

DIÁLOGOS ENTRE MARRUECOS Y CHILE

FRONTERAS, DESIERTOS Y LENGUAS

Driss Ouldelhaj y Carlos del Valle
Editores y Coordinadores



جامعة الحسن الأول
UNIVERSITÉ HASSAN 1^{er}



UNIVERSIDAD
DE LA FRONTERA

DIÁLOGOS ENTRE MARRUECOS Y CHILE

Fronteras, desiertos y lenguas

Comité Científico Externo

Dr. Azeddine Ettahri, Universidad Mohammed V, Rabat, Marruecos.

Dr. Jerjes Loayza, Universidad Nacional Mayor San Marcos, Lima, Perú.

Dra. María Isabel Noreña, Universidad Uniminuto, Bogotá, Colombia.

El presente libro es un trabajo conjunto entre la Universidad de La Frontera, la Universidad Hassan I de Settat, el Centro Mohammed VI para el Diálogo de Civilizaciones de la Embajada del Reino de Marruecos en Chile, la Facultad de Lenguas, Artes y Ciencias Humanas de la Universidad Hassan I de Settat y el Doctorado en Comunicación de la Universidad de La Frontera.



El libro forma parte de la Cátedra Reino de Marruecos del Doctorado en Comunicación de la Universidad de La Frontera.



ISBN: 978-956-236-478-2

Imágenes

Getty images, versión Creative, libre de derechos
(<https://www.gettyimages.com/>)

Contenido

Presentación

Dimensión histórico-cultural

Presentación geográfico-histórica y cultural de Marruecos
DRISS OULDELHAJ 9

La cultura chilena: naturaleza terrestre, tradición religiosa y modernidad educacional. Una mirada historiográfica
LUIS INOSTROZA CÓRDOVA 19

Dimensión lingüístico-literaria

Intersecciones culturales: Rastros árabes en la narrativa de Isabel Allende
NAJLAA KOUNIRATE 47

La melodía mapuche en el habla del español de La Araucanía: un recuerdo que se resiste a morir
DRA. MAGALY RUIZ-MELLA 61

Poética del desierto: voces de Marruecos y Chile
DRA. FÁTIMA LAHSSINI 73

El vacío y el otro: Narrativas sobre lo desierto
MG. FABIAN RABÍ ORTIZ 87

Jugando al truco con Borges en «La busca de Averroes»
JOSÉ MANUEL RODRÍGUEZ 97
MARIO RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ 97

Dimensión sociopolítica y cultural

Contexto social y político de Marruecos
KHALID LEHRACH 117

Relaciones Marruecos-Chile: de la política diplomática a la vinculación para el desarrollo
SALMA MOUTAOUAKKIL 129

El Centro Cultural Mohammed VI para el Diálogo de las Civilizaciones: un eslabón de aproximación entre Chile y Marruecos
DR. KHALID MELLOUK 139

El Centro Internacional de Estudios Frontera: Un espacio abierto para los «estudios en contextos interculturales» desde el sur de Chile
DR. CARLOS DEL VALLE 155

Datos biográficos de autoras y autores

Presentación

El presente libro es el resultado de un seminario realizado entre las universidades Hassan I de Settat, en Marruecos, y la Universidad de La Frontera en el sur de Chile.

La actividad, así como el libro, forman parte de la Cátedra del Reino de Marruecos que tiene el Doctorado en Comunicación de la Universidad de La Frontera y son posibles gracias al apoyo decidido de la Dra. Kenza El Ghali, embajadora del Reino de Marruecos en Chile y del Centro Cultural Mohammed VI.

En este sentido, la publicación está dirigida a docentes y estudiantes de las universidades en Marruecos y Chile, especialmente a quienes tienen interés en temáticas y estudios comparados.

El libro se organiza en tres partes: una dimensión histórico-cultural, otra dimensión lingüístico-literaria y una dimensión sociopolítica y cultural.

En lo que concierne a la **dimensión histórico-cultural**, la contribución de la parte marroquí ha contado con la ponencia del profesor Driss Ouldelhaj, quien indagó desde una óptica antropológica sobre las vicisitudes geográficas, históricas y culturales que han forjado la diferencia específica de Marruecos respecto de los demás países arabo-islámicos y que han dotado a este país norteafricano de una identidad cultural singular, dominada por una cultura islámica, pero edificada sobre bases judío-amazigh, con afluentes moriscos, africanos y sefardíes. Por su parte, en el caso de la universidad chilena, el doctor Iván Inostroza aborda la historia cultural de Chile desde la perspectiva de la frontera provinciana del sur de Chile, enraizada en las sociedades indígenas y la llegada de los hispanos hacia 1535-1550; cuya identidad, por lo tanto, se enriquece con los aportes de inmigrantes europeos y de Medio Oriente en el siglo XIX y XX, y de migrantes caribeños en el siglo XXI.

En el caso de la **dimensión lingüístico-literaria**, y en representación de la universidad marroquí, la doctora Najlaa Kounitrate, ha presentado una exposición sobre la importante contribución de la novelista chilena Isabel Allende a la literatura mundial, destacando la influencia de la cultura árabe en su obra y el papel que desempeñó en la promoción del diálogo intercultural entre dos mundos diferentes. Por su parte, la doctora Fátima Lahssini

indagó sobre las representaciones poéticas del desierto en dos contextos geográficos y culturales distintos: el Sáhara marroquí y el desierto chileno de Atacama, a través del análisis comparativo de muestras poéticas árabes y chilenas relacionadas con el desierto y en los que se identifican convergencias y divergencias en la construcción simbólica de estos espacios. En el caso de Chile, la Dra. Magaly Ruiz presentó su experiencia de investigación sobre los rasgos suprasegmentales del español de Chile, específicamente en el caso de los hablantes del sur del país, quienes presentan un habla más «cantadita» o de mayores inflexiones en su curva melódica. El Dr. José Manuel Rodríguez, por su parte, analiza la obra de Jorge Luis Borges, «La busca de Averroes», para indagar sobre la importancia de la influencia árabe en Occidente. Finalmente, el profesor Fabian Rabí aborda las complejidades del desierto y lo desierto con el propósito de reconocer y respetar las formas de vida y conocimientos de las comunidades desérticas, cuya comprensión del ecosistema y capacidad de adaptación son clave para un futuro sostenible.

En cuanto a la **dimensión sociopolítica y cultural**, la contribución de la parte marroquí constó de dos ponencias: El Dr. Khalid Lehrach presentó una amplia visión sobre el contexto social y político del Marruecos actual, mostrando cómo el país arabo-islámico, bajo la dirección del actual monarca, ha implementado una serie de reformas para abordar los déficits sociales y reducir la pobreza, ofreciendo respuestas esperanzadoras a las expectativas populares y haciendo hincapié en la mejora de la situación de la mujer y la revisión del Código de Familia; mientras que la Dra. Salma Moutaaoukkil arrojó luz sobre las relaciones bilaterales entre Marruecos y Chile, destacando los acuerdos que se han firmado entre ambos países en los últimos años, los cuales constituyen un marco legal para el desarrollo de actividades en diversos sectores de interés mutuo, tales como el comercio, el turismo, el desarrollo, la promoción cultural y deportiva, y la energía renovable; finalmente el Dr. Khalid Mellouk hizo una presentación del Centro Cultural Mohammed VI para el Diálogo de las Civilizaciones, ubicado en Coquimbo. Esta institución es una plataforma fundamental para fomentar el entendimiento y el intercambio cultural entre Chile y Marruecos, además de constituir un espacio de encuentro e interacción donde se ofrece una valiosa oportunidad para explorar las ricas tradiciones y las perspectivas de cooperación cultural entre ambas naciones. En el caso de la universidad chilena, el Dr. Carlos del Valle se refirió a la importancia del Centro Internacional de Estudios Frontera, perteneciente a la Universidad de La Frontera, para los estudios internacionales y de frontera.

Editores y Coordinadores

DIMENSIÓN HISTÓRICO-CULTURAL

Presentación geográfico-histórica y cultural de Marruecos

Driss Ouldelhaj

Universidad Hassan I, Settat, Marruecos
driss.ouldelhaj@uhp.ac.ma

Resumen

El reino de Marruecos es una nación que pertenece al mundo arabo-islámico, pero si bien es cierto que la cultura de este país comparte con los demás países árabes e islámicos las características que legitiman su pertenencia al citado mundo, existen no obstante otros rasgos que constituyen su idiosincrasia cultural o, en términos de R. Jakobson, su «*Differentia specifica*». Son rasgos que lo distinguen incluso del más cercano de los países vecinos, a saber, Argelia. En este trabajo indagaremos sobre las vicisitudes geográficas, históricas y culturales que han forjado dicha diferencia específica, llegando a dotar a Marruecos de una identidad singular en términos de cultura y civilización; nos aproximaremos a la cultura desde una óptica antropológica. El análisis de los fundamentos de la cultura marroquí partirá de la importancia de su ubicación geográfica y del papel desempeñado por los relieves naturales en la configuración de la cultura, en interacción con los contenidos históricos, la potencia o grado de resistencia que pudo haber mostrado un componente cultural u otro de los distintos pueblos y potencias militares y culturales que pasaron por el Magreb, situado al extremo occidente del mundo arabo-islámico. Explicaremos las razones objetivas de la dominación cultural arabo-islámica sobre la base cultural judaico-amazigh, las aportaciones culturales morisco-sefardíes, que inyectaron tempranamente dosis de «modernidad» en el cuerpo cultural marroquí de aquel entonces, así como los influjos africanos y europeos antiguos y recientes. Ahondaremos igualmente en las vicisitudes históricas que posibilitaron este singular mestizaje cultural frente a los demás países arabo-islámicos con los que Marruecos comparte la lengua y la religión, y concluiremos con las perspectivas futuras de desarrollo y aprovechamiento de esta idiosincrasia cultural.

Palabras clave: Marruecos; arabo-islámico; mestizaje cultural; amazigh; sefardí; morisco; africano; hasaní; hebraico; geografía.

Abstract

The kingdom of Morocco is a nation that belongs to the Arab-Islamic world, but although it is true that the culture of this country shares with other Arab and Islamic countries the characteristics that legitimize its belonging to the aforementioned world, there are, however, other features that they constitute its cultural idiosyncrasy or, in R. Jakobson's terms, its «Differentia Specifica». These are features that distinguish it even from its closest neighboring countries, namely Algeria. In this communication we will investigate the geographical, historical and cultural vicissitudes that have forged this specific difference, giving Morocco a unique identity in terms of culture and civilization, approaching the culture here from an anthropological perspective. The analysis of the foundations of Moroccan culture will start from the importance of the geographical location and the role played by the natural reliefs in the configuration of the culture, in interaction with the historical content, the power or degree of resistance that a cultural component or another, of the different peoples and military and cultural powers that passed through the Maghreb, located in the extreme west of the Arab-Islamic world. We will explain the objective reasons for the Arab-Islamic cultural domination based on Judaic-Amazigh culture, the Moorish-Sephardic cultural contributions, which early injected doses of «modernity» into the Moroccan cultural body of that time, as well as the African and European influences, old and recent. We will also delve into the historical vicissitudes that made this unique cultural mixture possible, compared to the other Arab-Islamic countries with which Morocco shares its language and religion, and we will conclude with future perspectives for the development and use of this cultural idiosyncrasy.

Keywords: Morocco; Arab-Islamic; cultural mixing; Amazigh; Sephardic; Moorish; African; Hassani; Hebrew; geography.

Introducción

Pese a que el Reino de Marruecos pertenece al denominado mundo arabo-islámico, y comparte con los demás países árabes e islámicos las características que legitiman esta pertenencia, existen, no obstante, varios rasgos que constituyen su idiosincrasia cultural o, en términos poéticos de la teoría jakobsoniana, su «Differentia specifica». Se trata de rasgos específicos que distinguen a Marruecos incluso del más cercano de los países vecinos, a saber, Argelia.

El objetivo de esta investigación es indagar sobre las vicisitudes geográficas, históricas y culturales que han forjado dicha diferencia específica, llegando a dotar a Marruecos de una identidad singular en términos de cultura y civilización. La aproximación que hacemos aquí a la cultura es desde una óptica antropológica, por lo que nuestro análisis de los fundamentos de la cultura marroquí partirá de la importancia de su ubicación geográfica y del papel desempeñado por los relieves naturales en la configuración de la cultura, en interacción con los contenidos históricos, la potencia o grado de resistencia que pudo haber mostrado un componente cultural u otro, de los distintos pueblos y potencias militares y culturales que pasaron por el Magreb, que se encuentra al extremo occidente del mundo arabo-islámico.

En este orden de ideas, explicaremos las razones objetivas de la dominación cultural arabo-islámica sobre la base cultural judaico-amazigh, las aportaciones culturales morisco-sefardíes, que inyectaron tempranamente fuertes dosis de «modernidad» en el cuerpo cultural marroquí de aquel entonces, a raíz de la expulsión masiva de judíos y musulmanes

de Al-Ándalus, y el consecuente choque religioso y de civilización tanto entre judíos antiguos y modernos (Tochavim/Megorachim), como entre musulmanes antiguos y modernos («autóctonos»/moriscos). Hablaremos también de los influjos africanos y europeos antiguos y recientes, y ahondaremos en las vicisitudes históricas que posibilitaron este singular mestizaje cultural que se produjo particularmente en las tierras de Marruecos, en comparación con los demás países arabo-islámicos que comparten la lengua y la religión con el ex Imperio Jerifiano. Al final, concluiremos comentando las perspectivas futuras de desarrollo y de aprovechamiento de esta idiosincrasia cultural.

Para tal meta nos centraremos en los ejes siguientes:

- a. Fundamentos del mestizaje cultural en Marruecos
- b. Estructura identitaria básica e ingredientes

Lejos de dar una visión estandarizada sobre la cultura de Marruecos, tal como se presenta en los manuales escolares y como se enseña e inculca a los educandos en las escuelas, intentaremos presentar una visión más personal de estos fundamentos y del largo mestizaje cultural que ha operado en esta zona del mundo a través de los siglos, poniendo hincapié en los mecanismos que configuraron la singularidad de esta cultura respecto de la de los demás países árabes e islámicos, y en el devenir de este mestizaje, su impacto sobre la gestión de los asuntos culturales y políticos en la actualidad, y presentando perspectivas del futuro.

Fundamentos del mestizaje cultural en Marruecos

Para indagar sobre los fundamentos de este mestizaje cultural que se produjo en Marruecos a lo largo de varios siglos, partiremos de dos principios que consideramos de suma importancia:

Principio 1:

La geografía de un país es el sostén primordial y la plataforma sobre la cual se edifica su historia y su cultura. Es ella la que las condiciona, regula, alimenta y protege. Por eso hablamos de culturas marítimas, silvestres, saharianas, etcétera.

Principio 2:

Para que haya mestizaje entre varias culturas, aun con predominio de una de ellas, hace falta que estas se apropien primero de la geografía y cohabiten estrechamente.

A partir de estos dos principios, planteamos el siguiente interrogante: ¿Qué culturas han logrado imponerse y, por lo tanto, apropiarse de la geografía a lo largo de la historia de Marruecos?

Lo que puede la geografía

Como lo hemos mencionado anteriormente, si bien Marruecos es conocido como país que pertenece al mundo arabo-islámico, esta generalización no debería dejar invisibilizados los demás componentes y afluentes de su cromática identidad.

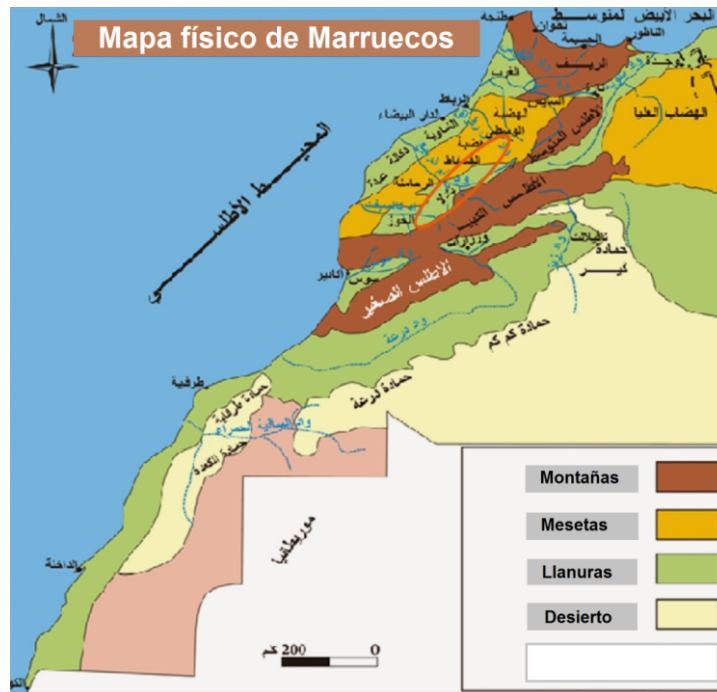
En el preámbulo de la constitución marroquí del año 2011 leemos lo siguiente:

Estado musulmán soberano, apegado a su unidad nacional y a su integridad territorial, el Reino de Marruecos entiende preservar, en su plenitud y en su diversidad, su identidad nacional una e indivisible. Su unidad, forjada por la convergencia de sus componentes arabo-islámico, amazigh, sahariano-hasaní, se ha nutrido y enriquecido de sus afluentes africano, andaluz, hebraico y mediterráneo (Ruiz Miguel, 2011, pp. 139-203).

Es de notar aquí la diversidad de componentes y afluentes que conforman la identidad nacional de Marruecos, pero el componente más importante en esta configuración es el arabo-islámico, por el hecho de que la cultura y la religión islámicas llegaron a dominar e imponerse frente a la de los múltiples pueblos que pasaron por la tierra de Marruecos en épocas anteriores; nos referimos aquí a los fenicios, a los romanos y a los visigodos, entre otros pueblos.

En efecto, si contemplásemos las distintas invasiones y ocupaciones de las que Marruecos fue objeto a lo largo de su historia, podríamos constatar que la de los musulmanes, más allá de los intereses económicos, tenía por objetivo esencialmente el ser humano. Se trataba de difundir la fe islámica, por lo que invirtieron más esfuerzo y más ímpetu, como lo atestigua el largo periodo que duró la conquista del Magreb. Desde la primera invasión encabezada por Okba Ibn Nafii Al Fihri –quien conquistó Trípoli en el año 640 de la era cristiana– hasta la llegada de Musa Ibn Nussayr –quien conquistó las ciudades de Ceuta y Tánger en el año 704– (Laroui, 1984) son más de sesenta años de conquista musulmana, lo que explica la gran resistencia que mostraron los aborígenes (los amazigh), aliados con los visigodos, por un lado, y las cordilleras del Atlas y del Rif, que constituyeron una verdadera zanja natural (véase el mapa)¹.

¹ Fuente del mapa: https://2.bp.blogspot.com/-Y76xHyMDfgg/W_SnVRaQdXI/AAAAAAAAA-4/nDX13KVk5Og2fKmT_EbW5YI9Ttv-45fDwACLCBGAs/s1600/%25D8%25AE%25D8%25B1%25D9%258A%25D8%25B7%25D8%25A9%2B%25D8%25AA%25D8%-25B6%25D8%25A7%25D8%25B1%25D9%258A%25D8%25B3%2B%25D8%25A7%25D9%2584%25D9%2585%25D8%-25BA%25D8%25B1%25D8%25A8.jpg. Recuperado el 29 de junio de 2024. (Traducción propia al español del título y la leyenda).



Esta gran resistencia –y el papel que desempeñó la geografía en ella– se vería más patente si comparásemos la duración de la conquista musulmana del denominado «Magreb árabe» (sesenta y cuatro años) con la de la península ibérica (un año). Los musulmanes, para afrontar esa gran alianza conformada por los amazigh, los visigodos y las cordilleras del Atlas y del Rif, tuvieron que traer grandes ejércitos y tener mucho ímpetu para poder llegar hasta las costas atlánticas y dar por dominadas por fin las tierras de Marruecos, cosa que no podía lograrse si hubiesen estado motivados solo por los intereses económicos, como los romanos, los fenicios y los visigodos, que se contentaron con ocupar algunos puntos estratégicos.

Al respecto, se puede evaluar el muy importante rol que las cordilleras del Atlas y del Rif desempeñaron en la regulación de los flujos humanos y –sirviendo de fortaleza o zanja natural que protege al país por el lado oriental– dotaron a los territorios del oeste de periodos relativamente largos de quietud y tranquilidad, los cuales eran necesarios para que hubiese sedentarismo y mestizaje cultural.

Mestizaje cultural

Así pues, y desde un punto de vista antropológico, la cultura amazigh, impregnada ya de cultura hebraica desde épocas remotas, y con matices cristianos, podría verse como el punto de partida de la configuración de la cultura marroquí actual. Era el caldo de cultivo al que se añadieron dosis muy fuertes de cultura arabo-islámica. Sin embargo, si bien esta llegó finalmente a dominar lo que entonces se llamaba Extremo Magreb, tras superar el reto de la geografía y la larga resistencia amazigh (más de sesenta años), la cultura ama-

zigh pudo –pese a todo– sobrevivir y cohabitar con la cultura dominante, empezando así a conformarse la base de una cultura mestiza amazigh-árabe que, teniendo en cuenta la incorporación de otros afluentes e ingredientes, anteriores y posteriores, iba a conformar la esencia de la cultura marroquí actual.

Por *afluentes e ingredientes anteriores*, nos referimos a las aportaciones fenicia, cartaginesa, romana y visigoda, pero, sobre todo, a la cultura judaica antigua, establecida en Marruecos tempranamente según los historiadores, ya desde la destrucción del Templo de Jerusalén por el rey caldeo Nabucodonosor el Grande, en el año 587 a.C., y que llegó a arraigarse en el Marruecos preislámico, produciéndose así un primer mestizaje cultural judaico-amazigh.

Por *afluentes e ingredientes posteriores* nos referimos al afluente morisco, al afluente judío sefardí, a los afluentes sahariano hasaní y africano, y a los ingredientes occidentales modernos.

En efecto, en la reciente historia, y con la reconquista de España por los Reyes Católicos, y la consecuente expulsión de los judíos y moriscos, la cultura marroquí atendió a dos afluentes de igual importancia, al instalarse los expulsados en ciudades marroquíes, lo que aportó una nueva ráfaga de influyentes judío-moriscos que, en términos de la época, estaban cargados de modernidad en comparación con las culturas islámica y judía ya presentes en Marruecos.

A este respecto, y haciendo caso omiso del reciente periodo de colonización franco-española en Marruecos en la primera mitad del siglo XX, podemos afirmar que la llegada de los musulmanes, judíos sefardíes y moriscos a Marruecos que se inició ya en 1391 con la masacre antisemita de Sevilla (Ramírez de Arellano, 2007), continuó con la expulsión de los judíos y musulmanes en el año 1492 y culminó en la expulsión de los moriscos en 1609 por Felipe III, supuso el mayor flujo humano de procedencia europea que llegó a Marruecos en los tiempos modernos, lo que dotó tempranamente a las culturas islámica y judía –ya existentes en el país– de rasgos de modernidad en comparación con los demás países del mundo arabo-islámico. A raíz de esta situación histórica singular, surgió al principio cierta distinción y cierta rivalidad cultural entre los judíos autóctonos (Tochavim) y los recién incorporados (Megorachim), y también entre los musulmanes autóctonos y «M'slmin R'bat» (los musulmanes de Rabat), en referencia a los moriscos que se instalaron en la Qasba de los Udayas en Rabat, cuyos hábitos y tradiciones eran diferentes:

Estos moriscos que procedían de una civilización selecta, elegantes en su vestimenta y modales, más liberados en sus prácticas religiosas, cuyas mujeres se mezclaban con los varones y tocaban música y aparecían sin velo en escenarios públicos [...] por eso [los habitantes de Salé] los denominaron «musulmanes de Rabat», en referencia a su islam «light» (Koukass, 2021).

Estructura identitaria básica e ingredientes

En resumidas cuentas, si dejáramos aparte la presencia de las culturas francesa y española, incorporadas recientemente con el advenimiento del colonialismo a principios del siglo xx, las cuales aportaron nuevos matices que enriquecieron el dicho caldo cultural dotándolo de modernidad, y nos fijáramos en la fisonomía de la cultura marroquí tal como era a finales del siglo xix, podríamos observar la existencia de cinco grandes componentes:

1. Una cultura amazigh (los aborígenes)
2. Una doble cultura islámica:
 - La tradicional (los «conquistadores» musulmanes)
 - La moderna recién incorporada (los moriscos)
3. Una doble cultura judaica:
 - La tradicional (los judíos autóctonos, tochavim)
 - La moderna recién incorporada (los sefardíes megorachim)
4. Una cultura sahariana (la cultura hasaní)
5. Una cultura africana (el legado del Imperio jerifiano)

La cohabitación de estos cinco componentes dio lugar a una textura cultural singular cuyas expresiones se manifiestan bajo formas variopintas.

En efecto, entendiendo la cultura en su sentido amplio, estas expresiones se traducen en la gastronomía (cuscús, pastela, tagine, lamrozía), la artesanía (mosaico, yesería, kaftán), la música (gnawa, malhún, música Al-andalusí), el folklore (Ahuách, Abidat R'ma, la Fantasia) el refranero, la tradición oral (teatro de Al-halqa), y demás expresiones en las que se mezclan o funden rasgos amazigh, arabo-islámicos, judaicos, moriscos y africanos.

En cuanto a la cultura en su sentido estricto, la idiosincrasia cultural marroquí se ha manifestado desde épocas remotas en producciones literarias que mostraron un afán de distanciamiento con la cultura arabo-islámica del Oriente, ya desde la enciclopedia literaria *Al Iqd Al Farid (El collar singular)* de Ibn Abdû Rabbî (860-940), escrito como réplica, con intenciones de retar a las producciones literarias similares que provenían del oriente islámico, tales como *Kıtab al Aghani* de Abu'l-Faraj al-Isfahani (897- 967), *Al Imtaa wal Mouáanasa* de Abû Hayyân al-Tawhîdî (930 -1023), etcétera.

El debate o rivalidad Occidente/Oriente, que marcó la historia del pensamiento arabo-islámico, continúa en el siglo xx, cuando el literato marroquí Abdellah Guennoun (1908-1989) escribió un ensayo titulado *El genio marroquí en literatura árabe*, en el que valoriza la excelencia del pensamiento y la literatura marroquíes, habiendo ejercido en universidades árabes prestigiosas, tales como la del Cairo, Damasco, Bagdad y Amman. Igualmente podemos constatar esta dicotomía en las producciones del pensador marroquí Abid El Jabri (1935-2010), quien destaca en sus ensayos filosóficos el carácter racionalista de la produc-

ción filosófica marroco-al andalusí –encarnado en Averroes, Ibn Maymún, Ibnu Baja, Ibnu Tofail– en contraste con la producción filosófica del oriente islámico, cuya figura más eminentemente la representa Abû Hamid Al-Ghazali.

Por otro lado, la coexistencia de los amazigh, árabes y judíos en tierras marroquíes repercutió en la estrecha cercanía que existe hoy en día entre los idiomas (el mazig, el dialecto marroquí y el hebreo marroquí). Estas tres lenguas, de tanto intercambio directo entre marroquíes (árabes, amazigh y judíos), llegaron a dotarse de rasgos muy contiguos, lo que se manifiesta en la cantidad de préstamos entre una y otra lengua, y la tendencia a la desvocalización (falta de vocales), particularmente en la pronunciación de la primera sílaba de las palabras, lo cual repercute en el ritmo de los tres idiomas y confiere a las frases un carácter comprimido, como bien se puede percibir en el ejemplo siguiente:

Desvocalización (ejemplo: nombre femenino)		
Lenguas marroquíes	Estándar	Dialecto
hebraico	Rebeca	R'beqa
árabe	Halima	H'líma
amazig	Hadduba	H'dduba

Devenir y perspectivas

A todo lo expuesto anteriormente, podemos añadir un rasgo muy importante que nos diferencia del más cercano país arabo-islámico, a saber, la escasa influencia de la cultura turca, siendo Marruecos el único país del Magreb que no fue ocupado por el Imperio Otomano. En efecto, durante los largos siglos de prestigio de este imperio, y pese a las múltiples tentativas de conquistarlo, el reino de Marruecos pudo resistir gracias a lo de siempre: la existencia de un Estado independiente que se mantuvo fuerte militarmente en la mayoría de los periodos de su existencia en alianza con la fortaleza natural que propiciaban las cordilleras del Atlas y el Rif, lo que dispensó al sistema político marroquí de toda influencia turca en comparación con la totalidad de los países árabes, cuyos sistemas políticos y administrativos se vieron influenciados por sus homólogos turcos, donde figuras como el Bay y el Day eran gobernadores comunes en estos países, versus el sistema de El Majzen, que es la forma de gobierno más típica que conoció Marruecos. Este hecho acrecentó aún más la singularidad de la cultura marroquí, dotándola de más rasgos distintivos.

Tomando en consideración los fuertes lazos espirituales que unen a Marruecos con los países africanos, a través de la institución de «Imarat Almuminín» (Comandancia de los creyentes) que está a cargo del rey de Marruecos (Amir Almuminín / Comandante de los Creyentes), la cual incluye a los judíos y gestiona el quehacer religioso sunita y sufí en el continente africano, podríamos vislumbrar con más eficacia la esencia de la cultura marroquí, la cual llegó a dotarse de modernidad con las colonizaciones francesa y española en

la primera mitad del siglo XX, abriéndose las lenguas y culturas locales ya mencionadas a grandes influjos sociolingüísticos.

Por otro lado, a nivel político, el fuerte legado hebraico que se conserva vivo en Marruecos y el gran número de judíos de origen marroquí que viven en Israel y en varios otros países del mundo, brinda a Marruecos la oportunidad de intervenir a nivel de política exterior, particularmente en los esfuerzos para encontrar una solución pacífica a la espinosa cuestión palestina, siendo Su Majestad el Rey el presidente del Comité Alqods (Jericó), un cargo que le fue asignado por la Organización de Cooperación Islámica en reconocimiento a la singularidad de la experiencia marroquí en materia de apertura y diálogo de civilizaciones. Además, debido al atractivo del modelo de islam moderado que promueve el Reino de Marruecos, muchos países africanos y europeos solicitan su apoyo y aprovechan su larga experiencia en la formación de *imames*, los oradores encargados de presidir los oficios religiosos en las mezquitas.

Esta cultura milenaria, representativa de un islam moderado, fruto de un mestizaje religioso y cultural operado a fuego lento en el seno de un Estado-nación, podría servir de modelo (y efectivamente lo hace) para varios países con los que compartimos la lengua, la religión, la vecindad y la pertenencia a un mundo libre que aspira a la convivencia y diálogo de culturas y civilizaciones.

Al final de este artículo, quisiera expresar mis agradecimientos a su excelencia, la embajadora del Reino de Marruecos en Chile, Dra. Kenza El Ghali, por su disposición y apoyo a las actividades de cooperación cultural entre Chile y Marruecos, al director del Centro Cultural Mohammed VI para el diálogo de las Civilizaciones de Coquimbo, Dr. Mohcine Mounjid, por su acción a favor del diálogo chileno-marroquí, a los presidentes de las universidades de La Frontera de Chile y Hassan I de Settat, Dr. Eduardo Hebel y Dr. Abdellatif Moukrim, por su disposición y su valiosa contribución en el éxito del Seminario UFRO-UHP, a mi amigo el Dr. Carlos del Valle, mi socio en la coordinación de este exitoso evento cultural, y a todos los colegas, académicos y académicas, chilenos y marroquíes, que lo animaron con sus valiosas comunicaciones.

Referencias bibliográficas

- RUIZ MIGUEL, C. (2011). *La «Constitución» marroquí de 2011. Análisis crítico*. Dykinson. (Traducción no oficial del texto oficial aparecido en francés en el *Boletín oficial del Reino de Marruecos*, de 30 de julio de 2011). https://www.usc.gal/export9/sites/webinstitucional/gl/institutos/ceso/descargas/Const-Marruecos-2011_es.pdf
- KOUKASS, A. (20 de marzo de 2021). *«"مسلمين الرباط الذين يضلونك الطريق"»* («Los musulmanes de Rabat que despistan a la gente»). Hespresse. Recuperado el 28-06-2024.
- LAROU, A. (1984). «"مجلد تاريخ المغرب"» (*Síntesis de la historia de Marruecos*). Almarkaz Attaqafi Al arabi.
- RAMÍREZ DE ARELLANO, R. (1901). Matanza de judíos en Córdoba. 1391. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 38, 294-311.

La cultura chilena: naturaleza terrestre, tradición religiosa y modernidad educacional. Una mirada historiográfica

Luis Inostroza Córdova

Universidad de La Frontera

luis.inostroza@ufrontera.cl

Resumen

Este artículo aborda una perspectiva sobre la historia cultural de Chile, enfocada desde la frontera provinciana del sur del país, que hunde sus raíces desde el tiempo prehistórico de las sociedades indígenas y la llegada de los hispanos hacia 1535-1550 para formar el núcleo de una identidad que se enriquece con los aportes de inmigrantes europeos y de Medio Oriente en los siglos XIX y XX, y migrantes caribeños en el siglo XXI, y en la que destaca la dimensión del tiempo de larga duración asociado con los movimientos telúricos de terremotos y tsunamis que marcan nuestra vida cotidiana. A esto se vinculan las características de la naturaleza de las diversas regiones que integran nuestro país en el litoral del océano Pacífico desde Arica en el paralelo 18° latitud sur a Punta Arenas en 53° latitud sur, y se integran el vector de la educación como mecanismo de transformación social en el siglo XX y XXI que genera el surgimiento de las clases o capas medias. Asimismo, se subraya el aporte de personajes intelectuales icónicos, como los premios nobel Gabriela Mistral y Pablo Neruda y la folklorista Violeta Parra, quienes nos conducen al territorio de los imaginarios, es decir, a las manifestaciones más íntimas de nuestros anhelos nacionales.

El capítulo se desarrolla en doce temas: La herencia indígena aymara, mapuche, yagan; el legado hispano-colonial: cristiano católico romano; la identidad nacional chilena desde la independencia del Imperio Español, 1810-2024; la cultura fronteriza y la cultura moderna en la región de La Araucanía; las misiones franciscanas y capuchinas y el Liceo de Temuco; las iglesias evangélicas en La Frontera; la chilenidad

Diálogos entre Marruecos y Chile

magallánica; la sociedad popular proletaria del Norte Grande salitrero; cultura pop y represión política 1960-1970; la cultura chilena en larga duración telúrica; Chiloé: el eco de la montaña las islas y el mar; y corolario: los cantares de la tierra, Gabriela Mistral y Violeta Parra, las madres cósmicas de Chile.

Palabras clave: Cultura chilena; historia cultural; tradición religiosa; modernidad educacional.

Abstract

This text addresses a perspective on the cultural history of Chile, focused from the provincial border of southern Chile, which sinks its roots from the prehistoric time of indigenous societies and the arrival of the Hispanics around 1535-1550, to form the core of an identity that is enriched by the contributions of European and Middle Eastern immigrants in the nineteenth and twentieth centuries, and Caribbean migrants in the twenty-first century. Emphasizing the dimension of long-term time associated with the telluric movements of earthquakes and tsunamis that mark our daily lives. Linking the characteristics of the nature of the diverse regions that integrate our country in the coast of the Pacific Ocean from Arica in the parallel 18° LS to Punta Arenas in 53°LS. Integrating the vector of education as a mechanism of social transformation in the 20th and 21st centuries, which generated the emergence of the middle classes or strata. Underlining the contribution of iconic intellectual characters such as the Nobel Prize winners Gabriela Mistral and Pablo Neruda and the folklorist Violeta Parra, who lead us to the territory of the imaginary, that is, to the most intimate manifestations of our national longings.

The chapter is developed in twelve themes. The Aymara, Mapuche and Yagan indigenous heritage. The Hispanic-colonial legacy: Roman Catholic Christian. The Chilean national identity since the Independence from the Spanish empire, 1810-2024. Border culture and modern culture in the Araucania Region. The Franciscan and Capuchin missions and the Lyceum of Temuco. The evangelical churches in La Frontera. The Magellanic Chilean. The popular proletarian society of the saltpeter Norte Grande. Pop culture and political repression 1960-1970. The Chilean culture in long telluric duration. Chiloé: the echo of the mountain, the islands and the sea. Corollary: the songs of the earth, Gabriela Mistral and Violeta Parra, the cosmic mothers of Chile.

Keywords: Chilean culture; cultural history; religious tradition; educational modernity.

Introducción

En este capítulo abordamos una mirada sobre la cultura de la sociedad chilena contemporánea desde una perspectiva historiográfica de larga duración para identificar el origen de las tradiciones que perviven en las prácticas sociales actuales del pueblo chileno. Como escribió el historiador Sergio Villalobos Rivera «cada época es ruptura de horizontes» y desde nuestro tiempo observamos la sociedad que ha evolucionado desde fines del siglo XX al comienzo del siglo XXI (Villalobos, 1980). Desde esta perspectiva contemplamos a los actores sociales que dan forma al presente. Los conquistadores hispanos arribados en 1540, compuestos por «una mayoría andaluza, extremeña y castellana, en parte influida por los

árabes, predomina fuertemente» (Villalobos, 1980, p. 139), introdujeron la religión cristiana católica que se derramó sobre el continente. Después de la Independencia del Estado de Chile del imperio español en 1810, arriba una segunda corriente de migrantes de varios países europeos que impulsaron la colonización agropecuaria de la frontera de La Araucanía, Aysén y Magallanes, anexadas por el Estado de Chile en la segunda mitad del siglo XIX. Evento simultáneo a la incorporación de las provincias de Tarapacá y Antofagasta después de la guerra con Perú y Bolivia en 1879-1883, momento a partir del cual se integran los *ayllus* y la cultura aymara al Estado de Chile y arriban al desierto de Atacama y la pampa del Tamarugal los peones enganchados en las industrias salitreras. Un periodo que coincide con la anexión del territorio mapuche de La Araucanía en el sur de Chile, acompañado de la posesión de la Isla de Pascua en 1881, que se incorporan en el vicariato apostólico de los misioneros capuchinos. De esta forma, el Estado de Chile configura una amplia ecúmene moderna, desde las costas sudamericanas al centro del océano Pacífico y la Polinesia, hasta el continente antártico y el polo sur desde 1945.

Los conflictos en el Viejo Mundo y las denominadas *guerras mundiales* impulsaron la migración de poblaciones palestinas bajo el protectorado del imperio turco y familias judías sefardíes desde Macedonia (Mundo Árabe, 1932-1933; Cohen, 2002). Adicionalmente, en la actualidad se ha incrementado la llegada de poblaciones latinoamericanas del Caribe; así como de comerciantes chinos con tiendas y comidas pekinesas, los japoneses con el sushi y las recientes series de cine surcoreanas.

La dimensión del tiempo de larga duración tiene íntima relación con el vínculo de las sociedades locales con su hábitat planetario, en una angosta zona de más de 4.500 km de valles situados entre la cordillera de los Andes y el litoral del océano Pacífico, desde el paralelo 18° latitud sur a la región antártica. Un territorio pródigo en abundantes recursos ecológicos marítimos y climas templados agroganaderos, junto a metales como el cobre, el oro y la plata (Inostroza, 2020). En este mismo sentido, en la dimensión geográfica del tiempo largo, encontramos eventos geológicos con recurrentes momentos cósmicos de terremotos, tsunamis y erupciones volcánicas (Mellafe, 2004). Episodios que configuran imaginarios registrados en la memoria social ancestral en torno al mito mapuche de Trentren y Caicai –el conflicto entre una serpiente terrestre y una serpiente marítima– y el mito de Quitral Pillán del volcán Villarrica. Eventos que las poblaciones occidentales interpretaran como *males* o castigos divinos (Plath, 1973).

Por otro lado, la construcción cultural chilena también se ha vinculado en su desarrollo con la actuación de personajes célebres que han destacado a nivel local y mundial por sus logros intelectuales, colocando en primer plano la identidad de Chile. Nos referimos a los premios nobeles Gabriela Mistral (1945) y Pablo Neruda (1971), y la folclorista Violeta Parra, fallecida en 1967, quienes participan y promueven la educación como mecanismo para profundizar la conciencia histórica chilena desde las tradiciones y sujetos sociales campesinos y populares de larga tradición en la evolución del pueblo de Chile. Marco en

el cual estas autoras y autores perfilan a los nuevos sujetos sociales de la modernidad: las profesoras y los profesores y los estudiantes que forjan el tránsito hacia el futuro.

Posiblemente una de las miradas literarias de mayor profundidad espiritual respecto de la cultura chilena fue aportada por Gabriela Mistral gracias a su experiencia como profesora (Gabriela Mistral, 2014). Nacida en la región minera y agrícola de Coquimbo, recorrió el país como directora de colegios en Temuco y en la zona austral de Punta Arenas en Magallanes. Desde sus labores diplomáticas iniciadas en 1926, nuestra *madre maestra* posicionó a Chile en el concierto de la civilización global en los inicios y a través del siglo XX, alcanzando un renombre internacional con su literatura para niños y mujeres latinoamericanos, y escribiendo en *Recado sobre una reforma educacional suramericana* (1935) una semblanza del cambio hacia la modernidad contemporánea en Chile que reflejaba sus propios anhelos de una educación con sentido e identidad social. En esta perspectiva apuntó que unos siete años atrás, por 1928, Eduardo Barrios y Mariano Navarrete con la Asociación Nacional de Profesores iniciaron una profunda reforma educativa desde Arica a Magallanes.

La escuela rural se volvió campesina de veras: era dotada de herramientas y de elementos para pequeñas industrias, y salía de los muros hacia el descampado, donde debió estar siempre, en lugares de clima dulcísimo. Los niños se echaban a conocer la región y servirla en su índole. La escuela urbana ingresaba en la acción social por una intervención eficaz en la vida de la barriada, y era, por fin abastecida de talleres de casi todos los oficios menores, de campos de juegos, de cine, etc. Las bibliotecas escolares congeladas se fundían y las pobres escuelas los vieron llegar como en México a grandes camionadas (Gabriela Mistral, 2014, pp. 409-410).

Gabriela continuó cerrando este bosquejo con una mirada sobre el profesorado chileno, el actor político en el que centró la transformación social la Constitución de 1925:

El terremoto de la reforma, la acre experiencia, sirvieron para dejarnos bien palpable algunos hechos de la chilenidad que conocíamos vagamente o que ignorábamos: nuestro pueblo se incorpora con mucha vivacidad a una educación educativa radical. Los padres de familia ayudan a una regeneración de la escuela primaria, por audaz que sea, si se les nutre la confianza con un trabajo ostensible y honrado. Los maestros hacen pininos, resisten el concepto de una escuela que les dobla su afán; pero ganados por las primeras vueltas de la rueda, el dinamismo fogoso los coge para no volver a soltarlos, en un hermoso ímpetu de honra profesional. El profesor Kandel del Teacher's College de Columbia University decía durante su estadía en Chile: Lo mejor que hay aquí es la naturaleza de los maestros (Gabriela Mistral, 2014, p. 411).

De esta forma nuestra poetisa universal bosquejó los anhelos para recibir educación por parte del pueblo chileno, que marcarán su derrotero histórico en la segunda mitad del siglo XX y principios del XXI.

La herencia indígena aymara, mapuche, kawésqar, aonikenk, yagán

En el ámbito del modo de vida agrario, en primer lugar, encontramos los aportes de los pueblos indígenas que han poblado el continente americano desde la época del Pleistoceno hacia 40 000-20 000 AP (Hidalgo, *et al.*, 1993; Falabella, *et al.*, 2016).

Las poblaciones de las Indias Occidentales sufren genocidios por la expansión hispánica hacia el Nuevo Mundo desde la llegada de Cristóbal Colón al Caribe el 12 de octubre de 1492, y el posterior arribo de Pedro de Valdivia al reino precolombino de Chile en 1540, después de la conquista del Imperio inca en 1532-1535. La población indígena derrotada militarmente fue convertida en siervos y esclavos para la producción de metales preciosos y para la agricultura, provocando prácticamente su extinción y siendo reemplazados por esclavos africanos durante los siglos XVI a principios del XIX, cuando los estados nacionales eliminaron la esclavitud africana.

Para delinear algunos rasgos de las tradiciones indígenas sobrevivientes enfatizaremos los vínculos de las comunidades indígenas con su entorno ecológico, mediante vínculos productivos y relaciones religiosas y festivas. Costumbres que en algunos casos se integraron con el calendario litúrgico cristiano que ejerció un papel hegemónico desde su llegada al Nuevo Mundo.

Las zonas culturales indígenas a la llegada de los hispanos en 1540 giraban en torno de tres grandes áreas. De norte a sur y en directo contacto con las civilizaciones de los Andes centrales, encontramos primero la zona del Norte Grande desde los 17° a 26° latitud sur correspondientes a las regiones XIV, I, II y III. Territorio de los ayllus aymaras desde la costa del Pacífico hasta el altiplano boliviano organizado desde las *marcas*, un pueblo central de las comunidades que norma el uso productivo de los recursos ecológicos, del suelo agropecuario y del agua.

Todas las actividades económicas de la minería y el trabajo con metales y gemas, agricultura de riego sobre terrazas, la ganadería de llamas y ovejas, y el arte textil, están acompañados de un ritual productivo particular o doméstico, así como por grandes ceremonias para suplicar por un año minero, agrícola, ganadero y ecológico favorable, y para dar gracias por el año productivo.

