostró una dinámica significativa en varios sectores. Las principales exportaciones chilenas hacia Marruecos estuvieron lideradas por otras nueces, con un valor de 1,45 millones de dólares, seguidas por las uvas, con 596 mil dólares, y nitritos y nitratos, con 306 mil dólares. Por su parte, las importaciones chilenas desde Marruecos estuvieron dominadas por el aceite de pescado, que alcanzó los 638 mil dólares, la cristalería decorativa interior, con 11,8 mil dólares, y semillas de siembra, con un valor de 301 dólares (Observatory of Economic Complexity (OEC), s.f.).

El crecimiento interanual de las exportaciones chilenas en ese mismo mes estuvo impulsado principalmente por las uvas, que aumentaron en 427 mil dólares, lo que representa un crecimiento del 253%, seguido por los nitritos y nitratos y las bombas de aire, ambos con incrementos del 100%, alcanzando valores de 306 mil dólares y 48 mil dólares respectivamente. En cuanto a las importaciones chilenas desde Marruecos, el aumento se debió principalmente a incrementos del 100% en el aceite de pescado, la cristalería decorativa interior y las semillas de siembra, con valores de 638 mil dólares, 11,8 mil dólares y 301 dólares, respectivamente (Observatory of Economic Complexity (OEC), s.f.).

En síntesis, la cooperación económica entre Marruecos y Chile ha experimentado un crecimiento sostenido y diversificado en los últimos años, consolidándose como un pilar fundamental de sus relaciones bilaterales. El notable aumento en el volumen comercial, la complementariedad productiva y la firma de acuerdos

estratégicos, como el Memorándum de Entendimiento para el Comité Conjunto de Comercio e Inversiones, reflejan el compromiso de ambos países por profundizar su alianza. Además, el dinamismo del sector agroalimentario, la apertura de nuevos mercados como el de carnes rojas chilenas, y el papel estratégico de Marruecos como plataforma hacia África, junto con el posicionamiento de Chile como puerta de entrada al Pacífico, evidencian un proceso de integración económica en constante evolución y con amplio potencial para ampliar su alcance regional e internacional.

2.3 Diplomacia cultural y cooperación académica

Más allá de los ámbitos político y económico, la dimensión cultural constituye un vector poderoso en la relación bilateral entre Marruecos y Chile. Indudablemente, la inauguración en 2004 del Centro Mohamed VI para el Diálogo de las Civilizaciones en Coquimbo, pionero en su clase en América Latina, patentiza el compromiso marroquí por propiciar los intercambios culturales y académicos entre los dos países.

De hecho, el papel creciente de la diplomacia cultural marroquí se evidencia en la organización de eventos culturales como la Semana Cultural de Marruecos en Santiago en 2018. Asimismo, el 22 de junio de 2021, en conmemoración del 60º aniversario de las relaciones diplomáticas entre el Reino de Marruecos y Chile, la Universidad Moulay Ismail de Mequinez y la Universidad Católica del Norte (UCN) de Chile, en colaboración con la Embajada de Marruecos en Chile y el Centro Cultural Mohammed VI para el Diálogo de las Civilizaciones, organizaron un ciclo de charlas culturales. La ceremonia de inauguración reunió a distinguidas autoridades académicas y diplomáticas y altos representantes de universidades marroquíes y chilenas.

El 24 de octubre de 2021, el presidente de la Universidad Sidi Mohammed Ben Abdellah (USMBA) de Fez recibió a la embajadora del Reino de Marruecos en Chile, Kenza El Ghali, con miras a fomentar e impulsar la cooperación académica entre la USMBA y universidades chilenas. Durante esta reunión, se abordaron las factibles vías para establecer vínculos académicos sólidos, así como el papel activo que las universidades marroquíes deberían desempeñar en el desarrollo de una diplomacia académica estratégica alineada con las prioridades nacionales de Marruecos.

El 10 de agosto de 2023 tuvo lugar en Santiago de Chile la formalización de un convenio de cooperación entre el Centro Cultural Mohammed VI para el Diálogo de las Civilizaciones y el Instituto de Estudios Internacionales de la Universidad de Chile. La firma, realizada por la embajadora de Marruecos en Chile, Kenza El Ghali, y por la presidenta del Instituto, Dorotea López Giral, se orienta a potenciar las relaciones entre ambos países a través de la promoción de actividades académicas, culturales y científicas, con atención prioritaria a los intercambios académicos. Así pues, se creó la Cátedra del Reino de Marruecos, planteada como un mecanismo para la promoción del estudio, el intercambio intelectual y la difusión de conocimientos sobre Marruecos, particularmente en lo que respecta a sus vínculos con América Latina y África. La Cátedra fue inaugurada oficialmente el 3 de octubre de 2023 y, al año siguiente, fruto de una colaboración con la Universidad Cadi Ayyad de Marrakech, se publicó el volumen Chile–Marruecos: desafíos conjuntos y espacios de cooperación. Además, la cooperación interuniversitaria entre Marruecos y Chile, auspiciada por la Embajada de Marruecos en Chile y el Centro Mohamed VI para el Diálogo de las Civilizaciones, ha impulsado un programa conjunto entre el Instituto Superior Internacional de Turismo de Tánger (ISITT) y la Universidad Santo Tomás de Chile (UST), enfocado en la investigación

científica en turismo y el intercambio académico. En este sentido, desde la firma del convenio en diciembre de 2019, dicho programa ha contribuido a consolidar la investigación en turismo y a fortalecer los mecanismos de intercambio académico, fomentando la movilidad estudiantil y docente, la implementación de dobles titulaciones y la realización de prácticas internacionales. Así, en junio de 2022, y de manera inédita, una delegación de la Universidad Santo Tomás emprendió un viaje académico a Marruecos gracias a una beca concedida por el Instituto Superior Internacional de Turismo de Tánger (ISIT²T). La estancia incluyó la participación en instancias formativas vinculadas a la gastronomía marroquí, el servicio de restaurante, la hospitalidad y la gestión turística, además de presentaciones temáticas, concursos y talleres — entre ellos, uno dedicado a la cocina judío-marroquí—. Asimismo, la delegación sostuvo un acercamiento directo con las estrategias de desarrollo turístico regional a través del Consejo Regional de Turismo de Tánger-Tetuán-Alhucemas.

Con motivo de la Semana de Marruecos en Chile, celebrada del 28 de noviembre al 8 de diciembre de 2024, la Embajada de Marruecos en Santiago impulsó una agenda cultural y académica encaminada a visibilizar tanto el patrimonio histórico-cultural marroquí como los logros nacionales en materia de desarrollo. Durante el evento, la embajadora Kenza El Ghali enfatizó el carácter fraterno de la relación entre Marruecos y Chile; la diplomática también evocó la histórica visita de Su Majestad el Rey Mohammed VI a Chile en 2004, la cual sentó las bases para el fortalecimiento de la cooperación cultural, reflejada en la creación del Centro Cultural Mohammed VI en Coquimbo (MAP, 2024).

Cabe recordar que las actividades de la semana no se limitaron a expresiones artísticas tradicionales, sino que incluyeron espacios académicos, como conferencias en universidades chilenas impartidas por expertos marroquíes. La ministra de Cultura de Chile, Carolina Arredondo Marzán,

señaló en su intervención que esta actividad constituye un claro reflejo del dinamismo del intercambio cultural bilateral. En sintonía con esta apreciación, la subsecretaria de Relaciones Exteriores, Gloria de La Fuente, puso de relieve la diplomacia cultural como un mecanismo privilegiado de acercamiento entre las naciones (MAP, 2024).

En aras de consolidar las relaciones culturales entre ambos países, el 13 de mayo de 2024 se concretó un convenio de cooperación entre la Biblioteca Nacional de Chile y la Biblioteca Nacional de Marruecos. La iniciativa busca favorecer la preservación y el intercambio del patrimonio documental, la visibilización de autores y la realización de actividades conjuntas. En sus declaraciones, la directora de la Biblioteca Nacional de Chile, Soledad Abarca, destacó la relevancia de este acuerdo como un paso que se suma a esfuerzos anteriores, aludiendo a proyectos editoriales bilingües, entre ellos la próxima publicación en árabe de una antología de Jorge Teillier (mares30, 2024).