Estas congregaciones parten con la iniciación del año agrícola el 01 de agosto, el Carnaval de la cosecha, la Cruz de Mayo el 3 de ese mes, la limpieza de los canales de riego el 25 de julio, la llamada de la lluvia en enero y febrero, la marcación y floreo con guirnaldas textiles del ganado de llamas, alpacas y vicuñas el 25 de diciembre (Kessel, 1996; Castro y Martínez, 1996). También cabe mencionar aquí las fiestas religiosas cristianas de la Tirana 80 kilómetros al interior de Iquique, que reúne a comunidades desde el Pacífico hasta Bolivia que bailan en hermandades de danzantes, o diabladas, con vistosos trajes y máscaras (Plath, 1966, p. 145).

La segunda zona cultural se extiende desde el río Copiapó (27° latitud sur) al archipiélago de Chiloé (43° latitud sur), y corresponde al territorio prehistórico de la nación

mapuche, cuya área septentrional desde Copiapó al río Biobío será colonizada por los hispanos desde 1540 con la fundación de las ciudades de Santiago en 1541 y La Serena en 1544-1548. Con estas ciudades se inicia la organización de la colonización hispana en la gobernación de Chile dependiente del virreinato peruano. Este proceso impondrá una profunda transformación demográfica de mestizaje de las poblaciones indígenas con esclavos africanos evangelizados y campesinos españoles, constituyendo el cuerpo de la sociedad chilena de Chile colonial y del siglo XIX. En esta extensa zona desde La Serena a Talca, escribe Santiván:

se desarrolló durante más de cuatro siglos de coloniaje lo más granado de nuestra población popular campesina. Prevalció en su sangre mestizada el tipo español andaluz y castellano, con sus típicos trajes que recuerdan al majo y al torero, de saco o chaqueta corta adornada por botones de reluciente conchaperla, sus botas calzón de cuero, su ancho sombrero de ala recta con barboquejos y su manta escapulario multicolor. Hombres sufridos para el trabajo, centauros imbatibles en sus caballos tan resistentes como ellos [...]. Católico a macha martillo, generalmente amasó en su rústico cerebro la creencia religiosa con la superstición primitiva (Santiván, 1974).

En el sur de Chile, desde Biobío a Chiloé, las comunidades mapuche-huilliche expulsaron a los conquistadores hispanos hacia el norte del Biobío en el año 1600. En esta coyuntura, se estableció como frontera con el imperio español al río Biobío, que instaló un ejército de dos mil soldados en las ciudades de Concepción, el puerto de Talcahuano y la ciudad de Chillán, y en las fortificaciones de Arauco, Yumbel y Nacimiento. La sociedad mapuche recuperó así su independencia, iniciando un nuevo periodo de relaciones de frontera con la monarquía hispánica marcado por la guerra esclavista del ejército español y la venta de indígenas hacia los distritos coloniales de Chile y el Virreinato del Perú. Paulatinamente comienzan a predominar las interacciones pacíficas, el diálogo diplomático y el establecimiento de un gobierno de frontera basado en parlamentos entre el rey de Castilla y los gobernadores chilenos con el consejo de ulmenes araucanos para dar seguridad al tráfico comercial de bovinos desde la Pampa, La Patagonia y la Araucanía hacia la industria de saladeros de carne seca, sebo y cueros de Chile. Sistema político y económico que predominará desde fines del siglo XVII hasta después de la Independencia de la república de Chile en 1810 (Inostroza, 2020).

De este modo, la economía mapuche evoluciona desde una estructura agrícola basada en el cultivo de plantas endémicas de maíz, papas, quinoa y porotos con la adopción del trigo europeo y la ganadería del Viejo Mundo, de ovejas para provisión lanar y desarrollo de las manufacturas textiles que se exportan hacia Concepción, caballares empleados como medio de transporte y vacunos empleados como tracción del arado español aplicado a las siembras. Las actividades productivas se hallaban integradas en redes comunitarias sociales y religiosas. Las asambleas políticas (*trawun*), las festividades deportivas del *palin*, y ceremonias religiosas del *nguillatún* congregaban a las comunidades en un ambiente de fiesta, banquetes, bailes y

libaciones con la asistencia de hombres y mujeres, adultos y jóvenes, que daban lugar a ceremonias de pasaje vinculadas al casamiento de los jóvenes (Inostroza, 2020).

Un día sagrado y festivo para la sociedad mapuche es el *wetri pantu*, el año nuevo, el tiempo en que vuelven a crecer los días, asociado al solsticio de invierno en el hemisferio austral el 21 de junio. En esta festividad, los *ulmenes* más ricos invitaban a celebrar el *wetri pantu* con un festín de banquetes y bebidas. Evento que se vinculará a la fiesta del estofado de San Juan acompañado de consultas o pruebas sobre el futuro inmediato (Plath, 1966, p. 123-124).

La tercera zona cultural indígena corresponde al área circumpolar de las actuales regiones XI y XII de Aysén y Magallanes (43° a 54° latitud sur). En el área costera de Aysén encontramos pueblos canoeros kawésqar con una economía marítima que se mantiene hasta el presente. Hacia el interior habitaban los tehuelches o aonikenk, en torno a los ríos Cisnes y Baker (Martinic, 2014).

Bordeando Tierra del Fuego y el cabo de Hornos se localizaban los *yagán*, y en el continente, los aonikenk o tehuelches, cazadores terrestres; estos últimos casi exterminados por la colonización ganadera ovina y por las concentraciones en misiones cristianas donde fueron atacados por epidemias mortíferas. Su legado sobrevive a través de los nombres registrados en la toponimia local, en los relatos compilados por los misioneros y en el mestizaje (Chapman, 2012).

La cuarta zona oceánica está representada por las poblaciones polinésicas de la Isla de Pascua, quienes desarrollaban ritos de fertilidad en honor al creador, *Make Make*, de los frutos de la tierra y las aves marinas que anidaban en la costa aportando apetecidos huevos. Además, realizaban trabajos colectivos en la fabricación de *moais*, estatuas funerarias de personajes que miran hacia el horizonte, confeccionadas con piedras de varias toneladas, que se instalaban en plataformas llamadas *ahu*. Los ritos de propiciación se verificaban en fiestas *koro* al pie del volcán Rano Kau, con la asistencia de hombres y mujeres de diversas tribus, entre abundantes comidas e interminables cantos y danzas (Englert, 2014, p. 139-140).

El legado hispano-colonial: la cultura cristiana católica romana

Los colonizadores hispanos desde su llegada al continente impusieron el culto cristiano católico asociado con la conversión de las naciones indígenas conquistadas, mediante la instalación de capillas y catedrales. De este modo, desarrollaron un calendario litúrgico anual que asumió la forma de un memorial de vida de santos y santas mártires de la Iglesia, ejemplos de rectitud moral, cuyos nombres serán usados por los feligreses para bautizar a sus hijos (Ovalle, 1646; Salinas, 2000; Morandé, 2017; Larraín, 2001, 2017).

Este calendario intercala el día domingo, de concurrencia devota a las capillas y catedrales, con otros días especiales –generalmente feriados para la vida secular–, encabezados por fiestas universales con la Semana Santa en recuerdo del sacrificio de Jesús en la Cruz en Jerusalén en el mes de marzo o abril. Antiguamente, era una semana de recogimiento,

continuos rezos y abstinencias. Era un riguroso duelo; la gente se vestía de oscuro, y no solamente no se comía, sino que ni los más empedernidos pecadores hablaban fuerte (Plath, 1966, p. 85). Al domingo siguiente a la Pascua de Resurrección se celebraba *Quasi Modo*, que significa en latín «a la manera de», agregando «niños contentos» (Plath, 1966, p. 94). Siguen las fiestas de la Cruz de Mayo, que en la ciudad de Santiago estará vinculada con el violento temblor del 13 de mayo de 1646, que destruyó la ciudad capital del Reino de Chile; episodio conectado con la procesión del Señor de Mayo, que desde entonces sale desde la iglesia de los agustinos recorriendo el centro de Santiago (Plath, 1966, pp. 108-109).

Por otro lado, la colonización religiosa reforzó la imagen de la Virgen María, que, desde su oficio de madre de Jesús, se erige como educadora moral de la humanidad. De esta forma surgen múltiples formas de devoción mariana vinculadas con celebraciones multitudinarias.

En la región minera de Tarapacá y Antofagasta, en el norte del país, hemos mencionado la fiesta de la Tirana, celebrada entre el 10 y el 20 de julio en honor a la Virgen del Carmen, y en recuerdo de un romance entre un español y una mujer indígena de carácter fuerte, al modo de una tirana (Plath, 1966).

En la zona central de la ciudad de Santiago, se realiza la festividad de la Purísima el 8 de diciembre en el santuario de Lo Vásquez, instalado desde 1854. Su gran día comienza el 7 con una marcha de peregrinos desde Valparaíso por 35 km hacia el interior. El día 8 se juntan más de cincuenta mil feligreses, sanos, enfermos, convalecientes, caminando a pie o de rodillas. Se rezan doce misas, desde las 4 a.m. hasta las 13 horas. Además, se hace una gran fiesta campestre alrededor de la iglesia, con una nota folklórica entregada por las alfareras de Pomaire, que exponen sus gredas de ollas, utilería y juguetería (Plath, 1966, pp. 213-214)

La Virgen de Andacollo es la Virgen del Rosario en la provincia de Coquimbo, con un fuerte sincretismo de la minería del oro de los pueblos indígenas precolombinos y su pervivencia durante la colonia y la República. Las festividades comienzan los primeros días de diciembre con peregrinos de Chile y Argentina, para llegar a la Novena el día 15 y a la fiesta central los días 24, 25 y 26. La Procesión está formada por compañías de bailes o hermandades de bailarines de Los Chinos, Los Danzantes y Los Turbantes (Plath, 1966, p. 216-220).

Estas festividades del recuerdo de María, la madre de Jesús, también estuvieron vinculadas a una destacada figuración pública de los conventos de monjas y las *madres* y *madrecitas* como se llamaba coloquialmente a estas servidoras sociales. Órdenes vinculadas a la educación primaria y secundaria.

Posiblemente la fiesta social más significativa del cristianismo como buenas nuevas de salvación eterna sea la Navidad, la noche del 24 de diciembre, con una memoria representada en un pesebre de Belén, donde nació el niño Jesús, adornada de bueyes, corderos y frutas de la estación. En esta noche antiguamente «se tiende la mesa con la cazuela de ave, los pollos arvejados, la lengua nogada, el pavo relleno, los bollos de Pascua, las empanaditas de pera, buñuelos de huevo, el vino, las mistelas, las alhojas de culén, el cola de mono, el guindado o el apiado» (Plath, 1966, p. 221). Banquetes que en la actualidad forman parte

de la cena de pascua y cena de navidad, que en un aspecto protestante norteamericano ha introducido la cena del pavo navideño, un ave de origen americano.

La Navidad cristiana católica culmina con la misa del gallo, animada por los chilenos con instrumentos de caña o guías de zapallo (Platt, 1966, p. 223). En la actualidad se incorpora un nuevo componente ritual con el árbol de navidad, utilizado por católicos y protestantes.

Las festividades anuales también integran la imagen de santos y santas mártires y padres de la Iglesia como ejemplos de virtud de los creyentes, entre las cuales destacamos las procesiones multitudinarias del 20 de enero en honor a San Sebastián, como intercesor por pestes y toda clase de epidemias.

En la región de la frontera del Biobío se encuentra el santuario de Yumbel en la VIII región, donde se honra a San Sebastián el mes completo, siendo sus días el 19, 20 y 21, en los que se realizan misas continuadas. Cien mil personas asisten a las festividades del santito en 1973 (Plath, 1966, p. 62). En estas ceremonias se pagan las *mandas* para agradecer el favor concedido. El etnógrafo folclorista que seguimos anotó la siguiente semblanza de los óbolos:

En un recinto especial, habilitado para la cancelación de las mandas, están grandes y largos mesones con ranuras como alcancías, atendido por sacerdote y seminaristas, que recogen los tributos en dinero, mientras otros entregan en el patio del templo animales y granos o cumplen sacrificios caminando de rodillas sobre la losa de la iglesia (Plath, 1966, p. 63).

Siguen las procesiones de pescadores en las bahías del litoral el 30 de junio en honor del patrono San Pedro y la fiesta de Jesús Nazareno de Caguach el 30 de agosto en la isla del archipiélago de Chiloé. Los chilotes hacen sus mingas de faenas colectivas para acelerar trabajos. Los peregrinos van desde las islas adyacentes en lanchas y chalupones para una fiesta de procesión. Disparos, vivas. Cantos al compás de guitarras, flautas y violines (Plath, 1966, p. 169).

También está la fiesta de San Francisco de Asís en los primeros días de agosto; se colocan en los trigales cruces de madera de laurel sin clavos, solo con amarras. Se forran con papeles de colores rojo y blanco. Se entrega una bendición con vino por la dueña del trigal acompañado de un asado, empanadas y corridas de vino y cuecas (Plath, 1966, pp. 184-185).

El día de los muertos, primero de noviembre, día de los difuntos o finados, o día de todos los santos, la población acude con romerías a los cementerios y *animitas* (casetas en homenaje a un fallecido).

Las iglesias cristianas protestantes de Inglaterra y Alemania, y sobre todo de Estados Unidos, arribadas desde fines del siglo XIX principalmente a la zona de la Frontera del sur de Chile, han desarrollado una importante actividad religiosa. En este marco ha surgido el culto pentecostal que recoge la festividad del mundo campesino continuando la tradición de templos y catedrales, pero sin imágenes santorales.

La cultura nacional chilena, 1810-2024

En el ámbito profano y secular, el proceso político de la Revolución de la Independencia respecto del imperio español marcará el nacimiento de la República de Chile y el surgimiento de los actores políticos de los ciudadanos herederos de la Revolución francesa de 1789.

En Chile, el magno acontecimiento de la Revolución de la Independencia iniciado el 18 de septiembre de 1810 estuvo asociado con un sector de la aristocracia que viajaba por Europa trayendo libros y nuevas ideas soberanistas que pudieron plasmarse por la desarticulación del orden colonial en medio de las discordias entre el rey Carlos IV y su hijo Fernando VII, tomados prisioneros por Napoleón Bonaparte, que nombró rey de España a su hermano José Bonaparte en 1808. Eventos que fueron acompañados por las invasiones inglesas contra Buenos Aires en 1806-1807 y que alertaron a las elites chilenas para tomar en sus manos la defensa del reino. Para ello, siguieron el ejemplo de la nación española que organizó la Junta de Gobierno de Sevilla para resistir la invasión francesa, y los acuerdos del cabildo de Buenos Aires que proclamó una junta de gobierno el 25 de mayo de 1810.

En la Capitanía de Chile, ciertos sucesos políticos previos otorgaron dinamismo a la representación ciudadana. La muerte en 1808 del gobernador titular nombrado por el Rey, Luis Muñoz de Guzmán, posibilitó la actuación del partido republicano encabezado por los padres civiles de la patria Juan Antonio Ovalle, José Antonio Rojas, Bernardo Vera y Pintado y José Miguel Infante de la ciudad de Santiago, junto a Juan Martínez de Rozas de la ciudad de Concepción. El gobernador interino Antonio García Carrasco intentó detener las amenazas al orden imperial apresando a Ovalle, Rojas y Vera en mayo de 1810, lo que desencadenó una convulsión política. Manuel Antonio Tocornal, el historiador del Primer Gobierno Nacional, escribe en 1847 que el 11 de julio: «A las ocho de la mañana del mismo día se encontraron reunidos en la plaza principal cerca de doscientas personas, cuyo número se aumentaba de momento en momento, pidiendo todos que se reuniese el cabildo, y se les permitiese la entrada en la sala capitular» (Tocornal, 1866, p164). Después se dirigieron a la Audiencia solicitando la libertad de los detenidos, petición que fue acogida por el tribunal. Posteriormente, la Audiencia destituyó al gobernador interino lo que permitió la llegada del republicano brigadier Mateo de Toro y Zambrano, Conde de la Conquista, quien llamó a un cabildo abierto en Santiago el 18 de septiembre de 1810, donde se nombró a una junta de gobierno provisoria; título temporal que enmascaraba un objetivo más trascendente: convocar a elecciones en las ciudades y villas de la capitanía para formar el primer Congreso Nacional que se reunió el 14 de julio de 1811 y con el que se consolidaba un movimiento irreversible hacia la emancipación.

En el escenario revolucionario predominaban los personajes masculinos. No obstante, las mujeres también se encontraban presentes. Con motivo de la prisión de Ovalle, Rojas y Vera, aparecieron las primeras figuras femeninas, según los testimonios recogidos por Tocornal: «Don José Ignacio de la Cuadra, suegro del doctor Vera, acaba de elevar una

solicitud firmada por 40 vecinos respetables, siendo de notar que el primer nombre estampado en esa solicitud era el de doña Constanza Marín de Poveda, marquesa de Cañada Hermosa» (Tocornal, 1866, p.161). En la plaza pública las mujeres fueron representadas también por otras lideresas: «Ese amor a la libertad inflamó también los corazones de algunas chilenas distinguidas, cuyos nombres deben ocupar un lugar en las páginas de la historia. Doña Mercedes Guzmán de Toro y doña Luisa Recabarren de Marín, puede decirse que figuraron al lado de los héroes de la Independencia» (Tocornal, 1866 p. 196). A ellas agregaríamos la figura de doña Javiera Carrera, del insigne linaje de los hermanos Carrera, y doña Rosa Riquelme, madre de Bernardo O'Higgins, primer Director Supremo después de la derrota definitiva del imperio español en 1817-1823.

El conflicto y la guerra civil entre republicanos y monarquistas puso en primer plano a los hombres de armas (Góngora, 1981) que emergieron con las primeras batallas, que se iniciaron en 1813, hasta el desastre de Rancagua el 01 y 02 de octubre de 1814, cuando los independentistas son derrotados y deben emigrar hacia el Río de la Plata. Es en este periodo de la reconquista hispana, 1815-1816, cuando aparece la figura romántica de Manuel Rodríguez, que había tenido una destacada actuación como ministro y ahora se transforma en el guerrillero que con montoneras de arrieros y campesinos pone en jaque al gobierno español. Sin embargo, luego del triunfal regreso del Ejército Libertador a principios de 1817, y la derrota de las fuerzas realistas en la batalla de Maipú el 4 de abril de 1818, será asesinado por el gobierno de la República.

Su memoria fue rescatada por el cronista de la Independencia, el sabio francés Claudio Gay, quien recopiló su saga legendaria en la década de 1830:

Se cuentan de esta época numerosos rasgos de su audacia, de don Manuel Rodríguez especialmente que a haber ocurrido en tiempos remotos en que todo se exageraba, su nombre hubiera servido para una de esas leyendas populares que las baladas o las epopeyas fabulosas de entonces nos han conservado tan cuidadosamente. Ni citaré más que uno de los muchos que he oído contar al excelente general don Santiago Aldunate. Sabedor un día Rodríguez de que el comandante de la guarnición de San Fernando daba un baile, apostó a que se presentaría en él: se presentó en efecto, y después de tomar ponche con aquel jefe que había puesto precio a su cabeza, se volvió muy tranquilo con sus compañeros, que lo esperaban llenos de ansiedad por su imprudencia. Otras muchas aventuras pudieran referir de este celoso patriota, que prueban tanta audacia como presencia de ánimo (Gay, II, 1856, p. 192).

Rodríguez hizo un llamado público para la defensa de la Independencia con su célebre frase «Aún tenemos patria, ciudadanos».

Tomó parte muy activa en la victoria decisiva de Maipú por el crecido número de guasos o gente de campo que a su voz mágica corrieron a reunirse bajo las banderas del ejército (Gay, II, 1856, p. 291).

La memoria pública del soldado guerrillero patriota será reivindicada con un sepelio oficial por el gobierno y el pueblo chileno en un ambiente de apoteosis social en 1896 en el que se trasladó su cuerpo desde el templo de la localidad de Tiltil al Cementerio General de Santiago (Illanes, 2013).

A estos hitos históricos del Estado y su nación, se suman las «fiestas patrias» inauguradas por el general José Miguel Carrera el 18 de septiembre de 1812 –quien dictó la primera Constitución de la República– y que en la actualidad duran varios días (17 a 19 de septiembre). En ellas se consumía abundante cantidad de empanadas, vino tinto, dulces y jugos de mote con huesillos. Artes culinarios amenizados por el baile nacional de la *zamacueca*, que adquirió relevancia social como un baile de la nueva época inaugurada por la independencia. Pablo Garrido argumenta en este sentido: «Porque quiéranlo o no los historiógrafos y los memorialistas, esta danza cuyo origen nadie ha podido trazar, es un símbolo, y nada menos que de la vida republicana naciente. Entrañaba un repudio al continuismo feudo-colonial que, sórdidamente, se había enquistado en el espíritu mismo de la Proclama de septiembre de 1810». La criolla «danza graciosa y coqueta» era un desafío a la emperifollada contradanza virreinal (Garrido, 1974).

Su nombre, *zambacueca*, evoca su carácter mestizo mezcla de culturas indígenas, africanas y españolas enriquecida con las experiencias de la emigración forzada del ejército nacional hacia las pampas del Río de la Plata, en 1814-1816, y la participación en la expedición libertadora del Perú en 1821.

Garrido cita recuerdos de Vicuña Mackenna a mediados del siglo XIX:

La *zamacueca* no salía del arrabal el año 1828, el año de los pipiolos. Pero un año más tarde, 1829, el año de los pelucones, junto con tan conspicuos señorones, la *zamacueca* comenzó a golpear tímidamente a las puertas aristocráticas y a imperar con todo su garbo en las tarimas de la clase media... Sea como fuere, la *cueca* se baila en las chinganas y cafés, y sube a la ópera en 1831, alcanza boga aristocrática entre 1840 y 1850. Entonces –prosigue Garrido– un eminente refugiado político nuestro escribe: La *zamacueca* es el único punto de contacto de todas las clases de la sociedad; lo único que hay verdaderamente popular. Baila el pobre como el rico; la dama como la fregona; el roto como el caballero, con la diferencia sólo del modo; los rústicos la bailan con un poco de naturalidad, la que llamamos a todo trapo... las gentes cultas se andan con más tiempo en todo (Garrido, 1974).

Los padres civiles e intelectuales de la patria, los héroes populares y la *cueca* configuran una armonía propia del mundo de la hacienda, la aristocracia y el campesinado que conquistan la libertad, el sueño de la cultura popular del Estado nación de Chile. Sufrida y ganada con la sangre generosa de monarquistas, criollos y mapuches con que fueron regados los campos de las batallas de Rancagua, Chacabuco, Cancha Rayada, Maipú y el Biobío.

Leyendas heroicas que la historia oficial refleja en las calles principales de las ciudades con los nombres de José Miguel Carrera, Bernardo O'Higgins, Manuel Rodríguez y Ma-

nel Bulnes mientras suenan cada mes de septiembre la picardía de las pullas de quienes avivan a las parejas danzantes de la cueca:

Huifa, rendija, la madre y la hija, los padres franceses, las monjas inglesas le llora la guagua debajo l'enagua (Durand, 1974).

La cultura fronteriza y la cultura moderna en la región de La Araucanía

Los contactos entre los hispanocristianos y las comunidades mapuche se iniciaron con la conquista y fundación de ciudades entre 1550 y 1600, periodo donde se transmitieron muchos elementos productivos europeos como equinos, bovinos y ovinos y plantas alimenticias como el trigo, las arvejas, y frutales de manzanos y vides que se complementaron con las plantas precolombinas de papas, porotos, maíz y quinoa. Traspaso de recursos que configuró una economía mapuche poshispánica de tipo mediterráneo que perdura hasta el presente.

Este proceso de contacto hispano-mapuche se desarrolló en un clima bélico conocido como «la guerra de Arauco», que se mantuvo entre 1550 y 1599, y que fue dada a conocer hacia Europa por Alonso de Ercilla mediante el poema épico *La Araucana*, publicado en España (1569, 1590).

Como ya hemos señalado, hacia el año 1600 los araucanos mapuche huilliche establecen una frontera entre los dominios de la monarquía hispánica y las comunidades araucanas, episodios narrados por Alonso de Ovalle (1646) y Juan Ignacio Molina (1788, 1796). Esta frontera se mantendrá hasta la época de Independencia, teniendo continuidad hasta 1881, cuando el Estado de Chile anexiona el territorio de la Araucanía organizando las provincias de Biobío, Arauco, Malleco, Cautín, Valdivia y Llanquihue, que perduran hasta el presente (Ferrando, 1986; Pinto 2003).

Esta interacción fronteriza de larga duración se combinará con nuevos aportes provenientes de colonos alemanes, franceses e ingleses traídos por el gobierno desde mediados del siglo XIX para desarrollar una agricultura industrial junto a la agricultura campesina y mapuche, basada en la fuerza humana y tracción animal. Con ello, comienza a desenvolverse una nueva cultura de frontera de carácter occidental no exenta de conflictos en la que destacarán escritores emblemáticos, como el especialista en idioma mapuche Rodolfo Lenz (*Estudios araucanos*, 1897), y novelistas como Daniel Belmar (*Roble Huacho*, 1947), Luis Durand (*Frontera*, 1949) y Marta Brunet (*Montaña adentro*, 1923), quienes muestran paisajes humanos costumbristas con una impronta criollista (Guzmán, 1974; Pinto 2001). A ellos se suma al poeta Jorge Teillier con sus recuerdos líricos de la vida aldeana y el ferrocarril en la Araucanía moderna, y desde la crítica literaria, Wellington Rojas Valdebenito, cronista cultural de *La Frontera* (Rojas, 2014).

Un ícono literario proveniente de la región de la Frontera es Nefthalí Reyes Basualto, el poeta Pablo Neruda, Premio Nobel de Literatura en 1971. Nació en Parral y vivió su

infancia en Temuco, fue estudiante del Liceo Fiscal de Hombres, y donde comienza una fulgurante carrera literaria destacada por Gabriela Mistral cuando ejercía como directora del Liceo de Niñas de Temuco. En 1935 escribió «Recado sobre Pablo Neruda»:

La ciudad de Temuco le tiene por suyo y alega el derecho de haberle dado las infancias que «imprimen carácter» en las criaturas poéticas (Gabriela Mistral, 2014, p. 404).

Neftalí viaja a Santiago para continuar estudios en la Universidad de Chile y posteriormente ingresa al cuerpo consular en el que ejercerá tareas diplomáticas como embajador en diversos países.

Neruda también nos dejó un boceto inspirador de nuestra región en el poema «La Frontera», con esta estrofa:

Me pareció ascender en el tórrido traje
Del verano, con las máquinas trilladoras,
por las cuestas, en la tierra barnizada de boldos
erguida entre robles, indeleble
pegándose en las ruedas como carne aplastada.
Mi infancia recorrió las estaciones, entre
Los rieles, los castillos de madera reciente
La casa sin ciudad y manzanos de perfume indecible,
Fui yo, delgado niño cuya pálida forma
Se impregnaba de bosques vacíos y bodegas
(Neruda, pp. 417-418).

La imagen de las estaciones de ferrocarriles evocada por Neruda permite que nos acerquemos al espacio cultural de villorrios, aldeas y pueblos de impronta campesina y moderna, con sus casas y chalet de madera y techos de tejuelas, y sus pequeños jardines de flores y árboles ornamentales nativos, como el notro, el arrayán y la araucaria. La desarticulación del ferrocarril y el cierre nefasto de la minería del carbón en la costa del golfo de Arauco, más la construcción de supercarreteras para el tráfico terrestre, relegaron la vida aldeana al olvido de una modernidad vertiginosa. No obstante, aún en la actualidad sobreviven los villorrios con su lento transitar al ritmo de los bosques y el cantar de chercanes, grillos y ranas. Un ritmo reposado y no menos cargado de afanes y aventuras silvoagropecuarias, rescatadas por los historiadores autodidactas locales que constituyen una cofradía muy valiosa de nuestra identidad pueblerina en las zonas rurales de Chile y de la comarca de la Frontera (Bravo, 1988).

Las misiones franciscanas y capuchinas y el Liceo de Temuco

Un aporte central en la modernidad en la Frontera fue dirigido desde las instituciones religiosas tradicionales, como la Iglesia Católica, de los «romanos», que organizaron el culto eclesiástico y los principios morales cristianos católicos en las nuevas ciudades fundadas en la Araucanía a través de misiones con templos y escuelas en la Frontera, donde los misioneros italianos y alemanes debieron aprender castellano y el idioma mapuche (Pamplona, 1911; Noggler, 1982). Conocimientos lingüísticos que permitieron al padre Félix de Augusta imprimir *Historia sagrada y Catecismo de la doctrina cristiana*, y redactar una *gramática mapuche* y un *diccionario hispano-araucano* junto a la compilación de relatos de tradiciones mapuches (Augusta, 1910, 1916). Del mismo modo, el padre Moesbach recopiló el extraordinario relato etnográfico del lonco Pascual Coña transcrito en idioma mapuche, traducido al castellano y publicado en 1930 (Coña-Moesbach, 1930).

El Liceo de hombres de Temuco, una institución estatal y laica, fue el lugar donde su director Tomás Guevara recopiló textos etnológicos entregados por alumnos y docentes mapuche (Guevara, 1913). Contexto en el cual destacan los trabajos etnográficos del profesor mapuche Manuel Manquilef y sus *Comentarios del pueblo araucano* (1911). Un legado que se proyectará hasta el presente con el poeta Elicura Chihuailaf y sus célebres *peumas* en *Sueños de luna azul* (2008), y, siguiendo la impronta sincrética de Gabriela Mistral, las bellas memorias de la vida familiar mapuche en *Recado confidencial a los chilenos* (1999). El año 2020, Chihuailaf recibió el Premio Nacional de Literatura.

Las iglesias evangélicas en La Frontera

Las iglesias protestantes evangélicas arribadas a las ciudades de Concepción y Valdivia se introdujeron rápidamente en el territorio de La Frontera contribuyendo al desarrollo de una impronta letrada eclesiástica mediante la entonación de himnos y coritos impresos, y la lectura del Nuevo Testamento como método de acercamiento personal con Jesús. Proceso evangélico que abordaremos desde la acción de la Iglesia Alianza Cristiana y Misionera arribada en 1897 (Worner *et al.*, 1997).

El Evangelio llega temprano al Chile independiente con el trabajo de implementación del método lancasteriano de lectura promovido por Diego Thompson, traído al país por el Director Supremo Bernardo O'Higgins. Posteriormente, William Wheelwright –empresario norteamericano– introdujo la navegación a vapor en 1838 y trajo las primeras biblias traducidas al castellano. Canut de Bon, en 1890, abrazó la doctrina evangélica y desde entonces se denominó *canutos* a los protestantes en Chile. Mientras, el apóstol del sur de Chile será el norteamericano Enrique L. Weiss Lewis, que llegó en 1897 al puerto de Talcahuano para dirigirse a las aldeas recién fundadas en la región de la Frontera en La Araucanía y misionar entre los colonos alemanes, según compila el historiador aliancista Wilfredo Diener.

En 1889, llega el pastor bautista escocés Guillermo D.T. Mac Donald, que había llegado en 1888, pero la revolución de 1891 que derrocó al presidente Manuel Balmaceda frustró sus planes originales para construir iglesias y escuelas. En 1898, se suma el alemán Enrique Reinicke con el objetivo de impulsar la evangelización. Posteriormente, en 1908, Mac Donald organiza la Misión Bautista a la cual pertenecía, que tendrá un desarrollo paralelo con la Alianza. En este marco comienzan a desarrollarse otras iglesias pentecostales locales, como la Iglesia del Señor.

El pastor Weiss implementó en 1897 y 1898 una editorial y comenzó a publicar cartillas de educación cristiana en castellano y alemán, y el periódico *La Alianza*. En 1903, se encargó de la imprenta W. Diener, que se había convertido en 1898. Él organizó la Imprenta y Editorial Alianza con linotipia alemana y se dedicó a publicar traducciones de libros en inglés y alemán, especialmente himnarios y cartillas al tiempo que continuaba con la edición del semanario *La Alianza* y la revista *Salud y Vida* desde agosto de 1913 hasta el presente. Además, publica la revista *Heil und Leben*, y en la década de 1920, el folleto *La Verdad*, y luego, en 1956, creó la librería Las Buenas Nuevas para ventas al público.

De esta forma, por la vía de la edición, las iglesias protestantes contribuyeron a la evangelización y al desarrollo educacional de las familias de hermanos evangélicos mediante la práctica de lecturas de la Biblia y las doctrinas de buenas costumbres en la vida social organizada en torno del templo.

La chilenidad magallánica

En este apartado con un recuerdo especial para mi familia Córdova Bahamonde, mostramos la expresión de una sociedad regional en torno al Estrecho de Magallanes y la Tierra del Fuego en el extremo austral del continente sudamericano, en latitudes subantárticas de clima polar. Una sociedad regional que se conjuga con otras expresiones identitarias del norte salitrero, la región de Coquimbo, Chile Central, La Frontera, Chiloé y Aysén.

La *chilenidad magallánica* se engendra con los migrantes chilenos, huilliches y kawésqar que viajan desde Chiloé iniciando la colonización del Estrecho de Magallanes y la Tierra del Fuego con el viaje de la goleta Ancud en 1843 (Martínez, 2024).

El 21 de septiembre de 1843, Chile toma posesión del Estrecho de Magallanes gracias a un grupo de tripulantes chilotes que, a bordo de la goleta Ancud, capitaneada por Juan Williams, habían zarpado en mayo del mismo año desde el Puerto de Ancud.

La goleta fondea el 21 de septiembre en Puerto del Hambre, en las riberas del Estrecho de Magallanes. La tripulación desembarca con sus animales de granja, izan la bandera chilena y levantan el acta que acredita la toma de posesión por parte de Chile del Estrecho de Magallanes.

Con el fin de poblar la Patagonia chilena, el Estado facilitó e impulsó la llegada de chilotos e inmigrantes europeos, entre estos, españoles, suizos, portugueses, italianos e ingleses y la gran inmigración croata.

La gesta de la goleta Ancud es hoy una celebración folklórica para banquetes de origen chilote: curanto con chapalele, milcao, chicha de manzana, tomar licor de oro y mistela, bailar la cueca huillincana, corear el «Gorro de lana»; contar cuentos de brujos, del Trauco enamorado, del Caleuche fantasmal y sobre la inefable belleza de la Pincoya.

Los hermanos salesianos, arribados a la región de Magallanes a fines del siglo XIX, contribuyeron al despliegue del catolicismo en esta región con el sueño de Don Bosco de colegios y catedrales, muy presentes hoy en las ciudades magallánicas de Punta Arenas, Natales y Porvenir. Entre estos colegios destaca el emblemático Liceo San José de Punta Arenas.

Así también los colegios fiscales contribuyeron a forjar la magallanidad chilena con educadoras pioneras, como Elena Barría de Téllez en 1872 y Teresa Triviños, que profesó como religiosa en el Instituto de las Hijas de María Auxiliadora en 1902, que había sido fundado por sor Ángela Vallese para apoyar la obra evangelizadora y educacional de los salesianos.

Por otro lado, la cultura religiosa y secular tendría una expresión creadora empresarial en la figura de Sara Braun, quien arribó en 1874 a Punta Arenas y llegó a ser gerente de la Sociedad Anónima Ganadera y Comercial Ganadera. Desde esta posición se convirtió en benefactora pública con fines filantrópicos a través de su participación en la Liga de Damas Católicas y la Sociedad de Instrucción Popular (Martinic, 2003, pp. 64-66).

Estas iniciativas seculares recibirían el aporte de Lucía Godoy Alcayaga, la poetisa Gabriela Mistral, quien fue nombrada directora del Liceo de Niñas de Punta Arenas en 1918 con el objetivo de fomentar los vínculos nacionales con Chile de un territorio aislado de la república, una preocupación efímera porque la sociedad regional se caracterizaba por una chilenidad primordial (Martinic, 2003).

Un aporte destacadísimo será el de la migración española e italiana, así como de migrantes croatas, atraídos por las riquezas auríferas y las aptitudes para el pastoreo ovino a gran escala, que distinguirán a la colonización magallánica desde 1890 a 1920. Uno de cuyos descendientes, Gabriel Boric Font, alcanzaría la presidencia de la República desde marzo del año 2022 al presente (Martinic, 1999).

A partir de las nuevas políticas públicas indígenas de la última década del siglo XX y primeras del XXI, la chilenidad magallánica reconoce el legado de los pueblos indígenas originarios Kawésqar, Yagán, Selk'nam y Aonikenk, con especial acento tanto en el rescate y uso comercial y turístico de sus costumbres, ritualidades, mitología, artesanía y toponimia.

La sociedad popular proletaria del Norte Grande salitrero

La denominada Guerra del Pacífico (1879-1883) engendró dos héroes nacionales. Por una parte, la figura individual representada en el abogado y marino Arturo Prat Chacón, que

ofrendó su vida junto a sus compañeros del navío Esmeralda en el Combate Naval de Iquique el 21 de mayo de 1879. Por otra, el sujeto social de los trabajadores de la pampa salitrera que ofrendaron sus vidas y hogares en la faena de la industria del salitre, entregando fabulosas riquezas al capitalismo nacional e internacional para recibir el *pago de Chile* en la matanza de los obreros y sus cónyuges en la Escuela Santa María de Iquique el 21 de diciembre de 1907. Estos trabajadores del caliche fueron campesinos de las provincias de Chile que “cortaron raíces para criar fama” en las soledades del desierto de Atacama y la Pampa del Tamarugal, fundando las primeras mancomunales obreras donde destacaron muchos liderazgos que se funden en la personalidad política popular de Luis Emilio Recabarren (Sabella, 1959; Pinto Vallejos, 1998).

Cultura pop y represión política

Desde mediados del siglo xx, el crecimiento urbano se mimetizó con la difusión a través de la radio, de manifestaciones festivas configuradas por intérpretes de canciones emotivas y bailables, junto al deporte recreacional, especialmente del fútbol y boxeo, las obras de teatro y el cine. Eventos promocionados por los periódicos, que, mediante tiradas de ejemplares diarios o semanales, anunciaban y atendían las inquietudes del público radioescucha mediante noticias y reportajes de periodistas que evocaban los sucesos y entregaban detalles sobre un imaginario comunicacional colectivo.

En el siglo xx, la revolución mexicana de 1910 tuvo gran impacto político, y por la radio y el cine se difundieron las canciones, los *corridos mexicanos* y las *cumbias* colombianas y sus derivados las *guarachas*, recreadas por el folclorista regional René Inostroza. Acordes que compitieron y enriquecieron las cuecas y tonadas campesinas. Especiales recuerdos nos traen canciones como el «Jibarito» o «Lamento borincano» de Rafael Hernández, escrita en 1929, quien desde Nueva York recordaba los problemas de su isla puertorriqueña después de la crisis bursátil de ese año. Letra y música que se transformó en la primera canción de la identidad latinoamericana indígena y campesina continental difundida por los estudios e intérpretes mexicanos.

En el siglo xx, también se desarrolló una idea social derivada de la defensa de los derechos salariales de los trabajadores, íntimamente asociados con una ideología de centroizquierda que trasuntó en la década de 1960 hacia una revolución en libertad liderada por el partido demócrata cristiano y una revolución proletaria y campesina promocionada por partidos herederos de las revoluciones mexicana, rusa y cubana, una de cuyas máximas figuras simbólicas será el presidente Salvador Allende, quien asumió la magistratura en 1970 y fue derrocado por un cruento golpe de Estado de las fuerzas armadas el 11 de septiembre de 1973, escenario en el cual emerge la controvertida figura del general Pinochet.

De este modo, el 11 de septiembre de 1973, se ha convertido en una coyuntura de la historia política contemporánea que en el ámbito secular cristalizó la violencia ins-

titucional y marcó un quiebre entre los grupos cercanos a las ideologías de derecha e izquierda. Cuestiones que se han atenuado con una convivencia democrática más ejemplar que se vio reflejada en el proceso constituyente de 2022-2023, que se resolvió por vías electorarias.

La cultura chilena en larga duración telúrica

Para ampliar esta aproximación evocativa de algunos rasgos de la cultura chilena, que transita desde las comunidades originarias y sus vínculos ancestrales con la tierra, traemos al escenario el impacto de la naturaleza desde acontecimientos infaustos (Mellafe, 2004) y que se vincula con la influencia de los desastres naturales en la vida cotidiana de los habitantes de este país.

Catástrofes asociadas con recurrentes sequías interminables, años diluviales, recurrentes y desastrosos terremotos, erupciones volcánicas y tsunamis que en conjunto forman una secuencia de calamidades episódicas y cuyo recuento aritmético deja «aterrado», en palabras del historiador Rolando Mellafe (2004).

Estos acontecimientos infaustos han tenido una influencia profunda en la memoria de las familias mapuche y chilenas, lo que se simboliza en el mito mapuche de Caicai y Trentren, que representan el efecto de un sueño colectivo sideral.

Por ello, las manifestaciones místicas litúrgicas y profanas con un carácter festivo y sagrado que hemos esbozado en estas páginas se encargan de poner en orden y armonía este bello mundo constantemente amenazado por la desintegración y el volver y volver a soñar con nuestra naturaleza cósmica.

El archipiélago de Chiloé desde el Taller Literario Aumen: El eco de la montaña, las islas y el mar

Acercarnos a la cultura regional de Chiloé nos trae un lejano recuerdo de nuestra infancia, cuando viajábamos a Puerto Montt y cruzábamos el canal de Chacao en una motonave, seguidos a corta distancia por el ferri que transportaba camiones y buses, y de allí a Castro y Dalcahue. Un sueño inmerso en la eternidad para mis 7 años. Por ello, descubrir Chiloé a través de sus egregios escritores Carlos Alberto Trujillo Ampuero y Renato Cárdenas Álvarez resulta un nuevo encuentro con la poesía de sus hombres y mujeres marineros, labradores y pastores.

Carlos Alberto Trujillo Ampuero desarrolla una semblanza del Taller Aumen en su blog *Notas sobre poesía chilena*, que glosamos en la siguiente síntesis:

A fines de 1974 me reuní por primera vez con Renato Cárdenas para hablar sobre nuestras inquietudes literarias. De esa conversación surgió la iniciativa de crear en Castro espacios para hablar sobre cultura, arte y literatura. Ambos habíamos regresado a la isla casi un año antes y más de una vez nos habíamos encontrado en la sala de profesores del Liceo Nocturno, pero nunca habíamos entablado una conversación de verdad. [...] El director del Liceo nos facilitó una sala para reuniones y desde ese momento hicimos de ese colegio nuestra sede.

Para hacerse una imagen de esos comienzos es necesario saber que en Castro nunca habían existido talleres literarios y que de todos los talleristas solo Renato Cárdenas había publicado algunos poemas y contaba con cierta experiencia. De manera que este taller debía comenzar dando una formación básica a sus integrantes. [...] En 1975, se publicaron dos revistas mimeografiadas con poemas y cuentos de unos quince jóvenes, se editaron cinco hojas literarias y se realizó el primer recital de poesía. [...]

En los veranos el grupo pasaba mucho tiempo junto. En varias ocasiones realizamos viajes, principalmente a la isla Caguach donde algunas noches dábamos recitales en el tiempo de la fiesta veraniega de Jesús Nazareno. Otra vez fuimos a pie de Huillinco a Cucao, antes que se abriera esa ruta. En Huillinco y Cucao establecimos nuestro campamento en las escuelas gracias a una autorización que nos dio la Municipalidad de Castro que en ese raro momento estaba congraciada con gracias a que habíamos publicado una pequeña edición mimeografiada de lo que más tarde sería *Apuntes para un diccionario de Chiloé*. En ese viaje descubrimos a don Arnoldo Altamirano, quien vivía en un hermoso paraje a orillas del Río Milleldeo. Don Arnoldo se había hecho poeta popular mientras trabajaba de esquilador en la Patagonia argentina. Estas experiencias nos acercaban más y más a nuestra tierra, nuestra gente y nuestra cultura y nos motivaban a buscar y comprender mejor nuestras raíces y a reafirmar los valores de nuestra cultura marginal (Trujillo, 2007).

Un exordio de la vida literaria de Renato Cárdenas Álvarez la entrega Edmundo Moure en la revista online *MEER* con motivo del fallecimiento del poeta historiador y memorialista:

Sería difícil encontrar una persona más enamorada de su tierra, de su pequeña gran patria, que nuestro chilote universal, Renato Cárdenas Álvarez, tripulante del Caleuche desde ayer, navegando alrededor de las treinta y ocho islas del Archipiélago Mágico, con su catalejo de sabio poeta, descubridor insaciable de novedades, primicias y tradiciones vivas de Chiloé, Chilhué, «lugar de pájaros estridentes», la Nueva Galicia de los últimos realistas chilenos, renuentes a la integración en la nueva República criolla, incorporados por la fuerza al dominio continental, ocho años después de consolidada la independencia de España.

Un signo de nacionalidad originaria, en el sentido de diferenciación cultural y anímica, que asentaría el carácter chilote, producto de esa notable simbiosis entre la cultura huilliche y la hispana, representada esta última etnia por la presencia mayoritaria de encomenderos gallegos, desde enero de 1601.

A partir de una honda visión poética, Renato Cárdenas entregó su vida, su voluntad de acción y su particular inteligencia infamativa, a rescatar el patrimonio cultural de Chiloé, más allá de los consabidos tópicos al uso, para otorgarles esa visión universal que hace trascender las particularidades del propio imaginario.

Desde las manifestaciones lingüísticas, donde la dialectización del rotundo castellano se dulcificó, ampliándose en el dinamismo del lenguaje por el influjo del mapudungun en su versión huilliche, cuyos rasgos permanecen, sobre todo, en la toponimia, que se impuso a las nominaciones del conquistador ultramarino.

Asimismo en los nombres de la rica flora de Chiloé, que Renato fue enriqueciendo a través de inagotables pesquisas y revisiones, precisando la entraña etimológica de las palabras (Moure, 2022).

Las islas del archipiélago constituyen «una celebración folklórica para banquetes de origen chilote: curanto con chapalele, milcao, chicha de manzana, licor de oro y mistela; contar cuentos de brujos, del Trauco enamorado, del Caleuche fantasmal» y de la enamoradiza belleza de Pincoya (Martinic, 2003). Sin duda, la música conforma su autorretrato más célebre, bailar con los sones y repiqueteos de las olas marítimas en la cueca chilota y la huillincana, el «Gorro de lana», el «Lobo chilote», y «Corazón de escarcha» de los buscadores de oro en la Patagonia austral.

Corolario: los cantares de la tierra, Gabriela Mistral y Violeta Parra

La figura de Violeta Parra Sandoval (1917-1967) sintetiza de forma extraordinaria el apego de los chilenos con su tierra, en línea con los escritores criollistas de comienzos del siglo xx que fueron subyugados por «el peso de la tierra», como decía Jorge Teillier que desde la poesía buscó la intrahistoria de la Frontera. En esta perspectiva, Pablo Neruda, Premio Nobel de Literatura en 1971, escribió que Violeta recogió «fuegos» y cantos de la tierra, en un eterno hilo donde se juntaron pueblo y poesía (Miranda, 2013, pp. 167-168).

Violeta vivió en San Carlos, en Lautaro y Chillán, y llegó a Santiago en 1932 invitada por su hermano Nicanor Parra; allí estudió dos años en la Escuela Normal y se dedicó también, junto a su hermana Hilda, al canto masivo comercial entre 1934-1935 (Miranda, 2013, pp. 73-75). Llevó una vida intelectual en el círculo académico universitario de su hermano Nicanor. De este modo, Violeta Parra será una artista conocida en el medio radial,

discográfico y del espectáculo en Chile. En 1955-1956 visitó Polonia y en 1962-1965 residió en Francia, completando así su integración en la cultura política mundial.

Violeta Parra recreó un imaginario nacional de chilenidad basado en las expresiones auténticamente campesinas y populares, todavía no contaminadas con las modalidades más «urbanas y burguesas» (Miranda, 2013, pp. 44-45).

Sus primeras fuentes son su propia familia, como su padre, hombre de ciudad, profesor de primeras letras y de música. Y como las cantoras y viejos poetas de Chile, que enseñan a Violeta la manera en que ella deberá revitalizar la tradición desde su propio arte. Una labor desplegada también por Margot Loyola, Gabriela Pizarro, Rolando Alarcón y Víctor Jara.

La recopilación de las tradiciones festivas campesinas tendrá como objetivo su recreación en la poesía musical masiva y comercial, esto es, en las ritualidades festivas del pueblo moderno, con una impronta de crítica hacia las injusticias sociales desde una perspectiva que mezcla elementos cristianos y paganos del viejo mundo, y también indígenas.

Contribuyendo a una regeneración colectiva, enfatiza su herencia histórica derramada desde la Independencia hasta nuestros días a través de dos vertientes. Por un lado, la figura histórica del héroe antiespañol y patriota ciudadano, Manuel Rodríguez. Por otro, la hermandad política con la obra de Gabriela Mistral, esbozado en un «Verso de despedida» por el fallecimiento de la poetisa latinoamericanista el 10 de enero de 1957. En esta hermosa composición, Violeta cantó en forma inmortal a Gabriela Mistral:

Diosa amparó niños en las escuelas, bendijo la lengua castellana y guio a la mujer americana (Herrera, 2013, p. 173).

De acuerdo con su biógrafa, Paula Miranda Herrera, la producción musical de Violeta adquirió los tintes de una intérprete que transmite la tradición. Entre 1949 y 1966 grabó 18 *singles* con recopilaciones del folclor y una sola canción original y 17 *longplay* entre 1956 y 1966 de los que el 60 % eran canciones originales, pero con base rítmica y musical de la tradición musical nacional, incluido el ritmo ritual mapuche huilliche (Miranda, Loncón y Ramay, 2017).

De este modo, en las ciudades, campos, centros mineros, caletas de pescadores y puertos, sonaban acordes políticos progresistas, configurando una conciencia cívica desde la historia nacional expresada en las más diversas modalidades del canto y la música, en payas, canto a lo divino, canto a lo humano, cuecas y tonadas, enriquecidas con aportes latinoamericanos y españoles.

Así, Viola chilensis se erige como continuadora oficial de los bailes nacionales y, consecutivamente, de la historia íntima y amorosa de Chile con sus canciones memorialistas: «Cueca de la Batalla de Maipú», donde se derrotó al Imperio español en abril de 1818, «Cueca del hundimiento del Angamos», acaecido en 1918 y la «Cueca del terremoto de Chillán», de terribles secuelas en 1939. Cantares a los que sumará «Gracias a la vida», compuesta poco antes de su trágica muerte el 5 de febrero de 1967. Una canción que iden-

tifica el espíritu de la chilenidad festiva y sagrada en su naturaleza humana reflejada en el caleidoscopio de la cultura comercial internacional.

Al trazar las pinceladas finales de este boceto muy personal de nuestra multifacética historia cultural subrayamos la herencia de los viajeros que cruzaron los océanos en tiempos remotos para llegar desde los puertos de España a las ignotas costas de Chile. Las interacciones de estos argonautas con los pueblos y viajeros árabes por más de siete siglos en la Península, y desde toda la vida a nivel continental, se traslucen en la canción y danza marinera de «Simbad el marino», que los colonos descendientes de españoles y franceses de la Colonia Caupolicán y la Faja 2 de Huichahue, al norte de la villa de Cunco, cantaban y bailaban con espíritu gozoso al finalizar las fiestas de la trilla. Al escuchar los sones de una especie de marcha balseada, las chaquetas de huaso y las polleras femeninas se arreglaban para lanzarse en alegre comparsa a bailar y entonar una leyenda fabulosa que resonaba desde el siglo XVI a los campos cunquinos del siglo XX:

Simbad, Simbad, Simbad,
Marino sin igual.
En un barco velero se puso a navegar.
Y el pobre persa cayó en los brazos,
de una princesa de ultramar.
Y el que enamora perdidamente
No regresará jamás.

Esta estrofa se repetía tres veces en un jolgorio apoteósico, evocando entre el mar de trigos mecidos por el viento estival la navegación ancestral por los océanos hacia una nueva patria patria, donde los amores nos arraigarían para siempre.

Para concluir, solo resta solicitar indulgencia a los innumerables actores y testigos de nuestra historia cultural cuyos nombres no ha sido posible registrar en esta síntesis. De algún modo, en la bibliografía citada los lectores podrán encontrar una huella hacia esas obras que informan sobre las identidades multitudinarias de los pueblos y naciones de Chile.

Referencias bibliográficas

- BELMAR, D. (1947). *Roble huacho*. Ediciones Cultura.
- BRAVO, J. Identidad local: el fenómeno de los historiadores autodidactas locales. En Jorge Narváez *La invención de la memoria* (pp. 145-151). Pehuén
- BRUNET, M. (1923). *Montaña adentro*. Nascimento.
- CASTRO, V. y Martínez, J. L. (1996). Poblaciones indígenas de Atacama. En Jorge Hidalgo, Virgilio Schiappacasse, Hans Niemeyer, Carlos Aldunate, Pedro Mege (eds.), *Etnografía. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología* (pp. 69-110). Andrés Bello.
- COHEN Ventura, J. (2002). *Los judíos en Temuco. 100 años de historia de una comunidad sefaradí en Chile*. Ril Editores.

Diálogos entre Marruecos y Chile

- COÑA, P. (2010 [1930]). *Lonco Pascual Coña. Testimonio de un Cacique Mapuche*. Pehuén Editores.
- CHAPMAN, A. (2012). *Yárganes del Cabo de Hornos. Encuentro con los pueblos europeos antes y después de Darwin*. Pehuen Editores y Liberalia.
- CHIHUAILAF, E. (2008). *Sueños de Luna Azul. Kechurehue Temuko*. Cuatro Vientos.
- CHIHUAILAF, E. (1999). *Recado confidencial a los chilenos*. Lom Editores.
- DE AUGUSTA, F. (1916). *Diccionario araucano-español y español-araucano, Tomo I y Tomo II*. Imprenta Universitaria.
- DE AUGUSTA, F. (1910). *Lecturas araucanas*. Imprenta de la Prefectura.
- DE MOESBACH, E. (1930). *Vida y costumbre de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*. Imprenta Universitaria.
- DE OVALLE, A. (2003). *Histórica relación del reino de Chile*. Pehuén Editores.
- DURAND, L. (1949). *Frontera*. Nascimento.
- DURAND, L. (1974). Interpretación de la cueca. En Nicomedes Guzmán, *Autorretrato de Chile* (pp. 252-259). Zig-Zag.
- ENGLERT, S. (2004). *La tierra de Hotu Matu'a. Historia y etnología de la Isla de Pascua*. Universitaria.
- FALABELLA, F., Uribe, M., Sanhueza, L., Aldunate, C., y Hidalgo, J. (2016). *Prehistoria de Chile: desde sus primeros habitantes hasta los incas*. Universitaria.
- FERRANDO, R. (1986). *Y así nació La Frontera... Conquista, guerras, ocupación, pacificación. 1550-1900*. Universidad Católica de Temuco.
- GAY, C. (1856). *Historia de la Independencia Chilena*. Imprenta de E. Thunot.
- GARRIDO, P. (1974). Los bailes de Chile. En Nicomedes Guzmán, *Autorretrato de Chile* (pp. 242- 251). Zig-Zag.
- GÓNGORA, M. (1981). *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX*. La Ciudad.
- GUEVARA, T. (1913). *Las últimas familias y costumbres araucanas*. Imprenta, Litografía i Encuadernación Barcelona.
- GUZMÁN, N. (1974). *Autorretrato de Chile*. Zig-zag.
- HIDALGO, J. (ed.). (1996). *Etnografía. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*. Andrés Bello.
- HIDALGO, J. (ed.). (1993). *Prehistoria. Desde sus orígenes hasta los albores de la Conquista*. Andrés Bello.
- ILLANES, M. A. (2003). La revolución solidaria: las sociedades de socorros mutuos de artesanos y obreros: un proyecto popular democrático, 1840-1910. En *Chile des-centrado: formación sociocultural republicana y transición capitalista 1810-1910*. Lom Ediciones.
- INOSTROZA Córdova, L. (2020). *Mapu y Cara. Agricultura y sociedad mapuche*. Universidad de La Frontera.
- VAN KESSEL, J. (1996). Los aymaras contemporáneos de Chile. En Jorge Hidalgo, Virgilio Schiappacasse, Hans Niemeyer, Carlos Aldunate, Pedro Mege (eds.), *Etnografía. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología* (pp. 47-67). Andrés Bello.
- LARRAÍN, J. (2001). *Identidad chilena*. Lom Ediciones.
- LARRAÍN, J. (2010). Identidad chilena y el bicentenario. *Estudios públicos*, 120, pp. 6-30.
- MANQUILEF, M. (1911). Comentarios del pueblo araucano (la faz social). *Anales de la Universidad de Chile*, 128, 393-450.

Dimensión histórico-cultural

- MARTÍNEZ, H. (2024). «21 de septiembre llegada de la Goleta Ancud a Magallanes» (manuscrito, gentileza del autor).
- MARTINIC, M. (2003). *Mujeres magallánicas*. Ediciones de la Universidad de Magallanes.
- MARTINIC, M. (2009). *Monseñor Giacomini. Paladín de la Magallanidad*. Museo salesiano Maggiorino Borgatello.
- MARTINIC, M. (2014). *De la Trapananda al Aysén: una mirada reflexiva sobre el acontecer de la región de Aysén desde la prehistoria hasta nuestros días*. Pehuén Editores.
- MARTINIC, M. (1999). La inmigración croata en Magallanes. Apellidos y origen regional. *Anales del Instituto de la Patagonia*, 21, 17-32.
- MELLAFE, R. (2004). El acontecer infausto en el carácter chileno: una proposición de historia de las mentalidades. En Rolando Mellafe, *Historia social de Chile y América* (pp. 279-288). Universitaria.
- MIRANDA, P. (2013). *La poesía de Violeta Parra*. Cuarto Propio.
- MIRANDA, P., Loncon, E. y Ramay, A. (2017). *Violeta Parra en el Wallmapu: su encuentro con el canto mapuche*. Pehuén Editores.
- MISTRAL, G. (2014). *Carta para muchos: España, 1932-1935*. Origo Ediciones.
- MORANDÉ, P. (2017). *Cultura y modernización en América Latina: ensayo sociológico acerca de la crisis del desarrollismo y de su superación*. Instituto de Estudio de la Sociedad.
- MOURE, E. (2022, abril 19). Renato Cárdenas Álvarez: el poeta y su tierra. *Meer*. <https://www.meer.com/es/69344-renato-cardenas-alvarez-el-poeta-y-su-tierra>
- MUNDO ÁRABE. (1932-1933). *Mundo árabe. Órgano de la intelectualidad árabe-chilena*, t.1, N° 1-9. La reforma.
- NERUDA, P. (1950). *Canto general*. América.
- NOGGLER, A. (1982). *Cuatrocientos años de misión entre los Araucanos*. Imprenta y Editorial San Francisco.
- PAMPLONA, I. (1911). *Historia de las misiones de los PP: capuchinos en Chile y Argentina: 1849-1911*. Imprenta Chile.
- PINTO Rodríguez, J. (2001). La crisis del 900 y la literatura de la época. Un análisis desde la historia. En Gatica Cortés, S., Quezada Ruíz, J., Triviños, G., Bravo Acevedo, G., & Pinto Rodríguez, J. (Eds.), *Chile, 1880-1930. Literatura e historia social*. Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación.
- PINTO Rodríguez, J. (2003). *La formación del Estado y la nación, y el pueblo mapuche. De la inclusión a la exclusión*. Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- PINTO VALLEJOS, J. (1998). *Trabajos y rebeldías en la pampa salitrera: el ciclo del salitre y la reconfiguración de las identidades populares: (1850-1900)*. Universidad de Santiago de Chile.
- PLATH, O. (1966). *Folklore religioso chileno*. PlaTur.
- PLATH, O. (1973). *Geografía del mito y leyendas chilenos*. Nascimento.
- ROJAS, W. (2014). *Ciudad de los puentes, ciudad de las letras. Libros y escritores de Collipulli*. Erato.
- SABELLA, A. (1959). *Norte Grande novela del Salitre*. Orbe.
- SALINAS, M. (2000). *En el cielo están trillando: para una historia de las creencias populares en Chile e Iberoamérica*. Universidad de Santiago de Chile.
- SANTIVÁN, F. (1974). Los ríos y las montañas de Chile. En Nicomedes Guzmán, *Autorretrato de Chile* (pp. 362-375). Zig-Zag.

Diálogos entre Marruecos y Chile

- TOCORNAL, M. A. (1866). El primer gobierno nacional. En José Santos Valenzuela (Ed.), *Historia Jeneral de la República de Chile desde su independencia hasta nuestros días*, Tomo I. Imprenta Nacional.
- TRUJILLO, C. (2007, marzo 11). El taller literario Aumen. *Carlos Trujillo: Notas sobre poesía chilena*. <https://trujilloampuero.blogspot.com/2007/03/el-taller-literario-aumen1.html>
- VILLALOBOS, S. (1980). *Historia del pueblo chileno*. Zig-Zag.
- WOERNER, D. (Ed.). (1997). *Desde el siglo (1897) y hasta el siglo (1997) Tú eres Dios*. Imprenta y Editorial Alianza.

DIMENSIÓN LINGÜÍSTICO-LITERARIA

Intersecciones culturales: Rastros árabes en la narrativa de Isabel Allende

Najlaa Kounitrate

Universidad Hassan I, Settat, Marruecos

koun_najlaa@hotmail.fr

Resumen

El presente artículo no solo celebra la obra de Isabel Allende, sino que también proporciona una muestra representativa de su narrativa en la que se destaca la influencia de la cultura árabe en su obra. Esta autora chilena distinguida por su importante contribución a la literatura mundial, se luce por su papel en la promoción del diálogo intercultural entre dos mundos diferentes. A través de una minuciosa elección de palabras, Allende refuerza la conexión emocional entre el lector y la cultura, logrando crear una experiencia literaria enriquecedora que invita a saborear cada detalle con los sentidos.

Palabras clave: Isabel Allende, literatura, cultura, árabe, Chile.

Abstract

This article not only celebrates the work of Isabel Allende but also provides a representative sample of her narrative, highlighting the influence of Arab culture in her work. This Chilean author, renowned for her significant contribution to world literature, is distinguished by her role in promoting intercultural dialogue between two different worlds. Through a meticulous choice of words, Allende reinforces the emotional connection between the reader and the culture, creating an enriching literary experience that invites readers to savor every detail with their senses.

Keywords: Isabel Allende, literature, culture, Arab, Chile.

Introducción

Isabel Allende, reconocida por su fecunda producción literaria y su don para tejer historias que trascienden fronteras, incorpora en su narrativa una diversidad de influencias culturales. Entre estas, resalta la presencia de elementos árabes, que aportan una nueva dimensión a sus textos, enriqueciéndolos con rasgos peculiares.

La influencia árabe en la literatura de la escritora chilena se puede observar en varios aspectos. Su uso del realismo mágico recuerda a las historias tradicionales como *Las mil y una noches*. Este estilo narrativo permite a Allende explorar temas universales desde una perspectiva que abarca lo maravilloso, creando un mundo literario donde lo fabuloso se convierte en parte de la realidad.

Además, su habilidad para crear escenarios exóticos también refleja una fascinación por la cultura y la historia árabe, con la incorporación de elementos de esta tradición en sus textos de una forma que conecta con la experiencia humana universal. Este estilo, no solo embellece sus narraciones, sino que también une a los lectores con una herencia literaria milenaria.

En el presente artículo se presenta una biografía que abarca los aspectos más destacados de la vida de Isabel Allende, así como sus obras literarias más relevantes. Además, se incluye una tabla exhaustiva que reúne sus obras traducidas al árabe con el propósito de entender la magnitud de su notoriedad literaria en el mundo árabe.

También, se proporciona una visión general sobre la influencia de la cultura árabe y la presencia de elementos árabes en su narrativa en particular y en la literatura chilena en general, resaltando cómo las tradiciones y temáticas árabes han encontrado un lugar en el panorama literario de Chile.

Isabel Allende, relevancia y éxito

Isabel Allende es una de las escritoras más famosas de América Latina, con una reputación mundial que comenzó con su primera obra, *La casa de los espíritus* (1982). Esta novela, traducida a numerosos idiomas, marcó el comienzo de una carrera literaria alucinante.

Nacida el 2 de agosto de 1942, Allende ha llevado una vida caracterizada por la movilidad y la riqueza cultural. Pasó los primeros tres años de su vida en Perú, donde nació y vivió con sus padres, pero tras la separación de estos, se trasladó a Chile, y más tarde, a Bolivia y a Líbano, lugar que tuvo una profunda influencia en su desarrollo literario.

Durante su estancia en el país árabe, ella descubrió *Las mil y una noches*, una colección de cuentos que dejó una huella permanente en su imaginación: «esas lecturas clandestinas me marcaron para siempre y su influencia es evidente en mis libros, sobre todo en las escenas de amor» (Allende, 2013, p.14).

Este contacto con una literatura llena en fantasía ha impregnado sus letras, dotándolas de una mezcla de realismo mágico y pasión, elementos que se han convertido en su marca distintiva. Además, su profunda fascinación por este libro la inspiró a dedicarle un capítulo en su obra *Amor* (2011) titulado «Mil noches árabes».

En 1967, dio sus primeros pasos en el periodismo al formar parte del equipo fundador de la revista chilena *Paula*. Esta publicación, considerada pionera en el feminismo en Chile, se convirtió en un espacio para la discusión de temas tabú en la sociedad de la época: «Su sátira habitualmente denunciaba el machismo, las experiencias fastidiosas de la vida diaria como el transporte público, la incompetencia del servicio telefónico o la relación con la burocracia»².

Durante sus años de exilio voluntario en Venezuela, que abarcaron desde 1976 hasta 1983, Isabel Allende escribió una columna semanal de humor para el diario *El Nacional* de Caracas. Este periódico, considerado uno de los más prestigiosos en Venezuela, le proporcionó un espacio para practicar su destreza y su crítica social en un momento clave de su vida.

Sin embargo, el punto de inflexión en la carrera de Allende como escritora tuvo lugar en 1981, cuando escribió una emotiva carta a su abuelo moribundo desde Venezuela, pero nunca pudo entregarla en persona debido a su exilio. Esta carta fue escrita con la esperanza de que su hija Paula, en estado de coma en aquel momento, pudiera leerla algún día al despertar. Este episodio conmovedor, documentado en su libro autobiográfico titulado *Paula* (1994), marcó un momento clave en su vida y su narrativa al influir en su proceso creativo.

Hoy es 8 de enero de 1992. En un día como hoy, hace once años, comencé en Caracas una carta para despedirme de mi abuelo, que agonizaba con un siglo de lucha a la espalda [...] Poco después el viejo murió, pero el cuento me había atrapado y no pude detenerme, otras voces hablaban a través de mí, escribía en trance [...] Al final del año había juntado quinientas páginas en una bolsa de lona y comprendí que eso ya no era una carta, entonces anuncié tímidamente a la familia que había escrito un libro. ¿Cómo se titula?, preguntó mi madre [...] tú, Paula, lanzaste una moneda al aire para decidirlo. Así nació y se bautizó mi primera novela, *La casa de los espíritus*, y yo me inicié en el vicio irrecuperable de contar historias (Allende, 2009, pp. 16-17)

La experiencia del exilio, el trauma del golpe de Estado en Chile y la pérdida de seres queridos, como la muerte de su abuelo y la difícil situación de su hija Paula, se convirtieron en fuentes de inspiración fundamentales para su narrativa.

Hasta la fecha, Allende ha publicado 27 libros, que abarcan desde novelas y cuentos hasta memorias y literatura juvenil. Sus letras han sido traducidas a más de 42 idiomas, lo que refleja no solo su fértil producción literaria, sino también su capacidad para conectar con lectores de diferentes lenguas.

² Cita extraída de la Biblioteca Nacional de Chile: <https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-97469.html>, con su título «Isabel Allende en revista *Paula*».

A lo largo de su carrera, Isabel Allende ha recibido numerosos premios y honores, incluyendo el Premio Nacional de Literatura de Chile y la Medalla Presidencial de la Libertad en Estados Unidos, lo que plasma su posición como una figura literaria y cultural de renombre.

Allende y el mundo árabe

La escritora chilena ha conseguido una conquista mundial desde su primera novela, *La casa de los espíritus* (1982), siendo una de las autoras cuyas obras siempre están presentes en las listas de los libros de gran éxito comercial. Esta notoriedad ha motivado a los traductores a transmitir sus novelas a otras lenguas y culturas, a través de diferentes editoriales en el mundo árabe.

Con un total de 25 libros traducidos al árabe, Isabel Allende es, sin duda, una de las autoras de habla hispana más traducidas a dicha lengua. Sus únicas obras no vertidas son *El viento conoce mi nombre*, publicada en 2023, y *La ninfa de porcelana*, publicada en 2017.

La difusión de sus obras en los países árabes ha sido posible gracias a traductores destacados que se han comprometido para llevar su narrativa a un público más amplio. Entre estos traductores se encuentran figuras reputadas como Şālih ‘Almāny³, conocido como el «decano» de los traductores, y Rif‘at ‘Aṭfah, quienes han desempeñado un papel crucial en la adaptación de sus textos al árabe.

La primera novela de Allende, *La casa de los espíritus* (1982), marcó este viaje literario hacia el mundo árabe. Traducida por Sāmy āl Ġīndy, y publicada en Palestina en 1998, esta obra se ha apoderado de la imaginación de los lectores árabes con su mezcla de realismo mágico y contexto histórico. Este jalón no solo puso a Allende en el canon literario árabe, sino que también constituyó una referencia para la traducción de sus futuras obras.

Este proceso de traducción y difusión ha facilitado un intercambio cultural, conectando a los lectores árabes con las nuevas perspectivas presentadas en las novelas de la chilena, y contribuyendo a un acercamiento entre las culturas chilena y árabe.

Las traducciones árabes de Isabel Allende

La traducción de *De amor y de sombra* (الحب والظلال) por Şālih ‘Almāny en 1988 fue un momento crucial para la introducción de Isabel Allende en la lengua árabe. Este primer encuentro permitió que los lectores árabes descubrieran la narrativa de la escritora chilena, creando un puente literario y cultural entre América Latina y el mundo árabe.

³ Para la transcripción de las palabras árabes, hemos seguido el cuadro de transliteración del árabe propuesto por Javier Bezos (2005). Se puede consultar en: <http://www.textipografia.com/archive/TransArabe.pdf>.

En 1998, su primera novela *La casa de los espíritus* (بيت الأرواح) fue traducida al árabe por el renombrado traductor sirio Sāmy āl Ġīndy. Esta traducción fue publicada por su editorial Dār āl Ġīndy, marcando la difusión de la literatura latinoamericana en los países de habla árabe.

Después, Rifʿat ʿAṭfah desempeñó un papel crucial en este proceso al traducir tres obras más: *El plan infinito* (الخطة النهائية) en 1997, *Hija de la fortuna* (ابنة الحظ) en 1999 y *Afrodita: cuentos, recetas y otros afrodisíacos* (أفروديت: حكايات ووصفات وأفروديات أخرى) en 2000, para la editorial siria Dār Ward.

La colaboración entre Rifʿat ʿAṭfah y Šāliḥ ʿAlmāny para traducir las obras de Allende continuó con la publicación de *Retrato en sepia* (صورة عتيقة) en 2001. En 2004, ʿAṭfah tradujo *Mi país inventado* (بلدي المخترع) y en 2007, *El Zorro: comienza la leyenda* (زورو وتبدأ الأسطورة) para la editorial Dār Ward. ʿAlmāny, por su parte, tradujo *La suma de los días* (حصيلة الأيام) y *Cuentos de Eva Luna* (حكايات إيفالونا) en 2008 para la editorial Dār Al-Madā. También tradujo *La isla bajo el mar* (الجزيرة تحت البحر) en 2010 para la editorial siria Dār Dāl, *El cuaderno de Maya* (دفتر مايا) en 2012 y *Amor* (حب) en 2014 para la misma editorial.

La trilogía juvenil, que incluye *El reino del dragón de oro* (مملكة التنين الذهبي) y *El bosque de los pigmeos* (غابة الأقزام), fue traducida por ʿAṭfah en 2005 y 2008, respectivamente, para la editorial Dār Ward. *Inés del alma mía* (إنيس.. حبيبة روعي) fue traducida por ʿAlmāny en 2007 para Dār al-Madā, mientras que ʿAṭfah también la tradujo en 2008 para Dār Ward con el título (إنس) (يا حبيبة الروح).

Las traducciones de *La ciudad de las bestias* presentaron una curiosidad lingüística. ʿAlmāny tradujo el título como مدينة الوحوش en 2002, mientras que ʿAṭfah lo tradujo como مدينة البهائم en 2003, reflejando diferencias semánticas en la interpretación de la palabra «bestias». Según el diccionario de la Real Academia Española, la palabra «bestia» tiene varias acepciones. ʿAṭfah utilizó la que alude a animal cuadrúpedo, mientras que ʿAlmāny usó la acepción que hace referencia a monstruo fantástico.

La última obra traducida por ʿAṭfah fue *El juego de Ripper* (لعبة نازع الأحشاء), publicada en 2015 por Dār Dāl, mientras que la última obra vertida al árabe por Šāliḥ ʿAlmāny fue *Largo pétalo de mar* (سفينة نيرودا: بتلة بحر طويلة) en 2020 para la editorial libanesa Dār al-Ādāb.

En 2017, la profesora marroquí Sanāʾ Šaʿīri tradujo *El amante japonés* (العاشق الياباني) para la editorial Dār Al Ādāb, dos años después de su publicación en el idioma original. Mientras que los libros más recientes de la escritora chilena, *Violeta* (2022) y *Mujeres del alma mía* (2020), fueron traducidos por el traductor egipcio Mārķ Ġamāl en 2022 y 2023 respectivamente. Cabe subrayar que, hasta el momento, *La ninfa de porcelana* (2017) y *El viento conoce mi nombre* (2023) aún no han sido traducidos al árabe.

De todo lo anterior, se puede concluir que las novelas de esta escritora han sido traducidas y retraducidas al árabe en múltiples ocasiones por diversas editoriales en los países árabes. No obstante, Šāliḥ ʿAlmāny y Rifʿat ʿAṭfah son los que han vertido la mayoría de sus obras; estos dos traductores son considerados entre los más prestigiosos en el ámbito de la traducción del español al árabe en el mundo árabe.

Diálogos entre Marruecos y Chile

En la siguiente tabla hemos recopilado todas las traducciones y retraducciones de las obras de Isabel Allende que han sido publicadas por diversas editoriales en distintos países árabes. Este compendio refleja el alcance y la influencia de su obra en dicha zona geográfica, destacando el trabajo de los traductores que han contribuido a difundir su literatura.

Tabla: recopilación de las traducciones árabes de las obras de Isabel Allende.

Título en español	Título en árabe	Traductor	Año de traducción
<i>De amor y de sombra</i>	الحب والظلال	Şālih ‘Almāny	1988
<i>Eva Luna</i>	إيفالونا	Şālih ‘Almāny	1989
<i>La casa de los espíritus</i>	بيت الأرواح	Sāmy āl Ġīndy	1998
<i>Paula</i>	باولا	Şālih ‘Almāny	1996
<i>El plan infinito</i>	الخطة النهائية	Rif‘at ‘Aṭfah	1997
<i>Hija de la fortuna</i>	ابنة الحظ	Rif‘at ‘Aṭfah / Şālih ‘Almāny	1999
<i>Afrodita: cuentos, recetas y otros...</i>	حكايات ووصفات: أفروديت وأفروديات أخرى	Rif‘at ‘Aṭfah	2000
<i>Retrato en sepia</i>	صورة عتيقة	Rif‘at ‘Aṭfah / Şālih ‘Almāny	2001
<i>Largo pétalo de mar</i>	سفينة نيرودا: بتلة بحر طويلة	Şālih ‘Almāny	2020
<i>El amante japonés</i>	العاشق الياباني	Sanā’ Ša‘īri	2017
<i>Mi país inventado</i>	بلدي المخترع	Rif‘at ‘Aṭfah	2004
<i>El Zorro: comienza la leyenda</i>	زورو وتبدأ الأسطورة	Rif‘at ‘Aṭfah	2007
<i>La suma de los días</i>	حصيلة الأيام	Şālih ‘Almāny / Rif‘at ‘Aṭfah	2008
<i>Cuentos de Eva Luna</i>	حكايات إيفالونا	Şālih ‘Almāny	2008
<i>La isla bajo el mar</i>	البحر الجزيرة تحت	Şālih ‘Almāny	2010
<i>El cuaderno de Maya</i>	دفتر مايا	Şālih ‘Almāny	2012
<i>Amor</i>	حب	Şālih ‘Almāny	2014
<i>Más allá del invierno</i>	ما وراء الشتاء	Şālih ‘Almāny	2018
<i>El juego de Ripper</i>	لعبة نازع الأحشاء	Rif‘at ‘Aṭfah	2015
<i>La ciudad de las bestias</i>	مدينة البهائم / مدينة الوحوش	Şālih ‘Almāny / Rif‘at ‘Aṭfah	2002 / 2003
<i>El reino del dragón de oro</i>	مدينة البهائم / مدينة الوحوش	Rif‘at ‘Aṭfah	2005
<i>El bosque de los pigmeos</i>	غابة الأقزام	Rif‘at ‘Aṭfah	2008
<i>Inés del alma mía</i>	روحي / إنس يا إنيس.. حبيبة حبيبة الروح	Şālih ‘Almāny / Rif‘at ‘Aṭfah	2007 / 2008
<i>Violeta</i>	فيوليتا	Mārk Ġamāl	2022
<i>Mujeres del alma mía</i>	نساء في قلبي	Mārk Ġamāl	2023

La influencia de la cultura árabe en la literatura de Isabel Allende

La influencia árabe en la literatura latinoamericana ha sido notable desde finales del siglo XIX y durante el siglo XX. Esta tendencia presente en las letras de numerosos escritores relevantes refleja un interés y una fascinación por la cultura árabe, como se puede apreciar en los siguientes autores y sus creaciones:

- José Martí (Cuba): en su poema dramático *Abdala* (1869) y en sus poemas «Haschisch» (1875) y «La perla de la mora» (1889) incorpora elementos árabes, mostrando su interés por este mundo exótico.
- Rubén Darío (Nicaragua): pasó por Tánger en su camino a España y quedó cautivado por la magia de la cultura oriental. Esto se refleja en su obra *Tierras solares* (1904), y en poemas como «Alí (Oriental)» en *Epístolas y poemas* (1885) y «La cabeza del Rawi» en *Poesías Completas* (1984).
- Enrique Gómez Carrillo (Guatemala): su libro *Fez La Andaluza* (1926) es un testimonio de su fascinación por la cultura árabe, distinguiendo las influencias andaluzas en Fez.
- Carlos Fuentes (México): en *La Cabeza de la hidra* (1978), Fuentes aborda la presencia de libaneses en la Ciudad de México, quienes se integraron en la sociedad y se dedicaron al comercio, siguiendo sus tradiciones.
- Jorge Amado (Brasil): en *De cómo los turcos descubrieron América* (1991) y *Gabriela, clavo y canela* (1958); el personaje Nacib refleja la influencia árabe en Brasil, mostrando la interacción cultural y social.
- Gabriel García Márquez (Colombia): *Crónica de una muerte anunciada* (1981) presenta a un personaje de origen árabe, Santiago Nasar, y hace referencia a prácticas islámicas, como la abstención de comer cerdo. En *Cien años de soledad* (1967), Márquez describe que los primeros habitantes de Macondo eran comerciantes árabes conocidos como turcos.
- Isabel Allende (Chile): En su obra *Eva Luna* (1985), la escritora narra las circunstancias de la vida de un emigrante árabe y subraya la influencia de su cultura en su narrativa.

Todas estas obras y autores ilustran cómo la cultura árabe ha dejado una huella significativa en la literatura latinoamericana, enriqueciendo el panorama literario con sus temas, personajes y referencias culturales. La interacción cultural entre América Latina y el mundo árabe ha dado lugar a una literatura diversa y multicultural.

Por otra parte, numerosos estudios han analizado cómo Isabel Allende ha conseguido rememorar la esencia del Oriente en una novela contemporánea y dentro de un contexto consolidado en la realidad latinoamericana. Tanto *Eva Luna* (1985) como *Cuentos de Eva Luna* (1989) evidencian su conexión con una tradición narrativa antigua y establecen una similitud con la protagonista de *Las mil y una noches*.

La influencia árabe en *Eva Luna* (1985) se manifiesta principalmente en la segunda mitad de la novela, donde aparece el personaje llamado Riad Halabí quien desempeña un papel clave en la vida de la protagonista, ayudándola a transformarse y mejorar su vida. El ambiente que le rodea, con su familia compuesta por su esposa Zulema y su primo Kamal, contribuye aún más a este entorno árabe que permea la narrativa de Allende.

El personaje Riad Halabí es presentado como un inmigrante de ascendencia árabe, cuyo apellido alude a la ciudad siria Alepo, quien llega al país latinoamericano usando un pasaporte turco. A sus quince años, desembarca en Chile sin recursos, sin conocidos y con un visado falso, con el sueño de prosperar económicamente y enviar dinero a su familia.

Al igual que muchos otros inmigrantes árabes, Riad enfrenta dificultades en sus primeros años en el nuevo país. Sin embargo, con el paso del tiempo, logra establecer un negocio próspero, denominado La Perla de Oriente, que se convierte en el epicentro de la actividad comercial en Agua Santa.

A pesar de su éxito en el mundo empresarial, Riad no abandona sus tradiciones y costumbres árabes. Por ejemplo, encuentra paz y tranquilidad al escuchar el sonido del agua, por lo que decide construir una fuente en su jardín, con canaletas revestidas de cerámica para simular el flujo de un arroyo. Asimismo, en el interior de su hogar, coloca recipientes de loza llenos de pétalos de flores para mitigar el calor sofocante con su perfume.

En el centro Riad Halabí construyó una fuente árabe, amplia y serena, que apaciguaba el alma con el sonido incomparable del agua entre las piedras. Rodeando el jardín interior instaló canaletas de cerámicas por las cuales corría una acequia cristalina y en cada pieza se mantenía siempre una jofaina de loza para remojar pétalos de flores y aliviar con su aroma el bochorno del clima. (Allende, 1987, p. 162)

Como lo describe Eva, Riad era «un árabe de corazón generoso [...] y un hombre amable y delicado», cuya generosidad y compasión lo impulsan a cuidar de ella y brindarle educación. Sin embargo, su aspecto físico, marcado por un labio partido, lo hace parecer poco atractivo a las mujeres, incluso a su esposa Zulema, quien lo traiciona con su primo Kamal.

Tanto amaba a los demás, que trataba de evitarles la repugnancia de mirar su boca partida y siempre llevaba un pañuelo en la mano para tapársela, no comía o bebía en público, sonreía apenas y procuraba colocarse a contraluz o en la sombra, donde pudiera ocultar su defecto (Allende, 1987, p. 157)

En una de las escenas de la obra *Eva Luna* (1985), Riad organiza una fiesta que se destaca por la riqueza de detalles que evocan la cultura arabo-oriental, donde convergen y se respetan diversas tradiciones y costumbres:

El patrón y yo, ayudados por la maestra Inés y otras vecinas, hicimos tanta comida que aquello parecía una boda de las cortes de Bagdad. Sobre los mesones cubiertos con al-

bos paños, pusimos grandes bandejas de arroz con azafrán, piñones, pasas y pistachos, pimienta y curry y a su alrededor cincuenta fuentes de guisos árabes y americanos, unos salados, otros picantes o agris dulces, con carnes y pescado traído en bolsas de hielo desde el litoral y todos los granos con sus salsas y condimentos. Había una mesa sólo para los postres, donde se alternaban los dulces orientales y las recetas criollas. Serví enormes jarras de ron con fruta, que como buenos musulmanes los primos no probaron, pero los demás bebieron hasta rodar felices bajo las mesas y los que quedaron en pie bailaron en honor al recién llegado. Kamal fue presentado a cada vecino y a cada uno tuvo que contarle su vida en árabe. (Allende, 1987, p. 202)

En efecto, *Eva Luna* (1985) no es la única obra que incorpora elementos de la cultura árabe. Isabel Allende explora nuevamente esta cultura en su libro *Afrodita* (1997), mediante referencias culinarias, condimentos e ingredientes, mencionando una vez más la influencia de *Las mil y una noches*:

Yo también leía *Las mil y una noches*. El tío Ramón, en su infinita inocencia, no sospechaba que yo había hecho una copia de la llave de su armario y leía aquellos textos prohibidos cada vez que él salía, lo cual era muy a menudo. ¿Qué sucedía tras esa puerta cerrada? Visiones de lujuria me asaltaban: jardines de Arabia, fuentes rebosantes de frutas y flores, baños de aguas perfumadas, esclavas, eunucos, odaliscas, atrevidos ladrones y príncipes cornudos, sexo, aventura, intriga y poesía, todo mezclado. (Allende, 1987, p. 79)

A través de estas líneas, Allende alude claramente a la presencia de elementos árabes que son básicos en *Las mil y una noches*. La descripción del ambiente de los jardines de Arabia invoca imágenes sensuales que son características de la vida de los árabes antiguos. Estos escenarios no solo transportan al lector a un mundo exótico lleno de lujo, sino que también reflejan la riqueza cultural y la complejidad social de la antigua Arabia.

Afrodita (1997) es una obra que explora la conexión entre la gastronomía y el erotismo. Es una combinación de historias y recetas de cocina que tienen como objetivo mostrar cómo los alimentos y los sentidos pueden influir en el deseo.

La obra incluye una variedad de recetas, algunas inspiradas en la cocina de diversas culturas, incluida la árabe. Allende embellece su narrativa con referencias a los condimentos e ingredientes de la cocina árabe, con el fin de añadir una dimensión sensual que refleja la riqueza cultural de Oriente Medio. Por ejemplo, menciona el aroma de las rosas de Damasco, el dulce de Damasco y los confites de almizcle, también típicos de Damasco.

Asimismo, hace alusión al pollo con canela de Marruecos, un plato que combina sabores salados y dulces, e incluye comidas populares en ciertos países árabes, como el falafel, el shish kebab y la pasta de garbanzos (hummus) servida con pan árabe.

En cuanto a los postres, al llamar a la almendra «el componente más sensual de la pastelería árabe» (Allende, 1997, p. 158), Allende subraya la importancia de los sentidos en su narrativa, convirtiendo este elemento en un símbolo de sensualidad y deleite.

En suma, el uso de estas referencias culinarias no solo aporta belleza a su narrativa, sino que también la conecta con otra tradición cultural, lo que permite al lector sentir y saborear la esencia de la cultura árabe. Con estos detalles, ella intenta llevar al lector a un mundo exótico, en el que cada ingrediente y aroma narra una historia, y cada plato es una puerta a un universo maravilloso.

En resumen, el ambiente oriental presente en algunos de los libros de Isabel Allende puede atribuirse en parte a su infancia en Líbano. Sus recuerdos de eventos y comidas se entretajan con sus letras a lo largo de los años, y no solo enriquecen sus obras, sino que también reflejan la variedad cultural y las experiencias personales de la escritora chilena.

Ecós árabes en la literatura chilena

La presencia árabe en la literatura chilena se expresa de diferentes maneras, desde autores chilenos de origen árabe que incorporan en sus libros referencias a sus países de origen y su herencia cultural, hasta escritores sin ascendencia árabe que se inspiran en esta cultura y la tratan en sus textos. Esta dualidad enriquece la literatura chilena y añade una diversidad de perspectivas que plasman el mestizaje cultural del país, haciendo de la influencia árabe un componente clave para la diversidad narrativa.

Existe una larga lista de nombres destacados, entre los cuales resalta Benedicto Chuaqui. Este escritor, traductor y promotor de la literatura árabe en Latinoamérica, llegó a Chile en 1908 junto a su familia. Al principio, se ganaba la vida como vendedor ambulante, sin embargo, gracias a su determinación, consiguió convertirse en propietario de una fábrica de sedas.

Con su trabajo como traductor y escritor, Chuaqui no solo introdujo a los lectores latinoamericanos a la cultura árabe, sino que también creó un puente cultural entre ambas partes del mundo, contribuyendo de manera significativa en el patrimonio literario de Chile y de toda América Latina.

Su obra más conocida, *Memorias de un emigrante* (1942), narra el largo y duro viaje que lo llevó desde su ciudad natal, Homs, hasta Latinoamérica. Este libro es un testimonio personal de su experiencia migratoria que permaneció viva en su memoria a lo largo de toda su vida:

Veo con relieve inolvidable las calles de Homs, ciudad Siria donde nací y en la que transcurrieron los más bellos días de mi infancia. En Homs, por lo menos en la época a la cual me refiero, 1895, año de mi nacimiento, la mayor parte de su población estaba compuesta por familias de recursos económicos muy limitados, lo que no obstaba para que su moral fuese muy estricta e imbuida en un exagerado sentimiento religioso (Chuaqui, 1957, p. 11).

Mahfud Massís fue otra figura emblemática en la literatura chilena que dejó una marca significativa. Hijo de padre palestino y madre libanesa, fusionó en su obra las ricas tradiciones culturales de sus antepasados con las experiencias de su vida en Chile.

Su trayectoria fue marcada por una pasión literaria y una activa participación en muchas instituciones culturales. Fue director de la Sociedad de Escritores de Chile, donde promovió y defendió la labor de los escritores chilenos, además, presidió el Instituto Árabe y dirigió la revista *Polémica*, una publicación que abordaba temas literarios y culturales con una mirada crítica y reflexiva.

A través de sus letras, Massís exploró los problemas de la identidad, el exilio y la memoria, y ofreció una nueva perspectiva para la comprensión de la diáspora árabe en Latinoamérica. En su poemario *Testamentos sobre la piedra* (1971), evocó sus raíces y su herencia familiar que forjó su identidad:

La verdad, no tengo de dónde agarrarme a veces.
Pienso que estoy ciego, que todo
fue abortado
y Palestina cuelga su último muero
en el olivar.
Y tú, Líbano
de las maderas resonantes, cómo fuiste
asolado. Mi sangre
está ahora en la viscosa boca del tiburón.
¿Y Chile? ¡Qué piedra! Ah, ya no tengo pasado,
y no puedo volver.
Mi lengua de carnicero
no puede asociarse ahora a la velocidad
de las aguas, y digo
qué pobre historia de arúspices
es ésta
en que yazgo
cubierto de hojas y sueños de cáñamo y resina.
(Massís, 1990, p. 146)

Matías Rafide (1929-2020) fue un destacado poeta, escritor y catedrático chileno, cuya obra literaria se caracterizó por una fuerte conexión con sus raíces árabes. A lo largo de su vida, desarrolló una interesante trayectoria académica y literaria y contribuyó considerablemente a la cultura y literatura chilena con su talento y su arraigo árabe.

En su libro *Sueños y espejismos* (1999), Rafide rindió homenaje a su herencia árabe y exploró su identidad cultural a través de una serie de poemas nostálgicos. Fue un testimonio de la riqueza cultural de la diáspora árabe y una celebración de la diversidad que enriqueció la literatura chilena.