Entre los meses de mayo y julio de 2025 se llevó a cabo, en el Centro Cultural Mohamed VI de Chile, una exposición binacional que reunió obras de artistas marroquíes y chilenos. Esta iniciativa fue impulsada por entidades culturales de ambos países con el propósito de consolidar una plataforma de diálogo artístico entre América Latina y el norte de África. Además, el 24 de julio de 2025, tuvo lugar en la Galería ArtLAC del Banco Interamericano de Desarrollo (BID), en Washington D.C., el evento titulado Performance: Chile's Techno Creative Landscape. Se trata de una instancia en la que participaron destacados creadores chilenos contemporáneos, cuyas dinámicas estéticas encuentran eco en las prácticas emergentes del arte marroquí. El evento arrojó luz sobre los puntos de convergencia entre ambas realidades culturales confirmando una afinidad en expansión en torno a sus respectivas búsquedas visuales, tecnológicas y conceptuales (Banco Interamericano de Desarrollo, 2025).

En resumen, las dinámicas culturales y académicas entre Marruecos y Chile ponen de manifiesto una perspectiva común en la que la cultura desempeña un doble papel: como componente de identidad y como catalizador de diplomacia blanda. Dicha perspectiva contribuirá indudablemente a afianzar lazos sólidos y multifacéticos, promoviendo una relación bilateral integral sustentada en el respeto recíproco y la cooperación estratégica.

Conclusión

Las seis décadas de relaciones bilaterales entre el Reino de Marruecos y la República de Chile evidencian una interacción caracterizada por el respeto mutuo, la convergencia de intereses y una cooperación económica en constante expansión, complementada por una diplomacia cultural activa, factores que proyectan un horizonte prometedor para el fortalecimiento sostenido de estos vínculos. De hecho, la política exterior marroquí refleja una creciente conciencia estratégica respecto a la imperiosa necesidad de diversificar sus alianzas y consolidar relaciones sólidas con diversos bloques geopolíticos. Dentro de esta perspectiva, América Latina y, particularmente, Chile, por su estabilidad institucional, su dinamismo económico y su papel de liderazgo regional, emergen como socios prioritarios para la proyección internacional del país norteafricano.

De allí se desprende que la intensificación de los diálogos políticos a nivel ministerial y presidencial, la firma de acuerdos en sectores estratégicos como el comercio, la agricultura, las energías renovables y la educación superior, así como la cooperación creciente en foros multilaterales, reflejan una diplomacia marroquí que apuesta decididamente por la complementariedad y la cooperación Sur-Sur. Paralelamente, el fortalecimiento de las iniciativas culturales y académicas conjuntas contribuye a visibilizar una identidad híbrida y compartida, que vincula el mundo árabe-musulmán

con el espacio hispanoamericano. Así y todo, persisten desafíos que demandan un enfoque estratégico y proactivo. El refuerzo de la diplomacia paralela —desarrollada mediante universidades, cámaras de comercio, organizaciones de la sociedad civil y redes académicas— constituye un factor esencial para la consolidación de una alianza sólida, estable y multidimensional. En paralelo, los hermanamientos entre ciudades y universidades, así como los programas de intercambio y cooperación científica, son mecanismos eficaces para estrechar vínculos y ampliar el entendimiento recíproco, apoyados en un marco normativo que garantice movilidad, reconocimiento de títulos y proyectos conjuntos. De este modo, el futuro de las relaciones marroquí-chilenas se perfila promisorio, apoyado en un considerable potencial para articular una cooperación multidimensional que contribuya a la consolidación de un espacio de concertación Sur-Sur, caracterizado por el respeto recíproco, la complementariedad y el compromiso compartido con el desarrollo sostenible.

Finalmente, Marruecos continúa posicionándose como un nodo geoestratégico clave entre América Latina, África, el mundo árabe y la cuenca mediterránea. La combinación de estabilidad política, ubicación estratégica y proyección internacional fortalece su estatus como socio privilegiado de Chile, particularmente en el contexto de una economía global cada vez más interdependiente y sujeta a transformaciones profundas.

Referencias

Banco Interamericano de Desarrollo (BID). (2025, 24 de julio). *Performance: Chile's Techno Creative Landscape*. Banco Interamericano de Desarrollo. Disponible en:

<https://www.iadb.org/es/noticias/bid-inaugurara-la-exposicion-de-arte-chile-paisaje-tecnocreativo-en-washington>

Biblioteca Nacional de Chile; Dirección Cultural Marroquí. (2024, 13 de mayo). *Acuerdo de cooperación cultural centrado en el patrimonio documental entre Marruecos y Chile*. Disponible en:

<https://www.bibliotecanacional.gob.cl/noticias/chile-y-marruecos-firman-convenio-de-colaboracion-cultural-y-concretan-restitucion-de>

Chambre des Représentants. (2024, 25 de junio). "El refuerzo de la cooperación parlamentaria en el centro de las conversaciones entre el Presidente de la Cámara de Representantes y el presidente del Grupo Parlamentario de Amistad Chile-Marruecos". Disponible en:

<https://www.chambredesrepresentants.ma/es/node/412777>

Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo (UNCTAD). (2025). *Informe mundial de inversiones 2025*. Disponible en: <https://unctad.org/publication/world-investment-report-2025>

Embajada de Marruecos en Chile. (s.f.). "Presentación de cartas credenciales de la embajadora Kenza El Ghali ante la presidenta Michelle Bachelet". Disponible en: <https://maroc.ma/es/embajada-en-chile>

FiduPartner. (2025, 21 de abril). "Balanza comercial de Marruecos en 2024". Disponible en:

<https://www.fidupartner.com/es/balanza-comercial-de-marruecos-en-2024/>

Hespress English. (2025, July 10). "Morocco, Brazil trade reaches \$3 billion in 2024". Disponible en: <https://en.hespress.com/115340-morocco-brazil-trade-reaches-3-billion-in-2024.html>

Hortifrut. (2022). *Memoria integrada 2022*. Disponible en:

https://investor.hortifrut.com/wp-content/uploads/2023/07/Hortifrut-Memoria-Integrada-2022_ingle%CC%81s-WEB.pdf

Institut Royal des Études Stratégiques. (2019, juillet). *Panorama du Maroc dans le monde: Les relations internationales du Royaume (version actualisée)*. Disponible en:

<https://www.ires.ma/fr/publications/rapports-generaux/panorama-du-maroc-dans-le-monde-les-relations-internationales-du-royaume-version-actualisee-de-juillet-2019>

Le Matin. (2021, 23 de diciembre). "Sa Majesté le Roi Mohammed VI félicite le nouveau Président du Chili". Disponible en: <https://lematin.ma/express/2021/majeste-roi-mohammed-vi-felicite-nouveau-president-chili/369551.html>

MAP (Maghreb Arabe Press). (2021, 28 de julio). "Hidrógeno verde, un posicionamiento de futuro para Marruecos y Chile (expertos)". Disponible en: <https://www.mapnews.ma/es/actualites/econom%C3%A1Da/hidr%C3%B3geno-verde-un-posicionamiento-de-futuro-para-marruecos-y-chile-expertos>

_____. (2024, 28 de noviembre). "Semana de Marruecos en Chile resalta cooperación cultural bilateral". MAP. Disponible en:

<https://www.mapnews.ma/es/actualites/cultura/gran-%C3%A9xito-de-la-semana-de-marruecos-en-chile>

_____. (2024, 18 de diciembre). *Sáhara marroquí: Chile está a favor de una solución política "en el marco de la iniciativa (de autonomía) presentada por Marruecos a la ONU en 2007"*. MAP News. Disponible en: <https://sl1nk.com/i1bubln>

_____ (2025, 24 de enero). "Sáhara: El Senado chileno apoya por unanimidad la iniciativa marroquí de autonomía para el Sáhara". Disponible en:

<https://www.mapnews.ma/es/actualites/pol%C3%ADtica/s%C3%A1hara-el-senado-chileno-apoya-por-unanimidad-la-iniciativa-marroqu%C3%AD-de>

MAP Express. (2022, October 17). "Tenue à Rabat de la 6ème réunion du mécanisme des consultations

politiques entre le Maroc et le Chili”. MAP Express. Disponible en:

<https://www.mapexpress.ma/actualite/societe-et-regions/tenue-rabat-6eme-reunion-du-mecanisme-consultations-politiques-maroc-chili/>

Mares30. (2024, 3 de agosto). "Marruecos y Chile refuerzan su cooperación académica". Disponible en: <https://mares30.com/marruecos-y-chile-refuerzan-su-cooperacion-academica/>

Ministerio de Agricultura de Chile. (2025, 9 de julio). "Ministros de Agricultura de Chile y de Marruecos avanzan en una agenda de cooperación en riego, desarrollo agrícola y comercio". Disponible en:

<https://minagri.gob.cl/noticia/ministros-de-agricultura-de-chile-y-de-marruecos-avanzan-en-una-agenda-de-cooperacion-en-riego-desarrollo-agricola-y-comercio/>

Ministerio de Asuntos Exteriores de Marruecos. (2024, 18 de diciembre). “Sáhara marroquí: Chile está a favor de una solución política en el marco de la iniciativa presentada por Marruecos a la ONU en 2007”. Ministerio de Asuntos Exteriores, Cooperación Africana y Marroquíes Residentes en el Extranjero. Disponible en:

<https://diplomatie.ma/es/s%C3%A1hara-marroqu%C3%AD-chile-est%C3%A1-favor-de-una-soluci%C3%B3n-pol%C3%ADtica-%E2%80%99Cen-el-marco-de-la-iniciativa-presentada-por-marruecos-la-onu-en-2007%E2%80%9D>

Ministerio de Relaciones Exteriores de Chile. (2018). “Memorándum de Entendimiento: Comité Conjunto de Comercio e Inversiones entre Chile y Marruecos”. Disponible en: <https://minrel.gob.cl/sala-de-prensa/chile-y-marruecos-buscan-aumentar-sus-inversiones>

Ministerio de Relaciones Exteriores de Chile. (2011, marzo). “Carta de Alfredo Moreno Charme al Parlamento

chileno". Disponible en: <https://www.minrel.gob.cl/carta-al-parlamento-chileno-marzo-2011>

_____. (2022, 23 de junio). "Reunión telemática entre la ministra Antonia Urrejola y el ministro Nasser Bourita del Reino de Marruecos". Disponible en:

<https://www.minrel.gob.cl/sala-de-prensa/canciller-antonia-urrejola-sostiene-reunion-telematica-con-el-ministro-de>

_____. (s. f.-a). *Consulados honorarios en Marruecos*. Ministerio de Relaciones Exteriores de Chile. Disponible en: <https://www.chile.gob.cl/rabat/sobre-el-consulado/consulados-honorarios/consulados-honorarios>

_____. (s. f.-b). *Reino de Marruecos, relación bilateral*. Ministerio de Relaciones Exteriores de Chile. Disponible en: <https://www.minrel.gob.cl/africa-y-medio-oriente/reino-de-marruecos>

Mohammed VI. (2013, 30 de agosto). "Mensaje real en la apertura de la 1.^a conferencia de los embajadores de S. M. el Rey: El gobierno ha de otorgar prioridad a una diplomacia económica audaz... [Mensaje leído por el ministro de Asuntos Exteriores]". Disponible en: <https://www.maroc.ma/fr/discours-messages-royaux/message-royaux/message-du-souverain-la-1ere-conference-des-ambassadeurs-de-sm-le-roi>

Morgenthau, H. J. (1948). *Politics among nations: The struggle for power and peace* (1st ed.). Alfred A. Knopf.

Noya, Javier. (2007). *Diplomacia pública para el siglo XXI*. Ariel, Barcelona, p. 117.

Observatory of Economic Complexity (OEC). (2025). *Chile Marruecos trade data, May 2025*. Disponible en: https://oec.world/es/data-sources#trade_s_chl_m_hs

Portal Portuario. (2025, 11 de julio). "Chile busca avanzar en ingreso de frutas frescas al mercado de Marruecos". Disponible en:

<https://portalportuario.cl/chile-busca-avanzar-en-ingreso-de-frutas-frescas-al-mercado-de-marruecos/>

Royaume du Maroc. (2011). *Préambule de la Constitution*. Bulletin officiel du Royaume du Maroc, n° 5952 bis, 17 juin 2011, pp. 1765–1770.

Smartcherry. (2025). "Visita de delegación chilena a OCP y oportunidades comerciales en Marruecos". Disponible en:

<https://www.smartcherry.cl/ejemplo-de-articulo>

Subsecretaría de Relaciones Económicas Internacionales (SUBREI). (2023). *Informe sobre el intercambio comercial bilateral Chile–Marruecos 2022*. Disponible en:

https://www.subrei.gob.cl/docs/default-source/estudios-y-documentos/fichas/marruecos-anualc45c0b35ec9d43a9a7b2fc1573054d27.pdf?sfvrsn=47eaf284_1

Vagni, J. J. (2015). "Discours, identité et relations interrégionales : La « construction culturelle » du rapprochement entre le monde arabe et l'Amérique latine". *Cahiers des Amériques latines*, 80, 67–85. Disponible en:

<https://doi.org/10.4000/cal.4143>

_____. (2016). *Una geopolítica del espíritu. El arabismo hispánico franquista y sus derivas latinoamericanas* (Tesis de Doctorado No. 9). Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades.

_____. (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.

Workman, D. (2025). "Morocco's exports by region—Latin America (excluding Mexico), % of total exports in 2024". *World's Top Exports*. Disponible en: <https://www.worldstopexports.com/moroccos-top-10-exports/>

Yelpi Aguilar, G. (2021). *Marruecos y América Latina: Una oportunidad*. Fundación Global África Latina. Disponible en : <https://fundacionglobalafricalatina.org.pe/marruecos-y-america-latina-una-oportunidad/>

Zidane, Karim. (2025, 9 de julio). "Marruecos y Brasil decididos a consolidar su asociación a largo plazo en aras de un futuro más integrado y próspero". MAP News. Disponible en:

<https://www.mapnews.ma/es/actualites/econom%C3%ADa/marruecos-y-brasil-decididos-consolidar-su-asociaci%C3%B3n-a-largo-plazo-en-aras-de-un-futuro-m%C3%A1s-integrado-y-pr%C3%B3spero>

El modelo religioso marroquí y su proyección internacional: Cooperación Sur-Sur entre Marruecos y Brasil en materia religiosa

Malika Kettani

Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Universidad Mohammed V de Rabat, Marruecos

Resumen

El Islam en Marruecos se ha caracterizado por su moderación, apertura al diálogo y fuerte institucionalización, consolidando un modelo religioso basado en la doctrina malikí, el sufismo y la autoridad espiritual de la monarquía. Este modelo ha demostrado su eficacia en la promoción de valores de paz, tolerancia y reforma, en un contexto global marcado por tensiones identitarias y extremismo. En la actualidad, Marruecos se posiciona como un actor clave no solo en el ámbito islámico, sino también como un referente del Sur Global, especialmente en su apuesta por la cooperación Sur-Sur.