En *Sueños y espejismos* (1999) vuelve a cantar lo árabe:

No lejos de la noche
surge la música en sombras...
El piano de Hassan
nos conduce por sueños
y espejismos.
Lubnah canta la gloria
del amor y la ponzoña
de los celos.
«Te amé, *garib*.
Pero extranjeros caminos
te llevarán mañana».
Y el mundo tristemente
ronronea en sus ojos
como pantera herida
ferozmente sonámbula.
(Rafide, 1999, p. 2)

La contribución de Benedicto Chuaqui, Mahfud Massís y Matías Rafide, entre otros, a la literatura chilena ilustra de forma significativa la influencia árabe en la cultura literaria del país latinoamericano. A través de sus obras han proporcionado sus experiencias sobre temas de identidad y migración; asimismo, han aportado una perspectiva que refleja el legado cultural árabe en el contexto chileno.

En conclusión, estos autores han logrado tejer un puente literario entre sus raíces árabes y su vida en Chile que ha enriquecido la narrativa latinoamericana con una diversidad de voces y panoramas. Su herencia literaria enfatiza la relevancia de la diáspora árabe en formar parte de la identidad cultural chilena y refuerza la presencia árabe como una base esencial en la variedad de la literatura de Chile.

Conclusiones

La literatura, como medio de expresión de identidad, es un puente entre culturas que facilita el diálogo y va más allá de las fronteras. Este artículo no solo explora la vida y obra de Isabel Allende, sino que también arroja luz sobre la confluencia de culturas y la manera en que la literatura puede unir diferentes mundos. Mediante su biografía, la tabla de traducciones y el análisis de influencias culturales, se proporciona una visión detallada sobre la importancia y la marca de Isabel Allende en la literatura árabe.

Esta influencia árabe en la literatura ha sido objeto de numerosos estudios, con el propósito de profundizar en la comprensión de cómo las raíces culturales se entrelazan y se ma-

nifiestan a través de la escritura. Autores como Abdeluahed Akmir, Matías Rafide y Sergio Macías han realizado importantes contribuciones al analizar y documentar este legado en sus obras. Estos estudios no solo ponen de relieve la presencia árabe en la literatura, sino que también examinan cómo esta influencia ha forjado y ampliado la producción literaria en América Latina.

La chilena María Olga Samamé Barrera es otra figura distinguida en el estudio de la producción literaria de los emigrados árabes y sus descendientes en las Américas. Su trabajo ha sido fundamental para difundir el interés por la cultura árabe y su impacto en la literatura latinoamericana. Gracias a su perspectiva crítica y académica, Samamé Barrera ha aportado significativamente al campo de los estudios culturales, resaltando la importancia de reconocer y valorar el legado cultural árabe en el ámbito literario

En suma, Isabel Allende, junto con otros, han contribuido a dibujar un panorama literario que refleja la presencia e influencia de la diáspora árabe en la narrativa chilena. Asimismo, han demostrado cómo la inmigración y la adaptación cultural se vuelven temas de alcance universal.

Referencias bibliográficas

- ALLENDE, I. (1987). *Eva Luna*. Sudamericana.
- ALLENDE, I. (1997). *Afrodita. Cuentos, recetas y otros afrodisíacos*. Plaza & Janés.
- ALLENDE, I. (2009). *Paula*. Planeta.
- ALLENDE, I. (2013). *Amor*. Sudamericana.
- CHUAQUI, B. (1957). *Memorias de un emigrante*. Nascimento.
- MASSÍS, M. (1990). *Antología*. Dialit.
- RAFIDE, M. (1999). *Sueños y espejismos*. Academia Iberoamericana de Poesía.

La melodía mapuche en el habla del español de La Araucanía: un recuerdo que se resiste a morir

Dra. Magaly Ruiz-Mella

Universidad de La Frontera, Chile

magaly.ruiz@ufrontera.cl

Resumen

El presente ensayo expone una de las inquietudes de investigación en el campo de los rasgos suprasegmentales del español de Chile. Una de las preguntas es por qué los hablantes sureños presentan un habla más «cantadita» o de mayores inflexiones en su curva melódica. La hipótesis propuesta en este artículo está basada en los resultados de tres trabajos acústicos: (a) «El habla ascendente de Chiloé: primera aproximación» (2017); «Acento y entonación en enunciados declarativos del español de Chile y mapudungun: primer acercamiento a la prosodia de ambas lenguas en contacto» (2019); y (3) «Efecto de las palabras interrogativas en la inflexión final de enunciados en un corpus oral del mapudungun: estudio exploratorio» (2020). Por último, se expone la importancia de los rasgos suprasegmentales en la adquisición de la lengua materna (Facilitación prosódica) y la estimulación que este fenómeno tiene a nivel cognitivo en la estimulación de la memoria en personas con Alzheimer. Se concluye a raíz de estos hechos que la melodía, el canto de una lengua, es lo que persiste en el habla de una comunidad en contacto con lenguas originarias, y que por ello es más persistente a lo largo del tiempo.

Palabras clave: Prosodia, español de Chile, mapudungun, habla.

Abstract

The present essay exposes one of the research concerns in the field of suprasegmental features of Chilean Spanish. One of those questions is why southern speakers present a more «singing» or more inflected speech in their melodic curve. The hypothesis proposed in this article is based on the results of three acoustic works: (a) Rising intonation in the Spanish of Chiloé (Chile): first approximation (2017); Accent and intonation in declarative statements of Chilean Spanish and Mapudungun: first approach to prosody of both languages in contact (2019); and (3) Effect of interrogative words in sentence-final inflections of utterances from an oral corpus of Mapudungun: exploratory study (2020). Finally, the importance of suprasegmental features in acquiring the mother tongue (Prosodic Facilitation) and the stimulation that this phenomenon has at a cognitive level in the stimulation of the memory in people with Alzheimer disease are presented. It is concluded from these facts that the melody, the chant of a language, is what persists in the speech of a community in contact with native languages, and that is why it is more persistent over time.

Keywords: Prosody, Chilean Spanish, Mapudungun, speech.

Generalidades sobre el pueblo mapuche

Cuando llegaron los españoles a Chile en el siglo XVI, la nación mapuche ocupaba un vasto territorio. Se extendía desde el norte por el río Maule (a la altura de la actual ciudad de Talca) y por el sur hasta el río Toltén, en la provincia de Cautín, actual región de La Araucanía (Bengoa, 2000). Por razones de la conquista española, el pueblo mapuche se desplazó hacia el sur de Chile, quedando como frontera el río Biobío, transformándose este en la separación natural del territorio hasta ahora.

De acuerdo al censo de 2017, en Chile viven nueve pueblos indígenas, entre ellos, el Aymara, Diaguita, Atacameño y el Quechua. Pero sin duda el pueblo originario de mayor porcentaje de los nueve reconocidos en Chile es el mapuche. En la región de La Araucanía se reconocen pertenecientes a esta etnia alrededor de 300 000 habitantes, teniendo presencia también en otras regiones sureñas, como Los Ríos, Los Lagos y la gran isla de Chiloé. Asimismo, en este mismo censo del 2017, un gran porcentaje de habitantes de la capital de Chile –Santiago– se declaró mapuche. Por lo tanto, es posible afirmar que la influencia e importancia de este pueblo en la zona centro-sur de Chile es de total relevancia, asimismo su lengua, el mapudungun.

La región de La Araucanía

Ubicada al sur del país, la región de La Araucanía cuenta con su capital Temuco, principal centro demográfico y económico-productivo de la región (Ver imagen 1). Se destaca por su belleza natural: cordillera, lagos y ríos cristalinos, además del océano Pacífico que baña sus costas. La población que compone esta región es variopinta: en primer lugar, están los habi-

tantes primigenios de esta zona, el pueblo mapuche, luego, la población chilena (mestizos); se suman a este grupo de habitantes los colonos europeos, entre ellos: españoles, franceses, italianos, suizos y alemanes. Actualmente, esta riqueza de culturas y lenguas se ve acrecentada con la llegada de grupos migrantes, entre ellos haitianos, colombianos, venezolanos, entre otros grupos de extranjeros.

Imagen 1. Mapa de Chile. Región de La Araucanía con su capital Temuco en el recuadro rojo.



Mapudungun, lengua mapuche

La lengua mapuche se denomina *mapudungun*, *mapuzungun*, *chezungun*, dependiendo del territorio en que se habla. El origen de este pueblo y su lengua todavía sigue siendo debate. Una de las hipótesis que se barajan sobre el origen de la lengua mapuche es que existe una filiación genética con la familia macro Arawak, lenguas indígenas de América extendida por Sudamérica y el Caribe (Díaz-Fernández, A., 2011). En cuanto a su vitalidad, la Unesco ha declarado al mapudungun en peligro de extinción, puesto que los niños y las niñas mapuche no aprenden su lengua en la casa como lengua materna. Solo el 10 % del pueblo mapuche la habla y cada vez se transmite menos de generación en generación. Se han

hecho esfuerzos para declarar el mapudungun como idioma co-oficial con el castellano; este es el caso de la comuna de Galvarino (40 km hacia el norte de Temuco), que en año 2013, aprobó el decreto de co-oficialización del idioma por petición del Consejo Territorial Mapuche. Sin embargo, a pesar de este esfuerzo, existe bibliografía especializada que define al mapudungun como «un idioma en rápido retroceso ante el avance del castellano» (Gundermann, H. *et al.*, 2011).

En el año 2019, Año Internacional de las Lenguas Indígenas, la página principal de la Unesco declaraba que muchas de las lenguas vernáculas se encuentran en una situación crítica; esto se debe a que las poblaciones indígenas se ven obligadas a buscar una integración económica para subsistir, pagando el alto precio de abandonar sus símbolos de identidad, entre ellos su lengua. Este es un alto precio, pues todo el bagaje cultural, la forma de pensar, de concebir el mundo es muy diferente a la perspectiva filosófica de las culturas occidentales.

En el año 1993, el Estado de Chile declaró la importancia del uso de una lengua vernácula en la ley N° 19.253. En ella, reconoce que el aprendizaje de una lengua originaria es esencial para la comprensión y valoración de la cultura de la que procede. Por lo tanto, la lengua se convierte en un vehículo fundamental de conocimiento sobre las creencias ancestrales, la posición y definición de la persona en relación con el entorno y la armonía entre pares (Decreto 280, fecha promulgación: 20-07-2009, Mineduc). Por su parte, la ONU también declara: «El idioma es fundamental en los ámbitos de la protección de los derechos humanos, la buena gobernanza, la consolidación de la paz, la reconciliación y el desarrollo sostenible». Sin embargo, a pesar de los esfuerzos estatales y particulares, estos no han sido suficientes para que la lengua mapuche se revitalice y aumente su número de hablantes.

En un ciclo de conversatorios y coloquios organizado por la Universidad de Chile el año 2021 se trató el tema de la «Diversidad lingüística, derechos lingüísticos y políticas lingüísticas en la nueva constitución», en el contexto de la redacción de una nueva Carta Magna para Chile. En este ciclo se afirmó lo siguiente:

Aunque el castellano ha funcionado históricamente como la lengua oficial de facto, Chile es un país lingüísticamente diverso. Las lenguas de los pueblos indígenas han sido tradicionalmente borradas del relato tradicional y excluidas de los espacios institucionales oficiales. La subordinación y minorización de estas comunidades y sus lenguas han contribuido a reforzar una imagen de un Chile monocultural y monolingüe (Universidad de Chile, 2021).

Aceptemos la afirmación anterior de que Chile lingüísticamente es diverso y que en él conviven el español –lengua oficial– con otras lenguas originarias del país. Sin embargo, la asimetría entre la lengua oficial y las vernáculas no permite que estas últimas sean visibles para la mayoría de la población. Pero eso no es todo: tampoco es visible en nuestro país las diferentes variantes de español que conviven a lo largo y ancho del territorio; esto conlleva

a considerar que los chilenos y las chilenas hablamos igual a lo largo de todo Chile. Por ejemplo, existe una forma característica de hablar propia de los habitantes del norte y del sur de Chile; tanto los nortinos como los sureños manifiestan una melodía y entonación muy singular que contrasta con la de los hablantes del centro del país, especialmente de los capitalinos. Sin embargo, en general la población chilena tiene poco acceso a esta variedad de habla, puesto que nuestro país es social, política y lingüísticamente centralizado, a tal punto que existe el dicho «Santiago es Chile».

Rasgos suprasegmentales o prosodia de una lengua

El ejemplo anterior nos permite adentrarnos en el tema de este ensayo que se refiere a la forma particular de hablar entre los habitantes de un mismo país. Revisaremos específicamente la melodía mapuche en el habla del español de La Araucanía.

En primer lugar, definiremos algunos conceptos suprasegmentales como el acento, la melodía y la entonación. El primero de ellos puede definirse como la prominencia de una sílaba en contraste con las que la rodean. Esta prominencia se manifiesta acústicamente y es percibida por los hablantes como sílabas prominentes –tónicas, acentuadas– y sílabas no prominentes –átonas, inacentuadas– (Llisterri, J., et al., 2005). En cuanto a la melodía, Cantero la define como «la sucesión de tonos que se modula a lo largo del discurso hablado. Es el elemento prosódico más relevante de la lengua, porque forma parte inequívocamente del código lingüístico, distinguiendo unidades enunciativas que van más allá de la palabra» (Cantero, J. 2019, p. 485). Por último, la entonación es la interpretación lingüística o fonológica de la melodía del habla. Es decir, este autor se refiere a la melodía como el fenómeno fonético que interpretamos fonológicamente como entonación; por lo tanto, es posible afirmar que los rasgos suprasegmentales o prosodia engloban todo aquello que percibimos como musical en una lengua.

Al hablar estamos entonando la melodía, el canto, la «música» de una lengua, que se conserva a nivel mental más allá de la conciencia de sus propios hablantes. Por ello, no es de extrañar que los hablantes de un mismo idioma, pero de sectores geográficos distintos, se refieran a otros como aquellos que hablan más «cantadito», «golpeado» o «más pausado». Este fenómeno perceptivo también ocurre en Chile; los hablantes del centro norte de nuestro país afirman que los sureños hablamos «más cantadito» que ellos.

La melodía mapuche en el habla del español de La Araucanía

Varios estudios sobre los rasgos suprasegmentales de ambas lenguas en contacto parten de la pregunta de qué tiene de singular el habla, la melodía o el canto del español hablado al sur de Chile. Como resultado a esta interrogante se da origen a varios proyectos

de investigación y artículos publicados. A continuación, se presentan los resultados más importantes de tres estudios acústicos sobre los rasgos suprasegmentales del mapudungun y del español sureño.

El primero de ellos corresponde a enunciados declarativos en foco amplio característico en el habla española ascendente de los habitantes de la gran isla de Chiloé (Muñoz *et al.*, 2017). La introducción declara:

En este trabajo se presentan datos preliminares sobre un fenómeno no reportado en la literatura. Se trata de muestras de habla de Chiloé con entonación ascendente en las mismas circunstancias en las que en otras regiones se observaría una línea melódica descendente.

De acuerdo a la literatura sobre el español, se consigna que esta lengua culmina cada enunciado declarativo en un tonema descendente por debajo del cuerpo de la frase; en términos de Navarro Tomás, en un tonema de cadencia. En cambio, la frase interrogativa se caracteriza por una curva melódica que culmina con una inflexión ascendente por encima del cuerpo del grupo o tonema de anticadencia (Navarro Tomás, 1944; Quilis, 1993; Sosa, 1999; Cantero, 2002, entre otros). Las imágenes 2 y 3 ilustran claramente este fenómeno.

Imagen 2. Tonema descendente (cadencia).

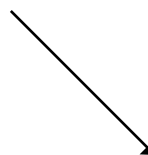
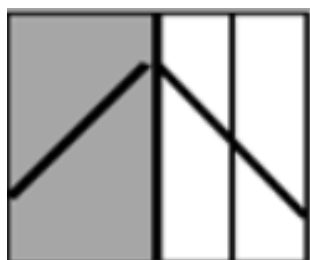
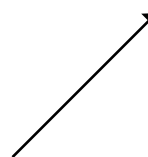
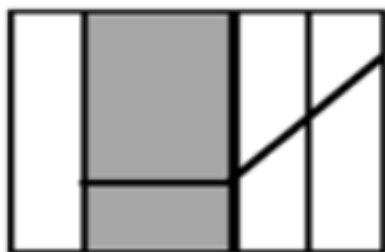


Imagen 3. Tonema ascendente (anticadencia).



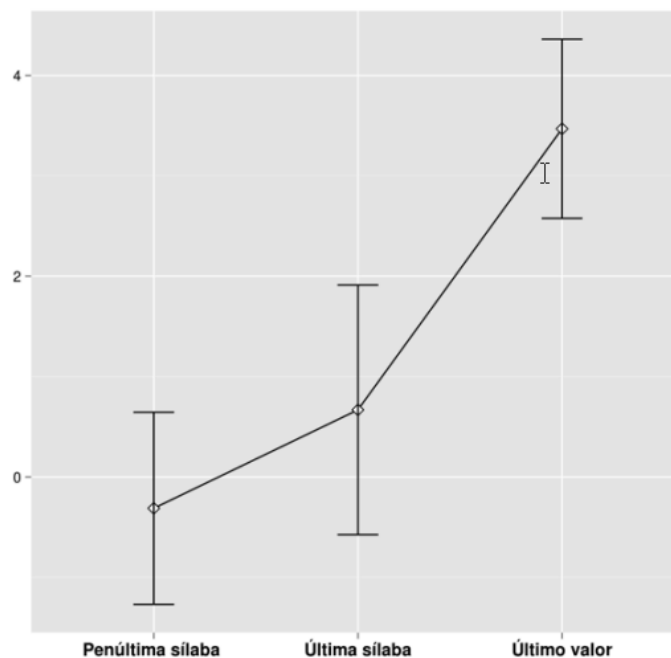
Por otro lado, el mapudungun –especialmente el hablado en zonas cordilleranas– manifiesta una tendencia a acentuar la última o penúltima sílaba del enunciado declarativo con marcado ascenso tonal (tonema de anticadencia), similar al comportamiento acústico de una interrogativa en lengua española. Desde un punto de vista pedagógico, este es uno de

los obstáculos que enfrentan los hablantes de español cuando están aprendiendo mapudungun, pues les dificulta diferenciar entre una pregunta, una enumeración o una afirmación emitida en lengua mapuche.

El segundo estudio acústico sobre la prosodia del español sureño tiene como objetivo observar frases declarativas que manifiestan una entonación con tendencia al ascenso del tono al final del enunciado en mapudungun y español de la región de La Araucanía. Este estudio viene a complementar lo ya observado en el español ascendente de la isla de Chiloé.

De acuerdo con los datos obtenidos del análisis acústico realizado de frases declarativas en foco amplio en ambas lenguas, se puede concluir preliminarmente que en zonas rurales de la región de La Araucanía se manifiesta una clara tendencia a una inflexión ascendente por encima del cuerpo de la frase, similar a lo observado en el español de Chiloé (Ruiz *et al.*, 2019). En la imagen 4 se observa el gráfico de medias de los puntos analizados.

Imagen 4. El ascenso del tonema de un enunciado declarativo es claramente ascendente como se esperaría de un movimiento entonativo de una interrogativa.



Un tercer estudio exploratorio presenta los resultados cuantitativos sobre el efecto de las palabras interrogativas en la curva de tono de las dos últimas sílabas de enunciados interrogativos del mapudungun. En este caso, la metodología usada es medir la inflexión final de las interrogativas en mapudungun; con y sin palabras interrogativas, como, por ejemplo: *chem*, *chew*, *chumül*. Los resultados principales indican que los enunciados interrogativos del mapudungun en general manifiestan inflexiones finales ascendentes. Asimismo, la ausencia de partículas interrogativas amplifica la magnitud de los ascensos finales. Por

último, en las zonas dialectales del mapudungun con menor contacto con el español, como son las zonas cordilleranas de La Araucanía, los ascensos finales de enunciados interrogativos con y sin palabras interrogativas son muy marcados (Ruiz *et al.*, 2020).

Estos tres estudios acústicos sobre la prosodia del mapudungun y el español sureño dan cuenta de que la melodía ascendente, similar al comportamiento entonativo de un enunciado interrogativo, inherente a la lengua mapuche, sigue vigente en los hablantes monolingües del español del sur de Chile.

Debido al contacto histórico del español y el mapudungun (Olate, 2011) es posible elucubrar que uno de los factores que influyen en la melodía o el «canto» del español sureño se debe a los rasgos prosódicos del mapudungun, que se mantiene especialmente en zonas alejadas del radio urbano de Temuco, región de La Araucanía. Mientras más rural sea la zona geográfica de los hablantes monolingües de español, mayores probabilidades existen de que manifiesten la melodía menos estándar de esta lengua y mayor tendencia a la entonación del mapudungun; ya que, hasta ahora las zonas rurales y cordilleranas son los asentamientos con mayor número de hablantes de lengua mapuche en nuestro país. Este efecto prosódico es posible visualizarlo desde la región de La Araucanía hasta la gran isla de Chiloé.

Rasgos suprasegmentales y su importancia en la adquisición del lenguaje

El estudio de una lengua particular, en su estructura, código y funcionalidad, permite comprender cómo el individuo hablante nativo de una lengua categoriza la información recibida por medio de sus sentidos llevando a cabo un proceso mental que le permite aprehender la realidad que lo rodea, siempre variada y multiforme, y desenvolverse en su entorno con eficacia (Cuenca, 2013). Ahora bien, para que todo individuo pueda descubrir diversos aspectos de la organización sintáctica y semántica de su lengua, necesariamente debe percibir el flujo del habla reconociendo en él unidades como el segmento fonético, la palabra, el sintagma y la frase, así como distinguir estas unidades en las producciones lingüísticas que escucha con el propósito último de interactuar con los demás, por ejemplo, en una conversación.

Una de las hipótesis que relaciona prosodia y adquisición es denominada *facilitación prosódica*. Esta hipótesis considera a la estructura prosódica como un recurso fundamental para descubrir los diversos aspectos de la organización sintáctica de la lengua materna. Desde antes de nacer, el feto desarrolla la habilidad de escuchar –a las treinta semanas de gestación–, lo que quiere decir que puede reconocer la voz de su madre y otros sonidos externos, especialmente los lingüísticos. Si nos vamos a la experiencia de los niños pequeños, estos se valen de marcas prosódicas para segmentar el flujo continuo del habla de los adultos hasta conseguir que este continuum se divida en unidades discretas que le permitan paulatinamente avanzar, hasta lograr emitir sus primeras sílabas, palabras y oraciones con

intención comunicativa. Algunos estudios en el campo de la psicolingüística demuestran que la organización prosódica de las oraciones favorece el procesamiento del lenguaje en los niños, como también ayuda al recuerdo de la información del habla (Galeote, 2007; Karmiloff, 2005).

En una charla del 2016, Pilar Prieto expuso sobre facilitación prosódica y gestual, su importancia en la adquisición del lenguaje, y cómo estos rasgos prosódicos y gestuales actúan como precursores, predictores y facilitadores en el desarrollo de una lengua. Como punto de partida, Prieto expuso los resultados de los experimentos del psicólogo Albert Mehrabian. Este investigador llevó a cabo experimentos que dan cuenta de que solo el 7 % de la información se atribuye a las palabras, mientras que el 38 % se atribuye a la prosodia de la voz –entre ellos, la entonación, la melodía y el acento– y el 55 %, al lenguaje corporal, como gestos, posturas, movimiento de los ojos, etc. (Prieto, 2016).

Rasgos suprasegmentales y su importancia en la pérdida del lenguaje

La enfermedad de Alzheimer está fuertemente asociada con la neurodegeneración y la disminución de la cognición, incluida la disminución de las capacidades del lenguaje y la pérdida tanto de la memoria como de la estabilidad emocional (Hampel *et al.*, 2021).

Algunos estudios que han investigado la correlación entre esta enfermedad y el procesamiento de las emociones en pacientes con Alzheimer concluyen que estos mantienen la capacidad cognitiva general de los elementos prosódicos, como la variación y modulación del tono y la velocidad del habla en función de la emoción (Bucks R. S., Radford S. A., 2004; Horley K., Reid A., Burnham D., 2010). Esto explica la existencia de tratamientos como la musicoterapia, que gracias a la combinación de sonidos vocales o instrumentales pueden afectar positivamente en la salud mental, física y cognitiva de pacientes con depresión, estrés y demencia, como el Alzheimer.

Entre las muchas páginas web sobre el Alzheimer y el deterioro del lenguaje verbal, está la que hace la siguiente afirmación:

En el habla no solo percibimos la melodía, los cambios en la altura tonal, producida por las variaciones en la frecuencia de abertura y cierre de las cuerdas vocales, sino también el resultado de los cambios de ritmo, velocidad, entonación, pausas, intensidad y otros cambios espectrales, que se manifiestan mediante incrementos en la intensidad de las vocales y sus picos sonoros, que son percibidos por el oyente como variaciones melódicas, e interpretados subjetivamente como señales de carácter paralingüístico, esenciales para la comprensión e interpretación del enunciado (Formación Alzheimer, 2015).

Seguramente todos hemos visto el video conmovedor de Marta C. González, *prima ballerina* del Ballet de Nueva York en la década de 1960, que danza grácilmente al escuchar

la música de *El lago de los cisnes*, a pesar de su avanzado Alzheimer. Asimismo, se conocen casos de ancianos con una memoria deteriorada que, sin embargo, recuerdan su canción favorita o pueden interpretar complejas piezas de piano. Al parecer, la música, la melodía, el canto son uno de los aspectos que se mantienen por mayor tiempo en nuestro cerebro y esto explica que se incurriera terapéuticamente en ellos.

A modo de conclusión

Si recordamos la definición de Cantero sobre melodía («la sucesión de tonos que se modula a lo largo del discurso hablado») y lo sumamos a los estudios psicolingüísticos de adquisición y pérdida del lenguaje, podemos concluir que los rasgos suprasegmentales dejan una marca indeleble a la hora de aprehender la lengua materna, por un lado, y son un factor estimulante del recuerdo a pesar del deterioro cognitivo, por otro (Moltrasio *et al.*, 2020).

Si relacionamos este hecho con la lengua podemos terminar diciendo que, así como la *prima ballerina* Marta C. González recordaba la melodía de *El lago de los cisnes* a pesar del Alzheimer, los hablantes del sur de Chile hablamos un español con la melodía del mapudungun, a pesar de ser una lengua en franco retroceso. Es el canto que aprendimos incluso antes de nacer y que seguramente será el canto que acompañará nuestro último recuerdo.

Referencias bibliográficas

- BENGOA, J. (2000). Historia del pueblo mapuche: siglo XIX y XX (Vol. 7). Lom Ediciones.
- BUCKS R. S., Radford S. A. (2004). Emotion processing in Alzheimer's disease. *Aging Ment Health*, 8(3), 222–32.
- CANTERO, F. (2002). *Teoría y análisis de la entonación*. Edicions de la Universitat de Barcelona.
- CANTERO, F. (2019). Análisis prosódico del habla: más allá de la melodía. *Comunicación social: Lingüística, medios masivos, arte, etnología, folclor y otras ciencias afines*, 2, 485-498.
- CUENCA, M. y Hilferty, J. (2013). *Introducción a la lingüística cognitiva*. Ariel.
- DÍAZ-FERNÁNDEZ, A. (2011). Relaciones genéticas del mapuzungun. Aportes para su ubicación dentro del stock Ecuatorial. En Ana Fernández Garay y Antonio
- Díaz-Fernández (eds.), *Investigaciones sobre lenguas indígenas sudamericanas*, (pp. 67-113). EdUNLPam.
- FORMACIÓN ALZHEIMER. (2015, mayo 26). Patrones de prosodia expresiva en pacientes con enfermedad de Alzheimer. <https://www.formacion-alzheimer.es/index.php/blog/item/95-patrones-de-prosodia-expresiva-en-pacientes-con-enfermedad-de-alzheimer.html>
- GALEOTE, M. (2007). *Adquisición del lenguaje*. Pirámide.
- GUNDERMANN, H., Canihuan, J., Clavería, A., y Faúndez, C. (2011). El mapuzugun, una lengua en retroceso. *Atenea* (Concepción), 503, 111-131.

Dimensión lingüístico-literaria

- HAMPEL, H., Hardy, J., Blennow, K., Chen, C., Perry, G., Kim, S. H., y Vergallo, A. (2021). La vía amiloide- β en la enfermedad de Alzheimer. *Psiquiatría molecular*, 26 (10), 5481-5503.
- HORLEY K., Reid A., Burnham D. (2010). Emotional prosody perception and production in dementia of the Alzheimer's type. *J. Speech, Lang. Hear. Res.* 53(5):1132-46.
- KARMILOFF, K., & Karmiloff-Smith, A. (2005). *Hacia el lenguaje: del feto al adolescente* (Vol. 28). Ediciones Morata.
- LLISTERRI, J., Machuca, M. J., De la Mota, C., Riera, M., & Ríos, A. (2005). La percepción del acento léxico en español. *Filología y lingüística. Estudios ofrecidos a Antonio Quilis, 1*, 271-297.
- MOLTRASIO, J., Detlefsen, M. V., y Rubinstein, W. (2020). La música activante favorece los recuerdos visuales en pacientes con demencia tipo Alzheimer. *Neurología Argentina*, 12(3), 186-193.
- MUÑOZ, D., Ramos, D., Román, D., Quezada, C., Ortiz Lira, H., Ruiz, M., & Atria, J. (2017). El habla ascendente de Chiloé: primera aproximación. *Onomázein*, (37), 1-15. <https://ojs.uc.cl/index.php/onom/article/view/30347>
- NAVARRO Tomás, T. (1944). *Manual de entonación española*. Hispanic Institute in the United States.
- OLATE, A., Becerra, R., y Alonqueo P. (2011). Cambio lingüístico y contacto de lenguas. Nuevas miradas e interpretaciones en torno al castellano de América y de Chile. *Lenguas Modernas*, (38), 37-62. <https://lenguasmodernas.uchile.cl/index.php/LM/article/view/30723>
- PRIETO, P. (11 de enero de 2016). Facilitación prosódica y gestual de la adquisición del lenguaje. *Zaragoza Lingüística*. Recuperado el 04 de mayo de 2022 de <https://zaragozalinguistica.wordpress.com/2016/01/11/facilitacion-prosodica-y-gestual-de-la-adquisicion-del-lenguaje/>
- QUILIS, A. (1993). *Tratado de fonología y fonética españolas*. Gredos.
- RUIZ, M., Ulloa, O., y Chihuaicura, A. (2019). Acento y entonación en enunciados declarativos del español de Chile y mapudungun: primer acercamiento a la prosodia de ambas lenguas en contacto. *Alpha* (Osorno), (49), 299-314. <https://revistaalpha.ulagos.cl/index.php/alpha/article/view/754/0>
- RUIZ, M., Figueroa, M., y Chihuaicura, A. (2020). Efecto de las palabras interrogativas en la inflexión final de enunciados en un corpus oral del mapudungun: estudio exploratorio. *Onomázein*, (48), 1-16. <https://onomazein.letras.uc.cl/index.php/onom/article/view/29725>
- SOSA, J. (1999). *La entonación del español. Su estructura fónica, variabilidad y dialectología*. Cátedra.
- UNIVERSIDAD DE CHILE (13 de agosto de 2021). Ciclo de conversatorios y coloquios «Diversidad lingüística, derechos lingüísticos y políticas lingüísticas en la nueva Constitución». Recuperado el 04 de mayo de 2022 de <https://www.uchile.cl/agenda/178425/diversidad-derechos-y-politicas-linguisticas-en-la-nueva-constitucion>.

Poética del desierto: voces de Marruecos y Chile

Dra. Fátima Lahssini

Universidad Hassan I, Settat, Marruecos

fatima.lahssini@uhp.ac.ma

Resumen

Este artículo arroja luz sobre las representaciones poéticas del desierto en dos contextos geográficos y culturales distintos: el Sáhara marroquí, ubicado en el sur del Reino Alauita, y el desierto de Atacama, situado en el norte de Chile. A través del análisis comparativo de poemas producidos en árabe clásico, contrastados con la creación poética chilena relacionada al desierto, se identifican convergencias y divergencias en la construcción simbólica de estos espacios. El estudio revela cómo las condiciones geográficas opuestas (sur/norte) de estos desiertos en sus respectivos países influyen en las imágenes, metáforas y significados que articulan estas tradiciones poéticas mientras se mantienen elementos universales asociados a la experiencia del espacio desértico.

Palabras clave: Desierto, poesía hasaní, tebraa, poesía chilena, Sáhara marroquí, desierto de Atacama, geografía literaria.

Abstract

This paper explores how poets have portrayed the desert in two very different geographical and cultural contexts: the Moroccan Sahara, located in the south of the Alaouite kingdom, and the Atacama Desert, in northern Chile. Through a comparative analysis between Moroccan poetry written in hassaní language and classical Arabic and Chilean poetry about the desert, the study identifies both similarities and differences in the symbolic construction of these spaces. The research shows how the opposite geographical conditions (south/north) of these deserts in their respective countries influence the images, metaphors, and meanings that appear in these poetic traditions, while certain universal elements linked to the experience of desert space remain present in both.

Keywords: Desert, Hassani poetry, Tebraa, Chilean poetry, Moroccan Sahara, Atacama Desert, literary geography.

Introducción

El desierto, como espacio geográfico y simbólico, ha nutrido tradiciones poéticas diversas alrededor del mundo. Este artículo propone un estudio comparativo de las representaciones poéticas del desierto en dos contextos específicos: el Sáhara marroquí y el desierto de Atacama chileno. La particularidad de estos espacios radica no solo en sus características físicas y culturales distintivas, sino también en su ubicación geográfica inversa dentro de sus respectivos países: mientras el Sáhara marroquí se extiende en el sur del Reino Alauita, el desierto de Atacama ocupa el norte de Chile.

Esta configuración geográfica contrapuesta (sur/norte) establece ya un primer marco de contraste que nos permite interrogar cómo la ubicación espacial influye en la construcción poética de estos paisajes. Además, las diferencias lingüísticas y culturales entre ambas tradiciones –la poesía tebraa en lengua hasaní y las expresiones en árabe marroquí frente a la tradición poética chilena vinculada al desierto– ofrecen un terreno fértil para explorar tanto las particularidades de cada tradición como los posibles universales poéticos asociados a la experiencia del espacio desértico.

Marco teórico y metodológico

La «poética del espacio» es un término acuñado por primera vez por el filósofo francés Gaston Bachelard en su obra *La poética del espacio* (1957). Esta perspectiva se encuentra estrechamente vinculada con la geopoética, término desarrollado por Kenneth White, que investiga la relación fundamental entre la expresión poética y el entorno paisajístico. Ambas nociones comparten el interés por cómo los espacios físicos son transformados a través de la experiencia poética y la imaginación.

También adoptamos el concepto de *topofilia* del geógrafo chino-estadounidense Yi-Fu Tuan. Tuan definió la topofilia como «el lazo afectivo entre las personas y el lugar o el ambiente circundante» (1974, p. 11). Este marco nos ayuda a analizar las conexiones emocionales que los poetas forman con el entorno desértico.

A través de estas perspectivas teóricas, podemos comprender mejor cómo los paisajes desérticos moldean la expresión poética y cómo los poetas, a su vez, transforman estos espacios áridos mediante su compromiso emocional y creativo. Metodológicamente, realizamos un análisis comparativo de textos poéticos representativos de ambas tradiciones, prestando especial atención a:

1. Las imágenes y metáforas asociadas al desierto.
2. Las dimensiones temporales y espaciales en la representación del paisaje desértico.
3. La relación entre identidad cultural y espacio geográfico.
4. La función sociopolítica de la poesía del desierto.

Para la selección del corpus, incluimos a poetas consagrados tanto en Marruecos como en Chile, sin olvidar voces locales, privilegiando aquellos textos donde el desierto aparece como tema central o como espacio simbólico significativo.

El Sáhara marroquí: geografía y contexto cultural

La palabra *Sáhara* en árabe se traduce como ‘desierto’ en lengua española. De allí que el topónimo *Sáhara marroquí* esté compuesto por el sustantivo seguido del adjetivo para diferenciarlo de otros desiertos del mundo. Geográficamente hablando, constituye las provincias del sur del Reino de Marruecos, en contraposición con las provincias del norte. El Sáhara marroquí, según la última reforma territorial, se divide en tres regiones que se extienden hasta las fronteras con Mauritania en el Sur y con Argelia en el Este. Este vasto territorio de aproximadamente 266 000 km² se caracteriza por su clima extremadamente árido, sus formaciones dunares y sus oasis. Ha sido históricamente habitado por poblaciones nómadas y seminómadas que han desarrollado culturas adaptadas a las condiciones desérticas, en contraste con las formas de vida sedentarias. La producción poética de esta región es principalmente en dialecto hasaní –un dialecto árabe con sustrato amazigh– o en árabe clásico, una de las lenguas oficiales del Reino. De ahí nuestro afán de explorar modelos de poesía en ambas expresiones lingüísticas.

La poesía marroquí y el desierto del Sáhara

El entorno sahariano marroquí, al igual que el estilo de vida beduino, con sus tradiciones y costumbres, han impactado grande y maravillosamente en la literatura del desierto. Así, encontramos en la poesía hasaní los diferentes viajes de los saharauis, la búsqueda constante de oasis, tierras fértiles y pozos. Además, el poeta del desierto se preocupó de retratar los más mínimos detalles de su vida a través de una descripción de su ganado, caballos, camellos o caravana. El paisaje saharauí también está presente a través de la cobertura vegetal, las dunas de arena, las tiendas de campaña, las joyas y el estilo de vestimenta, además de la celebración de momentos de alegría, tristeza y amor ardiente.

Más adelante, veremos la poética del desierto en la poesía tebraa, poesía corta en lengua hasaní y también versos de poetas de esta región producidos en árabe clásico.

La poesía tebraa: voz femenina en lengua hasaní

Una de las expresiones poéticas más conocidas de las provincias del sur del Reino es la poesía tebraa. Esta forma de poesía oral breve, compuesta únicamente por dos versos, permite a la mujer expresar sus sentimientos y emociones, principalmente en el contexto del amor, aunque también aborda otros temas relacionados con la vida, la sociedad y la identidad.

La raíz árabe de la palabra /tibraːʕ/ tiene dos significados diferentes (Almaany, s.f.):

De *بارع* /bariːʕ/, que significa ‘destacado’, ‘brillante’, ‘habilidoso o quien que sobresale en virtudes’.

Del verbo *تبرع* /ta'barraʕa/, que significa ‘dar sin esperar nada a cambio’, relacionado con la idea de una expresión espontánea y desinteresada.

En su estudio, Maa El Ainin (2015) explica que el tebraa no es solo una forma de poesía amorosa femenina dirigida al hombre, sino que refleja el sufrimiento y las aspiraciones de la mujer en el Sáhara marroquí. Además, trata otros temas, como el amor por la patria y el sentido de pertenencia nacional, islámico y humanitario, lo que lo convierte en un elemento esencial del mosaico cultural y creativo de la sociedad hasaní.

Esta tradición poética se caracteriza por su carácter anónimo, su fuerte componente oral, su vinculación con la música y el canto, y su función como vehículo de expresión de sentimientos, vivencias y reflexiones vinculadas a la vida en el desierto. Los temas recurrentes incluyen el amor, la separación, la nostalgia, la identidad cultural y, significativamente, la relación con el espacio desértico.

Imágenes y simbolismo del desierto en la poesía tebraa

Esta poesía femenina se distingue por su claridad y la expresión directa de los sentimientos. El uso de ciertas herramientas retóricas busca provocar impacto y sorpresa a través de las imágenes que emplean las poetas.

Una de las mujeres enamoradas dice en su tebraa: (Al-ainin, s.f.)

U la yakdar yanhaf
Lajdhar f 'ayman lijaf

El verso en español se traduciría como: ‘No se puede detestar la vista del verdor en general... mucho menos en tiempos de sequía’. La aparente referencia a la sequía como fenómeno propio del Sáhara esconde una sucinta alusión al ser amado; la palabra *lajdhar* en el dialecto hasaní significa «la tez morena» o «el color oscuro», el significado oculto lo convierte en un poema de amor hacia un ser amado de piel oscura. Entonces, ¿cómo sería

posible no amarlo si representa la fertilidad en plena sequía? Se establece así un paralelismo con la esperanza y la vida que emerge en un entorno árido.

En otro poema el sujeto poético dice:

ʕāndu bsīma bāni fīha Iblīs ḥwīma.

Este poema se traduciría en español como ‘Tiene una sonrisa en la que el diablo ha levantado su tienda’, y refleja el espíritu del desierto haciendo referencia a la tienda (o «jaima»). Es una señal de asentamiento y permanencia en la cultura nómada saharauí, para reforzar la idea de la seducción profunda y duradera.

En otro poema anónimo, el sujeto poético dice:

a khūtī at-tullāb fītanjah ‘ādūlī ‘adhāb

Que traduciremos en español:

Oh, hermanos míos, los estudiantes
En Tánger, me causaron sufrimiento

Es un poema conciso, que revela el sufrimiento que siente el yo poético al ser seducido por los estudiantes de Tánger. En vez de referirse al desierto, crea una tensión geográfica con la mención de Tánger, que está en el extremo norte de Marruecos. La distancia que separa el yo poético de Tánger nos recuerda el estado nómada de los habitantes del desierto y cómo el amor puede reducir las distancias.

La escuela de poesía saharauí: poesía en árabe clásico

A finales del siglo XIX y principios del siglo XX, la poesía sahariana estaba influenciada por la tradición preislámica y abasí. Por ello, junto a la tradición poética en dialecto hasaní, se ha cultivado también una poesía en lengua árabe que sentó las bases del movimiento *Baat*, o «renacimiento» de la poesía árabe, atribuido a la escuela egipcia. Si bien la escuela de poesía saharauí en Marruecos fue pionera en llevar las riendas de dicho movimiento literario atribuido a la escuela egipcia, esto se debe principalmente a las circunstancias geográficas similares entre el Sáhara marroquí y la península arábiga. A esto se suma el dominio profundo de la lengua árabe clásica que tienen dichos poetas.

El desierto como espacio de contemplación

El pionero del movimiento literario en el Sáhara es el poeta Ibn Tolba Al-yacubi, quien vivió en la región del Río de Oro (fallecido en 1851). En sus poemas, compuestos siguiendo el estilo de los grandes poetas árabes antiguos, concibe el desierto como espacio de meditación y contemplación. Antes de proceder al análisis de la representación del desierto en sus poemas, conviene subrayar que todas las traducciones de poesía marroquí incluidas en este artículo son propias.

Fiel al modelo del poema árabe del periodo preislámico, el poeta describe la inmensidad del desierto y la dureza de la noche en un poema de ochenta versos inspirado en un poema del poeta Chamaj Ibn Dirar (fallecido en 642):

Se alargó la noche del viajero angustiado,
¿acaso la luz del alba no asoma aún?
La oscuridad de la noche no se disipa,
y las estrellas parecen inmóviles en el cielo⁴.

Ahmed El Hiba Ben Sheikh Maa El Ainin (1877-1919), representante del sultán en el Sáhara, lideró la resistencia contra la colonización francesa. Este poeta concibió el desierto como fuente de panegíricos. Así, en un panegírico profético de 200 versos, el poeta usa el desierto como símbolo de grandeza espiritual:

Contuve mis lágrimas, pero cayeron en torrentes,
volvieron a ser rubíes tras haber sido perlas.
El insomnio y la tristeza reemplazaron mi sueño,
y mis noches se volvieron en vela por amor a él.

El desierto como espacio político

Si bien la poesía saharauí precolonial era consagrada a la naturaleza y a la contemplación, a partir de los años treinta del siglo XX se transforma en un arma de lucha anticolonial. En el contexto marroquí contemporáneo, la poesía del desierto adquiere también dimensiones políticas, especialmente en relación con la cuestión de la integridad territorial y la identidad nacional.

Maa El Ainin Ben L'Attiq (1907-1984) transforma el desierto en un símbolo de orgullo nacional. En 1937, escribió un poema en honor al rey Mohamed V:

⁴ Todas las traducciones de la poesía marroquí al español son hechas por la autora de este artículo.

Las banderas de la esperanza ondearon con tu llegada,
y los cantos de la felicidad resonaron en el aire.

Tu reinado embelleció los tiempos,
¿cómo no habrían de embellecerse los tiempos con un rey como tú?

A partir de 1937 la poesía se transforma en una herramienta clave para reforzar la identidad marroquí contra el colonialismo. De igual modo, Mohamed Mustafa Emrabih Reb (1880-1957) visitó Smara tras la ocupación española y la encontró en decadencia:

Smara está vacía, sin vida ni habitantes,
sin alegría ni melodías que la animen.
No hay círculos de enseñanza ni sabios en ella,
ni literatura ni estudios que la honren.

Entre 1934 y 1957, cuando el Sáhara estaba bajo dominio colonial y su cultura estaba amenazada, la poesía era una forma de resistencia y lucha intelectual frente a los intentos de España de asimilar a los saharauis. Recordemos aquí al poeta Mohamed Imam que, en 1947, responde llamando a los saharauis a rebelarse contra el colono español:

Oh, pueblo mío, levántate con firmeza,
la lucha es nuestro destino y nuestra dignidad.
No permitas que te roben tu identidad,
pues nuestra tierra es nuestra y siempre lo será.