El presente artículo propone una reflexión sobre la proyección internacional del modelo religioso marroquí, haciendo especial énfasis en su potencial para fomentar redes de colaboración con países de América Latina, particularmente Brasil. Esta aproximación busca integrar la diplomacia espiritual dentro de un marco más amplio de solidaridad intercontinental, impulsando una geopolítica del conocimiento y de los valores comunes entre sociedades del Sur. A través de instituciones religiosas, académicas

y culturales, Marruecos trabaja por articular un islam moderado como eje de cohesión social y puente diplomático entre culturas. Así, la construcción de un Sur Global no solo responde a necesidades políticas y económicas, sino también espirituales, educativas y culturales.

Introducción

Este trabajo presenta un análisis sobre el modelo religioso en Marruecos, destacando sus características clave como la moderación, la tolerancia y el respeto a la diversidad. Se examinan las principales instituciones representativas del país, como la monarquía, el Consejo de los Ulemas Marroquíes de Europa y la Fundación Mohammed VI de los Ulemas Africanos, que promueven la unidad religiosa y cultural dentro del Islam marroquí. Asimismo, se discute el enfoque único de la Universidad Mohammed V de Rabat y su facultad de letras y ciencias humanas, pionera en la formación de estudios islámicos. En este contexto, se exploran las raíces del Islam en Brasil, desde su introducción a través de los esclavos musulmanes africanos hasta el resurgimiento del siglo XX con la llegada de inmigrantes árabes y la creación de sociedades benéficas islámicas, y el papel de la diplomacia espiritual en divulgar dicho modelo en América latina; Brasil en particular, visto el aumento considerable de la comunidad islámica ahí.

El trabajo también aborda los problemas internos dentro de la comunidad islámica, como las divisiones entre musulmanes de origen árabe y conversos brasileños, y las tensiones entre diferentes interpretaciones del Islam. Se pone de relieve la creciente islamofobia y sus efectos en la percepción del Islam en Brasil.

Finalmente, se proponen estrategias para fortalecer la diplomacia religiosa espiritual marroquí a nivel internacional. Entre ellas se incluyen la formación de diplomáticos eruditos

en derecho, historia y religión, la creación de programas de diplomacia religiosa, y el establecimiento de sucursales universitarias marroquíes en América Latina. También se sugiere la organización de conferencias internacionales y el desarrollo de plataformas digitales para promover el modelo de Islam moderado y el diálogo interreligioso.

El modelo islámico marroquí: fundamentos y evolución

El modelo islámico de Marruecos se sostiene en cuatro pilares: la centralidad de la monarquía en asuntos religiosos, la jurisprudencia *malikí*, el sufismo como dimensión espiritual y la continua modernización del marco legal e institucional. La figura del Rey como *Amir al-Muminin* (Comendador de los Creyentes) garantiza la unidad religiosa y la orientación espiritual del país. Esta legitimidad ha permitido implementar reformas profundas como la actualización del Código de la Familia (*Mudawana*) en 2004, que integra los derechos de la mujer sin desligarse de los principios islámicos. En 2023, el Rey Mohamed VI volvió a encargar una revisión exhaustiva de la *Mudawana*, cuyas conclusiones se presentaron en octubre de 2023 y se están implementando progresivamente. El objetivo declarado es "consagrar los valores de la igualdad ciudadana y los principios de la justicia y la cohesión familiar".

El sufismo, mediante sus *zanías*¹, u órdenes sufíes, representa una fuerza espiritual clave que promueve la paz, la introspección y el rechazo a la violencia. Esta dimensión mística actúa como una defensa natural frente a corrientes extremistas y facilita la convivencia en la diversidad.

¹ Es una institución socio-religiosa que se basaba en la ciencia, la educación espiritual y la caridad. Surgió en torno a un erudito (llamado "sheij de la Zauía") que seguía una tradición sufi, y se convirtió en un centro de irradiación religiosa, educativa y social.

Las *Zaúías* en Marruecos cumplieron un rol fundamental en la difusión del Islam y la educación, funcionando como auténticas universidades populares. Su labor fue especialmente crucial en las zonas más remotas del país, donde el acceso a instituciones educativas formales era limitado o inexistente. En estos centros, no solo se impartían conocimientos sobre las ciencias islámicas y la lengua árabe, sino que también se acogía a estudiantes, conocidos como "*talaba*" o "*muridín*", ofreciéndoles alojamiento y formación en un ambiente de dedicación y comunidad.

En el plano espiritual, las *Zaúías* constituyen el corazón del sufismo marroquí. A través de una "*tariqa*" u orden sufi específica, como la Qadiriyya, Kettaniya, Shadhiliyya o Tijaniyya, ofrecían una educación orientada a la purificación del alma y al fortalecimiento de la fe. Este camino de crecimiento interior, guiado por un *sheij*, permitía a los creyentes profundizar en su relación con lo divino, consolidando los principios de una espiritualidad práctica y centrada en la cercanía a Dios.

Más allá de su labor educativa y religiosa, las *Zaúías* desempeñaron una importante función social y de auxilio. Basadas en los valores de solidaridad y apoyo mutuo, proporcionaban alimento y refugio a viajeros, necesitados y personas en situación de vulnerabilidad. Además, actuaban como mediadores en conflictos locales, fomentando la reconciliación y la cohesión social, y organizaban obras de caridad que fortalecían los lazos comunitarios en torno a principios de generosidad y justicia social.

Instituciones religiosas marroquíes² y su proyección internacional: pilares de una diplomacia espiritual del Sur

La diplomacia espiritual marroquí se articula a través de un entramado institucional cuidadosamente diseñado para consolidar internamente un islam moderado y, al mismo tiempo, proyectarlo hacia el exterior como modelo alternativo dentro del Sur Global. Esta arquitectura institucional responde a una estrategia multidimensional que combina legitimidad religiosa, capacidad académica y proyección mediática. A continuación, se detallan las principales instituciones que conforman esta red:

Consejo de los Ulemas Marroquíes de Europa (Bruselas)

المجلس العلمي المغربي لأوروبا

Establecido con el objetivo de orientar espiritualmente a la diáspora marroquí en Europa, este consejo opera como una instancia de mediación religiosa e identitaria. Promueve los valores del islam *malikí* y ofrece discursos centrados en la convivencia, la ciudadanía y el rechazo al extremismo. Su sede en Bruselas, corazón político de la Unión Europea, le permite también actuar como puente entre el islam europeo y los valores democráticos.

² Para más información sobre las instituciones religiosas en Marruecos, acceder a la página web oficial del Ministerio de *Habuces* y Asuntos Islámicos de Marruecos es www.habous.gov.ma. En este portal, se puede encontrar información sobre las políticas y actividades del ministerio, incluyendo *Addurus Al Hasanija* del Ramadán. Además, el ministerio ha lanzado una plataforma digital accesible a través de los sitios web "hadithm6.com" y "hadithm6.ma", así como en Play Store y próximamente en App Store, para facilitar el acceso a las lecciones y otros recursos relacionados.

Proyección hacia América Latina: Este modelo puede adaptarse a contextos como el brasileño, donde las comunidades musulmanas enfrentan desafíos similares en cuanto a identidad religiosa y pluralismo. A través de alianzas con departamentos universitarios de lenguas y estudios religiosos, el consejo podría respaldar la formación de ulemas y líderes religiosos contextualizados cultural y lingüísticamente.

Fundación Mohammed VI de los Ulemas Africanos (Fez)

مؤسسة محمد السادس للعلماء الأفارقة

Creada por iniciativa real en 2015, esta fundación reúne a más de 500 ulemas provenientes de 36 países africanos. Su misión es preservar los vínculos espirituales e intelectuales entre Marruecos y África, promover un islam de paz y moderación y consolidar una red continental de cooperación religiosa. La fundación organiza congresos, publicaciones, intercambios académicos y programas de formación religiosa.

Aplicación en América Latina: La experiencia africana puede inspirar la creación de una red intercontinental de ulemas del Sur, incorporando a académicos, religiosos y actores culturales de América Latina. Esta proyección ayudaría a construir una plataforma común de valores espirituales en el marco de la cooperación Sur-Sur.

Universidad Al-Qaraouiyyine

جامعة القرويين

Reconocida por la UNESCO como la universidad más antigua del mundo en funcionamiento, Al-Qaraouiyyine (Fez) simboliza el prestigio del saber islámico marroquí. Combina la enseñanza clásica de las ciencias religiosas con una apertura creciente hacia las ciencias sociales y los estudios

comparados. Esta institución forma parte del imaginario colectivo del islam intelectual y puede actuar como garante del rigor teológico y el pensamiento crítico.

Potencial para Brasil: El prestigio de Al-Qaraouiyine puede utilizarse para establecer programas conjuntos con universidades brasileñas en estudios islámicos, sufismo, traducción de textos religiosos y formación de líderes religiosos. También puede emitir acreditaciones para imames y estudiosos formados según los principios del islam marroquí.

Addurus Al Hassaniyya

الدروس الحسنية الرمضانية

Cada año durante el mes de Ramadán, Marruecos organiza una serie de Addurus Al Hassaniya, conferencias religiosas en honor al difunto rey Hassan II, que se han convertido en un símbolo distintivo del Ramadán marroquí y han alcanzado reconocimiento internacional, atrayendo a eruditos, académicos y figuras religiosas de todo el mundo islámico. Esta tradición tiene raíces profundas en la dinastía alauita, desde el sultán Moulay Ismail hasta Mohammed V, cuando se celebraban lecciones en palacios y mezquitas sobre derecho islámico, *hadiz*, *tafsir* y jurisprudencia, con el objetivo de fortalecer la educación religiosa y preservar la identidad cultural y religiosa de Marruecos, especialmente durante los tiempos del protectorado francés. Bajo el reinado de Hassan II, las lecciones se renovaron y ampliaron, invitando a eruditos de diversas corrientes y países islámicos, y su transmisión en radio y televisión permitió que estas conferencias se convirtieran en un foro global de aprendizaje, diálogo y unidad musulmana, donde el propio rey participaba impartiendo algunas lecciones y mostrando su profundo conocimiento del Islam. Tras asumir el trono en 1999, Mohammed VI continuó esta tradición, modernizándola e incorporando por primera vez la participación de mujeres

eruditas, quienes abordaron temas como la familia en el Islam, los derechos de la mujer, la economía islámica y la enseñanza del Corán, ampliando así la diversidad y el alcance de estas charlas.

Hoy, *Addurus Al Hasanía* se han consolidado como una institución única en Marruecos, que fortalece la identidad religiosa del país, promueve el Islam moderado y equilibrado, fomenta la unidad y el diálogo entre los eruditos musulmanes de todo el mundo, y ha dado origen a iniciativas educativas y culturales como la Dar al-Hadith Hasanía y la Radio Mohammed VI del Corán, asegurando que estas enseñanzas trasciendan fronteras y generaciones.

Rabita Mohammedia de los Ulemas

الرابطة المحمدية للعلماء

Organismo independiente de carácter científico y cultural, la *Rabita* se dedica a la investigación, edición y difusión del pensamiento islámico. Su enfoque se basa en los principios de *hikma* (sabiduría), *i'tidal* (equilibrio) y *iftitah* (apertura). Sus publicaciones y actividades abarcan desde estudios coránicos hasta ecología islámica, islam y derechos humanos, y formación de jóvenes contra la radicalización.

Puente con América Latina: La *Rabita* podría convertirse en socio clave para la elaboración de materiales religiosos adaptados a contextos latinoamericanos, en español y portugués. También puede fomentar la creación de centros de estudios islámicos contextualizados, colaborando con universidades públicas y comunidades musulmanas emergentes.

Plataforma de Hadices Muhammad VI y Radio Mohammed VI del Corán

منصة محمد السادس للحديث الشريف

إذاعة محمد السادس للقرآن الكريم

Lanzada en 2005 por iniciativa del Rey Mohammed VI, esta cadena se erige como la primera televisión marroquí dedicada íntegramente a los asuntos religiosos. Su programación, de carácter coránico y adscrita al rito malikí, está destinada a promover los valores del Islam. Además de la difusión diaria del Corán, el canal produce sus propios programas religiosos y enriquece su oferta con noticieros diarios, series de temática religiosa, debates, documentales y contenidos en varios idiomas además del árabe.

En el año 2022, el Rey lanza una nueva iniciativa destinada a difundir las enseñanzas del Profeta, utilizando diversos medios modernos para acercarlas a la gente y ampliar su difusión globalmente. La visión de este proyecto se basa en un enfoque cognitivo y metodológico propio de la escuela marroquí de estudios islámicos.

Estas dos plataformas mediáticas son herramientas fundamentales en la internacionalización del islam marroquí. La plataforma de *hadices* permite acceder a los dichos del Profeta con un aparato crítico basado en las escuelas clásicas del islam suní, en múltiples idiomas. Por su parte, la Radio Mohammed VI del Corán difunde lecturas coránicas, programas educativos y debates religiosos.

Herramientas de diplomacia digital: Estas plataformas pueden servir de base para la creación de contenidos digitales dirigidos a audiencias latinoamericanas, especialmente jóvenes y nuevos conversos. Su disponibilidad en diversos idiomas facilita la traducción y difusión de un islam centrado en el conocimiento y la serenidad espiritual.

La Facultad de Letras y Ciencias Humanas de Rabat como modelo académico

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

La Facultad de Letras y Ciencias Humanas (FLSH) de Rabat se erige como pionera al establecer un modelo educativo innovador, albergando el Centro Universitario para

la Enseñanza del Árabe y Estudios Islámicos a Hablantes No Nativos. المركز الجامعي لتدريس اللغة العربية والدراسات الإسلامية. Este centro especializado fue creado en respuesta a un creciente interés por el aprendizaje del árabe y al significativo aumento de solicitudes. Para fortalecer su alcance, la FLSH ha establecido una sólida colaboración internacional mediante acuerdos con diversas universidades del mundo, entre las que se encuentran la Universidad de Indonesia, Malasia, Colombia, México, Ucrania, Turquía, Panamá, las francesas La Sorbonne y Strasbourg, y la Universidad de Alcalá en España. Asimismo, se ha firmado un acuerdo de partenariado específico con el Colegio de Safa en Malasia, lo que incluye la realización de visitas de campo para enriquecer la experiencia académica. Con ello, la FLSH consolida la dimensión educativa de la diplomacia espiritual.

Este modelo podría replicarse en el contexto latinoamericano, promoviendo una formación dual en lengua, cultura y religión, en sintonía con las necesidades de las comunidades musulmanas emergentes y los nuevos conversos.

La comunidad islámica en Brasil: historia y desafíos

El Islam en Brasil se estructura en tres etapas principales comenzando con el Islam de los esclavos africanos conocidos como Malés y su revolución en Bahía en 1835, un episodio casi olvidado, abordado a través de manuscritos de la época y el relato del erudito otomano Abdurrahman Al Baghdadi. El Islam de la inmigración árabe con la ola migratoria de sirios y libaneses entre 1880 y 1960 que establecieron las primeras instituciones mezquitas y centros como la Mezquita de São Paulo de 1929 consolidando la presencia islámica. El Islam contemporáneo de los brasileños conversos, un fenómeno vivible y en crecimiento continuo.

Brasil alberga una de las comunidades musulmanas más diversas de América Latina. Sus orígenes se remontan a los esclavos africanos, en particular los Malés, que mantuvieron vivas las prácticas islámicas incluso en condiciones de represión. Posteriormente, las migraciones árabes del siglo XX consolidaron estructuras religiosas y sociales, especialmente en São Paulo y Foz de Iguacu.

Los retos actuales incluyen la fragmentación entre musulmanes de origen y conversos, el auge del salafismo frente al islam tradicional, la islamofobia mediática y la necesidad urgente de formación teológica adecuada. Aquí es donde el modelo marroquí, con su equilibrio doctrinal y experiencia institucional, puede ofrecer alternativas valiosas.