A partir de la década de 1970, y tras la recuperación del Sáhara, vemos como este espacio árido se ha transformado en un símbolo de unidad nacional. Varios poetas festejaron la marcha verde y celebraron la unidad de Marruecos. En sus poemas establecieron un diálogo que refuerza los vínculos entre el espacio desértico y la identidad nacional marroquí:

Lideraste la marcha hacia la unidad de una nación,
una nación que el tiempo traicionó y en la que se sembró la discordia.
Los españoles, tras su arrogancia,
terminaron por beber el cáliz de la derrota.

Podemos decir que, a lo largo de los siglos, el desierto ha sido representado en la poesía sahariana como un espacio de contemplación (siglo XIX), nostalgia y exilio (finales del siglo XIX y principios del siglo XX), resistencia (décadas de 1930-1950) y unidad nacional (desde 1975 en adelante).

El desierto de Atacama: geografía y contexto cultural

En contraste con el Sáhara marroquí, el desierto de Atacama se extiende por el norte de Chile ocupando aproximadamente 105 000 km². Considerado el desierto no polar más árido del planeta, el de Atacama presenta características únicas: extrema sequedad, amplia oscilación térmica, rica mineralogía y paisajes que van desde salares y campos de geiseres hasta formaciones rocosas de aspecto lunar.

Históricamente, esta región ha sido habitada por pueblos originarios como los atacameños o lickanantay, además de recibir el impacto de la colonización y, posteriormente, del desarrollo minero. Esta compleja historia ha configurado un espacio multicultural donde conviven tradiciones indígenas, herencia hispánica y dinámicas contemporáneas vinculadas a la minería y, más recientemente, al turismo.

La poesía chilena y el desierto de Atacama

La tradición poética chilena ha encontrado en el desierto de Atacama una poderosa fuente de inspiración y reflexión. Desde los *Poemas y antipoemas* de Nicanor Parra hasta la poesía más reciente de autores como Raúl Zurita, Elvira Hernández y Andrés Anwandter, el desierto del norte ha sido representado como espacio físico, histórico y simbólico.

Gabriela Mistral y la geografía poética del norte

Gabriela Mistral, primera latinoamericana en recibir el Premio Nobel de Literatura, nació en Vicuña, en el límite meridional del desierto de Atacama. En su obra, el paisaje nortino aparece como componente esencial de su geografía poética y de su identidad. En *Desolación* escribe:

Estoy en medio del desierto, pero
llena del amor más ardiente.
Estoy desolada como arena,
pero tengo sangre que aún abrasa.

El desierto funciona aquí como correlato objetivo de un estado interior marcado por la soledad, pero también por la intensidad afectiva. La imagen de la arena «desolada» contrasta con la sangre que «abrasa», estableciendo una tensión entre vacío y plenitud que recorre toda su obra.

Raúl Zurita: el desierto como herida y como posibilidad

En la obra de Raúl Zurita, el desierto de Atacama adquiere múltiples dimensiones, convirtiéndose en espacio de reflexión sobre la historia chilena reciente, particularmente sobre las violaciones de derechos humanos durante la dictadura militar. En *Anteparaiso* (1982), Zurita escribe:

iii. Las playas de Chile VII

Entonces desde las arenas del despoblado
desierto de Atacama; inmensos
campos de prisioneros se abrieron
[...]
Pero todos vieron el desierto de Atacama
floreciendo en medio del área que cubre Santiago

El desierto aparece aquí como espacio de detención y desaparición («campos de prisioneros»), pero también, paradójicamente, como espacio de posible regeneración que «florece» sobre la ciudad capital, sugiriendo una inversión simbólica donde la periferia desértica del norte transformaría el centro político del país.

En su obra posterior, particularmente en *La vida nueva* (1994), Zurita profundiza esta visión del desierto como espacio de posibilidad utópica:

El desierto de Atacama es el más absoluto
margen. Nadie oye a nadie allí sino el
viento golpeando las piedras y sin
embargo algo persiste. Algo se niega
a morir completamente y se aferra,
como las yaretas a las piedras,
a seguir creyendo.

El desierto es caracterizado como «el más absoluto margen», subrayando su condición periférica en la geografía chilena. Sin embargo, esta marginalidad es resignificada como espacio de resistencia donde «algo persiste» y «se niega a morir», estableciendo un paralelismo entre la supervivencia biológica (las yaretas) y la persistencia de la esperanza humana.

El desierto como espacio histórico y político

En la tradición poética chilena, el desierto de Atacama aparece frecuentemente vinculado a episodios históricos como la Guerra del Pacífico, las luchas obreras en las salitreras y la

resistencia contra la dictadura. El poeta Óscar Hahn (2008), en «Por aquí no pasa nadie», escribe:

Por aquí no pasa nadie

A veces pasa en silencio
la sombra de un animal
de ojos tristes

Y algunas noches de invierno
pasa un árbol extraviado
sin raíces

Por aquí no pasa nadie
Pasa lo que no te he dicho

Y lo que quise decirte
un día pasó al olvido

Por aquí no pasa nadie
Ni los otros ni yo mismo.

Este poema describe un espacio desolado y solitario, donde el tiempo parece suspendido, reforzando una sensación de aislamiento y abandono. Podemos decir que es una meditación ontológica sobre la ausencia y el olvido en el espacio.

Este poema es, sin duda, una evocación de los trabajadores del salitre en el desierto de Atacama, cuyas vidas y muertes quedaron inscritas en un espacio que ya no les pertenece, pero que sigue siendo un testimonio de su paso. La imagen del «árbol extraviado sin raíces» sugiere un lugar árido y hostil sin nombrarlo, es una clara evidencia de desarraigo, no solo en un sentido ecológico, sino existencial: aquellos que habitaron este espacio fueron arrancados de él sin dejar huella visible.

En la tradición de la poesía chilena, el desierto de Atacama ha sido un lugar simbólico de muerte, memoria histórica y resistencia. En este contexto, la obra de Hahn dialoga con poetas como Raúl Zurita, quien inscribió versos en el mismo desierto como un acto de reivindicación de la memoria colectiva.

Análisis comparativo: convergencias y divergencias

Ubicación geográfica y significación simbólica

La primera distinción fundamental entre las representaciones poéticas del Sáhara marroquí y el desierto de Atacama radica en su ubicación geográfica inversa: sur y norte, respectivamente. Esta ubicación no es meramente referencial, sino que condiciona la construcción simbólica de estos espacios.

En el caso marroquí, el Sáhara como sur representa la extensión meridional del Reino, vinculada a nociones de profundidad, raíces culturales y conexión con el continente africano. La poesía tebraa subraya esta dimensión a través de referencias a lugares específicos, tradiciones ancestrales y vínculos familiares o tribales que anclan la identidad cultural en el territorio.

En contraste, el desierto de Atacama, al ser ubicado en el norte de Chile, aparece frecuentemente como frontera, como «margen absoluto» (en palabras de Zurita) o como espacio liminal. Esta condición fronteriza se manifiesta tanto en sentido geopolítico (límite con Bolivia y Perú) como en sentido simbólico: frontera entre lo habitable y lo inhabitable, entre vida y muerte, entre memoria y olvido.

El desierto como espacio de tiempo

Tanto en la tradición poética marroquí como en la chilena, el desierto aparece como espacio donde la temporalidad se experimenta de manera particular. Sin embargo, existen diferencias significativas en el tratamiento de esta dimensión temporal.

En la poesía tebraa, el tiempo desértico tiende a representarse como cíclico, vinculado a ritmos naturales como el movimiento de las dunas, los ciclos día/noche o las estaciones. Esta ciclicidad conecta con una visión tradicional donde pasado y presente se entrelazan en una continuidad cultural.

En la poesía chilena, particularmente en autores como Zurita, el desierto de Atacama se configura como espacio de temporalidades superpuestas, donde coexisten el tiempo geológico (las formaciones rocosas milenarias), el tiempo histórico (las huellas de culturas precolombinas, la industria salitrera) y el tiempo político reciente (los campos de prisioneros durante la dictadura). Esta superposición temporal crea un palimpsesto donde el paisaje desértico actúa como testigo y registro de múltiples capas históricas.

Dimensión política y territorial

En ambas tradiciones, el desierto adquiere dimensiones políticas vinculadas a cuestiones de soberanía, identidad nacional y memoria histórica. Sin embargo, estas dimensiones se articulan de manera diferente.

En el contexto marroquí, el Sáhara aparece frecuentemente como espacio de afirmación de la integridad territorial y de la continuidad histórica y cultural del Reino. La ubicación «en el sur» subraya esta pertenencia, estableciendo un eje norte-sur que articula la geografía nacional.

En el contexto chileno, el desierto de Atacama como norte constituye un espacio más ambivalente: por un lado, escenario de afirmación nacionalista (especialmente en relación con la Guerra del Pacífico); por otro, espacio de crítica al poder central y de memoria de las violencias estatales. La ubicación septentrional y la distancia respecto del centro político (Santiago) confieren al desierto una condición periférica que facilita su construcción poética como espacio de alteridad y resistencia.

Conclusiones

El análisis comparativo de las representaciones poéticas del Sáhara marroquí y el desierto de Atacama revela tanto convergencias como divergencias significativas. Ambas tradiciones construyen el desierto como espacio físico y simbólico multidimensional, donde se articulan cuestiones de identidad, memoria y pertenencia. Sin embargo, la ubicación geográfica inversa (sur/norte) de estos desiertos en sus respectivos países condiciona su significación simbólica y su función en la construcción de imaginarios nacionales y culturales.

En la poesía tebraa y en otras expresiones poéticas vinculadas al Sáhara marroquí, el desierto meridional aparece como espacio de continuidad cultural, como repositorio de tradiciones ancestrales y como componente integral de la identidad nacional. Su ubicación «en el sur» lo sitúa como profundidad, como raíz, como extensión natural del territorio nacional hacia el continente africano.

En la tradición poética chilena, el desierto de Atacama como espacio septentrional se configura más bien como frontera, como margen, como espacio liminal donde se negocian identidades y se cuestionan narrativas oficiales. Su ubicación «en el norte» lo posiciona como límite, como umbral, como espacio de alteridad respecto al centro político y cultural del país.

Estas diferencias, sin embargo, no impiden identificar elementos comunes que parecen trascender particularidades geográficas y culturales: la experiencia de la inmensidad desértica como desafío a la escala humana, la tensión entre vacío y plenitud, la particular experiencia del tiempo en espacios aparentemente inmutables y la profunda conexión entre paisaje e identidad.

El estudio comparativo de estas tradiciones poéticas confirma que el desierto, lejos de ser un espacio homogéneo o unívoco, constituye un complejo entramado simbólico donde cada cultura proyecta sus propias inquietudes, aspiraciones y conflictos. La poética del desierto, tanto en Marruecos como en Chile, nos ofrece así no solo un testimonio de la diversidad de experiencias humanas en relación con estos espacios extremos, sino también un valioso instrumento para comprender las complejas relaciones entre geografía, cultura e identidad.

Referencias bibliográficas

Fuentes en árabe y estudios sobre el Sáhara marroquí

- ALMAANY. (s.f.). Diccionario de lengua árabe. Recuperado de https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/تبراع/#google_vignette
- IBN MA AL-AYNIN, A. H. (s.f.). Diwan de Ahmed Al-Hiba Ibn Ma al-Aynin. Serie Tesoros del Patrimonio Literario Marroquí.
- IBN TOLBA AL-YACUBI, M. (1999). Diwan de Muhammad Ibn al-Talba al-Yacubi al-Shinqiti al-Mauritani. Ahmed Salik bin Mohammed Al-Amin.
- MAA EL AININ, A. (2015). Tebraa: La poesía femenina hassaní – Concepto, contexto y cultura. Centro de Estudios Saharianos.
- ANÓNIMO. (s.f.). El tebraa: La confesión de la mujer sahariana al amante secreto. Recuperado de <https://snrtnews.com/article/التبراع-بوح-الصحراوي-للحبيب-السري>

Fuentes sobre poesía y geografía

- MISTRAL, G. (1922). Desolación. Instituto de las Españas.
- PARRA, N. (1954). Poemas y antipoemas. Nascimento.
- SILVA Castro, R. (1959). Antología general de la poesía chilena. Zig-Zag.
- TESCHE Roa, P. (2017). Alegorías de la geografía en Raúl Zurita. Límite. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología, 12(40), 3-11.
- TUAN, Y. F. (1974). Topofilia: Un estudio sobre percepciones, actitudes y valores medioambientales. Melusina.
- WHITE, K. (1992). La géopoétique: espace, écriture, imagination. Grasset.

Referencias a poetas chilenos contemporáneos

- HAHN, O. (2008). Poemas. *Cuadernos Hispanoamericanos*, 692, 83-86. Edición digital. Recuperado de [<https://www.cervantesvirtual.com/obra/poemas--3/>]
- ZURITA, R. (1982). Anteparaíso. Editores Asociados.
- ZURITA, R. (1994). La vida nueva. Universitaria.

Estudios de referencia en teoría literaria y orientalismo

- SAID, E. (1978). Orientalism. Pantheon Books.

El vacío y el otro: Narrativas sobre lo desierto

Mg. Fabian Rabí Ortiz

Chile

fabianrabi@gmail.com

A los Martín Fierro del mundo

Resumen

Los desiertos, a menudo vistos como terrenos inhóspitos, son ecosistemas vibrantes con una rica historia geomorfológica, cultural y simbólica. Este ensayo desafía esa percepción, explorando su diversidad geográfica, cultural y social. A pesar de su aridez, los desiertos presentan paisajes variados, desde dunas doradas hasta valles polares, moldeados por procesos como la erosión eólica y fluvial.

La vida en estos entornos ha generado estrategias únicas, como el nomadismo y la trashumancia, que permiten a las comunidades prosperar en climas áridos. Sin embargo, estas prácticas enfrentan la marginalización de parte de sociedades sedentarias, que las asocian con atraso. La expansión capitalista ha dejado una huella profunda en los desiertos, con violencia, despojo y negación de derechos a comunidades indígenas, como en la pampa argentina, la Araucanía chilena y Palestina.

El ensayo busca reconocer y respetar las formas de vida y los conocimientos de las comunidades desérticas, cuya comprensión del ecosistema y capacidad de adaptación son clave para un futuro sostenible. Incluir sus perspectivas en la toma de decisiones y la gestión de recursos es fundamental para valorar la diversidad y pluralidad.

Basado en una revisión bibliográfica con enfoque decolonial, el ensayo invita a revalorizar los desiertos y a sus habitantes, defendiendo sus derechos y promoviendo la justicia social y sostenibilidad ambiental.

Palabras clave: Desierto, nomadismo, alteridad, acumulación originaria, expansión, colonialismo, modernidad, paisaje cultural, geografía.

Abstract

Deserts, often misunderstood as inhospitable terrains, are in fact vibrant ecosystems with a rich geomorphological, cultural, and symbolic history. This essay challenges this misconception by exploring various facets of these spaces from a geographical, cultural, and social perspective. Despite their extreme aridity, deserts host a remarkable diversity of landscapes, ranging from towering golden dunes to icy polar valleys, reflecting the complexity of geomorphological processes such as wind and water erosion, which continuously shape these arid lands.

Life in the desert has given rise to unique adaptation strategies, such as nomadism and transhumance, enabling nomadic communities to thrive in arid climates by moving with their herds in search of pasture and water. However, these ancestral ways of life face marginalization and exclusion from sedentary societies, which erroneously associate them with backwardness and underdevelopment. The narrative of progress has justified capitalist expansion, leaving a profound mark on the world's deserts. In places like the Argentine pampas, Chilean Araucanía, and Palestine, this expansion has been accompanied by violence, dispossession, and the denial of rights to indigenous communities.

The primary aim of this essay is to recognize and respect the unique ways of life and knowledge of desert communities. Their understanding of arid ecosystems and adaptive capacities are crucial for a more just and sustainable future. Including their perspectives in decision-making and natural resource management is essential to advancing toward a world where diversity and plurality are valued and protected. Drawing on a comprehensive literature review with a focus on human geography, this essay incorporates ethical approaches from a decolonial perspective, acknowledging the importance of diverse voices in knowledge production.

Exploring deserts reveals a world of cultural, ecological, and social richness. It is a call to revalue these spaces and their inhabitants, to recognize their ancestral ways of life, and to defend their rights, building a future where social justice and environmental sustainability go hand in hand.

Keywords: Desert, Nomadism, Otherness, Primitive Accumulation, Expansion, Colonialism, Modernity, Cultural landscape, Geography.

Introducción

Este artículo nace de una experiencia cotidiana que refiere al desierto de Atacama, lugar de residencia del autor: una tarde viendo un documental sobre formas de vida «extremas» (extremófilos) es nombrado este desierto como un lugar «agreste y despiadado, donde nada ni nadie puede vivir». Ciertamente el documental no era chileno y la familia del autor —ya acostumbrada a ser bombardeada con información geográfica, más o menos contra su voluntad— inició una serie de airados comentarios y algunas bromas al respecto, aunque todo se resumía en: «¡Pero si estamos aquí!».

Esa misma semana un senador proponía una megacárcel de alta seguridad «en el desierto» y se avanzaba en el marco legal de la explotación de los salares de las zonas altoandinas. Con todo esto resultó imposible preguntarse: ¿Qué es un desierto finalmente? ¿Quién o

qué define un desierto? ¿Cómo se ha utilizado esta noción para justificar agendas como las recién descritas?

Los desiertos, frecuentemente considerados como tierras baldías y sin vida, son en realidad ecosistemas complejos con una rica historia geomorfológica, cultural y simbólica. Esta percepción errónea ha llevado a la marginalización de las comunidades nómadas y a la explotación indiscriminada de estos espacios en nombre del progreso y el capital. En este ensayo, se exploran las diversas facetas de los desiertos, primando una mirada geográfica, pero considerando la vida nómada, la percepción cultural y la expansión del capital.

Trataremos la noción de desierto desde dos puntos vista. Por un lado, en cuanto a paisaje seco, árido o semiárido, con particular acento en los desiertos no polares, es decir, lo desierto en cuanto a clima y aspectos físicos. Por otro lado, nos referiremos a lo desierto en cuanto a vacío o espacio supuestamente vacío, hostile al urbano o fuera de la ecúmene. En este sentido, se incluyen la Araucanía chilena, la pampa patagónica (que cumple con ser un ecosistema árido) y el territorio palestino.

Es importante señalar que esto no debe considerarse un trabajo «finalizado» ni un resumen. Es más bien un primer paso para que el lector –o el propio autor a futuro– pueda ir desarrollando investigaciones sobre lo desierto. Del mismo modo, quisiéramos aclarar que el uso de títulos de las obras citadas dentro de cada párrafo responde a que consideramos que esto podría facilitar el trabajo de estudio o de indagación de nuestros lectores. La invitación es siempre a profundizar, o mejor dicho decir «adentrarse», en lo desierto.

Geografías de lo desierto

Cooke, Warren y Goudie (1993) explican en *Desert Geomorphology* que los desiertos se distinguen por su hiperaridez y precipitaciones anuales entre 10 y 50 mm, y los semidesiertos, donde la escasez de agua es menos marcada, si bien en trabajos independientes Goudie (2002) insiste en ampliar la categoría incluyendo espacios con mayores precipitaciones, pero elevada evaporación, como es el caso del desierto jordano. En general, los paisajes desérticos abarcan un 33 % de la superficie del planeta y son moldeados por procesos geomorfológicos que incluyen la erosión eólica y fluvial, que crean características únicas, como dunas y valles secos como los de McMurdo.

Lo anterior debe llevarnos a un primer cuestionamiento: los aludidos Valles Secos están en la Antártica y son objetivamente el punto más seco del planeta. Es decir, la noción de lo desierto como lo cálido es una construcción cultural y no un dato científico, en realidad, tampoco existen los «desiertos absolutos». Debemos asumir entonces que la idea de desierto y lo desierto son concepciones dinámicas en constante actualización. Desierto fue también considerado el sur chileno, las estepas de Asia o la pampa argentina. Justamente es este tipo de construcciones las que nos interesan en este artículo.

En *Great Warm Deserts of the World: Landscapes and Evolution*, Goudie (2002) profundiza en la clasificación y características de los desiertos y las regiones semiáridas. Allí podemos apreciar la distribución global de los desiertos no polares y vemos como «lo desierto» está unido a «lo tropical», otra categoría cultural de fuerte significado (no olvidemos cuánto del temor a esta palabra se lo debemos a Lévi-Strauss). Precisamente, los desiertos globales no polares se ubican en las zonas tropicales y subtropicales, con escasas pero interesantes excepciones, como las pampas patagónicas. Es curioso como el Occidente heleno-eurocéntrico se ve cercado por estas categorías de paisaje que ve con rechazo y deseo a la vez.

Otra idea que se nos viene usualmente a la mente al pensar en un desierto es la inmensidad de la arena, obviando que, en casos como el Sáhara, las grandes estepas semiáridas y áridas de Asia Central o los desiertos del suroeste de Estados Unidos hasta un 50 % de sus superficies corresponde a montañas y entornos rocosos. También no deja de ser curiosa la evidencia que presenta Goudie respecto a las depresiones; en efecto, las más profundas a nivel mundial se encuentran en los desiertos: véase por ejemplo el caso del Fayum, el Valle de la Muerte o el propio mar Muerto.

Es así como «tropical», «desierto» y «depresión» se van uniendo y se van cargando de significados, y como sabemos, el *espacio geográfico* –paisaje, el *landschaft* de los geógrafos alemanes– no es solo «lo que existe» si no lo que interpretamos y significamos con ello.

Aquí nuestra argumentación nos lleva a Yi-Fu Tuan (1979), quien en *Landscapes of Fear* nos permite entender cómo los entornos no solo son paisajes físicos, sino también espacios cargados de significados simbólicos y emocionales. Tuan sugiere que aquellos espacios fuera del orden de la cultura dominante, donde la naturaleza y el inherente caos se manifiestan, pueden configurar «paisajes de miedo» para quienes no habitan en ellos debido a su inhóspita naturaleza y los desafíos que presentan para la supervivencia humana. Notable es la descripción que hace de los bosquimanos del borde del Kalahari, quienes frecuentemente fueron retratados por los habitantes del no-desierto como un pueblo angustiado por las dificultades de su entorno, pero al observar sus hábitos, leyendas y relatos no se hallan indicios de dichos temores. Es decir, vivían su entorno, conocían sus posibilidades y constituían su cosmos; es el sedentario, el agricultor, el urbano quien teme al desierto y lo vuelve hogar de sus temores.

Para muchos pueblos no urbanos el desierto constituye una experiencia positiva. Para el primer cristianismo fue un espacio de purificación –invitamos al lector a profundizar sobre los *padres del desierto*–, mientras que en *Lo sagrado y lo profano*, Mircea Eliade (1959) discute cómo los espacios naturales, incluidos los desiertos, se perciben como lugares de lo sagrado y lo profano donde la experiencia desértica puede ser el caos o el cosmos, según la experiencia cultural desde la que atravesemos ese desierto.

Precisamente, la vida en los desiertos ha dado lugar a estrategias de adaptación únicas, como el nomadismo y la trashumancia, prácticas esenciales en ambientes desérticos que permiten a los nómadas sobrevivir en climas áridos mediante movimientos estacionales. Este proceso es bien descrito por Khazanov (1994) en *Nomads and the Outside World*; si bien en esta

ocasión no nos convoca el estudio detallado del pastoreo nómada, resulta fundamental comprender que es precisamente la estructura de propiedad y no necesariamente el nomadismo lo que el ecúmene rechaza del habitante del desierto: la ciudad puede aceptar e incluso desear al viajero, ya sea en autocaravana, en yate o como hombre de negocios, pero rechaza las estructuras de propiedad del pastoreo nómada y, más aún, la economía no depredadora que muchas veces adoptan los pueblos del desierto o del semiárido. Es la forma en que habita y produce, y no solo su aislamiento geográfico, lo que transforma al nómada del desierto –sea gaucho, colla o beduino– en un habitante fuera del mundo, un anecúmene.

Desde el neolítico, y sobre todo desde la modernidad, el centro del ecúmene es la ciudad. En «Ciudad y desierto», Fuentes Bardelli (2009) aborda también esta idea de la ciudad como un centro de permanencia, estabilidad y continuidad –un *axis mundi* en el sentido de Eliade– y el desierto como un espacio de transitoriedad y exclusión algo marginal y desafiante. Esta dicotomía refleja las tensiones entre la civilización y la naturaleza, y cómo estas tensiones se manifiestan en las políticas de ocupación y explotación de tierras desérticas.

Esta percepción es notoria a lo largo de toda la historia del llamado Occidente y se puede rastrear hasta Homero, quien en la *Odisea* ya señalaba a Sicilia como el hogar de los cíclopes: eran una raza salvaje, de pastores nómades, caníbales y fuera de la ley que no temían a dioses ni a hombres. Al ver el patrón posterior de ocupación griega de Sicilia nos atrevemos a preguntar si no nos encontramos con uno de los primeros casos donde la noción de desierto justifica una futura colonización.

La percepción del desierto como un espacio inhóspito y marginal también puede ser una forma de exclusión geográfica y social. En *Geographies of Exclusion: Society and difference in the West*, David Sibley (1995) argumenta que esta exclusión se refleja en cómo se percibe y trata a los nómadas y comunidades desérticas. La marginalización de estas comunidades no solo es física, sino también simbólica, reduciendo su visibilidad y relevancia en las narrativas dominantes sobre el desarrollo y el progreso. Es por ello que se celebra su conquista, la instalación de la agricultura, la hacienda y el hacendado: la expansión sobre el desierto es –como veremos a continuación– una expansión del capital.

Lo desierto y la expansión del capital: Chile, Argentina y Palestina

En *El capital* Karl Marx (Marx, 2014) establece la teoría de la acumulación originaria –a partir del proceso de producción del capital–, que describe cómo el despojo y la expropiación de tierras fueron fundamentales para el desarrollo del capitalismo. El desierto, visto como un espacio vacío y disponible, simboliza este proceso de apropiación. La acumulación originaria no solo implicaba la expropiación física de la tierra, sino también la deshumanización de sus habitantes, quienes eran vistos como un obstáculo para el progreso.

En América del Sur, la expansión del capital se manifestó en la colonización de tierras consideradas vacías o subutilizadas, las que fueron escenarios de genocidios y expropiacio-

nes bajo la justificación de modernizar y aprovechar estas tierras. Silvia Federici, en *Calibán y la bruja*, extiende esta idea de acumulación originaria para incluir la opresión de las mujeres y la acumulación de su trabajo no remunerado (Federici, 2004). Esto resulta paradigmático si pensamos en la situación de las mujeres indígenas de América Latina: los modernos Estados latinoamericanos se construyeron no solo a costa de la riqueza de sus «desiertos», sino también con el trabajo no remunerado, o mal pagado, de las mujeres desplazadas de esos desiertos y de los tejidos sociales y productivos que sostenían la vida allí. Las campañas militares llamadas «Conquista del desierto» en Argentina y «Pacificación de la Araucanía» en Chile son ejemplos de cómo las nociones de espacio vacío o subutilizado sirvieron para justificar la expansión del capital. La idea de modernización y progreso ocultó las violencias cometidas contra las poblaciones indígenas y locales, reduciendo sus culturas y modos de vida a meras barreras para el desarrollo. Silvia Federici argumenta que estos procesos de acumulación originaria no solo fueron económicos, sino también profundamente culturales y sociales porque implicaron una transformación radical de las relaciones humanas y de la relación con la naturaleza (Federici, 2004).

En la pampa argentina, la expansión de las fronteras agrícolas y ganaderas fue acompañada de una campaña militar que buscaba exterminar o desplazar a los habitantes indígenas. Julio Argentino Roca, quien lideró la «Conquista del desierto», justificó estas acciones como necesarias para el progreso y la civilización (Roca, 1879). Esta narrativa invisibiliza la violencia y el despojo sufrido por las comunidades indígenas y presenta la colonización como una empresa heroica y necesaria. Pero Roca no fue el único, no olvidemos que era un hijo de su tiempo, y Domingo Faustino Sarmiento –a menudo tratado con más habilidad que Roca– no tenía problemas en escribir:

¿Por qué no me da el mando de uno de los regimientos de línea, que ha quedado vacante después de tanta vergüenza? No trate de economizar sangre de gauchos. Este es un abono que es preciso hacer útil al país. La sangre es lo único que tienen de seres humanos (Sarmiento, 1911).

En el sur de Chile, la «Pacificación de la Araucanía», liderada por Cornelio Saavedra Rodríguez, fue una campaña similar, presentada como una empresa para incorporar la región al Estado chileno y abrirla a la explotación agrícola y forestal. Esta percepción del territorio mapuche como un espacio vacío o subutilizado justificó la violencia y el despojo de tierras ancestrales, perpetuando así la marginalización y el racismo hacia las comunidades indígenas (Bengoa, 1985).

La expansión del capital sobre la pampa y la Araucanía se inscribe dentro de lo que Enrique Dussel denomina «la lógica de la colonialidad», en la que la modernidad y el progreso se construyen a costa de la exclusión y la marginación de los pueblos indígenas. Esta lógica se manifiesta en la continua marginalización y criminalización de los movimientos indígenas que luchan por la recuperación de sus tierras y el reconocimiento de sus derechos (Dussel, 1998). Para ampliar estas ideas, recomendamos revisar a Benedict Anderson (1983) en *Imagined Communities* y a Homi K. Bhabha (1994) en *The Location of Culture*.

En este punto, debemos hacer un alto. Al escribir este artículo a comienzos del invierno de 2024 nos resulta imposible no hacer referencia a un caso paradigmático en nuestros tiempos: la cuestión Palestina. En su obra *Orientalism* (1978), y posteriormente en *The Question of Palestine* (1979), Edward Said expone cómo las representaciones occidentales de Oriente Medio y otras regiones no europeas han servido para justificar la dominación y explotación colonial. En el caso de Palestina, la noción de «tierra vacía» o «tierra sin pueblo» fue utilizada para legitimar la ocupación colonial y el posterior establecimiento de un Estado sionista. En ese sentido, sintomático era el lema sionista: «Una tierra sin pueblo, para un pueblo sin tierra». Esta idea de un espacio vacío, deshabitado o subutilizado, permitió a los colonizadores europeos argumentar que estaban llevando progreso y civilización a tierras supuestamente incultas y sin dueño legítimo. Decimos «colonizadores europeos» y no «colonizadores judíos» porque precisamente los judíos que habitaban Palestina, así como los de las importantes y entonces numerosas comunidades de Irak y Marruecos, no formaron parte de la empresa colonizadora. En diversos aspectos constituían «un otro» tan diferente al europeo que en muchas ocasiones eran asimilados a «lo oriental» en el sentido expuesto por Said, quien destaca que esta construcción imaginaria de Palestina como un desierto vacío es una forma de deshumanizar y deslegitimar a los habitantes nativos, en este caso, los palestinos. Al presentar la tierra como vacía, se borra la presencia y los derechos históricos de los palestinos, justificando así su desplazamiento y la expropiación de sus tierras. Este proceso no solo se basa en la violencia física, sino también en una violencia epistemológica que niega la existencia y la historia de los pueblos colonizados.

Investigadores como Rashid Khalidi, en *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness* (1997), profundizan en la forma en que la narrativa colonial ha moldeado la percepción de Palestina y su gente. Khalidi argumenta que la identidad palestina moderna surgió en respuesta a estas representaciones coloniales y al proyecto sionista. La resistencia palestina, tanto política como cultural, se ha centrado en reafirmar la existencia y los derechos del pueblo palestino frente a las narrativas que buscan borrarlos.

Además, Ilan Pappé, en *The Ethnic Cleansing of Palestine* (2006), documenta el modo en que la idea de una «tierra sin pueblo» facilitó la ejecución de políticas de limpieza étnica por parte de las autoridades sionistas durante la fundación del Estado de Israel en 1948. Pappé describe cómo la expulsión sistemática de palestinos y la destrucción de sus aldeas fueron justificadas bajo la premisa de que los colonos estaban recuperando una tierra vacía que les pertenecía por derecho histórico y divino.

Conclusiones y reflexiones éticas sobre lo desierto

Los casos estudiados nos llevan a plantearnos desafíos éticos en nuestra relación con lo desierto. En este punto consideramos que el enfoque de Enrique Dussel, en su *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (Dussel, 1998), es coherente con los problemas

actuales al proponer que la liberación debe considerar la inclusión de aquellos marginados por el sistema global. El desierto, como espacio de exclusión, se convierte en un escenario donde la lucha por la liberación debe incluir a los nómadas y otros marginados. Dussel argumenta que la modernidad occidental se construyó sobre la exclusión y el encubrimiento del «otro». Esto sigue ocurriendo en todo el mundo, y en la propia Atacama las comunidades trashumantes ven mermada sus formas de vida por el avance del extractivismo en los sectores altoandinos y costeros. El «otro» sigue siendo invisible en «nuestro» desierto.

La ética de la alteridad también tiene implicaciones prácticas para las políticas de desarrollo y conservación en los desiertos. Reconocer y respetar los conocimientos y las prácticas de las comunidades nómadas, trashumantes y seminómadas puede contribuir a formas de desarrollo más sostenibles y equitativas. En lugar de imponer modelos externos de desarrollo, es fundamental escuchar y aprender de las comunidades locales, integrando sus perspectivas y conocimientos en las estrategias de manejo y conservación del territorio.

La obra *La moral de la ambigüedad* de Simone de Beauvoir complementa esta perspectiva al enfatizar la importancia de la libertad y la responsabilidad en la relación con el otro (Beauvoir, 1947). Esta ética desafía las narrativas que justifican la opresión y la expropiación en nombre del progreso y la civilización. En el contexto del desierto y los nómadas, una ética de la alteridad implica reconocer y respetar las formas de vida y los conocimientos que han sido marginados y deslegitimados.

Finalmente, creemos que los desiertos no solo nos aportan servicios ecosistémicos fundamentales, sino que pueden dar respuestas a algunas crisis de las sociedades urbanas actuales. Ya Relph (1976), en *Place and Placelessness*, argumentaba que el sentido del lugar es crucial en las comunidades desérticas puesto que la relación con el entorno es fundamental para la identidad y la supervivencia; esta noción contrasta con la idea de *placelessness* o falta de sentido del lugar de nuestras sociedades. Si bien el texto dista de ser reciente consideramos que es plenamente vigente. La experiencia de habitar el desierto ofrece una perspectiva única sobre el arraigo y la conexión con el lugar, desafiando las nociones de vacío y marginalidad.

Conclusiones

En conclusión, la percepción del desierto como un espacio vacío y marginal es una construcción cultural que ha justificado la dominación y explotación de estos territorios y sus habitantes. A través de la historia, desde las campañas de expansión territorial en América Latina hasta la colonización de Palestina, esta noción ha servido para legitimar la violencia y el despojo. Los desiertos, lejos de ser tierras baldías, son ecosistemas ricos y complejos, habitados por comunidades que han desarrollado formas de vida y conocimientos únicos adaptados a su entorno. La resistencia de estas comunidades, tanto en la cordillera atacameña como en Palestina, desafía las narrativas que buscan borrarlas y reafirma su derecho

a existir y prosperar en sus tierras ancestrales. Reconocer y respetar estas formas de vida es esencial para construir un futuro más justo y sostenible, donde la diversidad y la pluralidad sean valoradas y protegidas. Así, al adentrarnos en lo desierto, no solo descubrimos la riqueza de estos ecosistemas, sino también la profundidad y resiliencia de las culturas que los habitan, invitándonos a reconsiderar nuestras concepciones sobre el progreso y la civilización.

Referencias bibliográficas

- ANDERSON, B. (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso.
- BENGOA, J. (1985). *Historia del pueblo mapuche: Siglo XIX y XX*. Lom Ediciones.
- BHABHA, H. K. (1994). *The Location of Culture*. Routledge.
- COOKE, R. U., Warren, A., & Goudie, A. S. (1993). *Desert Geomorphology*. UCL Press.
- DUSSEL, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Editorial Trotta.
- ELIADE, M. (2018). *Lo Sagrado y lo profano*. Paidós
- FEDERICI, S. (2004). *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de Sueños.
- FUENTES Bardelli, Í. (2009). *Ciudad y Desierto*. Universidad de Chile.
- GOUDIE, A. S. (2002). *Great Warm Deserts of the World: Landscapes and Evolution*. Oxford University Press.
- KHALIDI, R. (1997). *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness*. Columbia University Press.
- KHAZANOV, A. M. (1994). *Nomads and the Outside World*. University of Wisconsin Press.
- MARX, K. (2014). *El capital*. Siglo XXI Editores.
- PAPPE, I. (2006). *The Ethnic Cleansing of Palestine*. Oneworld Publications.
- RELPH, E. (1976). *Place and Placelessness*. Pion.
- ROCA, J. A. (1879). *La Conquista del Desierto*. Archivo General de la Nación Argentina.
- SAID, E. (1978). *Orientalism*. Pantheon Books.
- SAID, E. (1979). *The Question of Palestine*. Vintage Books.
- SARMIENTO, D. F. (1911). *Correspondencia Sarmiento-Mitre*. Museo Mitre.
- SIBLEY, D. (1995). *Geographies of Exclusion: Society and Difference in the West*. Routledge.
- TUAN, Y. F. (1979). *Landscapes of Fear*. Pantheon Books.

Jugando al truco con Borges en «La busca de Averroes»

José Manuel Rodríguez

Universidad de La Frontera, Chile jose.rodriguez@ufrontera.cl

Mario Rodríguez Fernández

Profesor emérito Universidad de Concepción

mariorod@udec.cl

Resumen

El artículo analiza el cuento «La busca de Averroes» desde una perspectiva que destaca el juego intelectual con el lector y que es posible comparar con el truco, un esparcimiento de cartas argentino basado en el engaño. A diferencia de otros relatos borgeanos, el cuento no avanza en el desarrollo literario, sino que prioriza la reflexión teórica sobre Averroes. Aparentemente se detiene en explorar el problema del filósofo para traducir las voces *tragedia* y *comedia*. La crítica identifica estas dos estrategias presentes en el texto que sustentan un problema aparente: un desvío retórico y una pista falsa que distrae del verdadero tema. Este no es otro que mostrar la profunda conexión entre las culturas occidental y árabe, profundidad que se manifiesta en Averroes, una especie de encarnación del sincretismo cultural. Se exploran, además, referencias a autores árabes y el *Tahafut-ul-Tahafut*, sugiriendo que el fracaso de Averroes no es lingüístico, sino filosófico, frente a Ghazali. El narrador, a su vez, fracasa al subordinar la literatura a la erudición. El artículo concluye que Borges, como tahúr literario, revela la herencia islámica en Occidente, especialmente en el mundo hispano, usando la intertextualidad para enriquecer su juego y transformando al lector en una especie de detective que se enfrenta a las trampas del autor.

Palabras clave: Averroes, truco, intertextualidad, islam, desvío, traducción.

Abstract

The text analyzes the short story «La busca de Averroes» from a perspective that emphasizes the intellectual game with the reader, which can be compared to the trick, an Argentine card game based

on deception. Unlike other Borgean tales, the story does not advance in literary development, but rather prioritizes theoretical reflection on Averroes. It apparently stops to explore the philosopher's problem in translating the voices *tragedy* and *comedy*. The critic identifies two strategies present in the text that sustain this apparent problem: a rhetorical detour and a red herring that distracts from the real issue. This other than showing the deep connection between Western and Arab cultures, a depth that is embodied in how Averroes, a kind of embodiment of cultural syncretism. References to Arabic authors and the *Tahafut-ul-Tahafut* are also explored, suggesting that Averroes' failure is not linguistic, but philosophical, vis-à-vis Ghazali. The narrator, in turn, fails to subordinate literature to scholarship. The article concludes that Borges, as a literary gambler, reveals the Islamic heritage in the West, especially in the Hispanic world, using intertextuality to enrich his game, where the reader becomes a kind of detective who confronts the author's traps.

Keywords: Averroes, trick, intertextuality, Islam, misdirection, translation.

Introducción

El demiurgo de Buenos Aires es conocido por el carácter intelectual de su literatura. Su maestría en este aspecto lo lleva a escribir cuentos que vehiculan reflexiones filosóficas, teológicas, históricas, mitológicas y que, a pesar de esa fuerte carga teórica, son literariamente perfectos. Ganan por *knock out*, como diría Cortázar cuando alude a los textos que poseen una estructura eficaz y cuyo final es un clímax íntimamente ligado al desarrollo del relato. Pensemos, por ejemplo, en el final de «Las ruinas circulares», momento en que el brujo que soñó un hombre que luego impuso a la realidad entra voluntariamente al fuego que asolaba su hogar, las viejas ruinas, y este no lo quema. Entonces comprende que él también es un hombre soñado por otro iniciado en las artes mágicas y que vive en otras ruinas, también circulares, situadas aguas arriba.

Sin embargo, el relato que importa al artículo que componemos carece de esa perfección literaria. Casi no hay acciones, el final es abrupto y no cierra ningún ciclo. El cuento solo pareciera dar cuenta de una tarde, un crepúsculo y una noche en la vida de un filósofo. Junto a este asunto tan especial, posee otra característica: es descaradamente teórico y deja de lado esa conjunción perfecta entre intelectualidad e invención pura de la que hablábamos al principio. La diégesis está al servicio absoluto de la reflexión. Y aquí se encuentra el problema, pues esa reflexión, la indagación sobre Averroes oculta un juego intelectual con el lector.

La crítica ha percibido el asunto y, como siempre en Borges, hay dos vertientes de este juego. La primera la muestra Etkin (2001):

“Buscamos acertar con ciertos procedimientos que practica Borges en «La busca de Averroes» (en *El Aleph*, 1949). los que enfocaremos desde el punto de vista de la retórica y que nos parece que ofrecen una contrapartida adecuada, para su representación artística, de diferentes conceptos que ha frecuentado la crítica borgeana: básicamente, el de desvío y sus distintas facetas (p. 15). Luego, el mismo autor destaca que: «La retórica misma, especialmente en una de sus cinco partes, la de la elocución, se ha considerado

desde la antigüedad como un ‘cuadro de los desvíos del lenguaje’ tal como la desenmascara R. Barthes» (p. 15).

Estamos frente al primero de los procedimientos del juego: desviar al lector basándose en procedimientos retóricos, asunto que revela de manera rigurosa el artículo de Etkin. Ahora, el juego que nos interesa es más prosaico y se relaciona con una observación del mismo Etkin cuando anota que aquél es posible de comparar con «algún juego de prestidigitación, truco de manos o paso mágico, en el que se procura desviar la atención del espectador de la acción decisiva» (p. 16). Es decir, junto a la retórica clásica, Borges practica un juego de manos, un juego de cartas. La crítica también lo ha estudiado, veamos: Claire M. Climer (2017) habla de una *red hering* (p. 59) presente en el relato, que confunde al lector. Esa pista falsa es claramente la insistencia del relato que cada dos palabras (exageramos) señala que el problema del filósofo árabe es su incapacidad para traducir las palabras griegas *tragedia* y *comedia*.

Esta falsa problemática se apoya en los otros distractores que incluye el relato; de ellos los más importantes son las referencias a Renán, Lane y Asín Palacios. Las dos primeras, que ahondan en el problema de la traducción, han llevado a la crítica a desviarse hacia la indagatoria del doble fracaso que anuncia el cuento: el de Averroes en su incompreensión de los términos literarios *comedia* y *tragedia*; la del narrador en su intento de desentrañar por qué Averroes es incapaz de comprender algo tan sencillo. La tercera referencia, Asín Palacios, ha sido explorada y es de suyo importante para nosotros, pues abre el texto hacia el análisis que nos importa y que veremos más adelante.

Ahora, el asunto está en que esta forma de jugar al naípe, usando desvíos, que Borges extrapola a «La busca de Averroes» y que ha confundido a legiones de lectores tiene un nombre: truco.

Una digresión: sabemos que cierta crítica considera a Borges, uno de los mayores escritores de la humanidad, solo como un escritor canonizado por el poder oficial, el epítome del autor burgués amante del capitalismo, enemigo de toda minoría y sirviente de la cultura hegemónica que esa crítica detesta (pero de la que disfrutan sus venenos). Todo este asunto lo desmiente este juego que le gusta plantear a Borges: el truco, pues es un profundamente popular, y lo popular es una marca de su obra. Baste pensar en los personajes que la pueblan: un cuchillero que mata a traición en un potrero de los barrios bajos; los orilleros Nilsen, pendencieros, criminales; campesinos analfabetos como los Gutre, que asesinan a un hombre solo por seguir al pie de la letra la religión imperial; escritores condenados al olvido como Danieri o locos como Menard; obreras resentidas como Emma Zunz; campesinos como Funes; infames como un marinero miserable llamado Tom Castro; y un largo etcétera. Borges –ya lo enseñó Sarlo– es un escritor de las orillas.

De regreso al truco, veamos de qué se trata: «Hay muchos lugares comunes acerca de las pasiones argentinas más populares: Gardel, Maradona, Evita, el tango, el dulce de leche, el mate. A estas hay que agregarle el truco» (Brescia, 2017, p. 10). Este pasatiempo tan popular, muestra de manera ejemplar el mismo Brescia, forma parte de la obra del demiurgo. De hecho, le dedicó algunos textos: el poema «El truco», incluido en *Fervor de Buenos Aires*

(1923) y el ensayo breve «El truco» (1928). Ahora lo esencial: «la virtud máxima del truco: –es saber mentir–» (Etkin, 2001, p. 16). Aquí está el quid del problema: el asunto de la traducción de *tragedia* y *comedia* es un desvío, es una mentira que oculta otros sentidos del relato. Intentaremos a continuación jugar al truco con Borges para alcanzar esos sentidos.