La solidez institucional del modelo religioso marroquí no solo le ha permitido asegurar la cohesión nacional, sino que le otorga una capacidad única de proyección en contextos internacionales del Sur Global. América Latina, y en particular Brasil, representa un espacio fecundo para replicar y adaptar estas iniciativas. Más allá de la difusión del islam, se trata de construir redes de cooperación intercontinental basadas en el saber, la espiritualidad y los valores compartidos. Estas instituciones son vehículos para una diplomacia espiritual que complemente la diplomacia económica y política, en la consolidación de un Sur Global más autónomo, diverso y solidario.

Hacia una diplomacia religiosa del Sur Global

Para que Marruecos pueda ejercer un liderazgo espiritual efectivo en América Latina, se proponen las siguientes líneas estratégicas:

1. Formación de diplomáticos religiosos con base en derecho, historia y espiritualidad.
2. Creación de programas de máster en diplomacia religiosa en español y portugués cooperación con

facultades de derecho, sociología y estudios religiosos, entre otras.

3. Establecimiento de centros académicos en América Latina, centros de Think Tank vinculados a universidades marroquíes. Como el caso de la Fundación Getulio Vargas de Brasil, considerado uno de los Think Tank más importante de América Latina y más influyente del mundo. De hecho, se han llevado a cabo últimamente trabajos relacionados con la influencia del Islam en Brasil, en los últimos años³.
4. Organización de foros y plataformas digitales para el diálogo interreligioso, la traducción de textos sagrados y la difusión del islam malikí.
5. Promoción de programas de intercambio académico que formen élites intelectuales y religiosas comprometidas con la convivencia y la moderación.
6. Refuerzo de la presencia espiritual marroquí mediante líderes religiosos formados en instituciones como la Universidad Al-Qaraouiyyine o la Rabita Mohammedia.

Conclusión

En síntesis, el modelo religioso marroquí constituye un ejemplo único de equilibrio doctrinal, institucionalización y proyección internacional. Su combinación de autoridad monárquica, jurisprudencia malikí, sufismo y apertura académica le permite no solo garantizar la cohesión interna y la convivencia social, sino también ejercer una diplomacia espiritual efectiva en el contexto del Sur Global. Las

³En la Escuela de Administración de Empresas de Sao Paolo, se elaboró una disertación en 2018 titulada: *The emergence of islamic finance: an exploratory study of Brazil*. Sobre Islam y sociedad, en FGV Derecho Sao Paolo, se realizaron debates como “Trayectorias y cotidiano de musulmanes en Brasil”, con el profesor Salem Nasser del Centro de Derecho Global. Además de artículos publicados.

instituciones religiosas, educativas y mediáticas de Marruecos —desde la Universidad Al-Qaraouiyyine y la Fundación Mohammed VI de los Ulemas Africanos, hasta los *Duruss Hasaniya* y la Rabita Mohammedia— configuran una red capaz de fomentar el diálogo, la formación de líderes y la cooperación cultural y espiritual en regiones como América Latina.

Particularmente en Brasil, donde la comunidad musulmana enfrenta desafíos de identidad, fragmentación y necesidad de formación teológica, el modelo marroquí ofrece un referente de moderación, apertura y profesionalización religiosa. A través de programas académicos, centros de estudios, intercambios culturales y plataformas digitales, Marruecos puede consolidar un liderazgo espiritual que complemente su diplomacia política y económica, fortaleciendo así un Sur Global más autónomo, plural y solidario, basado en valores compartidos de convivencia, educación y paz. En este sentido, la proyección internacional del islam en Marruecos no es solo un instrumento religioso, sino una estrategia integral de construcción de conocimiento, cohesión social y cooperación intercontinental.

Entre los desafíos actuales se encuentran la dispersión y falta de cohesión entre los musulmanes nativos y los conversos, el crecimiento de corrientes salafistas frente al islam tradicional, la presencia de estereotipos y prejuicios en los medios, así como la necesidad apremiante de una formación religiosa sólida y bien estructurada. En este contexto, el modelo marroquí, caracterizado por su equilibrio doctrinal y su robusta organización institucional, puede proporcionar soluciones efectivas y orientaciones valiosas.

Semblanzas Curriculares

Adel Ben Othman

Dr. Adel Ben Othman Nacido en Sousse (Túnez), es Licenciado en Lengua, Literatura y civilización española y latinoamericana y Doctor en Historia y Civilización española y latinoamericana contemporáneas. Realizó sus estudios en la Facultad de Letras de la Mannouba, la Universidad Autónoma de Madrid y la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente es catedrático en el Instituto Superior de Lenguas de Túnez (Universidad de Cartago) y en la Facultad de la Mannouba.

Ha desarrollado una importante labor investigadora con publicaciones en Túnez y en el extranjero, entre las que destaca el libro *Ultramar en la política española, Cuba y Puerto Rico: 1863-1898*. Es vicepresidente de la Asociación Tunecina de Hispanistas, miembro de la Junta Directiva de la Asociación de Hispanistas Árabes y coordinador del máster en Comunicación Intercultural.

Caterina Camastra

Caterina Camastra (1976, Brescia, Italia). Diplomada en Traducción por la SSLMIT (Escuela Superior de Idiomas Modernos para Intérpretes y Traductores, Universidad de Bologna, Italia), licenciada en Idiomas por la Universidad de Westminster (Londres, UK), maestra en Literatura Mexicana por la Universidad Veracruzana, doctora en Letras por la UNAM, con estancias post-doctorales en la Universidad de Turín (Italia) y El Colegio de Michoacán. Sus principales intereses de investigación son el teatro en México en el siglo XVIII, la literatura tradicional y popular en el mundo hispánico, la traducción y la literatura comparada, las relaciones entre la cultura hispánica y la árabe-andalusí. Es traductora al italiano de narrativa mexicana contemporánea (Hugo Hiriart, Verónica Murguía, Alberto Chimal, Alberto Ruy Sánchez, Sergio Galindo). Es autora del libro "Con la

costilla de un guapo y la sangre de un valiente" (UNAM, 2021), así como de varios artículos en revistas internacionales y capítulos en libros colectivos. También es autora de dos libros para niños ("Ariles y más ariles. Los animales en el son jarocho", y "Fiestas del agua. Sones y leyendas de Tixtla") publicados por la editorial El Naranjo y ganadores de diversos premios. Es investigadora de la UDIR (Unidad de Investigación sobre Representaciones Culturales y Sociales, perteneciente a la Universidad Nacional Autónoma de México) y colabora como docente con la Escuela Nacional de Estudios Superiores, UNAM campus Morelia.

Eduardo Devés

Especialista en estudios de las ideas y lo intelectual, se ha ocupado del pensamiento latinoamericano, del pensamiento de las regiones periféricas y de las redes intelectuales. Profesor del Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile.

Ha escrito más de 350 trabajos, algunos publicados en Alemania, Argentina, Bélgica, Bolivia, Brasil, Canadá, Chile, China, Congo R. D., Costa Rica, Cuba, Ecuador, España, Gran Bretaña, Guatemala, Italia, México, Nicaragua, Paraguay, Polonia, Suiza y USA. Algunos pueden encontrarse en árabe, francés, guaraní, inglés, maya, mandarín, mapudungún, portugués y ruso. Entre estos se destaca *El pensamiento Latinoamericano en el siglo XX entre la modernización y la identidad*; *El pensamiento africano sud-sabariano en sus conexiones y paralelos con el latinoamericano y el asiático* y *Pensamiento Periférico Asia-África-América Latina-Eurasia y más*.

Es profesor del Doctorado en Estudios Americanos y de la Maestría en Estudios Internacionales de la Universidad de Santiago de Chile. Ha realizado docencia y/o investigación, conferencias, charlas o ponencias en congresos en unas 220 instituciones de educación superior de 4 continentes. Se encuentra entre los fundadores de iniciativas como: la Internacional del Conocimiento, los Encuentros

Intelectuales Sur-Sur y El Corredor de las Ideas. Es doctor en Filosofía por la Universidad de Lovaina y doctor en Estudios Latinoamericanos, con mención en historia, por la Universidad de París III. Postdoc U. de Lovaina

Fátima Durán

Brasileña y estudiante del máster en Género y Políticas de Igualdad en la Universitat de València. Mi línea de investigación se centra en los derechos reproductivos, la religión y el género, con un enfoque en cómo los contextos socioculturales configuran las oportunidades, limitaciones y desigualdades que atraviesan las mujeres en distintas realidades. Cuento con experiencia en análisis de políticas públicas, y en mi trabajo de fin de grado en Relaciones Internacionales investigué las políticas brasileñas sobre derechos reproductivos desde una perspectiva centrada en la mujer brasileña, explorando cómo la construcción histórica y social de su rol ha impactado en la percepción de su autodeterminación reproductiva en el siglo XXI.

Kaoutar El Amri

Doctora en Filología Hispánica por la Universidad Mohammed V de Rabat (2007) y titular de un máster especializado en *Terminología y necesidades profesionales* por la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona (2015).

Actualmente se desempeña como profesora investigadora en el Instituto Universitario de Estudios Africanos, Euro-Mediterráneos e Iberoamericanos de la Universidad Mohammed V de Rabat.

Su labor investigadora se ha centrado en los estudios andalusíes, la moriscología, la terminología y los estudios lingüísticos comparados. Es miembro activo de la Red Iberoamericana de Terminología (RITerm) y de la Red Panlatina de Terminología (REALITER).

Desde febrero de 2022, co-coordina la Cátedra “Graciela Hierro” en la Universidad Mohammed V, desde donde ha

organizado diversos encuentros y seminarios, y ha participado en actividades académicas impulsadas por la Universidad Nacional Autónoma de México (PUEAA y UDIR) y el Tecnológico de Monterrey.

Es autora de un libro sobre la memoria de las familias andalusíes de la ciudad de Rabat. Ha coordinado varios volúmenes colectivos, además de publicar artículos y capítulos en obras nacionales e internacionales. Ha formado parte del comité de redacción y edición de la revista *Al-Irfan*, y ha coordinado la publicación *Cuadernos del IEHL* (Universidad Mohammed V de Rabat).

En el ámbito asociativo, se desempeña como asesora encargada de los estudios andalusíes en la Asociación Ribat Al-Fath para el Desarrollo Sostenible, es secretaria general del Círculo de Amistad Marroquí-Español y miembro de la Asociación Marroquí de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos.

Rajae El Khamsi

Doctora en Sociología por la Universidad de Valencia y Licenciada en Filología Hispánica por la Universidad Mohammed V de Rabat. Actualmente es profesora investigadora en el Instituto Universitario de Estudios Africanos, Euromediterráneos e Iberoamericanos de la Universidad Mohammed V de Rabat. Es también profesora colaboradora en el Máster de Género y Políticas de Igualdad de la Universidad de Valencia y en el Máster de Género, Migraciones y Derechos Humanos (GEMIDE) de la Universidad Complutense de Madrid. Sus investigaciones se han centrado principalmente en el ámbito de los feminismos en Marruecos, el género y las migraciones.

Es Miembro del Equipo de investigación InMIDE sobre migraciones y procesos de desarrollo y de los proyectos de investigación Migraclima y Migragua de la Universidad de Valencia sobre migración, género y cambio climático en Marruecos y Senegal. Forma parte también del proyecto

LEXGEN-MAGREB de la Universidad de Granada sobre género y cambios legislativos en el Magreb.

Forma parte del proyecto de investigación “Recopilación, traducción y edición crítica de textos de tradición oral de la región de Chefchaouen, Marrueco)” (PAPIIT-UNAM), desarrollado en colaboración con la Cátedra Graciela Hierro. Es miembro de la Red Intelectual Sur Sur RISUR y coordinó el último Encuentro Intelectual Sur-Sur de la red en 2025 en la Universidad Mohammed V de Rabat.

Organizó y coordinó varios eventos científicos y participó en múltiples encuentros nacionales e internacionales en Marruecos, España, México y Portugal.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2085-9886>

Bousselham El Ouarrad

Doctor por la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Universidad Mohammed V, Rabat (2016). Profesor investigador en el seno del Instituto Universitario de Estudios Africanos, Euromediterráneos e Iberoamericanos (El antiguo Instituto de Estudios Hispano-Lusos), Universidad Mohammed V de Rabat y miembro del Equipo Pluridisciplinar de Investigación sobre el mundo Hispánico y Lusófono ((EPIHL); miembro fundador de la Asociación Marroquí de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos (AMEII) y miembro del Comité Científico de las revistas “Didactique, Sciences Cognitives et Littérature”, “Revue Linguistique, Référentiels Interculturels” editadas por el Centro Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (IMIST-CNRST), Rabat. Profesor colaborador en el Máster de Traducción Especializada y Español para Fines Específicos de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas Dhar El Mehraz, y coordinador del curso de Español para Fines Específicos en la Escuela Superior de Tecnología, Universidad Sidi Mohammed Ben Abdellah de Fez.

Líneas de investigación: análisis del discurso, teoría y crítica literaria contemporánea, literatura española e hispanoamericana.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2441-4622>

Raimundo Gregoire Delaunoy

Chileno, periodista y licenciado en Comunicación Social de la Universidad Diego Portales. También, posee el grado de magíster en Estudios Internacionales, del Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile, y tiene dos diplomados, uno en «Cultura Árabe e Islámica» y otro sobre «La Unión Europea y sus relaciones con Latinoamérica», ambos de la Universidad de Chile. Trabaja como investigador independiente de procesos político-sociales del Magreb, Mediterráneo, Sahel y el Cuerno de África. Sus áreas de investigación son, esencialmente, inmigración, integración y relaciones entre estados. Ha sido expositor en diversos congresos nacionales e internacionales, destacando el III Congreso Mundial de Estudios de Medio Oriente y África del Norte (WOCMES 2010), realizado en la Universidad Autónoma de Barcelona. Además, ha participado en charlas, seminarios y conversatorios llevados a cabo en Chile y en otros países.

Latifa Laamarti

Latifa Laamarti (Tánger, 1975) Doctora en Lenguas y Culturas del Mundo Ibérico e Iberoamericano. Universidad Hassan II. Casablanca. Profesora investigadora habilitada en la Escuela Nacional de Ciencias Aplicadas. Univ. Abdelmalek Essaadi Tánger. Traductora y escritora. Experta de género (2000-2001). Profesora Colaboradora en el Instituto Cervantes de Tánger y Casablanca (2002-2020). Miembro de RISUR (Red de intelectuales del Sur): <https://redrisur.com/>. y el comité científico de la Revista Universitaria ABHATH. Vicepresidenta de la asociación de la Amistad Marroquí-Iberoamericana y

responsable de la Comisión de la Cultura en la asociación Al Boughaz. Tanger. Ha organizado y participado en varios congresos y jornadas académicas y culturales en Marruecos, España, Portugal, Chile y México. Ha dado talleres y ponencias en los cursos de formación de profesorado en Cervantes de Tánger y Casablanca. Como poeta, ha publicado tres poemarios: *Tánger inspira*; *Otros tiempos. A solas con Tánger* y *Versos bajo los escombros*.

Assia Mohssine

Editora y crítica literaria. Doctora en Letras Romances, con especialidad en literatura hispanoamericana por la Universidad Paul Valéry de Montpellier (Francia). Desde 1992, se desempeña como profesora-investigadora en la Facultad de Lenguas, Culturas y Comunicación de la Université Clermont Auvergne y es miembro del Centro de Investigación sobre Literaturas y Sociopoética, donde coordina el proyecto transversal “Descentramientos” (junto con C. Chaudet y A. Garrait). Es miembro de diversas redes internacionales y vicepresidenta del Instituto Internacional de Sociocrítica. Ha publicado y coordinado libros sobre literatura mexicana desde enfoques como la sociocrítica, la sociopoética, el giro decolonial y los estudios de género.