Advertencias antes del juego

Los estudios sobre «La busca de Averroes» han destacado la ambigüedad semántica del título. Así, Sosa-Velasco (2011) señala:

La aparición del lexema «de» en el título del cuento posibilita al lector una interpretación semántica doble y, por lo tanto, desde el principio, se presenta una ambigüedad que plantea un problema de interpretación. La busca de Averroes se puede entender sintácticamente como, primero, que es Averroes el que busca, o, segundo, que es éste el objeto de la búsqueda del narrador-personaje (p. 61).

Sin embargo, postulamos que hay un tercero que también busca: el lector. Climer lo dice claramente cuando anota que es importante: «considerar –La busca de Averroes– como una obra literaria que reflexiona sobre la creación y recepción de obras literarias» (Climer, 2017, p. 59). Luego, nosotros como lectores somos, precisamente, los receptores del texto y en calidad de tales también estamos invitados a la busca. Antes de iniciarla es importante recordar que hablamos de la presencia de «pistas falsas» en la historia. Y eso es intencional, pues Borges no solo juega truco, era también un tahúr. Él mismo lo dice en *El Aleph* (1974). Veamos lo que anota el protagonista, que es un Borges ficcionalizado, sobre lo sucedido en un importante certamen literario:

Huelga repetir lo ocurrido; Carlos Argentino Daneri recibió el Segundo Premio Nacional de Literatura. El primero fue otorgado al doctor Aita; el tercero, al doctor Mario Bonfanti; increíblemente, mi obra *Los naipes del tahúr* no logró un solo voto (p. 234).

Recordemos que el protagonista del cuento es Borges, ficcionalizado, pero Borges al fin. Para insistir en este asunto, de suyo fundamental para nuestros desarrollos, existe un excelente artículo, «Borges, un tahúr en la corte del rey Assurbanipal» (Ingelmo, 2016) donde se lee: «Porque si hay algo a lo que Borges, ese mediocre jugador del truco, no pudo resistirse en su faceta de escritor fue, precisamente, al juego» (p. 48). Lo de «mediocre jugador» lo declaró el propio escritor, pero también es una engañifa, pues literariamente es un jugador extraordinario. Entonces, y hasta aquí, parecemos haber mostrado que acostumbra a jugar a las mentiras con el lector.

Un intento de sortear las trampas

Para enfrentarse a un autor de dimensiones colosales, es necesario situarse en el lugar de la crítica avanzada para no caer en la trampa. Lo primero que la teoría enseña es que siempre es posible visitar zonas inexploradas en el análisis de un texto. Nunca se agota la literatura. Y esto lo dijo el mismo Borges: «hay tantos Quijotes como lectores del Quijote». Por ende, nuestra lectura no es ni superior ni inferior a las que nos preceden, es simplemente otra. Iniciaremos la discusión recordando el excelente trabajo de Sosa Velasco que ya conocemos. Allí se hace hincapié en que el narrador-personaje señala el problema de índole filológica al que se enfrenta Averroes: el comentario de Aristóteles. Leemos:

Queda de manifiesto que si bien Aristóteles es visto como «manantial de toda filosofía» por el narrador-personaje, esto sólo es aplicable para alguien que es miembro de la cultura de Occidente, en la que se le reconoce a Aristóteles como el padre de muchas de las ciencias, y no para una persona del Oriente donde el filósofo griego llega a ser una figura desconocida. Igualmente, la referencia a Hume, «las remotas razones de un todavía problemático Hume» (p. 97), constata el mismo hecho al ser Hume uno de los más importantes ilustrados europeos. Estas dos alusiones a personajes occidentales de tal importancia demuestran cómo el narrador-personaje se aproxima al propio Averroes desde el Occidente, es decir, sin dejar de lado la cultura a la que pertenece (Sosa-Velasco, 2010, p. 43).

Creemos que el crítico, a pesar de la excelencia de su texto (insistimos), cae en la trampa del juego borgeano, pues olvida algo muy importante: nuestra cultura también es la cultura árabe, está impregnada de ella y eso Borges lo sabía muy bien. Desarrollamos: un elemento, un pilar relevante, del proyecto escritural de «Georgy» –así lo llamaba su madre– se enuncia en *El escritor argentino y la tradición* (1974), donde afirma que los escritores y los intelectuales sudamericanos tenemos el derecho a toda la tradición occidental. Este gesto, apropiarse de las culturas hegemónicas desde Sudamérica, será central en su literatura. Es importante porque no reverencia ni copia, sino que se apropia y transforma las historias, los mitos, del primer mundo. En realidad, los roba. Asalto nada de menor: toma toda la cultura occidental, cual botín, y se la lleva a Buenos Aires. Ahora, y siguiendo esa lógica, también debía visitar el mundo árabe. Más aún si ese mundo llegó el 711 a la península ibérica y allí estuvo hasta el 1492, es decir, 700 años. Gran parte de lo que hoy llamamos España estuvo controlada y habitada por la gente del Magreb, de Marruecos.

El relato que nos interesa, precisamente, va al corazón de ese mundo y se sitúa en la Córdoba conquistada. De ahí que el cuento de Borges nunca se aleje de la cultura a la que pertenece, pues la cultura arábiga también le es propia. De hecho, la crítica ha mostrado con largueza la presencia de Oriente en la obra del tahúr de Buenos Aires. Baste recordar a Salomé Ingelmo, quien en su artículo ya citado explora la gran cantidad de referencias, el diálogo que aquella obra establece con el mundo árabe. Por ejemplo, muestra la presencia

de oriente en dos textos capitales: «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius» y «La lotería en Babilonia». Finalmente, tras el examen, el ensayo de Ingelmó anuncia:

Con Borges el Antiguo Oriente deja de ser un pretexto para lo exótico y se convierte en otra cara de lo cotidiano; en un inquietante y premonitorio reflejo. El hacedor tendió nuevos puentes tejidos con letras para aproximar Oriente y Occidente (Ingelmo, 2016, p. 78).

Frente a ello anotamos que de esa aproximación Averroes es el paradigma, pues su influencia sobre la filosofía occidental es absoluta. Aquí surge el nombre de Asín Palacios, uno de los tres autores referidos al final del cuento. Este historiador español es autor de un texto fundamental: «El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino» (1904). Para explorarlo recurrimos a un artículo de Talavera Pagán (2023) «Hacia/desde el Sur y el Oriente: –La busca de Averroes– y Miguel Asín Palacios». Citamos:

Asín Palacios busca una explicación científica a las coincidencias entre Averroes y Santo Tomás. Luego de eliminar varias posibilidades, su conclusión es contundente: –pues, nos vemos reducidos a aceptar la imitación directa del tipo musulmán, si hemos de dar explicación científica al fenómeno de analogía que se nos ha presentado– (p. 53).

Es decir, el doctor angélico, cuya *Suma Teológica* es un pilar del pensamiento occidental, es un imitador de Averroes. Además de ello, el artículo citado hace una afirmación del todo relevante en el momento que destaca el gesto historiográfico de Asín Palacios. Para Talavera Pagán tal gesto no es otro que:

Invertir la jerarquía filosófica de manera que el sujeto oriental, Averroes, ocupe el sitial tradicionalmente reservado al sujeto cristiano-occidental, representado por Santo Tomás de Aquino, nos obliga a reexaminar la relación entre el Borges ficcionalizado que se asoma al final del relato y Averroes. A mi modo de ver, «La busca de Averroes» sigue a Asín al aprovechar los espacios textuales para problematizar las jerarquías epistemológicas entre los personajes y los mundos culturales que representan. Esta mirada está mediada por una tradición historiográfica que celebra, desde el contexto hispánico, la contribución de Al-Ándalus a los saberes occidentales (Talavera Pagán, 2023, p. 40).

Creemos que el crítico trabaja en un sentido similar al nuestro, pues muestra la relevancia de la cultura arábiga en la construcción de Occidente. Más adelante el mismo artículo sostiene:

Si otros lectores habían calibrado el orientalismo de este cuento examinando su posicionamiento frente a sus fuentes inglesas y francesas, me he propuesto en estas líneas precisar con más atención cómo la relación con uno de sus intertantos españoles contribuye a esta discusión (Talavera Pagán, 2023, p. 55).

Hasta aquí, es posible observar que hemos sorteado algunas trampas. Ahora, a nosotros nos interesa avanzar a otros intertextos presentes en el cuento.

Antes una digresión: referir la intertextualidad nos invita a conversar sobre ella. Julia Kristeva (1969) sostiene que:

tout texte se construit comme mosaïque de citations, tout texte est absorption et transformation d'un autre texte. A la place de la notion d'intersubjectivité s'installe celle d'intertextualité, et le langage poétique se lit, au moins, comme double.

En esta intertextualidad el lenguaje poético aparece como «un dialogue de deux discours». Claramente «La busca de Averroes» se inscribe en esta definición. La crítica lo sabe, baste leer a Climer cuando habla sobre las referencias presentes en el relato: «Borges no se limita a citarlos servilmente» (Climer, 2017, p. 60). Es decir, hay una intención concreta de nombrar o referir otros libros y autores en los cuentos del demiurgo bonaerense. Ya hemos repetido que bastante se ha escrito sobre las referencias a los tres nombres citados casi al final del relato, pero hay otras referencias que construyen el mosaico de citas, como diría Kristeva, y esos son de autores árabes, casi una veintena.

Frente al tahúr

Entre los diversos dispositivos que la teoría ofrece para analizar un texto está el análisis textual. Sosa Velasco, a quien ya citamos, lo explica así:

Roland Barthes, en *Introduction to the Structural Analysis of Narratives* (1982), anota que el análisis textual produce una «estructuración móvil» que es significativa. Se trata de tomar un texto (una narrativa) e intentar localizar y caracterizar las formas o los códigos que hacen posible su significado (p. 26).

Intentaremos, a continuación, explicar el modelo. Salazar (2020) expone que Barthes se aleja de la idea de una interpretación única de la obra literaria. Para él, el texto es inherentemente plural y connotativo, abierto a múltiples lecturas. El análisis se basa en dividir el texto en «lexías», pequeñas unidades de sentido determinadas por el lector. Ahora, en la aplicación es del todo relevante considerar lo siguiente:

El trabajo del lector no puede respetar la unidad y la totalidad del texto porque este tiene que ser continuamente quebrado, interrumpido sin consideración de las divisiones sintácticas, retóricas o anecdóticas de que está compuesto. El lector tiene derecho a suspender cualquier digresión, a separar el verbo de su complemento o el nombre de su atributo. La idea de totalidad se abandona y el trabajo del lector consiste en un análisis de las lexías y de los sentidos que provienen de ellas (p. 4).

Tales lexías se pueden agrupar en cinco códigos: hermenéutico, que se refiere a los enigmas y preguntas que el texto plantea; simbólico, que involucra los significados simbólicos y las oposiciones presentes en el texto; proairético, que se centra en la secuencia de acciones y eventos en la narrativa; sémico, que concierne a los rasgos de carácter y las connotaciones de las palabras; y código cultural o de referencia. De él daremos una definición más extensa, pues es el que ahora nos interesa:

El código cultural estará conformado por el conjunto de referencias que contiene el texto sobre aspectos ya conocidos y codificados por una determinada cultura. Esto incluye el conjunto de creencias compartidas relativas a la sociedad, como la historia, la ciencia, la religión, la psicología, la moralidad, la política, etc., sin las cuales sería imposible penetrar en el universo tejido por los textos. Todo texto se construye sobre un trasfondo común de ideas que actúa como un marco de referencia (p. 5).

Antes de continuar, recordemos que las lexías que nos importan son los nombres de autores y los sustantivos árabes que cita el relato, especialmente los anteriores a la discusión teológica y poética dada en casa «del alcoranista Farach» (Borges, 1994, p. 288). Luego, y de acuerdo a lo que dicta el análisis textual barthesiano, los despojaremos de su contexto inmediato. Consideramos a tales referencias como las constituyentes del código cultural que construye el relato.

Nuestro juego

El primer nombre árabe del texto es el del protagonista y con él se abre el relato: «Abulgualid Muhámmad Ibn-Ahmad ibn-Muhámmad ibn-Rushd (un siglo tardaría ese largo nombre en llegar a Averroes, pasando por Benraíst y por Avenryz, y aun por Aben-Rassad y Filius Rosadis)» (Borges, 1994, p. 286). Aquí ya parten los problemas. El primero es el último nombre, el cual evidentemente es una broma, pero poblada de ideas, referencias. De hecho, hay un artículo de López-Baralt (2013) que explora ese apelativo, «hijo rosáceo» o «*filius rosadis*», y lo relaciona con esa extraordinaria discusión que se da en el cuento en el momento que los personajes hablan sobre una rosa que tiene letras. Leamos: «la rosa perpetua, que se da en los jardines del Indostán y cuyos pétalos, de un rojo encarnado, presentan caracteres que dicen: “No hay otro dios que el Dios, Muhámmad es el Apóstol de Dios”» (Borges, 1994, p. 288).

Mencionar a la rosa perpetua, evidentemente sin letras, es un «juego cromático» (López-Baralt, 2013, p. 624), pues alude a la disputa filosófica que declara el texto inmediatamente después de anotar la serie de nombres de Averroes. Allí se lee que el protagonista del cuento:

redactaba el undécimo capítulo de la obra *Tahafut-ul-Tahafut* (Destrucción de la destrucción), en el que se mantiene, contra el asceta persa Ghazali, autor del *Tahafut-ul-falasifa* (Destrucción de filósofos), que la divinidad sólo conoce las leyes generales del universo, lo concerniente a las especies, no al individuo (Borges, 1994, p. 286).

La disputa es la siguiente: Averroes, en tanto admirador de Aristóteles, es profundamente racionalista; Ghazali, en cambio, observa López-Baralt «opta por defender la iluminación del corazón –el órgano simbólico de la percepción mística– que considera la vía auténtica del más alto conocimiento» (p. 625). Y en ese misticismo la rosa encarnada, muy roja, se asocia a la rosa infinita con que los místicos simbolizan a Dios.

Ahora, y en términos amplios, la discusión de ambos teóricos es de capital importancia para el islam. Ghazali ordena su argumentación sobre tres afirmaciones que entraban en conflicto con la fe islámica: la eternidad del mundo, el rechazo de la resurrección y que Dios solo conoce los universales y no los particulares. Bassham (2017) nos recuerda que el mismo Ghazali declara que todos aquellos pensadores que no consideran estos principios básicos son unos «idiotas, herejes que han abandonado la fe» (p. 154). Luego, la disputa citada justifica el apelativo dado por Borges a Averroes, explica López-Baralt, pues él:

«no alcanza nunca a aprehender el simbólico rojo puro, que lo evade tanto cultural como metafísicamente, y queda pues como un pálido, desvalido ‘hijo rosáceo’ del carmesí y del encarnado» (p. 628). Luego, el que Averroes esté enfrascado en esta disputa, es de suyo más relevante que no poder traducir *tragedia* y *comedia*, pues la discusión de ambos filósofos marcará profundamente el devenir del islam. Anotamos la primera engañifa del truco que juega Borges. Y aún nos queda una carta. Cruz Hernández también observa que: «Habida cuenta del silencio sobre su alcurnia y su elogio de todo lo andalusí original, es posible que el término Rušd pueda ser una arabización de un nombre hispano» (1996, p. 503). Y ese nombre hispano es Ruiz. ¿Por qué ocurre esto? Muy simple: Averroes tiene sangre española, era de familia muladí (descendientes de hispano-visigodos convertidos al islam). Es decir, el filósofo no pertenece a una cultura ajena, al contrario, es símbolo del sincretismo español-árabe. Por ende, Borges insiste en el engaño cuando anota:

Escribía con lenta seguridad, de derecha a izquierda; el ejercicio de formar silogismos y de eslabonar vastos párrafos no le impedía sentir, como un bienestar, la fresca y honda casa que lo rodeaba. En el fondo de la siesta se enronquecían amorosas palomas; de algún patio invisible se elevaba el rumor de una fuente; algo en la carne de Averroes, cuyos antepasados procedían de los desiertos árabes, agradecía la constancia del agua (Borges, 1994, p. 286).

Antes de todo, nos permitimos resaltar la belleza del párrafo.

En segundo término, el truco aquí no incluye mentiras, solo es un desvío. Una lectura apresurada nos hace pensar en un Averroes extranjero, pero si nos detenemos un tanto, observamos que el protagonista no agradece directamente el agua sino por medio de sus

antepasados. Evidentemente no es un extranjero. Continúa el texto: «alrededor (esto Averroes lo sentía también) se dilataba hacia el confín la tierra de España, en la que hay pocas cosas, pero donde cada una parece estar de un modo sustantivo y eterno» (Borges, 1994, p. 286). Se trasparenta un hecho importante: nos revela que el hombre que escribe también siente a España. Confirmamos, entonces, la intención de Borges: mostrar que la cultura islámica forma parte nuestra.

Luego de nombrar a Averroes, vendrá la alusión fundamental que ya comentamos; en el momento en que el filósofo de Córdoba traducía a Aristóteles se encuentra con un problema:

Dos palabras dudosas lo habían detenido en el principio de la *Poética*. Esas palabras eran *tragedia* y *comedia*. Las había encontrado años atrás, en el libro tercero de la *Retórica*; nadie, en el ámbito del islam, barruntaba lo que querían decir. Vanamente había fatigado las páginas de Alejandro de Afrodisia, vanamente había compulsado las versiones del nestoriano Hunáin ibn-Ishaq y de Abu-Bashar Mata. Esas dos palabras arcanas pululaban en el texto de la *Poética*; imposible eludirlas (Borges, 1994, p. 287).

Desde aquí nacen las lecturas que ven a Averroes como un extranjero, ajeno a Occidente, pero no solo nosotros nos hemos dado cuenta del truco, la crítica ha percibido el engaño:

Para lo que se llama un hombre de letras, no es tan terrible equivocarse en una traducción, y no es dramático que no haya entre los idiomas, ni entre los idiomas y la realidad, una correspondencia biunívoca, y que los esquimales distinguan nueve matices de blanco mientras que nosotros sólo vemos uno, si lo vemos. Ni siquiera la improbabilidad de que el lenguaje alcance el corazón secreto de la realidad resulta en verdad trágico: uno siempre se las arregla con las apariencias, en fin de cuentas (López-Baralt, 2013, p. 634).

Como ya anunciamos, no vamos a seguir el desvío de la traducción, sino que nos adentraremos en el islam que nos propone Borges, en conocer aquello que es nuestro, pero lo hemos olvidado. Veamos el primer nombre: Alejandro de Afrodisia. Hablamos del pensador más influyente en la filosofía árabe medieval. Existe un artículo cuyo solo título revela esa importancia: «Las transformaciones de la doctrina aristotélica del intelecto: Alejandro de Afrodisia y los filósofos árabe-islámicos» (López Farjeat, 2022, p. 31). Luego, nombra a Hunáin ibn-Ishaq. Veamos quién es:

(Al-Hira, 808 - Bagdad, 873) Médico y traductor árabe. Cristiano nestoriano, estudió medicina en Bagdad. Estuvo en Siria, Palestina y Egipto para recopilar manuscritos griegos antiguos. Fundó la Escuela de Traductores de Bagdad. Allí se tradujeron los textos griegos clásicos que luego se conocieron en todo el mundo islámico; colaboró de

una manera decisiva en la transmisión del saber científico y filosófico helénico al islam. Es autor también de los primeros tratados árabes de oftalmología⁵.

Notamos un nombre importante, pues él será quién lleve la filosofía, el saber griego al islam y nosotros en Occidente somos producto de ese saber, por ende, nos dice Borges, tenemos mucho en común. Sigamos con el siguiente nombre: Abu Bishr Matta ibn Yunus (c. 870-940). Él fue un filósofo cristiano-árabe que fundó la escuela de filósofos aristotélicos de Bagdad. Se le conoce por su papel en la transmisión de las obras de Aristóteles al mundo islámico. Aparece la misma figura: un filósofo árabe que lleva a Aristóteles a su mundo. Ahora, un asunto interesante que, estamos seguros, encantó a Borges. Leamos:

Abu Bishr debatió con el teólogo y gramático musulmán, Abu Sa'id al-Sirafi, sobre los méritos de la lógica y la gramática durante una audiencia con el visir en Bagdad en 932. Parece que el debate favoreció a Al-Sirafi... Al-Sirafi intentó confundir a Abu Bishr con acertijos gramaticales árabes (Wikipedia).

Decimos que nos encantó porque imaginamos a Borges imaginando esos acertijos gramaticales. Ahora un asunto interesante se encuentra en que Abu Bishr es partidario del racionalismo y al-Siraf de la iluminación, por ende, se repite la misma disputa entre Averroes y Ghazali que ya anotamos. De ahí que el problema que inquieta al relato es mucho más complejo que una traducción relativa a la literatura, actividad modesta cuyo único objetivo es entretener, repitió el mismo Borges en más de una oportunidad.

Siguiendo con nuestro periplo por los nombres del texto llegamos a Abensida. Leamos qué dice de él la enciclopedia *Borges babilónico* (2022):

Abensida, o Ibn Sida, fue un importante estudioso de la lengua y lexicografía árabes en Andalucía durante los años de ocupación musulmana en la península ibérica. Los biógrafos divergen bastante en relación con el año de su nacimiento: se estima que se habría dado en torno a 1006. La ceguera, igualmente de origen incierto, le valió un epíteto, el Ciego de Murcia, y muchas alusiones a su memoria grandiosa –dicen que, imposibilitado de leer, se especializó en memorizar obras extensas y que su cabeza guardaba una biblioteca respetable–. La actividad de lexicógrafo propició la confección de dos valiosos diccionarios: el *Mohkam* y el *Mujassas*. Ibn Sida se dedicó también a la poesía y a la filosofía. Murió en Denia, donde vivió gran parte de su vida, en 1066.

Creemos que jugar esta carta, el nombre de Abensida, nos permite un pequeño triunfo en el desarrollo del juego, pues el estudioso árabe posee varias similitudes con Borges. El Centro Borges las destaca: «Filólogo y hombre de letras árabe, recordado por su *Kitab-al-Mukham*. Tiene mucha similitud con Borges: era ciego y estudió con su padre, que también

5 Resumen tomado de <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/h/hunayn.htm>

era ciego»⁶. Decimos que es un pequeño triunfo porque estas coincidencias revelan el argumento borgeano: el mundo árabe forma parte de nosotros.

La siguiente referencia a nombres árabes se encuentra aquí: «Abrió el Quitah ul ain de Jalil y pensó con orgullo que en toda Córdoba (acaso en todo Al-Andalus) no había otra copia de la obra perfecta que ésta que el emir Yacub Almansur le había remitido de Tánger» (Borges, 1994, p. 288). Jalil ibn Áhmad al-Farahidi (718-791) fue un filólogo de la escuela de Basora, compilador del primer diccionario de la lengua árabe. Es importante destacar también el título del diccionario: Quitah ul ain, en árabe: نبعلا باتك. Destacamos que la palabra ayn tiene el sentido de ‘una fuente de agua en el desierto’.

Recordemos que poco antes, en «La busca de Averroes» se puede leer «de algún patio invisible se elevaba el rumor de una fuente» (Borges, 1994, p. 286). Aquí hay un doble juego: la fuente en un patio de la vecindad, la fuente esperando tranquila en el anaquel de los libros. Bastante alambicada la relación, podrá pensar el lector, pero Borges es así, pues Jalil es quien estableció el sistema de diacríticos del árabe o harakat. Veamos qué son: «Los ḥarakāt (en árabe: حركات, literalmente “movimientos”, en singular: haraká فَكْرَح) son signos diacríticos que se utilizan para vocalizar la escritura árabe e indicar sonidos que de otra forma no se verían representados en este alfabeto consonántico» (Wikipedia). Recordemos ahora que Averroes «escribía con lenta seguridad, de derecha a izquierda» (Borges, 1994, p. 286). Lo que escribe son los signos creados por uno de los personajes que el mismo cuento rescata. Luego el relato nos dirá que la pluma de Averroes «corría sobre la hoja» (Borges, 1994, p. 287), es decir, está ejecutando los movimientos que fijó Jalil. Todo se relaciona en la obra del gran autor que comentamos.

Tras el pequeño desvío anterior, continuamos con la busca que nos interesa, el juego en que estamos enfrascados. El siguiente nombre que aparece en el relato es Yacub Almansur. Indaguemos sobre él: fue un califa almohade (1184-1199). Su reinado coincidió con el periodo de máximo esplendor del Imperio almohade en la península ibérica. Esto es muy importante porque remite a la Edad de Oro del islam. Durante este periodo, ingenieros, académicos, químicos, matemáticos y comerciantes del mundo islámico contribuyeron enormemente en aspectos como las artes, agricultura, economía, industria, astronomía, literatura, navegación, filosofía, ciencias y tecnología. Es realmente increíble el aporte a la humanidad, ya no solo a la cultura hispano-árabe que proviene de la Edad de Oro. Y ella se fundó en el desarrollo y estímulo a los pensadores. En Bagdad se fundó, en el siglo VII, la Casa de la Sabiduría. Centros de investigación que se replicaron por todo el mundo árabe. Una invocación relevante fue el mejoramiento absoluto de la técnica china para hacer papel. Junto a ello, cambiaron el uso del pincel por la pluma (de allí viene la pluma que usaba Averroes). El desarrollo del papel y de las técnicas de escritura, gracias a la harakat, permitió la producción de miles de libros, lo que estimuló la creación de bibliotecas públicas. Para la época de Averroes, Córdoba contaba con setenta bibliotecas.

6 <https://www.borges.pitt.edu/i/abensida>.

Un asunto central en esa época fue la Revolución Agrícola Musulmana que permitió la difusión de cultivos como el sorgo (de África), los cítricos (de China) y el mango, el arroz, el algodón y la caña de azúcar (de India) por todo el mundo islámico, lo que se considera una «globalización de la agricultura». Estimuló la mecanización, provocó cambios en la economía, la población, la producción agrícola, la renta, el crecimiento urbano y otros aspectos de la vida. Los árabes refinaron la producción de azúcar, construyendo refinerías y plantaciones, y difundieron su uso. Introdujeron el cultivo industrial, la rotación de cultivos (permitiendo hasta cuatro cosechas en dos años) y desarrollaron la agricultura científica, basada en sistemas de cultivos rotatorios, técnicas de irrigación avanzadas y la introducción y catalogación de una amplia variedad de cultivos. Se escribieron enciclopedias detalladas sobre agricultura y botánica. Durante esta misma época la ingeniería musulmana impulsó innovadores usos industriales de la energía hidráulica, mareomotriz, eólica y de vapor, junto con el uso de combustibles fósiles y la creación de grandes complejos manufactureros. Se inventaron el cigüeñal y la turbina de agua, y se utilizaron presas hidráulicas para generar energía. La revolución agrícola musulmana estimuló diversas industrias, incluyendo agroindustrias, cerámica, química, relojes, vidrio, papel, perfumería, industria petrolífera, farmacéutica, textil y la extracción de minerales, con la creación de los primeros grandes complejos industriales, la fabricación de instrumentos astronómicos, industrias químicas, tecnologías de destilación, relojes, fabricación de vidrio, maquinaria impulsada por energía hidráulica o eólica, perfumería, industria petrolífera, farmacéutica, fabricación de cuerda, transporte de mercancías, construcción de buques, fabricación y transformación de la seda, azúcar, industria textil, armas, así como la extracción de minerales como el azufre, hierro, plomo o la producción de amoníaco.

Párrafo aparte para un inventor increíble: Al-Jazari. Hablamos de un erudito musulmán, matemático, ingeniero y, sobre todo, innovador. «Creó ingeniosos robots controlados por diversos sistemas de engranajes hidráulicos. Inventó muchos dispositivos que fueron precursores de los robots actuales»⁷. Su creación más impactante fue un barco con cuatro músicos automáticos que flotaba en un lago para entretener a los invitados en las fiestas reales.

Todos estos avances impresionantes estimularon la globalización. Los musulmanes viajaban por todas partes. De ahí que Averroes se encontrase en la casa de Farach a Albucásim, un viajero que nos dice lo siguiente: «—Quien recorre los climas y las ciudades —proclamó con unción— ve muchas cosas que son dignas de crédito. Ésta, digamos, que sólo he referido una vez, al rey de los turcos. Ocurrió en Sin Kalán (Cantón), donde el río del Agua de la Vida se derrama en el mar» (Borges, 1994, p. 290).

Ahora, una cuestión muy importante, las ciudades poseían un sistema de distribución y uso del agua de avanzada. Tenían alcantarillas, baños públicos, fuentes de agua, distribución de agua potable por cañerías, retretes públicos. Creemos que toda esta relación, aún insuficiente, nos revela un mundo del que el truco de la tragedia y la comedia es solo un

7 <https://www.islamicity.org/79783/the-muslim-father-of-robotics/>

desvío. Y también esas mismas denominaciones son también parte del juego: recordemos que este se basa en proponer la imposibilidad traducir tragedia y comedia. De ahí que podamos anotar que la tragedia consiste en que Occidente ignore los enormes aportes del islam. No solo los ignora, trabajó contra ellos gracias a las feroces cruzadas que ayudaron a obscurecerlos ante la historia. La comedia es el juego de Borges. Pablo Oyarzún (2024) lo dice claramente cuando anota que Borges «ofrece un ejercicio de ironía melancólica» (p. 139) en «La busca de Averroes». Esta serie de nombres que van al corazón del islam son citados en la casa de Averroes. Tras recordar que esa noche cenaría con el viajero Abulcásim, se dio a la tarea retomar «la escritura del Tahafut. Trabajó hasta el crepúsculo de la noche» (Borges, 1994, p. 288).

Claramente su problema central no es traducir *tragedia* y *comedia*, su labor es de mucho mayor relevancia, pues esta discusión tendrá larga resonancia en el islam. Creemos que hasta aquí el cuento ha logrado mostrar la maravillosa herencia que nos viene del mundo árabe. Luego, el relato pasa a describir la estadía en la casa del alcoranista Farach. De los nombres citados allí nos interesan tres: el primero está inscrito en las rosas de las cuales ya hablamos y es el de «Muhámmad el Apóstol de Dios» (Borges, 1994, p. 288). Nada menos que el fundador del islam; el segundo es, vaya relevancia, el Corán «el original del Qurán –la madre del Libro– es anterior a la Creación y se guarda en el cielo» (Borges, 1994, p. 289); el tercero es fundamental para nosotros «Iskandar Zul Qarnain (Alejandro Bicornes de Macedonia)» (Borges, 1994, p. 290).

Lo primero que destacamos es la copresencia del español y del árabe en los nombres. Este mecanismo sintáctico revela un diálogo entre las culturas que ambas lenguas vehiculan, asunto que se hace transparente con la mención al gran conquistador griego. Borges lo llama por su nombre árabe y solo entre paréntesis, en castellano. Esto es revolucionario, claramente, y, en segundo término, destacamos el carácter bicornes de Alejandro, pues uno de los cuernos es Oriente y el otro Occidente. ¿Qué significa esto? Creemos que muestra que en el nombre de quien formó el primer imperio –el dispositivo que actualiza la máquina abstracta occidental– se marca el profundo diálogo entre la cultura hispánica y la islámica que importa destacar por sobre todo en el relato: «Abajo estaban los jardines, la huerta; abajo, el atareado Guadalquivir y después la querida ciudad de Córdoba, no menos clara que Bagdad o que el Cairo, como un complejo y delicado instrumento, y alrededor (esto Averroes lo sentía también) se dilataba hacia el confín la tierra de España, » (Borges, 1994, p. 286). Y desde ahí, se extiende hasta el confín de las tierras de Latinoamérica y todo ello se marca, tal como Borges enseña, en la lengua. Es allí donde hace transparente la copresencia de las dos culturas. El cielo es *azul* en la Córdoba de Averroes, en la Castilla de Sancho y en el Macondo de Amaranta Buendía.

Fin del juego

Veamos el problema del final. Hablamos del momento en que el narrador básico declara:

En la historia anterior quise narrar el proceso de una derrota. Recordé a Averroes, que, encerrado en el ámbito del islam, nunca pudo saber el significado de las voces *tragedia* y *comedia*. Sentí que la obra se burlaba de mí. Sentí que Averroes, queriendo imaginar lo que es un drama sin haber sospechado lo que es un teatro, no era más absurdo que yo, queriendo imaginar a Averroes, sin otro material que unos adarmes de Renan, de Lane y de Asín Palacios (Borges, 1994, pp. 293-294).

Estas palabras nos recuerdan al Profeta Velado del Jorasán cuya historia fabula Borges en «El tintorero enmascarado Hákim de Merv» (1994), pues al ser revelada su trampa, ese embaucador «ensayó un engaño final. Vuestro pecado abominable os prohíbe percibir mi esplendor» (Borges, 1994, p. 230).

Aquí es lo mismo: el jugador de truco insiste en mentir, pero nosotros ya conocemos sus trampas. Luego, es necesario preguntarse cuál sería el «verdadero» doble fracaso. El de Averroes no es la traducción fallida de *tragedia* y *comedia*, sino su derrota ante Ghazali y su *Tahafut-ul-falasifa* (Destrucción de filósofos). Recordemos que ese es el texto que realmente lo obsesiona y por eso escribe en su contra la *Tahafut-ul-Tahafut* (Destrucción de la destrucción), pero no logra. Las tesis de Ghazali serán las que se impongan en el islam. El fracaso del narrador básico, creemos, es su capitulación ante la erudición y la discusión filosófica. Para mostrar este doble fracaso recurrimos a una escena del texto que la crítica ha notado. Hablamos de un: «suceso al que el narrador alude de manera fugaz, disimulándolo entre corchetes y pasándolo casi de contrabando: '(En el harén, las esclavas de pelo negro habían torturado a una esclava de pelo rojo, pero él no lo sabría sino a la tarde)' (OC I: 587). La brevísima escena es demasiado incongruente como para ser banal» (López-Baralt, 2013, p. 14).

Evidentemente no es banal, la misma López-Baralt sostiene que el problema es teórico: Averroes, ocupado como está exclusivamente de los universales, no es capaz de ver lo que ocurre en su casa. Ghazali, en cambio, y como muestra Richardson (2015), afirma que: «todos los eventos e interacciones causales no son el producto de conjunciones materiales, sino más bien la voluntad inmediata y presente de Dios» (p. 340). De ahí que el filósofo no se ocupe de los universales sino de los particulares. Este es el fracaso de Averroes, estar enfrascado en la pura metafísica sin considerar la magia y la mística que considera que Dios está en todo y que todo depende de él.

Ahora, veamos el problema del narrador básico: en el mundo que ha creado, cual demiurgo, ya sabemos que hay unas esclavas de pelo negro que torturan a otra de pelo rojo. Hablamos de una escena plena de sugerencias. De hecho, Abadi hace algunas preguntas inquietantes: «¿Se habrían encarnizado con ésta por celos, o por un elemental racismo?»

¿A qué tormentos la habrían sometido? ¿Qué placer perverso experimentarían? El cuento no es de Sade, sino de Borges, y mal se puede esperar una contestación a estas preguntas» (Abadi, 1999, p. 8). Aquí está el fracaso del narrador, no explora el material literario y lo dirá de manera quizás cristalina, tras insistir por última vez en los afanes de Averroes con Aristú (así nombra a Aristóteles). Escribe:

Sintió sueño, sintió un poco de frío. Desceñido el turbante, se miró en un espejo de metal. No sé lo que vieron sus ojos, porque ningún historiador ha descrito las formas de su cara. Sé que desapareció bruscamente, como si lo fulminara un fuego sin luz, y que con él desaparecieron la casa y el invisible surtidor y los libros y los manuscritos y las palomas y las muchas esclavas de pelo negro y la trémula esclava de pelo rojo y Farach y Abulcásim y los rosales y tal vez el Guadalquivir (Borges, 1994, p. 293).

Notamos dos cosas, la primera es que el párrafo se ubica inmediatamente después de insistir en cuestiones teóricas y también en el truco, pues nuevamente nos habla del problema de la tragedia y comedia. Luego, pareciera reconocer el fracaso cuando enuncia el cuento completo, muestra ese maravilloso teatro que había construido en la Córdoba islámica, pero dada la falta de atención que le puso, igual que Averroes preocupado de filosofías y trucos, todo desaparece. Los personajes, el espacio literario, las rosas y (esencial) las ahora muchas esclavas de pelo negro torturando a una trémula esclava de pelo rojo. Ya se había llenado el harem, ya eran varias rodeando a la pelirroja que temblaba. No está lejos de Sade este asunto como percibió Abadi. Luego de este hecho inquietante, leemos: «En la historia anterior quise narrar el proceso de una derrota» (Borges, 1994, p. 294). Ante esta afirmación, parece que le jugamos bien al tahúr. Lo descubrimos, no caímos en las engañifas que disemina a lo largo del relato.

El problema que plantea el cuento no es la traducción de dos palabras falaces, el problema es Occidente, particularmente el mundo hispanoamericano y su desconocimiento de algo que le es tan propio como el mundo musulmán, su filosofía, su religión, sus ingenieros y magos; sus bibliotecas maravillosas, sus molinos de viento, la multitud de palabras que han legado al español. Toda esta herencia es tan extensa que para mostrarla tuvo que subordinar la literatura. Pero, con Borges hay que tener cuidado. El cuento no termina aquí, leamos una segunda confesión que viene tras la confesión de la derrota:

Pensé, primero, en aquel arzobispo de Canterbury que se propuso demostrar que hay un Dios; luego, en los alquimistas que buscaron la piedra filosofal; luego, en los vanos trisectores del ángulo y rectificadores del círculo. Reflexioné, después, que más poético es el caso de un hombre que se propone un fin que no está vedado a los otros, pero sí a él. Recordé a Averroes, que encerrado en el ámbito del islam, nunca pudo saber el significado de las voces *tragedia* y *comedia*. Referí el caso; a medida que adelantaba, sentí lo que hubo de sentir aquel dios mencionado por Burton que se propuso crear un toro y creó un búfalo. Sentí que la obra se burlaba de mí. Sentí que Averroes, queriendo imaginar

lo que es un drama sin haber sospechado lo que es un teatro, no era más absurdo que yo, queriendo imaginar a Averroes, sin otro material que unos adarmes de Renan, de Lane y de Asín Palacios. Sentí, en la última página, que mi narración era un símbolo del hombre que yo fui, mientras la escribía y que, para redactar esa narración, yo tuve que ser aquel hombre y que, para ser aquel hombre, yo tuve que redactar esa narración, y así hasta lo infinito. (En el instante en que yo dejo de creer en él, «Averroes» desaparece) (Borges, 1994, p. 294).

El narrador básico, Borges, nos cuenta de manera «transparente» cómo empezó todo. Quería escribir un cuento como todos los suyos; recordemos el preámbulo de este mismo texto: «su maestría lo lleva a escribir cuentos que vehiculan reflexiones filosóficas, teológicas, históricas, mitológicas y que, a pesar de esa fuerte carga teórica, son literariamente perfectos». Sin embargo, no lo logró, «sintió que la obra se burlaba de él». Ahora, el jugador de truco insiste en la trampa de la traducción, insiste en que Averroes está «encerrado en el islam», pero sabemos que ese no es el problema. El problema del narrador es que se le impuso la inmensidad de una cultura que le es propia (igual que para nosotros). Y en la inmensidad de su tarea, se le desaparecieron las fuentes, las rosas, las muchas esclavas de pelo negro y la trémula esclava de pelo rojo. Habría sido un cuento hermoso, entonces en un gesto tremendo, en una venganza de demiurgo, nos anuncia que *su* Averroes desaparece.

Referencias

- ABADI, M. (1999). Averroes y su trémula esclava pelirroja. *Variaciones Borges*, 7, 1-10.
- BASSHAM, G. (2017). *El libro de la filosofía: De los Vedas a los nuevos ateos, 250 hitos en la historia del pensamiento*. Librero B.V.
- BORGES, J. L. (1994). *Obras completas*. Emecé.
- BRESCIA, P. (2016, agosto 17). «El truco de Borges». *Suburbano*. <https://suburbano.net/el-truco-de-borges/>
- CLIMER, C. M. (2017). «Borges' La busca de Averroes: A literary reflection». *Journal of Literary Studies*, 33(2), 57-65.
- CRUZ HERNÁNDEZ, M. (1996). *Historia del pensamiento en el mundo islámico* (Vol. 3). Alianza / Universidad Textos.
- ETKIN, S. (2001). «Borges, los desvíos y algunos de sus procedimientos en “La busca de Averroes”». *Borges Studies Online*. <http://www.borges.pitt.edu/bsol/bsse.php>
- INGELMO, S. G. (2016). «Borges, un tahúr en la corte del rey Assurbanipal». *ISIMU*, 11, 49-78. <https://doi.org/10.15366/isimu2009.11-12.003>
- KRISTEVA, J. (1969). «Narración y transformación». *Semiótica*, 4, 45-60.
- LÓPEZ-BARALT, L. (2013). «Borges entre Averroes y Algacel». *Sharq al-Andalus*, 20, 619-642.
- LÓPEZ FARJEAT, L. X. (2022). «Las transformaciones de la doctrina aristotélica del intelecto: Alejandro de Afrodisia y los filósofos árabe-islámicos». *Scripta Mediaevalia*, 15(1), 31-50.

Diálogos entre Marruecos y Chile

- OYARZÚN, P. (2024). «Una lectura de “La busca de Averroes”, de Borges». *Hybris*, 15 (Número especial), 129-145.
- PALACIOS, M. A. (1904). «El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino». En *Homenaje a D. Francisco Codera en su jubilación del profesorado: Estudios de erudición oriental* (pp. 271-331). Escar.
- RICHARDSON, K. (2015). «Causality in Ghazali's philosophy». *Islamic Studies Journal*, 22(3), 335-350.
- SALAZAR, R. S. (2020). «El análisis textual según Barthes: Una guía práctica». *Revista de Estudios Literarios*, 12(3), 1-15.
- SOSA-VELASCO, A. (2010). «La busca de Averroes: Fluidez y superposición de significados». *Hipertexto*, 11, 39-50.
- TALAVERA-PAGÁN, R. A. (2023). «Hacia/desde el Sur y el Oriente: La busca de Averroes y Miguel Asín Palacios». *Variaciones Borges*, 55, 37-56.

DIMENSIÓN SOCIOPOLÍTICA Y CULTURAL

Contexto social y político de Marruecos

Khalid Lehrach

Universidad Hassan I, Settat, Marruecos

lehrach.khalid@uhp.ac.ma

Resumen

Desde la entronización del actual monarca, Marruecos ha experimentado y sigue experimentando importantes cambios políticos, reflejados en la Constitución de 2011. Esta constitución representó un punto de inflexión en la política marroquí, destacándose la reducción de los poderes del monarca y el fortalecimiento del papel del presidente del gobierno, entre otros logros. En el ámbito social, el Estado marroquí, bajo la dirección del actual monarca, ha implementado una serie de reformas para abordar los déficits sociales y reducir la pobreza, ofreciendo respuestas esperanzadoras a las expectativas populares. Estas reformas han mejorado significativamente la calidad de vida de muchas personas vulnerables. Otro cambio notable en Marruecos ha sido la mejora de la situación de la mujer, como resultado de la revisión del Código de Familia. Este cambio fue impulsado en gran medida por la movilización de asociaciones defensoras de los derechos de la mujer centradas en la reforma del mencionado código.

Palabras clave: Marruecos, plano político, plano social, Constitución 2011, Código de familia.

Abstract

Since the enthronement of the current monarch, Morocco has experienced and continues to experience significant political changes, reflected in the 2011 Constitution. This constitution marked a turning point in Moroccan politics, highlighted by the reduction of the monarch's powers and the strengthening of the role of the Prime Minister, among other achievements. On the social level, the Moroccan state, under the direction of the current monarch, has implemented a series of reforms to address social deficits and reduce poverty, offering hopeful responses to popular expectations. These reforms have significantly improved the quality of life for many vulnerable people. Another notable change in Morocco has been the improvement in the status of women, resulting from the revision of the Family Code. This change was largely driven by the mobilization of women's rights advocacy associations, focused on reforming the aforementioned code.

Keywords: Morocco, political level, social level, 2011 Constitution, Family Code.

Introducción

En el presente estudio vamos a arrojar luz sobre el contexto sociopolítico de Marruecos desde la entronización del actual monarca, Mohamed VI, en 1999. Comenzaremos por una presentación de Marruecos, en concreto la forma de gobierno y su peculiaridad con otras monarquías de la región, los principales órganos del parlamento y las prerrogativas de cada uno. Veremos asimismo los hitos importantes en la era del actual rey; en particular, la adopción de un nuevo Código de Familia que ha otorgado más derechos a la mujer en la sociedad marroquí y la Constitución del 2011, que ha diseñado un nuevo panorama en la escena política del país. Luego abordaremos las principales medidas que se han adoptado en el plano social, en particular las reformas concebidas por el Estado marroquí, cuyo promotor principal es la casa real casi siempre, con el objetivo de sacar adelante a una gran capa social que sufre de la pobreza con subvenciones directas y generalizar el sistema de cobertura médica para abarcar a un gran número de ciudadanos y permitirles el acceso gratuito a los servicios médicos y protección social. Además, para luchar contra la cesantía, el Estado ha concebido proyectos que apuntan a la generación de ingresos gracias a la concesión de microcréditos a los jóvenes con el fin de convertirlos en emprendedores.

Presentación de Marruecos

La constitución reconoce a Marruecos como una monarquía constitucional, democrática, parlamentaria y social fundada en la separación y el equilibrio de los poderes. El sistema político toma como base la democracia, la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos, la descentralización regional y la unidad del reino. La soberanía corresponde a la nación, que la ejerce de forma directa a través de referéndums y de forma indirecta a través de sus representantes elegidos democráticamente en elecciones regulares mediante sufragio universal.

Se establece el islam como la religión oficial del Estado y se reconoce la libertad de cultos. El idioma árabe y el amazigh son los dos idiomas oficiales del Estado, y patrimonio de todos los marroquíes. También se declaran protegidas otras expresiones culturales y lingüísticas. Se reconoce el imperio de la ley, a la que se someten todos los ciudadanos, autoridades y poderes en condiciones de igualdad.

Se reconocen los partidos políticos como vehículos de participación de los ciudadanos en la vida pública. Los partidos no pueden atentar contra el islam, la unidad nacional, los derechos ciudadanos, la diversidad cultural ni la libertad de culto, tampoco puede existir un solo partido político en el país. Se reconoce la existencia de sindicatos de tra-

bajadores y organizaciones empresariales, que deben ser democráticos y tienen derecho a la negociación colectiva, así como el derecho de huelga⁸.

El rey de Marruecos y sus funciones

Puesto que se trata de un régimen monárquico, la figura del monarca es sin duda el elemento más particular del Estado marroquí. El rey de Marruecos es el garante de la libertad de culto y del islam, y se le reconoce el título de Amīr al-Mu'minīn (Comendador de los creyentes). Es el presidente del Consejo Supremo de los Ulemas (Sabios religiosos). Es el jefe del Estado, símbolo de la unidad y permanencia de este, y su representante, y es también el jefe de las Fuerzas Armadas. Corresponde al rey nombrar al presidente del gobierno y a los ministros propuestos por este, es decir, el presidente. Puede presidir el Consejo de Ministros que se reúne casi semanalmente. Corresponde al rey el derecho de gracia o indulto, así como declarar el estado de emergencia cuando se interrumpa el normal funcionamiento de las instituciones constitucionales, con el objeto de restablecer los poderes del Estado⁹.

Diferencias con otros reyes

Para entender mejor la peculiaridad de la monarquía en Marruecos y cómo funciona, resulta valedero compararla con otras monarquías. En líneas generales, las funciones y los cargos del rey de Marruecos son parecidos a los de otros monarcas actuales o incluso a los de los presidentes de repúblicas modernas. Sin embargo, hay diferencias importantes.

La primera de ellas es la iniciativa. Si lo comparamos con el ejemplo más cercano, el rey de España, la diferencia es grande: el monarca español renuncia a adoptar iniciativa política y poder efectivo, mientras que Mohamed VI mantiene determinadas posibilidades de decisión, aunque reducidas tras la Constitución de 2011. La otra gran diferencia es su carácter religioso. En la última Carta Magna se le mantiene al rey como Comendador de los Creyentes y como garante del culto islámico en el país, mientras que los monarcas actuales en Europa mantienen su vocación religiosa a nivel privado y meramente simbólico¹⁰.

8 <https://www.bcn.cl/procesoconstituyente/comparadordeconstituciones/constitucion/mar>

9 https://es.wikipedia.org/wiki/Rey_de_Marruecos

10 https://es.wikipedia.org/wiki/Rey_de_Marruecos

Poderes del Estado

Poder legislativo

El poder legislativo en Marruecos recae en el parlamento, que desde la constitución de 1996 está formado por dos cámaras: la Cámara de Representantes y la de Consejeros. Sus funciones están reguladas por la vigente Constitución de 2011. Sus miembros reciben su mandato de la nación. Su derecho de voto es personal e indelegable. La oposición es un componente esencial de ambas cámaras. Participa en las funciones de legislación y control previstas, particularmente, en el presente título (Agencia Marroquí de Prensa, MAP, 2023).

La Cámara de Representantes es la cámara baja, compuesta de 325 diputados elegidos por sufragio universal libre, igual, directo y secreto de todos los ciudadanos mayores de edad inscritos en el censo, por un periodo de cinco años. A la Cámara le corresponde otorgar o retirar la confianza del presidente del gobierno a través de la moción de censura, aprobar el presupuesto público y los proyectos y proposiciones de ley. El poder ejecutivo recae en la figura del jefe del gobierno, que suele ser el secretario del partido político que mayor número de votos obtiene en el sufragio. Hemos de señalar que muchas veces ningún partido saca la mayoría absoluta de los votos, por lo que suelen formarse gobiernos de alianza de partidos, como es el caso del actual gobierno, formado por tres partidos: el Partido de Agrupación Nacional de los Independientes (partido del actual presidente del gobierno), Partido de Autenticidad y Modernidad, y el Partido de Independencia.

La Cámara de Consejeros es la cámara alta o senado; se elige por sufragio universal indirecto por un periodo de seis años, con un mínimo de 90 miembros y un máximo de 120. Tres quintas partes de los miembros son elegidas por las autoridades locales en proporción a su población. Las otras dos quintas partes son elegidas por colegios electorales regionales compuestos por representantes de organizaciones profesionales y empresariales, así como por un colegio electoral nacional compuesto por los representantes de los trabajadores.

Entre las prerrogativas de la Cámara de Consejeros podemos mencionar:

- Cuestionar al ejecutivo a petición de una quinta parte de sus miembros aprobada por mayoría absoluta. Esta situación no lleva aparejada la obligación de dimitir del presidente del gobierno, pero sí la obligación de comparecer ante la cámara y que la cuestión sea debatida, aunque no votada.
- Examinar los proyectos y propuestas de ley, junto con la Cámara de Representantes, para llegar a la aprobación de un texto idéntico. En caso de que ambas cámaras no lleguen a un acuerdo sobre un proyecto o proposición, será la Cámara de Representantes la que tome la última decisión.
- Reservar una sesión por semana para las preguntas de los asesores y las respuestas del gobierno (MAP, 2022).

Poder judicial

El poder judicial es independiente del resto de poderes y los jueces son inamovibles e independientes. La organización judicial y su funcionamiento se regula por ley orgánica. El máximo órgano de gobierno de los jueces es el Consejo Superior de la Magistratura que preside el rey y está formado por el presidente de la Corte Suprema, el Procurador General del Reino, el presidente de la Sala Primera del Tribunal de Casación, el presidente del Consejo Nacional de Derechos Humanos, cinco destacados juristas nombrados directamente por el rey, cuatro jueces elegidos por ellos mismos entre los magistrados de las cortes de apelación y seis elegidos, también por ellos mismos, entre los magistrados de primera instancia, debiendo respetarse una proporción de mujeres entre los elegidos por los jueces.

En lo que sigue vamos a abordar los importantes hitos del monarca desde su entronización en el año 1999 (De Vega, 2011).

Hitos en la era del rey Mohamed VI

Entre las reformas llevadas a cabo por el rey de Marruecos destaca la revisión del Código de familia o Mudawana en árabe. Este código fue revisado y aprobado en febrero de 2004, primero por el parlamento marroquí y luego por el rey Mohammed VI.

La revisión del Código de familia fue provocada en gran medida por la movilización de las asociaciones de promoción y defensa de los derechos de la mujer, que centraron su acción principalmente en la reforma de este código. No obstante, este proyecto fue bloqueado por la coalición del conjunto de las fuerzas conservadoras. Hubo que esperar hasta la presentación por el rey de Marruecos, Mohamed VI, de un nuevo texto en 2003 ante el parlamento. Esta revisión del código ha sido elogiada por activistas de derechos humanos por su reforma social y religiosa y por garantizar, en particular, mayor poder a la mujer. A modo de ejemplo, la poligamia, aunque permitida todavía, vino a ser más difícil bajo la nueva Mudawana de 2003. Para justificar el segundo matrimonio debe haber una razón excepcional y objetiva, como el disponer el esposo de todos los recursos para mantener a las familias y garantizar los derechos de pensión, acomodo e igualdad en todos los aspectos de la vida, ni qué decir el consentimiento de la primera esposa, que es indispensable. La mujer tiene el derecho de estipular una condición en el acta matrimonial en la cual no consiente que su esposo pueda casarse con otra mujer.

En lo que sigue echaremos luz sobre las principales reformas que ha aportado el Código de familia.

Principales reformas de la Mudawana

Matrimonio: La edad para contraer matrimonio pasa a ser de 18 años para hombre y mujer. Abolición de la norma que sometía a la mujer mayor de edad a la tutela de un varón de su familia para contraer matrimonio. El matrimonio pasa a ser un acto jurídico pronunciado por un juez. La responsabilidad de los esposos en el matrimonio es conjunta y sus relaciones ante las administraciones son en pie de igualdad. Simplificación del proceso de matrimonio para los marroquíes residentes en el extranjero (MRE).

Repudio y divorcio: La disolución del matrimonio puede proceder tanto del hombre como de la mujer, y debe someterse a control judicial. El repudio se somete a la autorización previa del tribunal y se refuerzan los medios de reconciliación por mediación del juez. Establecimiento del principio de separación de bienes que abre la posibilidad de conceder la gestión de los bienes adquiridos durante el matrimonio.

Custodia de los hijos: Derecho de la mujer a preservar, con ciertas condiciones, la custodia de los hijos incluso tras contraer matrimonio de nuevo o trasladarse a una localidad distinta a la del exesposo. Posibilidad de recuperar la custodia si desaparece la causa voluntaria o involuntaria que originó la pérdida de la custodia.

Poligamia: Requiere la autorización de un juez y se imponen condiciones legales que la dificultan. La mujer tiene derecho a establecer condiciones en su matrimonio que prevengan la poligamia.

Medidas judiciales de protección al menor: El/la menor tendrá libertad de elegir a los 15 años la persona a quien se confiará su custodia. La custodia del menor se confía en primer lugar a la madre, luego al padre, a continuación, a la abuela materna, y en caso de dificultad, el juez decide quién es la persona más apta en interés del menor. Reconocimiento de la paternidad de hijos fuera del matrimonio en caso de matrimonio no formalizado por motivos de fuerza mayor, mediante la aportación de pruebas valoradas por el juez. Obligatoriedad de garantizar al menor un hábitat decente en relación con la situación anterior al divorcio, distinta de otras obligaciones, como la pensión alimenticia. Creación de tribunales de familia y fondos de ayuda familiar. Introducción de disposiciones relativas a acuerdos internacionales sobre derechos del menor aprobados por Marruecos.

Herencias: Los nietos por parte de la hija tendrán derecho a heredar de su abuelo, de igual forma que los nietos por parte del hijo.

Otras confesiones: El código reitera el principio de sumisión al estatuto personal hebraico marroquí de los marroquíes de confesión judía (Bouayach, 2003, p. 117).

Huelga señalar que este texto será objeto de nuevas enmiendas tras dar el monarca sus instrucciones en septiembre de 2023 al presidente del gobierno para presentar una nueva revisión del Código de familia. Las nuevas propuestas de enmiendas, que saldrán de amplias consultas participativas, tendrán que ser presentadas al rey antes de que el gobierno elabore un proyecto de ley al respecto y para someterlo ante el parlamento. (Agencia Española de Noticias, EFE, 2023).

La mujer, amén de su situación en el Código de familia, ocupa un lugar preeminente en las nuevas políticas de Marruecos, en concreto en el llamado Nuevo Modelo de Desarrollo que aboga por una amplia participación de las mujeres en las esferas económicas, políticas y sociales a través de la eliminación de los obstáculos sociales y las medidas discriminatorias que limitan su participación y mediante el fortalecimiento de los dispositivos de educación, de formación y de financiación destinados a las mujeres; también a través de la promoción y el desarrollo de los valores de igualdad y paridad (El Nuevo Modelo de Desarrollo, 2021, p. 26).

El Nuevo Modelo de Desarrollo (NMD) es uno de los proyectos que se está llevando a cabo para crear más riqueza y reforzar la situación de los ciudadanos, mejorar sus competencias y capacidades, así como las del propio país. El modelo plantea un enriquecimiento de la nación durante los próximos años, teniendo al año 2035 como fecha límite para evaluar si se han cumplido todas las metas propuestas.

Otro hito muy importante es la Constitución de Marruecos de 2011. Se trata de un texto propuesto por el rey Mohamed VI en junio de 2011 para sustituir a la Constitución de 1996. Fue sometido a un referéndum el 1 de julio del mismo año, en el que obtuvo un apoyo superior al 97 % de los votantes y entró en vigor el 16 de julio. La iniciativa de la nueva constitución surgió del rey marroquí en 2010 como una reforma del texto vigente, pero a raíz de las protestas que sacudieron al país desde febrero de 2011, el proyecto cambió para constituir un nuevo texto legal. Los aportes más significativos de la nueva norma básica fueron la reducción de los poderes del monarca, el reforzamiento de la posición del presidente del gobierno como jefe del poder ejecutivo, y un más amplio reconocimiento de los derechos fundamentales y libertades básicas.

Otro suceso de gran importancia en la era del actual rey consiste en llevar a uno de los partidos de oposición, de ideología islamista, no islámica, al gobierno. Se trata del Partido de Justicia y Desarrollo que ha presidido el gobierno durante dos mandatos, desde 2011 hasta 2021. Esta experiencia el pueblo marroquí jamás la olvidará, por adoptar el partido y sus aliados medidas de reforma antisociales que han provocado la indignación de la sociedad marroquí. Entre estas medidas podemos mencionar: la subida del porcentaje de contribución a las cajas de jubilación o retiro alegando la adopción de medidas para salvar las deficientes cajas; el corte de la subvención a los combustibles, lo que ha conducido a una subida desproporcionada de estos y, consecuentemente, al aumento en los precios de muchos alimentos y productos; y el congelamiento de los salarios, exceptuando una subida de apenas cuatrocientos dirhams divididos y pagados en tres años (Puerta González, 2016, p. 393).

A decir verdad, los marroquíes se han llevado una gran desilusión por la llegada al gobierno de este partido islamista en el que cifraban muchas esperanzas. Este resentimiento popular prosigue hoy día, ya que el gobierno actual, inspirándose en el anterior, sigue con su política antiderechos sociales y ha adoptado otras medidas como elevar el impuesto de las facturas de agua potable y de electricidad –que llegará dentro de dos años al 20 %, que

pagará el ciudadano, en lugar del 5 % actual– y dejar de subvencionar el gas por etapas, entre otras medidas.

El rey, inmediatamente después de su entronización, emprendió una serie de reformas de cariz social que constituyen la punta de lanza de la monarquía social, tales como la creación de la Fundación Mohammed V para la Solidaridad, fundada en 1999 por el rey Mohammed VI, o el Organismo de Desarrollo Social, creado en 1999 bajo la tutela del Ministerio de Desarrollo Social, Familia y Solidaridad. Junto con estos organismos, otro proyecto, llamado Iniciativa Nacional de Desarrollo Humano, fue concebido en 2005. El proyecto se basa en una visión global e integrada del desarrollo social y humano que tiene el objetivo de combatir los déficits sociales que siguen aquejando a la sociedad y sentar las bases de un desarrollo armonioso de las ciudades y el campo¹¹.

En la misma línea, y con el objetivo de subsanar las flagrantes deficiencias de los dispositivos de protección social y de acceso a los servicios sanitarios, se aprobó en 2006 una ley sobre el Seguro Médico Obligatorio que promete, a largo plazo, ampliar sustancialmente la proporción de población cubierta mediante dos regímenes: el régimen del seguro AMO y el régimen de Asistencia Médica a los económicamente desfavorecidos (RAMED).

La atención de la AMO se basa en la solidaridad de los contribuyentes al régimen, tanto de los asegurados del sector privado como de los funcionarios públicos y asimilados. En la RAMED, que se puso en marcha en 2011, la atención está asegurada por la fiscalidad, la descentralización y las asociaciones público-privadas, y apunta a hacerse cargo de «8,5 millones de personas que viven por debajo del umbral de pobreza o sufren de precariedad social», es decir «28 % de la población» (World Health Organization, WHO). Cabe señalar que este régimen ha desaparecido en la nueva reforma, que vamos a ver dentro de poco, por beneficiarse todos del primer régimen, es decir, el del Seguro Médico Obligatorio (AMO) (MAP, 2022).

Las reformas sociales en Marruecos en la era del presente monarca conocen una continuidad ininterrumpida y se han manifestado en la creación del llamado «Registro Social Unificado» que el rey Mohammed VI anunció en su discurso conmemorativo del 19º aniversario de su acceso al trono, pronunciado el 29 de julio de 2018. Este registro, que supone un importante punto de inflexión en la política de apoyo social del Reino, tiene como objetivo mejorar gradualmente la eficacia de los programas sociales a corto y a medio plazo, determinando con precisión y objetividad quién merece apoyo social, utilizando para ello criterios precisos y nuevas tecnologías (MAP, 2022).

Este registro servirá como principal punto de acceso para todos los programas sociales, asignando a cada residente en Marruecos un identificador civil y social digital a través del registro nacional de población. Entre los objetivos de este programa está el de ampliar el número de los beneficiarios del seguro médico obligatorio AMO, entre los que destacan comerciantes, prestadores de servicios por cuenta propia, artesanos, agricultores y sus familias.

¹¹ https://www.europarl.europa.eu/meetdocs/2009_2014/documents/dmag/dv/dmag20100505_12_/dmag20100505_12_fr.pdf

Huelga señalar que el gobierno ha puesto ya en marcha la subvención directa de unos 500 dírham a las familias que no tienen ingresos y ha empezado a subvencionar la vivienda con un monto directo de 70 mil o 100 mil dírham, dependiendo del precio de la vivienda que se quiere adquirir (EFE, 2023).

Con el objetivo de apoyar a los excluidos del mercado laboral, facilitar su integración económica y reforzar las oportunidades de inserción profesional a nivel local, sin ninguna cualificación, el gobierno actual, en asociación con departamentos gubernamentales, instituciones públicas, autoridades locales y regionales y empresas, ha puesto en marcha tres programas:

El primero de estos programas es AWRACH (literalmente se traduce en árabe por ‘obras’ o ‘talleres’), cuyo objetivo es crear 250 000 puestos de trabajo en el periodo 2022-2023. El gobierno anunció una cifra de 103 599 beneficiarios, de los cuales el 30 % eran mujeres. También hay que señalar que 30 000 de los 100 000 beneficiarios recibieron formación para poder incorporarse al mercado laboral. Entre los objetivos del programa están (Raqui, 2023):

- Empleo para las personas con dificultades de inserción en el mercado laboral.
- Apoyo a la integración duradera de los solicitantes de empleo, en particular los más afectados por la crisis sanitaria y los que tienen especiales dificultades de integración.
- Refuerzo de la supervisión de las cooperativas y asociaciones que están llamadas a prestar servicios locales cuando existe un déficit significativo.

Como continuación del programa AWRACH, se ha puesto en marcha el programa FORSA (‘oportunidad’), el segundo proyecto de la política de lucha contra el desempleo y fomento del empleo y el espíritu empresarial. El programa está dirigido a jóvenes mayores de 18 años residentes en Marruecos y marroquíes residentes en el extranjero que tengan ideas o proyectos empresariales.

El programa les ofrece apoyo y financiación de los que pueden beneficiarse sin ningún requisito previo en términos de diplomas, cualificaciones o experiencia. Gestionado por la Sociedad Marroquí de Ingeniería Turística (SMIT), FORSA recibió más de 168 000 solicitudes en su primer año, presentadas a través de la plataforma digital del programa. Casi el 61 % de los programas se concentran en pequeñas ciudades y zonas rurales (Idrissi, 2023).

El tercer programa es INTELAKA (‘arranque’), que fue puesto en marcha en 2019 por instrucciones reales y tiene como objetivo apoyar y financiar a las pequeñas empresas; está dirigido a jóvenes licenciados y emprendedores. Según las últimas cifras disponibles, los préstamos concedidos en el marco de este programa superan los 6 000 millones de dírham. En total se han distribuido 44 700 préstamos a 28 700 beneficiarios (Belouas, 2023).

Conclusión

A modo de conclusión, podemos decir que muchas son las reformas que han sido emprendidas por el Estado marroquí gracias a la promoción indispensable del monarca para intentar paliar los déficits de los gobiernos anteriores –incluso de la era previa al actual monarca–, siendo las cuestiones sociales las que suscitan más el interés del Estado marroquí. Ahora bien, pese a todos estos programas sociales que apuntan a luchar contra la pobreza y a sacar adelante a las franjas desfavorecidas de la sociedad marroquí, cabe señalar que en Marruecos cunde una gran indignación que se debe mayoritariamente a la carestía de la vida como consecuencia de la decisión de eliminar la subvención al precio de los combustibles; liberalización del precio impulsada en 2016 por el gobierno de islamistas que redundó negativamente en la vida de los ciudadanos, hasta tal punto que una gran parte de la población marroquí prefiere la subvención de los combustibles y del gas a otras ayudas, porque la eliminación de la subvención, tal y como hemos dicho, conduce inevitablemente a la carestía de la vida, la cual no puede paliar la ayuda concedida por el gobierno a los ciudadanos.

Referencias bibliográficas

- AGENCIA Española de Noticias, EFE. (26 diciembre de 2023). Marruecos comienza esta semana a pagar ayudas sociales directas a un millón de familias. Recuperado de <https://www.abc.es/sociedad/marruecos-comienza-semana-pagar-ayudas-sociales-directas-20231226113907-vi.html#>
- AGENCIA Marroquí de Prensa, MAP. (24 agosto de 2022). El Registro Social Unificado, un preludio para que los ciudadanos puedan beneficiarse de las ayudas directas. Recuperado de <https://www.mapnews.ma/es/actualites/sociedad/el-registro-social-unificado-un-preludio-para-que-los-ciudadanos-puedan>
- AGENCIA Marroquí de Prensa, MAP. (s.f.). El Parlamento. Recuperado de <https://www.mapnews.ma/es/content/le-parlement>
- AGENCIA Marroquí de Prensa, MAP. (10 de noviembre de 2022). El Registro Nacional de Población, una plataforma digital para simplificar los trámites de acceso a los programas de apoyo social. <https://www.mapnews.ma/es/actualites/sociedad/el-registro-nacional-de-poblaci%C3%B3n-una-plataforma-digital-para-simplificar-los>
- BELOUAS, A. (27 marzo de 2023). Awrach, Forsa et Intelaka ont donné des résultats tangibles. *La vie Eco*. Recuperado de <https://www.lavieeco.com/affaires/awrach-forsa-et-intelaka-ont-donne-des-resultats-tangibles-2/>
- BOUAYACH, A. (Diciembre de 2003). Reforma de la ‘Mudawana’ en Marruecos. La duda y la demagogia han prevalecido durante años en torno a la revisión del estatuto de la mujer. Por fin Mohamed VI se ha decidido a reformarlo. *Afkar/Ideas*, 116-119. <https://www.iemed.org/wp-content/uploads/2021/10/Reforma-de-la-%E2%80%98Mudawana-en-Marruecos.pdf>

Dimensión sociopolítica y cultural

- DARANAS Peláez, M. (s.f.). Constitución del Reino de Marruecos. Reseña introductoria. *Revista de las Cortes Generales*, (62), 257-301. <https://revista.cortesgenerales.es/rcg/article/view/306>
- DE VEGA, L. (03 de julio de 2011). Los seis poderes de Mohamed VI. *ABC*. https://www.abc.es/internacional/abcp-seis-poderes-mohamed-201107030000_noticia.html
- EFE. (26 de septiembre de 2023). Mohamed VI ordena una nueva revisión del código de familia para promover estatuto de mujer. <https://www.swissinfo.ch/spa/mohamed-vi-ordena-una-nueva-revisi%C3%B3n-del-c%C3%B3digo-de-familia-para-promover-estatuto-de-mujer/48840140>
- EL NUEVO MODELO de Desarrollo. Resumen del Informe General de la Comisión Especial sobre el Modelo de Desarrollo (CEMD). (2021). <https://csmmd.ma/documents/Sintesis.pdf>
- EUROPEAN PARLIAMENT. (s. f.). Iniciativa Nacional de Desarrollo Humano INDH. https://www.europarl.europa.eu/meetdocs/2009_2014/documents/dmag/dv/dmag20100505_12_/dmag20100505_12_fr.pdf
- IDRISSI, M. (19 de julio de 2023). Programme Forsa: l'édition 2023 progresse rapidement vers son objectif. *LesEcos*. <https://leseco.ma/maroc/programme-forsa-ledition-2023-progresse-rapidement-vers-son-objectif.html>
- PUERTA González, T. (2016). La resiliencia del régimen político marroquí, *RJUAM*, 34, 383-408. <https://revistas.uam.es/revistajuridica/article/view/7744>
- RAQUI, S. (18 de agosto de 2023). Création d'emplois. Le programme Awrach au chevet de la jeunesse. *LesEcos*. <https://leseco.ma/maroc/creation-demplois-le-programme-awrach-au-chevet-de-la-jeunesse.html>
- RUCHTI, J. (trad.). (s. f.). Marruecos 2011. <https://www.bcn.cl/procesoconstituyente/comparadordeconstituciones/constitucion/mar>
- WIKIPEDIA. (s. f.). El rey de Marruecos. https://es.wikipedia.org/wiki/Rey_de_Marruecos
- WORLD HEALTH ORGANIZATION, WHO. (s.f.). Lancement au Maroc de l'extension d'un Régime d'assistance médicale (RAMED). <https://www.emro.who.int/mor/morocco-news/assurance-maladie-acces-aus-soins.html>

Agradecimientos

Con el presente les manifiesto mis profundos agradecimientos por todos los esfuerzos que han desplegado para celebrar el seminario Fronteras, Diálogos y Perspectivas entre Marruecos y Chile, en particular a los doctores Driss Ouldelhaj y Carlos del Valle. Mis infinitas gracias van dirigidas también a los responsables de la Cátedra del Reino de Marruecos del Doctorado en Comunicación de la Universidad de La Frontera, a la Embajada del Reino de Marruecos en Chile y al Centro Cultural Mohammed VI. Sin su ayuda y subvención no hubiera sido posible celebrar el evento.

Relaciones Marruecos-Chile: de la política diplomática a la vinculación para el desarrollo

Salma Moutaouakkil

Universidad Hassan I, Settat, Marruecos

moutaouakkil.salma@gmail.com

Resumen

Marruecos es un país muy importante para Chile debido a muchos factores, entre ellos, su ubicación estratégica respecto a grandes mercados de consumo, como la Unión Europea y el continente africano. Es un factor interesante para los dos países porque ofrece condiciones favorables para completar su inversión nacional con la externa. Además, las relaciones diplomáticas entre el Reino de Marruecos y la República de Chile se ven cada vez más reforzadas gracias al diálogo intercultural y a la visión compartida de ambos gobiernos en varios ámbitos de interés común, lo que reafirma los lazos excepcionales de amistad y cooperación entre los dos países que constituyen, además, una oportunidad para reiterar la voluntad mutua de continuar consolidando esta relación bilateral y estableciendo nuevos espacios de trabajo. En relación con este preámbulo, pretendemos arrojar luz sobre las relaciones bilaterales entre Marruecos y Chile basándonos en los acuerdos que se han firmado entre ellos en los últimos años y que constituyen un marco legal para el desarrollo de actividades en diversos sectores de interés mutuo, tales como el comercio, el turismo, el desarrollo, la promoción cultural y deportiva y la energía renovable, entre otros.

Palabras clave: Marruecos, Chile, diplomacia cultural, cooperación, desarrollo sostenible.

Abstract

Morocco is a significant country for Chile because of several reasons. First, its strategic location with other markets: The European Union and the African Continent. It is an interesting factor for both countries because it offers favorable conditions to implement their national investment with foreign ones. Furthermore, diplomatic relations between the Moroccan kingdom and the Republic of Chile are increasingly reinforced, thanks to intercultural dialogue and the shared vision of both governments in various areas of common interest, the cooperation between the two countries that also constitute an opportunity to reiterate the mutual will to continue consolidating this bilateral relationship and establishing new work spaces. In relation to this preamble. We intend to shed light on the bilateral relations between Morocco and Chile, based on the agreements that have been signed between them in recent years, which constitute a legal framework for the development of activities in various sectors of mutual interest, such as trading, tourism, development, cultural and sports promotion, renewable energy.

Keywords: Morocco, Chile, Cultural diplomacy, Cooperation, Sustainable development.

A modo de introducción

Permítanme que comience dando un saludo de agradecimiento a los organizadores, patrocinadores y coordinadores de este seminario en línea, Fronteras, Diálogos y Perspectivas entre Marruecos y Chile. En primer lugar, a su excelentísima señora embajadora de Marruecos en Chile doña Kenza El Ghali, exprofesora universitaria en la Universidad Sidi Mohamed Ben Abdellah donde cursé mi licenciatura. Agradezco por sus esfuerzos desplegados a lo largo de muchos años para fortalecer más los vínculos políticos e interculturales entre su país natal, Marruecos, y su país de acogida, Chile.

En segundo lugar, agradezco al señor Mohsin Munjid, actual director del Centro Cultural Mohammed VI para el Diálogo de Civilizaciones en Coquimbo, Chile, por el gigantesco e incondicional apoyo que brinda a los académicos e hispanistas marroquíes. En tercer lugar, al presidente de la Universidad Hassan I de Settat, señor Abdellatif Mokrim; al decano de la Facultad de Lenguas, Artes y Ciencias Humanas de Settat, señor Abdelkader Sabil; y al rector de la Universidad de La Frontera, señor Eduardo Hebel. También quiero agradecer a otros coordinadores que nos acompañaron a lo largo de las sesiones programadas en este seminario: los dos Doctores, Carlos del Valle y Driss Ouldelhaj, a quienes agradezco enormemente por haberme invitado a este importante evento académico e intelectual y por la gran labor que están ejerciendo.

Para mí es grato compartir esta experiencia con distinguidos académicos de estos dos países amigos: Marruecos y Chile, aprovechando los medios y las herramientas de comunicación para acercar a ambos países que son físicamente muy lejanos. Por añadidura, es importante señalar que los eventos internacionales de esta índole nos ofrecen posibilidades de conocernos mejor, facilitar la circulación de la información y ayudar a dar mayor fluidez a las relaciones de amistad e integración.

En mi intervención de hoy, titulada «Relaciones Marruecos – Chile: de la política diplomática a la vinculación para el desarrollo», mi enfoque se basa esencialmente en ofrecer, aunque sea a vuelo de pluma, un recorrido por las relaciones diplomáticas entre nuestro Reino Marruecos y la República de Chile, subrayando los objetivos comunes conseguidos en términos de desarrollo sostenible.

Las relaciones bilaterales entre Marruecos y Chile no son recientes, datan de 1961. Se han desarrollado en un plan de cordialidad, cooperación, respeto mutuo y en la coincidencia de valores y principios universales, a sabiendas de que la primera embajada residente de Chile en Marruecos fue abierta en 1998. Por su parte, el Reino de Marruecos abrió su primera embajada en Chile en agosto de 1996. Además, el actual embajador de Chile en Marruecos, su excelentísimo señor Alberto Rodríguez Aspillaga, presentó copias de sus cartas credenciales al ministro de Asuntos Exteriores, Cooperación Africana y Marroquíes Residentes en el Extranjero, señor Nasser Bourita, el año pasado, precisamente el 26 de diciembre de 2023, donde destacó la sólida relación bilateral entre el Reino de Marruecos y la República de Chile durante la audiencia protocolar.

Conviene precisar que Chile para Marruecos es una puerta de entrada muy importante al continente de América Latina en general y a América del Sur en particular. A su vez, para Chile, Marruecos es un socio fundamental en África si se toman en cuenta las largas relaciones diplomáticas junto con el gran potencial que posee Marruecos en el campo económico, comercial y en el desarrollo de proyectos conjuntos en varios ámbitos, tales como el sector energético, agrícola, cultural y académico.

A nivel de la política diplomática

En el plano político-diplomático existen varias coincidencias entre los dos gobiernos alrededor de principios generales, como el diálogo político y la cooperación en temas de interés común, tales como el comercio, la inversión y la colaboración bilateral en materia de seguridad. En el mismo plano, es importante mencionar la visita oficial que realizó a Chile el rey Mohammed VI en diciembre de 2004. Esta visita tuvo peso político y diplomático porque fue la primera que realizó un monarca árabe y musulmán a Chile; mientras que la primera visita oficial de un canciller chileno, Alfredo Moreno, a Marruecos, se concretó el 26 de abril de 2012. De hecho, los contactos de alto nivel entre ambos países son muy elevados si tomamos en consideración los acuerdos firmados a lo largo de los últimos años, los actos diplomáticos y culturales, las actividades bilaterales que han contribuido y siguen contribuyendo en el fortalecimiento de las relaciones bilaterales entre Marruecos y Chile. A modo de ejemplo, mencionaremos aquí algunos de estos convenios:

- La constitución del Grupo Interparlamentario chileno-marroquí en 2010.

Diálogos entre Marruecos y Chile

- Las visitas realizadas por los parlamentarios chilenos a Marruecos en 2011 y la participación de los congresistas marroquíes en el seminario que tuvo lugar en Valparaíso, sobre Género y Superación de la Pobreza, y que fue organizado por la Presidencia de la Cámara de los Diputados de Chile en el mismo año.
- El anuncio de la apertura de una Oficina Comercial de Chile en Casablanca, Marruecos, en 2012. Y la firma del Acuerdo de Cooperación Turística entre ambos países en el mismo año, cuya finalidad fue fomentar la cooperación en el ámbito turístico y promover el intercambio de información y experiencias en dicho sector.
- La participación de diez empresas chilenas, en 2015, en la Misión Empresarial del Magreb y Egipto en Marruecos y otros países (varios Seminarios de Negocios para mejorar el conocimiento que tiene Chile del mercado comercial por parte de los importadores y personas de negocios marroquíes, así como también de las empresas exportadoras).
- La firma del Acuerdo de Cooperación Técnica y Científica en 2016 para promover la colaboración en áreas de interés común.
- La firma del Acuerdo de Entendimiento de Comercio e Inversión en 2018 y la creación del Comité Conjunto de Comercio e Inversiones para facilitar y dar impulso a las relaciones económico-comerciales entre ambos países.
- La organización de la primera reunión del Comité Conjunto de Comercio e Inversiones en 2018, donde las dos partes de ambos gobiernos acordaron promover acuerdos de cooperación aduanera, de transporte aéreo y fomentar la cooperación sanitaria.
- La conmemoración del 60 aniversario del establecimiento de relaciones diplomáticas entre la República de Chile y el Reino de Marruecos en 2021. Esta ocasión dio lugar a la organización de visitas y reuniones bilaterales para seguir reforzando sus lazos de amistad y cooperación.
- La organización de un ciclo de charlas culturales por la Universidad Mulay Ismail de Mequinez (Marruecos) y la Universidad Católica del Norte de Chile, en colaboración con la Embajada de Marruecos en Chile y el Centro Cultural Mohammed VI para el Diálogo de las Civilizaciones en junio de 2021.
- La visita oficial de la embajadora de Marruecos en Chile, doña Kenza El Ghali, al municipio de Coquimbo, acompañada del señor Ahmed Ait Belaid, exdirector del Centro Cultural Mohammed VI para el Diálogo de las Civilizaciones, en julio de 2021, para ver los proyectos que ambas partes podrían entablar a nivel cultural, académico y turístico.
- La organización de un seminario internacional a distancia por la Federación Global Chile-Marruecos, en colaboración con la Embajada de Marruecos en Chile y el Centro Cultural Mohammed VI para el Diálogo de las Civilizaciones, en julio de 2021, bajo la temática «El Hidrogeno verde: importante vector de futuro para una cooperación reforzada».
- En octubre de 2021, se anunció la adquisición de 248 hectáreas en Marruecos por parte de la empresa chilena Hortifrut, dedicada a la producción, exportación y comercialización de

arándanos, frutillas, moras y frambuesas, entre otros alimentos en Chile y el mundo, para exportar arándanos a Europa y África a través de la inversión en Marruecos.

- En octubre del mismo año, también 2021, la embajadora de Marruecos en Chile fue recibida por el presidente de la Universidad de Fez para establecer vínculos de cooperación con las universidades chilenas y desarrollar la diplomacia académica, basada en las orientaciones estratégicas del Reino de Marruecos.
- El 23 de diciembre de 2021, el rey de Marruecos felicitó al nuevo presidente chileno, Gabriel Boric, con motivo de su elección como presidente de la República de Chile. Su Majestad el rey Mohammed VI expresó su voluntad de trabajar de común acuerdo con el nuevo presidente chileno para dar un nuevo impulso a estas relaciones y ampliar sus perspectivas al servicio de los intereses de los dos pueblos amigos y de la consolidación de la cooperación Sur-Sur.
- La visita del Encargado de Negocios de la Embajada de Chile, Maximiliano Jara, a la Cámara del Parlamento marroquí en noviembre de 2023.

De lo expuesto se deduce que estos encuentros diplomáticos entre los representantes de ambos pueblos amigos, Chile y Marruecos, han evolucionado en los últimos años y que, también, ha habido avances significativos en términos de vinculación para el desarrollo. Esto gracias a la voluntad común de sus países y el impulso de su Majestad el rey Mohammed VI y de su Excelencia el actual presidente de la República de Chile, Gabriel Boric Font, de dar más sustancia y contenido a la asociación bilateral, especialmente en el marco de la cooperación Sur-Sur, sin olvidar el significativo papel que desempeña la actual embajadora de Marruecos en Chile, señora Kenza El Ghali, para acercar a los dos pueblos a nivel cultural y académico.

No cabe la menor duda de que estas relaciones diplomáticas entre ambos países han sido históricamente positivas, manteniendo lazos cordiales y colaborativos en diversas áreas. Tal y como hemos notado en líneas atrás, a lo largo de los años ambos países han fortalecido sus vínculos en materia comercial, cultural y de cooperación en ámbitos como la educación y el turismo. A pesar de la distancia geográfica que separa a estos dos países, han logrado establecer un diálogo fluido y constructivo que ha contribuido a un entendimiento mutuo y al desarrollo de ambas naciones.

Es menester señalar que la cooperación en foros internacionales y el intercambio de visitas oficiales han sido elementos clave para mantener una relación diplomática sólida. A pesar del surgimiento de desafíos esporádicos, la voluntad de ambas partes por mantener un diálogo respetuoso, responsable y abierto ha permitido superar diferencias y avanzar hacia objetivos comunes. En el futuro, se espera que dicha colaboración entre Chile y Marruecos continúe fortaleciéndose, beneficiando a ambas sociedades y consolidando una relación diplomática duradera y fructífera.

En el terreno económico

La economía es un aspecto fundamental en el desarrollo y crecimiento de los países en general y de Chile y Marruecos en particular. Por un lado, la economía de Chile ha sido históricamente impulsada por la exportación de recursos naturales, como el cobre, la pesca y la agricultura además de la implementación de políticas económicas que han fomentado la inversión extranjera y el desarrollo de industrias, como la tecnología y el turismo. Por otro lado, Marruecos ha experimentado un crecimiento económico significativo en las últimas décadas gracias a sectores vitales como el turismo, la agricultura, la minería, la industria textil y a las reformas económicas que han aumentado la competitividad y atraído inversiones, convirtiéndose en un importante centro económico en el norte de África. Sin embargo, aunque ambos países enfrentan desafíos económicos, también cuentan con oportunidades para seguir creciendo y mejorando la calidad de vida de sus habitantes.

Las dos partes, Marruecos y Chile, expresaron en muchas ocasiones su voluntad compartida de promover más los intercambios comerciales entre ambos, ya que aún no alcanzan todo su potencial, así como cooperar en los ámbitos de turismo, la logística, las energías renovables, el hidrógeno verde, los recursos hídricos, la pesca marítima y la industria, especialmente la automovilística y la aeronáutica.

En términos estadísticos, se puede decir que Chile se situó en el lugar 44 de los principales proveedores de Marruecos y en el 78 de los principales importadores; mientras que Marruecos se ubicó en el lugar 62 de los socios comerciales de Chile y se considera la quinta economía de África después de Nigeria, Sudáfrica, Egipto y Argelia, y la tercera economía en el norte de África, según el informe de Doing Business¹², debido a su ubicación geoestratégica cercana a importantes mercados europeos.

En términos de producción, se constata que Marruecos es uno de los productores mundiales de automóviles, así como de partes para vehículos y aviones, además de ser uno de los principales productores de fosfatos, fosfato de calcio y abonos, que son componentes importantes en las exportaciones del sector minero, al igual que los alambres y cables de acero que se usan en la industria del automóvil y la industria aeronáutica. Asimismo, el turismo, la agricultura, los rubros automotrices y aeroespaciales, textiles y ropa representan la clave de su industria.

Por otra parte, Chile ha desarrollado su política comercial de apertura aumentando su presencia exportadora, siendo el principal exportador de arándanos, uvas y cerezas, y se ubica entre los cinco mayores proveedores de otras frutas, como nueces, paltas, manzanas, duraznos y kiwis. También se considera el líder en la venta de salmón y truchas y uno de los principales proveedores mundiales de harina de pescado y de vinos embotellados, entre otros varios productos de los sectores agrícola, agroalimentario y bebidas. Los principales

¹² El Índice Doing Business es una herramienta para evaluar y comparar la facilidad o dificultad de hacer negocios en un país.

productos exportados por Chile a Marruecos son las nueces, la pulpa de duraznos, los filetes de jibia o calamar, los tejidos y los mejillones. En la misma línea, se puede mencionar que en el sector agrícola Marruecos y Chile han compartido conocimientos y experiencias en el cultivo de productos específicos, por ejemplo, Marruecos ha brindado asesoramiento a Chile en técnicas de cultivo de aceitunas para la producción de aceite de oliva y Chile, a su vez, ha compartido su experiencia en la producción de uvas y vino.

El sector turístico

El sector del turismo es parte de las actividades más dinámicas de la economía tanto chilena como marroquí, convirtiendo a ambas partes en dos pilares para el desarrollo regional, el empleo, la innovación, el respeto al medio ambiente y el aporte a la economía. En ambos países, el número de turistas ha conocido una notable evolución en los últimos años debido a muchos factores, entre ellos se destaca, en primer lugar, la estabilidad política que implica un gobierno sólido y un clima de paz y tranquilidad en las dos sociedades, y, en segundo lugar, la seguridad, o sea, la protección de los visitantes contra cualquier tipo de amenaza, ya sea criminal, terrorista o de otro tipo. Estos dos factores han contribuido al aumento del turismo, lo que beneficia a la economía local de los dos países y ha ayudado a promover el desarrollo sostenible de la región. A estos dos importantes factores se añaden otros que tienen que ver con su rica cultura, su impresionante patrimonio histórico, sus hermosos paisajes naturales y la amplia gama de actividades turísticas que se pueden realizar en estos dos países, ofreciendo experiencias únicas y atrayendo a viajeros de todo el mundo, convirtiéndose así en destinos de elección para aquellos que buscan aventura, historia y belleza natural.

En el caso de Marruecos, los factores como su diversa historia cultural, la exótica arquitectura de ciudades como Marrakech, Fez, Tetuán, Rabat y Mequinez; su deliciosa gastronomía, que ha ocupado últimamente el primer puesto en la competición de las mejores cocinas del mundo; y su proximidad al continente europeo lo convierten en un destino atractivo para turistas de todo el planeta. Y como se ha expresado anteriormente, la estabilidad política y la baja tasa de criminalidad en comparación con otros países de la región también desempeñan un papel importante en atraer visitantes.

Por su parte, Chile es conocido por sus impresionantes paisajes naturales que van desde el desierto de Atacama en el norte hasta la Patagonia en el sur. Destinos como Torres del Paine, la Isla de Pascua y la región vinícola de Casablanca son solo algunas de las atracciones que llevan turistas a este país sudamericano además de la estabilidad política y la infraestructura turística bien desarrollada que contribuyen a hacer de Chile un destino popular para aquellos que buscan aventuras al aire libre y experiencias culturales únicas.

Para ilustrar lo expuesto en líneas atrás, se puede mencionar que Marruecos ha desarrollado durante las últimas décadas diversos proyectos de gran escala que hoy le permiten contar con 38 puertos, 13 de ellos aptos para el comercio internacional. En términos de

carreteras, ya cuenta con 1 800 km construidos y espera llegar a los 3 000 km el año 2030. Además, cuenta con 17 aeropuertos internacionales.

Dicho en otras palabras, el turismo destaca como un sector activo y relevante en ambos países, ya que tanto la tasa de turistas extranjeros como los ingresos de este sector aumentan anualmente. Al respecto, la Federación de Empresas de Turismo (Fedetur) en Chile estima que llegarán al país 4,4 millones de turistas extranjeros al país durante 2024, lo que representa un avance frente a los 3,6 millones de 2023. En el caso de Marruecos, la actual ministra de Turismo, Artesanía y Economía Social y Solidaria, Fatim-Zahra Ammor, declara que «hasta la fecha Marruecos ha recibido un total de 11,1 millones de turistas en 2023, superando las cifras de todo el año 2022», y añade que:

Después de haber logrado mucho, Marruecos intenta ahora diversificar su producto y ofrecer nuevas experiencias a sus visitantes, subrayando el tema del cambio climático, que es una preocupación importante, tenida muy en cuenta, mientras que el país pone en marcha el nuevo plan que marcará el futuro del sector turístico en las próximas décadas (Ammor, 2023, p. 15).

De lo dicho se constata que el futuro del turismo en el Reino de Marruecos es prometedor porque el objetivo del Ministerio del Turismo es atraer a más visitantes al país y para el año 2030 espera recibir al menos 26 millones de turistas. Todos los componentes de este sector están trabajando en ofrecer experiencias auténticas para los viajeros, tanto en la playa disfrutando del sol y las olas del mar, como explorando la cultura y la gastronomía locales.

En el sector energético

La energía es un recurso esencial para todas las actividades humanas, desde la iluminación de nuestros hogares hasta el funcionamiento de las industrias y el transporte. La disponibilidad y el acceso a fuentes de energía confiables y sostenibles son cruciales para el desarrollo económico y social de los países, desde la producción, distribución y consumo de distintas formas de energía, como el petróleo, el gas natural, el carbón, hasta la energía nuclear y la energía renovable, entre otras.