Es cofundadora de la plataforma digital Matrimoine Afro-Américano-Caribéen (MAAC) y dirige la colección literaria “Argumentos y Debates. Sociocrítica e interdisciplinariedad” en la editorial Peter Lang (Alemania).

Entre sus publicaciones más recientes se encuentran: *Sociocritique et tournant décolonial*

(Berlín, Peter Lang, 2023); *Epistemologías en confluencia: Sociocrítica y giro decolonial*

(Berlín, Peter Lang, 2024); y *Reimaginar la piel. Voces y corporalidades travestidas en la*

literatura iberoamericana contemporánea (con Daniel Rodrigues, Berlín, Peter Lang, 2024).

Regis Mvondo Ossah

Doctor en Historia Contemporánea por la Universidad Autónoma de Madrid, especializado en historia de las relaciones internacionales. Mis investigaciones se centran en las dinámicas políticas y diplomáticas del Sur Global durante la Guerra Fría.

Mi tesis doctoral abordó la política exterior de Cuba en África durante este periodo, en el marco del Movimiento de Países No Alineados, y analizó las circulaciones Sur-Sur y las luchas anticoloniales. También me interesan la política exterior de los Estados africanos tras las independencias, los estudios poscoloniales y decoloniales, así como las dinámicas del Sur Global en la globalización contemporánea.

Sahar Ouafqa

Ouafqa Sahar (Fez, 1991): Doctora en Estudios Hispánicos por la Universidad Hassan II (2020) con su tesis titulada: “La literatura marroquí en español. El caso de la novelística de Mohamed Bouissef Rekab”. En relación con su tema de investigación, ha publicado varios estudios como: “Pinchitos y divorcios (2002) de Mohamed Sibari: retrato de la sociedad marroquí” (2016); “La creación literaria marroquí en español durante el Protectorado: luz sobre los inicios” (2018); “El altruismo lírico de Trina Mercader” (2021); “El hispanismo marroquí y los desafíos actuales”: crónica de un encuentro que invita a reflexionar” (2021); “La intertextualidad en la cuentística de Ahmed Ararou: el arte de hacer literatura en la literatura” (2021); “Fez invita a reflexionar sobre la mirada del “otro”, componente de lo propio” (2021); ““La resaca” de Ahmed Ararou: una metaficción para pensar la encrucijada bilingüe en el escritor marroquí en español” (2021); “Literatura marroquí en castellano. Literatura postcolonial comprometida: Ahmed Ararou y Mohamed Bouissef Rekab” (2023); “Intriga y manipulación: explorando la “teoría del engaño interpersonal” en Narcolepsia (2022) de Ahmed Oubali” (2024); “Por muchos años (2023), Mohamed

Bouissef Rekab (Reseña)” (2025). También ha presentado en actividades nacionales e internacionales diferentes comunicaciones.

Es también traductora colaboradora de Qatar Fondation, Aljazeera Media Institute, Embajada de Paraguay en Qatar, Ajyal Film Festival; y de las revistas, Dos Orillas, Atalayar y SureS, y colaboradora del suplemento cultural del diario marroquí Al’Alam. Fue asimismo fundadora y presidenta de la Asociación Estudiantil Alba de Hispanistas (2009-2014). Tiene publicados dos relatos de ficción, “Muerte inconclusa” (2020) y “Carta chica de Morafina” (2024).

Malika Kettani

Es profesora investigadora en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Mohammed V de Rabat (Marruecos). Licenciada en Traducción e Interpretación por la Universidad de Alicante, y máster en Historia, Literatura y Sociedad de América Latina por la Universidad Mohammed V de Rabat, es autora de una tesis doctoral inédita dedicada al estudio del islam en Brasil, desde la revolución de los Malês hasta la actualidad. Este trabajo constituye el resultado de una investigación exploratoria y de un amplio trabajo de campo realizado en Brasil.

Su trayectoria académica incluye la publicación de numerosos artículos indexados y estudios académicos sobre las diásporas musulmanas en América Latina, así como sobre etnografía y migraciones en el contexto latinoamericano. Ha impartido conferencias en Marruecos, España, Brasil, Emiratos Árabes Unidos y Catar, entre otros países.

Sus principales líneas de investigación incluyen la traducción, la interculturalidad entre el mundo árabe y América Latina, La diáspora árabe en América Latina, el hispanismo magrebí y la Enseñanza de ELE y EFE.

Leila Temsamani

Doctoranda Universidad Mohammed V de Rabat. Toda mi escolarización se hizo en el seno del Colegio Español de Rabat. Me matriculé en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Mohammed V de Rabat, en el Departamento de Estudios Hispánicos. Me gradué en licenciatura, opción Lengua, Literatura y Cultura Hispánicas, y posteriormente obtuve el Máster: “América Latina: globalización, interculturalidad y desafíos en el siglo XXI”. Decidí seguir con los estudios de tercer ciclo apuntándome al doctorado en la misma universidad. Actualmente investigo sobre el tema de la identidad y la otredad en la literatura femenina de la diáspora magrebí en Europa.

Colección Conversaciones Sur-Sur

Esta colección tiene como objetivo publicar volúmenes que expresen las reuniones de figuras de diferentes regiones del Sur. Especialmente, reuniendo trabajos presentados allí donde estas personas han realizado sus exposiciones e intercambiado sus ideas cara a cara y voz a voz.

Por ello, no se trata simplemente de reunir artículos procedentes de diversas regiones de personas que nunca se conocieron, sino mostrar estas reuniones y potenciar otros encuentros, con publicaciones que les otorguen nuevo impulso. La publicación viene a ser un acto segundo, respecto del encuentro físico.

Articular las intelectualidades de los sures es una tarea inmensa, que ha tenido sucesivos fracasos y algunos pequeños logros. El mayor obstáculo para articularnos ha sido la falta de interés que mostramos unas por otras, cuestión derivada del desconocimiento mutuo, del aislamiento y del peso desmedido que, en los imaginarios, poseen las intelectualidades del centro. A esto se suman, en segundo plano, la escasez de recursos económicos y cierta debilidad de las instituciones académicas.

Los trabajos publicados en esta colección normalmente no se traducirán, precisamente para reconocer y explicitar que estas conversaciones obligatoriamente deberán darse de forma políglota, aunque normalmente se trate de las lenguas de las colonizaciones.

Comité Académico: Cesar Ross, Eduardo Devés, Fabricio Pereira

Volúmenes publicados

1. Mbuyi Kabunda Badi y César Ross Orellana (Compiladores), Tránsitos materiales e inmateriales entre África, Latinoamérica y El Caribe, Internacional del Conocimiento – Ariadna Ediciones, Santiago, 2018
2. Eduardo Devés, Fabricio Pereira da Silva, Germain Ngoie Tshibambe, Paula Baltar (Compiladores), Diálogos Sur-Sur. Reflexiones sobre el Sur, las desigualdades epistémicas y la

democratización global de los saberes, Internacional del Conocimiento – Ariadna Ediciones, Santiago, 2022

3. Fabricio Pereira dos Santos, Editor, The Idea of South. Perspectives from the Global South about its meaning, Ariadna Ediciones, Santiago 2024

4. Eduardo Devés, Voices from peripheries. Introduction to Peripheral Thinking: Asia, Africa, Latin America, Eurasia and more. A global thesis. Ariadna Ediciones, Santiago, 2024

5. Claudio Coloma y Carimo Mohamed, editores, Pensamiento Periférico: nuevos debates y desafíos para las humanidades, las ciencias y los estudios sociales – Ariadna Ediciones, Santiago, 2026

6. Rajae El Khamsi, Latifa Laamarti, Eduardo Devés, Raimundo Gregoire (Coordinadores): Africa del Norte, América Latina y El Caribe. Diálogos Transatlánticos – Ariadna Ediciones, Santiago, 2026