Pero este sector energético enfrenta desafíos importantes, como la transición hacia fuentes de energía más limpias y renovables para combatir el cambio climático, la seguridad energética, la eficiencia en el uso de los recursos y la diversificación de las fuentes de energía. Estos desafíos han llevado a un mayor interés en tecnologías innovadoras y en la búsqueda de soluciones sostenibles para satisfacer la creciente demanda energética global tanto en Marruecos como en Chile, lo que ha dado lugar a oportunidades en términos de cooperación entre ambos países.

En cuanto a las energías renovables, los dos países han trabajado juntos en el desarrollo de acciones ambiciosas, es decir, en proyectos de energía solar y eólica, como el Plan de

eficiencia energética de Marruecos, la Central Noor Ouarzazate, que se considera la mayor planta termosolar del mundo y cuyo objetivo es generar suficiente energía limpia para abastecer a más de un millón de hogares y reducir significativamente las emisiones de carbono. También han intercambiado información sobre tecnologías y prácticas innovadoras en esta área con la finalidad de promover la utilización de fuentes de energía limpias y sostenibles.

Por un lado, y según varios estudios y análisis, Chile es uno de los territorios con más potencial para desarrollar energías limpias gracias a sus condiciones geológicas y climáticas, y ha invertido considerablemente en energía solar y eólica. Actualmente, cuenta con un gran potencial para la generación de energía renovable debido a su extensión de costa y altos niveles de radiación solar. Asimismo, se ha fijado metas ambiciosas para la energía renovable, con el objetivo de que el 70 % de su generación eléctrica provenga de fuentes limpias para el año 2050. A modo de ejemplo, se puede señalar que la abundante luz solar en el desierto de Chile impulsa la generación de energía solar a niveles superiores a los de otros países, lo que ha propiciado la puesta en marcha de grandes proyectos destinados a aumentar la capacidad eléctrica de esta fuente energética, como es el caso de la planta de Concentración Solar en Potencia (CSP) instalada en Cerro Dominador a 100 kilómetros de Calama.

Por otro lado, Marruecos aspira a posicionarse como una nación a seguir para el resto de la comunidad internacional porque se está convirtiendo en un pionero en lo que respecta a política climática y materia energética. De hecho, podría ser la cuarta potencia mundial en exportar la molécula verde. A propósito de esto, la actual embajadora de Marruecos en Chile, señora Kenza El Ghali, afirmó en una entrevista realizada por Cristina Cifuentes en 2023 lo siguiente: «Desde la COP22, que se organizó en Marruecos en noviembre de 2016, se firmó un acuerdo entre Corfo y Masen (Agencia Marroquí para la Energía Sustentable), y también entre los dos gobiernos, en materia sobre todo de energía renovable y del hidrógeno verde».

En definitiva, tanto Marruecos como Chile están destacando en el campo de la energía renovable, situando la eficiencia energética en el centro de las preocupaciones de los responsables y ciudadanos, y demostrando un fuerte compromiso con la transición hacia un modelo energético más sostenible, lo que no solo beneficia al medio ambiente, sino que también impulsa el desarrollo económico y social de ambos países a largo plazo.

Conclusión

En resumidas cuentas, las relaciones diplomáticas entre Chile y Marruecos han sido históricamente cordiales y se han fortalecido a lo largo de los pasados años gracias a su relación bilateral estable y respetuosa basada en el diálogo mutuo y la cooperación en diferentes ámbitos. Tal y como hemos visto, existen acuerdos bilaterales en materia de comercio, in-

versión y cooperación en diversas áreas, lo que ha contribuido al crecimiento económico de ambas naciones.

En cuanto a las relaciones económicas, los dos países han fomentado el intercambio comercial y la inversión mutua, lo que ha permitido el desarrollo de sectores clave en ambas economías, como el turismo y la industria. Además, la diversificación de los productos exportados e importados ha generado beneficios para ambas partes, promoviendo el crecimiento económico y la creación de empleo. En el ámbito energético, Marruecos y Chile han colaborado en proyectos de energías renovables y sostenibles, compartiendo experiencias y tecnología para promover el uso de fuentes de energía limpia. Esta colaboración ha contribuido a la reducción de la dependencia de combustibles fósiles y a la mitigación del cambio climático, que va en línea con los compromisos internacionales.

Al final, se puede recalcar que, las relaciones bilaterales entre el Reino de Marruecos y la República de Chile han demostrado ser prósperas y constructivas en muchos ámbitos, han sido capaces de impulsar sus economías y garantizar un suministro estable de energía, abriendo nuevas oportunidades para el crecimiento y el desarrollo en un contexto global cada vez más interconectado.

Referencias bibliográficas

- CIFUENTES, Cristina (31 de julio de 2023). Embajadora Kenza El Ghali: «El gran desafío de Chile y Marruecos es concentrarnos en nuestra cooperación tecnológica». *La Tercera*. <https://www.latercera.com/mundo/noticia/embajadora-kenza-el-ghali-el-gran-desafio-de-chile-y-marruecos-es-concentrarnos-en-nuestra-cooperacion-tecnologica/2OTWE2BIYJD63LMMVKAU7JU3M4/>
- EMBAJADA DE CHILE EN MARRUECOS. (5 de enero de 2018). Relaciones bilaterales. Disponible en: <http://bcn.cl/23a2v>.
- LEY CHILE. (5 de enero de 2018). Tratados firmados entre Chile y Marruecos. Disponible en: <http://bcn.cl/23a7m>.
- OFICINA de Información Diplomática del Ministerio de Asuntos Exteriores, Unión Europea y Cooperación del Gobierno de España. (Febrero de 2019). Oficina de información diplomática: Reino de Marruecos. Disponible en: <http://bcn.cl/23a01/>
- STAIKOS, Apostolos. (13 de octubre de 2023). El turismo marroquí se recupera para a tiempo para recibir eventos internacionales. *Euronews*. <https://es.euronews.com/business/2023/10/13/el-turismo-marroqui-se-recupera-a-tiempo-para-recibir-eventos-internacionales>
- SUBDEPARTAMENTO de Información Comercial, Departamento de Estudios de la Dirección General de Relaciones Económicas Internacionales del Ministerio de Relaciones Exteriores de Chile, DIRECON. (Enero de 2018). Estudio de prefactibilidad para un acuerdo comercial entre Chile y Marruecos. Disponible en: https://sice.oas.org/TPD/CHL_MAR/CHL_MAR_Study_s.pdf/

El Centro Cultural Mohammed VI para el Diálogo de las Civilizaciones: un eslabón de aproximación entre Chile y Marruecos

Dr. Khalid Mellouk

Universidad Hassan II, Casablanca, Marruecos

mellouk.khalid22@gmail.com

Resumen

El Centro Cultural Mohammed VI para el Diálogo de las Civilizaciones, creado con el objetivo de fortalecer los vínculos culturales y fomentar el intercambio entre dos naciones, se ha convertido en un punto clave en la relación entre Chile y Marruecos. Su origen se enmarca en una reflexión histórica que subraya la imperiosa necesidad de consolidar los lazos entre distintas civilizaciones como respuesta a los desafíos de un mundo cada vez más interconectado. Los objetivos primordiales del Centro abogan por impulsar el entendimiento recíproco, el diálogo intercultural y la cooperación bilateral, erigiéndose como un faro de esperanza en un panorama global marcado por la diversidad. Desde una perspectiva de la diplomacia cultural, dicha entidad ejerce un papel sustancial al proyectar la imagen de Marruecos como un bastión del islam moderado, de tolerancia religiosa y de respeto a los valores fundamentales. A través de una variedad de actividades culturales, la citada institución promueve la pluralidad y la convivencia pacífica entre distintas creencias y cosmovisiones. Este espacio es reconocido como un símbolo de inclusión debido a que ofrece un entorno propicio para el encuentro y la reflexión sobre temas relacionados con la fe islámica y su relación con otras confesiones. Actúa como un intermediario de unión entre las diversas comunidades religiosas, incentivando la interacción intercultural y la cohesión social. Es un hito multifacético y un espacio vibrante donde convergen una amplia variedad de actividades que incluyen conferencias magistrales, exposiciones artísticas, conciertos, talleres educativos y programas de intercambio cultural. Este dinámico y acogedor enclave se ha consolidado como un referente indispensable en la promoción del entendimiento mutuo entre las sociedades chilena y marroquí.

Palabras clave: Centro Mohammed VI, diálogo, cooperación, diplomacia, Marruecos, Chile, islam.

Abstract

The Mohammed VI Cultural Center for the Dialogue of Civilizations in Coquimbo, which was created to strengthen cultural ties and foster exchanges between two nations, has become a key element in the relationship between Chile and Morocco. Its origin is rooted in historical reflection, highlighting the imperative need to consolidate ties between different nations in response to the challenges of an increasingly interconnected world. The main objectives of the Center advocate for promoting mutual understanding, intercultural dialogue, and bilateral cooperation, emerging as a beacon of hope in a global landscape marked by cultural diversity. From the perspective of cultural diplomacy, this entity plays a fundamental role in projecting Morocco's image as a bastion of moderate Islam, religious tolerance, and respect for core values. Through a variety of cultural activities, the Center promotes plurality and peaceful coexistence among different beliefs and worldviews. This space is recognized as a symbol of inclusion, offering a favorable environment for encounters and reflection on issues related to the Islamic faith and its relations with other religions. It acts as a bridge between different religious communities, encouraging intercultural interaction and social cohesion. It is also recognized as a multifaceted landmark and dynamic space where a wide variety of activities converge, including conferences, art exhibitions, concerts, educational workshops, and cultural exchange programs. This dynamic and welcoming enclave has established itself as an essential reference for promoting mutual understanding between Chilean and Moroccan societies.

Keywords: Mohammed VI Center, dialogue, cooperation, diplomacy, Morocco, Chile, Islam.

Introducción

El Centro Cultural Mohammed VI para el Diálogo de las Civilizaciones es una plataforma fundamental para fomentar el entendimiento y el intercambio cultural entre Chile y Marruecos. Asimismo, es concebido como un espacio de encuentro e interacción donde se ofrece una valiosa oportunidad para explorar las ricas tradiciones y las perspectivas de ambas naciones. Al albergar exposiciones, eventos y programas educativos, esta entidad cultural y religiosa se ha convertido en un punto de convergencia que celebra la diversidad y promueve el diálogo intercultural. Esta institución brinda a visitantes de distintos países de América Latina la oportunidad de sumergirse en las expresiones artísticas, las costumbres y las tradiciones de Marruecos, así como de corregir las percepciones distorsionadas sobre el islam y los musulmanes.

La Mezquita de Coquimbo, más allá de ser un simple espacio físico, se alza como un poderoso símbolo de la voluntad compartida entre ambas naciones de acercar sus culturas y de reconocer la riqueza que surge del intercambio y la colaboración. Esta entidad representa un paso crucial en la construcción de puentes entre Chile y Marruecos y abre nuevas oportunidades de cooperación y crecimiento conjunto en diversos ámbitos. La diplomacia cultural que impulsa este centro es imprescindible para profundizar los lazos de colaboración en disímiles ámbitos. Además, el intercambio de expresiones artísticas

y el compartir de saberes enriquece a ambas sociedades y fomenta una mayor apreciación de sus respectivas identidades culturales. En un mundo cada vez más globalizado, las iniciativas culturales fortalecen el tejido social y ayudan a construir sociedades más inclusivas y resilientes.

Por otra parte, busca fomentar el diálogo intercultural y el entendimiento mutuo entre diversas comunidades étnicas. A través de una variedad de obras de arte, artesanías y manifestaciones culturales, los visitantes se sumergen en la historia, las tradiciones y las expresiones creativas de Marruecos. En los debates organizados por el referido centro, expertos, académicos y líderes comparten sus perspectivas sobre cuestiones cruciales, como la identidad cultural, la migración, la tolerancia religiosa y la convivencia pacífica. El impacto de esta entidad es verdaderamente notable, puesto que su labor contribuye de manera significativa a la construcción de una sociedad más inclusiva y tolerante. Los programas de intercambio de estudiantes y académicos organizados por el centro facilitan el encuentro directo entre personas de diferentes orígenes y culturas. Estos intercambios no solo amplían los horizontes de quienes participan, sino que también establecen vínculos duraderos y redes de colaboración que perduran en el tiempo.

El Centro Mohammed VI para el Diálogo de las Civilizaciones en Coquimbo no solo representa una estructura arquitectónica impresionante, sino que también se erige como un símbolo palpable de unidad y conexión entre dos mundos geográfica y culturalmente dispares. Más allá de su función física, esta institución se posiciona como un bastión invaluable de cohesión, sirviendo como nexo activo y dinámico entre culturas diferentes. Es, además, un testimonio vivo de la convergencia cultural y actúa como un agente catalizador clave en el impulso de la colaboración bilateral. Mediante una variada gama de actividades que abarcan eventos culturales e intercambios académicos, el centro se presenta como un espacio vibrante donde se entrelazan la historia, la tradición y la modernidad. Su misión principal reside en difundir el conocimiento sobre la cultura marroquí y arabo-islámica, desmontando así prejuicios y estereotipos arraigados en el imaginario colectivo.

Nuestra investigación pretende evaluar la efectividad de las estrategias de diálogo implementadas por el Centro Cultural Mohammed VI para el Diálogo de las Civilizaciones. Para lograr este objetivo, analizaremos en profundidad las diversas iniciativas y eventos organizados por el centro, examinando cómo facilitan la interacción entre personas de diferentes culturas y cómo fomentan la comprensión recíproca. Asimismo, investigaremos cómo estas estrategias contribuyen a la integración social y al combate de los prejuicios. Nos enfocaremos en la variedad de actividades ofrecidas para comprender cómo estas iniciativas afectan la percepción de la diversidad cultural y consolidan la tolerancia entre distintas comunidades étnicas, culturales y religiosas. Con este estudio buscamos identificar las fortalezas y las áreas de mejora en el trabajo de la mencionada institución popularmente conocida como «la Mezquita de Coquimbo» y analizar su papel en la construcción de puentes interculturales entre Marruecos y Chile.

Antecedentes históricos y objetivos de creación

Marruecos y Chile establecieron relaciones diplomáticas formales en 1961¹³, marcando así el comienzo de una colaboración que ha ido creciendo en diversas áreas, incluida la cultural. A lo largo de los siglos, el Reino de Marruecos ha hecho uso estratégico de su capital cultural para mejorar su posición de poder blando¹⁴ y ha tomado medidas de diplomacia pública para reforzar su imagen a nivel internacional y avanzar en sus metas de política exterior. Las visitas oficiales de autoridades de ambos países han tenido un rol clave en el fortalecimiento de las relaciones bilaterales. Un hito significativo fue la visita del rey Mohammed VI a Chile en 2004, que impulsó una serie de iniciativas culturales y económicas. Durante esa visita, se firmaron varios acuerdos de cooperación que incluyen intercambios culturales, educativos y científicos. Estos acuerdos tienen como objetivo promover el entendimiento mutuo y la colaboración en diversos proyectos de interés común.

La Mezquita de Coquimbo, inaugurada en 2007, simboliza el compromiso de Marruecos y Chile con la promoción del diálogo intercultural y la cooperación conjunta. Esta entidad organiza actividades culturales, exposiciones y conferencias con el propósito de propiciar un mayor entendimiento entre las dos naciones. Los programas de intercambio académico entre universidades de Marruecos y Chile han brindado a estudiantes y profesores de ambos países la oportunidad de enriquecerse con experiencias que promueven la comprensión intercultural, fortalecen la colaboración académica y amplían las perspectivas de investigación. Los dos Estados han colaborado en diversas plataformas internacionales como la Unesco, donde han apoyado iniciativas para la promoción de la cultura, la educación y la ciencia a nivel global (Unesco, 1998). Igualmente, han trabajado juntos en foros internacionales para resaltar la importancia del diálogo intercultural y la preservación del patrimonio cultural.

El Centro Cultural Mohammed VI para el Diálogo de las Civilizaciones, que constituye el foco central de nuestra investigación, fue fundado con el propósito de consolidar una relación cercana y amistosa basada en la cooperación en diversas áreas entre Marruecos y Chile. En la actualidad, está siendo administrado por la Embajada del Reino de Marruecos en Chile. Esto demuestra claramente la determinación y el compromiso de las autoridades marroquíes no solo en fortalecer las relaciones diplomáticas y políticas, sino también en difundir y celebrar las diversas y ricas expresiones culturales marroquíes en el extranjero. A través de distintas actividades, como exposiciones de arte, talleres, conferencias y celebración de festividades, el centro se dedica con esmero a acercar la cultura marroquí a la

13 Para obtener más información sobre las relaciones bilaterales entre Rabat y Santiago de Chile, consulte el sitio web del Gobierno de Chile. Recuperado de: <https://www.chile.gob.cl/marruecos/relacion-bilateral/relaciones-bilaterales/relaciones-bilaterales>

14 El poder blando, o *soft power*, es la capacidad de un país para influir en otros mediante la atracción cultural, ideológica y diplomática en lugar de por medios coercitivos o militares.

comunidad chilena. Gracias a sus esfuerzos, muchos chilenos han tenido la oportunidad de experimentar de primera mano las tradiciones y costumbres de Marruecos. En cada evento que organiza, se pone de manifiesto la belleza y la diversidad del patrimonio marroquí.

La creación de esta entidad cultural y religiosa es un testimonio de las sólidas relaciones diplomáticas entre Marruecos y Chile. Con el paso del tiempo, ambos países han decidido consolidar aún más sus vínculos en diferentes áreas, como el comercio, la cultura, la educación, el turismo y la tecnología. Además, se han visto reforzadas las conexiones de cooperación mediante la firma de acuerdos y tratados que buscan fomentar el entendimiento entre sus pueblos (Jarufe, 2019). Durante la visita del rey Mohammed VI a Chile, se enfatizó la importancia del diálogo intercultural y el deseo de Marruecos de proyectar una imagen de tolerancia y apertura hacia otras culturas. Las autoridades de las dos naciones reconocieron la relevancia de promover la convivencia pacífica y la colaboración a nivel global. Este enfoque en el diálogo y la cooperación ha permitido a los dos países trabajar juntos de manera efectiva en distintos proyectos y desafíos comunes.

El interés central de este proyecto conjunto radica en la consolidación de una conexión firme y significativa entre Marruecos y Chile con la finalidad de establecer un vínculo que sea mutuamente beneficioso para ambas naciones. En el marco de las relaciones Sur-Sur, esta iniciativa subraya la importancia de una colaboración estrecha y equitativa entre los dos países con miras a alcanzar un desarrollo recíproco y una cooperación efectiva en una amplia gama de áreas. Más allá de impulsar la cooperación económica y social, el Centro aspira a fomentar la comprensión y la valoración de las ricas culturas de Chile y Marruecos, al tiempo que busca erradicar los prejuicios asociados con la cultura arabo-islámica. En líneas generales, esta entidad está destinada a fortalecer los lazos entre dos Estados distantes geográficamente, pero unidos por un potencial colaborativo y cultural que trasciende fronteras.

La misión del Centro Cultural Mohammed VI para el Diálogo de Civilizaciones consiste en promover la cultura de Marruecos dentro de Chile mediante el fomento del diálogo intercultural con diversas corporaciones del país acogedor. Del mismo modo, tiende a difundir los valores universales de paz, humanismo y solidaridad. Tiene la capacidad de llevar a cabo diversas actividades culturales, como manifestaciones artísticas, difusión del patrimonio cultural, traducción de obras literarias, organización de conferencias y exposiciones, participación en ferias del libro, entre otros eventos. Es un espacio donde se impulsa la creatividad, el aprendizaje y la interacción en torno a la cultura. El Decreto 156, que concretó el establecimiento de la Mezquita de Coquimbo, fue promulgado gracias a un acuerdo entre el gobierno de la República de Chile y el gobierno del Reino de Marruecos (Decreto 156, 2017). Este decreto tiene como finalidad incentivar el intercambio cultural y potenciar las relaciones bilaterales a través del diálogo y la cooperación recíproca.

Aspectos de la diplomacia cultural

El intercambio académico y estudiantil

Marruecos y Chile, dos países con ricas tradiciones culturales y una fuerte apuesta por la educación, han establecido una sólida alianza en el ámbito educativo. Tienen suscritos numerosos acuerdos que han fortalecido los lazos entre sus sistemas educativos, facilitando así el intercambio de conocimientos, experiencias y talento humano (Universidad Bernardo O'Higgins, 2014). Los programas de movilidad estudiantil han sido uno de los pilares de esta cooperación. Estudiantes marroquíes tuvieron la oportunidad de estudiar en prestigiosas universidades chilenas, mientras que jóvenes chilenos exploraron aulas y laboratorios de instituciones académicas en Marruecos (Becas sin fronteras, 2021). Este tipo de experiencias no solo enriquecen la formación académica de los beneficiados, sino que también les ofrece una perspectiva global y les permite sumergirse en una nueva cultura. Desde becas para programas de maestría hasta subvenciones para investigaciones conjuntas, estas iniciativas han allanado el camino para una educación más inclusiva y diversa.

Marruecos y Chile han implementado programas de apoyo para estudiantes, agilizando su movilidad y estancia en el extranjero. Estos programas incluyen becas que cubren gastos de matrícula, alojamiento y manutención, lo cual permite a los beneficiados concentrarse en sus estudios y aprovechar al máximo la experiencia académica ofrecida. Asimismo, universidades e instituciones de investigación de ambos países han colaborado en proyectos conjuntos centrados en áreas de interés común, como la agricultura, la tecnología, las ciencias ambientales y las humanidades. Estos proyectos fomentan la investigación avanzada y fortalecen los lazos académicos entre las entidades involucradas en el proceso. La realización regular de seminarios, talleres y conferencias conjuntas se ha vuelto común. Los debates giran en torno a temas relevantes en distintos campos académicos y facilitan la interacción entre académicos y estudiantes de ambos países.

En este contexto, se ha publicado un libro que lleva por título *Lugar del mundo: Marruecos visto por chilenos*. Esta publicación incluye artículos e impresiones de veintidós chilenos que tuvieron la oportunidad de viajar a Marruecos. A través de relatos, ensayos y fotografías, los autores exploran las conexiones culturales y las percepciones compartidas entre Marruecos y Chile. El libro ofrece una mirada única y personal sobre la riqueza histórica, la arquitectura, la gastronomía, la música, las tradiciones, las calles, los mercados y los paisajes de Marruecos. Desde una perspectiva chilena, se analizan las similitudes y las diferencias entre dos culturas, destacando cómo las experiencias de viaje pueden enriquecer nuestra comprensión del mundo y fomentar la conexión entre personas procedentes de diferentes orígenes.

En contraste, tenemos otra publicación titulada: *الشيلي بعيون مغربية* : cuya traducción al español es *Chile visto por marroquíes*, que interpela la percepción que tiene la sociedad marroquí sobre la realidad chilena. El Centro Cultural Mohammed VI ha editado otros

libros que investigan la representación de Marruecos en las creaciones literarias de autores latinoamericanos, como lo demuestra el libro *Marruecos en la literatura latinoamericana*, escrito por el autor chileno Sergio Macías.

El Centro en cuestión desarrolla un rol importante en la promoción de la diplomacia cultural y política. Con una agenda activa, facilita encuentros entre destacados intelectuales, artistas, académicos y personalidades de Chile y Marruecos. Asimismo, organiza diversas actividades culturales, deportivas y recreativas, y coordina concursos de pintura y creación literaria, donde los ganadores reciben premios y reconocimientos importantes.

Últimamente, los dos países han anunciado la creación de la Cátedra del Reino de Marruecos (Comunicaciones IEI, 2023) en el Instituto de Estudios Internacionales de la Universidad de Chile con el fin de impulsar estudios, conocimientos y diálogo sobre Marruecos, su influencia y sus vínculos con África, América Latina y el resto del mundo. El propósito de esta iniciativa es ofrecer un espacio valioso para el intercambio y la reflexión sobre una variedad de experiencias, así como fortalecer las relaciones de cooperación Sur-Sur. Dentro de este marco, el académico y traductor Hassan Boutakka considera que la literatura puede ser una herramienta efectiva para forjar una alianza entre naciones, centrándose especialmente en el ejemplo de Chile y Marruecos (Boutakka, 2008).

Los programas educativos de intercambio dejan huellas significativas en las trayectorias de quienes participan en ellos, puesto que ofrecen oportunidades únicas para expandir habilidades, ampliar conocimientos y fortalecer redes profesionales. La experiencia personal y académica mejora de manera ejemplar al exponerse a diversas culturas y sistemas educativos. Aparte de los beneficios individuales, estos intercambios establecen relaciones de acercamiento y sientan las bases para una cooperación más fuerte y duradera en distintos campos, como la economía, la política y la cultura.

El eminente profesor universitario Moulay Ahmed El-Gamoun dijo que su reciente visita a instituciones académicas chilenas, en compañía de otros colegas, proporcionó la oportunidad ideal para impulsar el intercambio cultural entre Marruecos y consolidar los vínculos entre las dos comunidades (*El Día*, 2018).

La participación en ferias del libro

El Centro Cultural Mohammed VI aprovecha su presencia en ferias del libro, tanto a nivel nacional como internacional, para difundir la riqueza de la literatura marroquí y del mundo islámico. Su labor abarca la presentación de obras literarias y traducciones al español, así como la organización de encuentros con autores marroquíes. En estos eventos, el centro dispone de *stands* donde se exponen libros sobre diversas temáticas y se organizan exposiciones que ofrecen a los visitantes la oportunidad de descubrir publicaciones que podrían no estar fácilmente disponibles en el mercado local. La organización de conferencias constituye un elemento principal de la participación del centro en estos encuentros de difusión cultural. Se invita a expertos, escritores y académicos para abordar diversos aspectos de la

cultura marroquí, el islam y el diálogo intercultural, proporcionando a los asistentes una visión más completa y matizada sobre una realidad poco conocida.

Además de las conferencias, la referida institución organiza talleres creativos, cursos de formación y una variedad de actividades culturales, como lecturas de poesía, proyecciones de películas independientes y documentales, veladas musicales, torneos deportivos, celebraciones de festividades nacionales y religiosas, debates literarios y demostraciones artísticas¹⁵. Estas actividades atraen a una audiencia variada, avivan el interés por la cultura y literatura marroquí, y promueven la comprensión y la apreciación entre distintas comunidades étnicas. De igual manera, permiten al Centro avanzar en su misión de facilitar el diálogo intercultural y favorecer el entendimiento compartido.

Estos programas educativos y culturales no solo ayudan a sensibilizar al público sobre la diversidad cultural y las riquezas literarias de Marruecos, sino que también contribuyen a derribar los estigmas asociados a la cultura arabo-islámica. La variedad de la programación del Centro ofrece la oportunidad de establecer redes y colaboraciones con otras entidades y ayuda a preparar proyectos conjuntos para el futuro.

El mencionado Centro organiza simposios, foros y congresos para consolidar las relaciones entre Marruecos y Chile. Además, participa en diversas ferias del libro a nivel nacional e internacional, como La Feria Internacional del Libro de Santiago, la Feria del Libro en La Serena, El Salón Internacional de la Edición y del Libro de Rabat, La Feria Internacional del Libro de Lima, La Feria Internacional del Libro de Panamá, entre otras, con el propósito de acercar Marruecos a otras culturas. En la caseta del centro se exhibe una variedad de literatura marroquí escrita en español o traducida a este idioma desde otras lenguas. Además, se realizan charlas y encuentros literarios, y se invita a los autores a firmar ejemplares de sus obras. La amplia selección de libros expuestos cubre temáticas relacionadas con la diversidad cultural y las relaciones bilaterales entre los dos países.

La traducción como nexo de entendimiento intercultural

La traducción tiene una función sustancial en la construcción de puentes culturales y en el fortalecimiento de los lazos interculturales. Facilita la comunicación y la comprensión entre personas de distintos orígenes y lenguas, y anima la interacción de perspectivas, ideas, tradiciones y conocimientos. De manera similar, contribuye a la eliminación de barreras lingüísticas y fomenta un entorno de respeto y colaboración conjunta. El Centro Cultural Mohammed VI para el Diálogo de las Civilizaciones cuenta con un catálogo de obras literarias marroquíes traducidas al español con el objetivo de impulsar el intercambio cultural entre Marruecos y Chile. En este contexto, es relevante mencionar que se han realizado numerosas traducciones de investigadores marroquíes, entre las que destaca el trabajo del

¹⁵ Para obtener información más detallada y completa sobre las actividades y programas, véase el portal digital del Centro Cultural Mohamed VI para el Diálogo de las Civilizaciones: <https://www.centromohammed6.cl/actividades>

profesor universitario Driss Ouldelhaj, quien tradujo al árabe y publicó en 2013 partes del libro *Desolación* de la poetisa chilena Gabriela Mistral. De la misma forma, el poeta y traductor Abdeslam Mesbah, junto con otros jóvenes traductores marroquíes graduados en diferentes departamentos de Estudios Hispánicos en Marruecos, han contribuido a la traducción al árabe de una selección de poesía chilena.

Esta última labor de traducción fue llevada a cabo bajo la coordinación de Ahmed Ait Belaid, quien anteriormente ocupaba el cargo de director en el Centro Mohammed VI para el Diálogo de las Civilizaciones, y Hassan Boutakka, profesor en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas Ain Chock de la Universidad Hassan II de Casablanca. Destacados por su excelencia en el ámbito de la traducción, los profesores universitarios Hassan Boutakka y Said Benabdelouahed se dedicaron a traducir una selección de cuentos chilenos al árabe¹⁶. Por otro lado, el catedrático de Literatura Española, Moulay Ahmed El-Gamoun, se encargó de traducir al árabe la obra de la reconocida escritora chilena María Ingrid Huet Rojas, titulada *Ingrid superestrella: descripción poética de un viaje a Marruecos*. La colaboración de un grupo de hispanistas marroquíes en el campo de la traducción ha sido crucial, ya que ha permitido que una variedad extensa de obras literarias trascienda las diferencias lingüísticas y culturales, promoviendo así la expansión del alcance y la diversidad del conocimiento humano.

En líneas generales, la Mezquita de Coquimbo cuenta con una variada colección de libros publicados por su propia editorial. Un catálogo que, además, está experimentando un constante aumento. La creación artística e intelectual presentada en la biblioteca del Centro en cuestión proporciona una perspectiva completa de la realidad de Marruecos, una nación predestinada a ser un punto de convergencia entre civilizaciones debido a su ubicación geográfica, historia y vocación. Los visitantes tienen acceso gratuito a la biblioteca que alberga libros sobre la cultura marroquí y arabo-islámica, escritos en español, árabe, francés e inglés para llegar a un público más amplio. Igualmente, es relevante señalar que se ha implementado un sistema audiovisual que permite a los visitantes explorar a fondo la historia y la cultura del Reino de Marruecos. Este enfoque integral en la difusión consolida su rol como un centro de conocimiento dinámico, abierto a todos aquellos interesados en el patrimonio cultural del Reino de Marruecos.

El Centro Mohammed VI: un ícono del islam moderado

El Centro Cultural Mohammed VI para el Diálogo de las Civilizaciones se considera un ícono del islam moderado. Su compromiso radica en promover una versión de la fe islámi-

¹⁶ Para estar al tanto de las obras traducidas por los profesores Hassan Boutakka y Said Benabdelouahed, véase el catálogo publicado en la *Biblioteca Digital del Centro Cultural Mohamed VI para el Diálogo de las Civilizaciones*: <https://www.centromohammed6.cl/biblioteca/biblioteca-del-centro/>

ca que abraque los principios de modernidad, tolerancia y convivencia apacible. Funciona como un conector entre culturas y facilita el diálogo interreligioso y la cooperación intercultural mediante diversas iniciativas y programas educativos (Melo, 2017). Al no limitarse únicamente a actividades religiosas, esta institución demuestra su intención de contrarrestar la narrativa negativa sobre el islam. Su dedicación a compartir expresiones culturales pacíficas proyecta a Marruecos como un país comprometido con la paz y la cooperación global. La estrategia multifacética del Centro no solo desafía los clichés asociados con el islam, sino que también propicia una visión de apertura, cooperación y respeto. Estos esfuerzos fortalecen los lazos sociales internos y contribuyen a que Marruecos sea reconocido internacionalmente como un ejemplo de moderación.

Desde la ascensión al trono del rey Mohammed VI en 1999, Marruecos ha implementado diversas políticas con el fin de consolidar su compromiso con un enfoque basado en interpretaciones moderadas del islam. Entre las políticas adoptadas se encuentran reformas en la educación religiosa, la promoción de la igualdad de género y la lucha decidida contra el extremismo (Melero *et al.*, 2012). El monarca ha sido un ferviente defensor de estos valores, subrayando la importancia de un islam que promueva la paz y la convivencia. A su vez, el gobierno marroquí está llevando a cabo iniciativas en el ámbito religioso que abarcan la modernización del sistema educativo islámico para promover valores de tolerancia y apertura, además de programas diseñados para fortalecer el empoderamiento de las mujeres y fomentar su participación en la vida pública. Gracias a la implementación de estrategias efectivas contra el radicalismo (Observatorio Internacional de Estudios sobre Terrorismo, 2020) y la aplicación de políticas internas progresistas, Marruecos se ha posicionado como un ejemplo internacional de convivencia. Los esfuerzos realizados por las autoridades marroquíes han convertido al país en un baluarte de estabilidad en la región y en un modelo a seguir en la promoción de una lectura más equilibrada del islam.

La Mezquita Mohammed VI tiene un propósito fundamental: acoger a personas de diferentes confesiones religiosas e impulsar el respeto y la coexistencia pacífica entre diversas culturas. Fue creada con el objetivo de fomentar una interpretación tolerante de la fe islámica, alineada con los valores de moderación que caracterizan a la escuela malikí¹⁷. El centro cuenta con un guía que responde a las preguntas curiosas de los visitantes sobre la vida en Marruecos y está abierto al público en horarios determinados, como símbolo de tolerancia. El referido lugar de culto se encuentra cerca de la Cruz del Tercer Milenio de la Iglesia Católica, lo cual refleja el compromiso de las autoridades marroquíes por favorecer la convivencia. Aunque este espacio está abierto al público, es obligatorio que los visitantes respeten ciertas normas, tal como se haría en cualquier lugar de culto. Estas reglas están diseñadas para preservar la santidad del espacio y mantener un ambiente adecuado para la oración y la reflexión espiritual.

17 La escuela malikí es una de las cuatro escuelas de derecho y jurisprudencia islámica dentro del islam suní. Es la doctrina más predominante en Marruecos.

En términos generales, el Centro Cultural Mohammed VI es un ejemplo de cómo la diplomacia cultural puede fomentar la comprensión y la cooperación entre diferentes civilizaciones. Con su enfoque en el diálogo intercultural y religioso, esta institución crea enlaces de comunicación y cumple una función clave en la promoción de la paz. Su objetivo principal es contrarrestar las percepciones negativas sobre el islam y difundir los valores del respeto y la fraternidad humana. Para lograrlo, organiza diversas actividades educativas, culturales y religiosas capaces de enseñar a la sociedad chilena la verdadera riqueza y diversidad de la cultura marroquí. Además, desarrolla una amplia gama de programas que contribuyen al fortalecimiento de las relaciones diplomáticas entre Chile y Marruecos. Mediante intercambios culturales y colaboraciones académicas, la entidad mencionada fomenta una mayor cooperación y actúa como un conector cultural que facilita la construcción de relaciones en áreas de interés común (Jarufe, 2019).

El Centro Mohammed VI: un hito multifacético y un espacio vibrante

El Centro Cultural Mohammed VI para el Diálogo de las Civilizaciones es un punto de encuentro intercultural en el que se presenta la vibrante cultura marroquí y las tradiciones islámicas a los chilenos y otros pueblos de América Latina. Aparte de representar la diversidad cultural y religiosa en todo el continente, este centro se ha convertido en un destino turístico reconocido, atrayendo anualmente a miles de visitantes de varios países latinoamericanos. Los detalles ornamentales de la mezquita y su estilo arquitectónico despiertan la curiosidad de los visitantes y los invitan a profundizar en el conocimiento de la cultura marroquí y la religión islámica. De hecho, también es un proyecto turístico que aporta notablemente al desarrollo del municipio de Coquimbo, siendo el único lugar de culto islámico en toda América Latina que promueve activamente la cultura arabo-islámica. Este emblemático espacio ha sido galardonado con el Sello de Confianza Turística y la Insignia de Excelencia por el Ministerio de Turismo de Chile, en reconocimiento a su estricto cumplimiento de los protocolos sanitarios y las medidas de seguridad establecidas.

Por otra parte, ofrece una variedad de actividades culturales, incluyendo talleres de caligrafía árabe y meditación sufi, especialmente en ocasión de la conmemoración de la Entronización de Su Majestad el Rey Mohammed VI. Además de estas actividades, dicha entidad organiza y presenta exposiciones de pintura, proporcionando a la comunidad chilena la oportunidad de explorar la riqueza artística de Marruecos. En busca de fortalecer la cooperación entre ambos países en los ámbitos académico, cultural y científico, este centro ha establecido acuerdos de colaboración con instituciones como la Universidad del Norte, la Universidad Hassan II de Casablanca y el Instituto de Estudios Internacionales de la Universidad de Chile. Recientemente, ha firmado un nuevo Convenio Marco de Cooperación Internacional con la Universidad de La Frontera, en el sur de Chile (UFRO, 2024).

El acuerdo firmado en 2022 entre la Universidad de La Frontera (UFRO) y el Centro Cultural Mohammed VI para el Diálogo de las Civilizaciones concreta una serie de principios generales para favorecer la cooperación académica, cultural y científica entre ambas entidades. Entre los objetivos del convenio se encuentra la promoción del intercambio de personal docente y directivo, así como la realización de actividades de investigación conjunta y la participación en seminarios y eventos académicos. En cuanto a las modalidades de cooperación, se acuerda que las áreas de colaboración serán definidas en programas de trabajo específicos que se formalizarán mediante acuerdos particulares, los cuales deberán respetar las disposiciones del Convenio Marco General. De igual manera, se establece que las partes disfrutarán conjuntamente de los derechos otorgados por las leyes en materia de propiedad intelectual, pudiendo utilizar los resultados obtenidos de las actividades amparadas por el convenio para fines de difusión, desarrollo institucional y mejora académica.

El acuerdo, inicialmente pactado por un periodo de cinco años, puede extenderse por consentimiento mutuo y ajustarse según las necesidades mediante acuerdo entre ambas partes (UFRO, 2024). Para llevar a cabo las actividades establecidas en este convenio, se han designado coordinadores en cada institución. Por parte de la Universidad de La Frontera, el Dr. Carlos del Valle, y por parte del Centro Cultural Mohammed VI para el Diálogo de las Civilizaciones, el Sr. Ahmed Ait Belaid, quien anteriormente ostentaba el cargo de director. Estos coordinadores asumirán la responsabilidad de supervisar la implementación de las actividades convenidas y asegurar que se alcancen los objetivos del acuerdo, los cuales buscan fomentar relaciones cooperativas en beneficio de las dos comunidades académicas.

Conclusiones

La Mezquita de Coquimbo difunde la cultura marroquí a través de diversas actividades y eventos. Este lugar de culto islámico no solo ofrece servicios religiosos a la comunidad musulmana en Chile, sino que también busca compartir la riqueza cultural de Marruecos. A través de una nutrida agenda de actividades sociales, deportivas y culturales, la referida mezquita fomenta el diálogo intercultural y derriba los muros de la incomprensión y los prejuicios. Además, ha demostrado ser un elemento clave en el fortalecimiento de los vínculos culturales y diplomáticos entre Chile y Marruecos. Como plataforma de intercambio y cooperación, ha permitido profundizar la aproximación entre ambos países, generando oportunidades de colaboración en diversos ámbitos.

Con su énfasis en la educación, la cooperación y la cohesión social, el Centro Cultural Mohammed VI está estratégicamente posicionado para seguir siendo un pilar sustancial en el fortalecimiento de las conexiones entre Chile y Marruecos. Es un ejemplo destacado de cómo la cultura y el diálogo pueden funcionar como nexos para potenciar las relaciones bilaterales y fomentar la comprensión recíproca. Además, su influencia en las relaciones diplomáticas entre ambos países ha sido significativa. Trabaja de manera activa para com-

batir los prejuicios sobre el islam y los musulmanes e impulsa el acercamiento a través de la organización de diversas actividades sociales, deportivas y culturales. Este enfoque ha dado lugar a un proceso fructífero en el que las culturas occidental y arabo-islámica han avanzado hacia una mayor comprensión. La embajadora de Marruecos en Chile, KENZA EL GHALI, ha subrayado en reiteradas ocasiones que el Centro Mohammed VI es un símbolo crucial para consolidar la relación entre Chile y Marruecos (Radio La Clave, 2021).

La referida institución dedica esfuerzos continuos para respaldar iniciativas educativas y de cooperación que fortalezcan la armonía social y favorezcan el desarrollo inclusivo en la comunidad. La dedicación del centro al diálogo intercultural responde a la necesidad de mejorar la comunicación y el respeto por la diversidad en sociedades multiculturales como la chilena. Del mismo modo, su rol en la facilitación de la comunicación entre diferentes confesiones religiosas se alinea con el concepto del «diálogo de civilizaciones», que tiende a sustituir los conflictos y las tensiones por la comprensión y la colaboración. Sus actividades destacan el impacto positivo de las contribuciones culturales de las comunidades inmigrantes y ponen de manifiesto la importancia de crear espacios integradores donde los jóvenes puedan participar en conversaciones significativas que refuercen la unidad dentro de la sociedad.

Los encuentros de diálogo, organizados por el Centro, han superado ampliamente sus objetivos iniciales. Además, han fortalecido su misión de consolidar el entendimiento y la cooperación. La creciente participación de académicos y expertos de diversas disciplinas ha enriquecido las discusiones y ha permitido abordar temas desde múltiples perspectivas y con mayor profundidad. Estos encuentros se han convertido en un foro dinámico donde se debaten y proponen soluciones a desafíos globales contemporáneos y tradicionales. Como colofón, la Mezquita de Coquimbo está contribuyendo a la realización de investigaciones académicas y a dar a conocer aspectos sociales, culturales y religiosos que no eran suficientemente conocidos. Gracias a la coordinación entre académicos marroquíes y chilenos, se ha tejido una red de conocimiento y se han intensificado los lazos de interdependencia. Este esfuerzo conjunto ha contribuido a construir una comunidad más cohesionada y comprensiva, sentando las bases para futuros avances.

Referencias bibliográficas

- BECAS sin fronteras. (s. f). Becas para chilenos en Marruecos. Recuperado el 30 de septiembre de 2021, de: <https://becas-sin-fronteras.com/chile/becas-para-chilenos-en-marruecos>
- BOUTAKKA, H. (2008). La Literatura: sólido puente de alianza entre pueblos (Caso de Chile y Marruecos). En *Actas del Primer Encuentro del Diálogo de Civilizaciones*, p. 31. Ediciones del Centro Cultural Mohammed VI para el Diálogo de las Civilizaciones.
- COMUNICACIONES IEI, Universidad de Chile. (05 de octubre de 2023). U. de Chile inaugura Cátedra del Reino de Marruecos con clase magistral de embajadora KENZA EL GHALI. Recuperado el 5 de octubre de 2023, de: <https://uchile.cl/noticias/209790/u-de-chile-inaugura-catedra-del-reino-de-marruecos>

Diálogos entre Marruecos y Chile

- DECRETO 156 [con fuerza de ley]. Promulga el acuerdo entre el gobierno de la República de Chile y el gobierno del Reino de Marruecos sobre el establecimiento del Centro Cultural Mohammed VI para el Diálogo de las Civilizaciones en Coquimbo, Chile. *Biblioteca del Congreso Nacional de Chile*, 28 de agosto de 2017. <https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=1110418>
- EL DÍA. (24 de agosto de 2018). Marroquíes participan de actividades académicas en Coquimbo. *El día*. Recuperado de: <https://www.diarioeldia.cl/noticias/2018/08/24/54892-marroquies-participan-de-actividades%20academicas-en-coquimbo>
- JARUFE, J. P. (2019). Perfil del Reino de Marruecos y relación bilateral con Chile. *Biblioteca del Congreso Nacional de Chile*. Recuperado de: https://obtienearchivo.bcn.cl/obtienearchivo?id=repositorio/10221/27651/1/Perfil_del_Reino_de_Marruecos_y_relacion_bilateral_con_Chile.pdf
- MELERO, N. y Fernández, J. J. (2012). Igualdad de género y desarrollo humano en Marruecos: Cuestiones pendientes tras la Constitución de 2011. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 13. Recuperado de: <https://revistas.uam.es/reim/article/view/898>
- MELO, D. (2017). Una experiencia singular: Diálogo de culturas y de civilizaciones, el caso del Centro Mohammed VI para el Diálogo de las Civilizaciones. *Diversidad*, 13, 32-49.
- OBSERVATORIO Internacional de Estudios sobre Terrorismo. (2020). Análisis de la estrategia antiterrorista marroquí: estudio comparativo con las estrategias de España, Francia y Canadá. Recuperado de: <https://observatorioterrorismo.com/actividades/analisis-de-la-estrategia-antiterrorista-marroqui-estudio-comparativo-con-las-estrategias-de-espana-francia-y-canada/>
- RADIO La Clave. (05 de octubre de 2021). *Fernando Paulsen: Kenza El Ghali, embajadora de Marruecos* [Video]. <https://www.youtube.com/watch?v=wfEWORYTOKA>
- UNESCO, Consejo Ejecutivo. (1998). *Informe del Director General sobre la ejecución del programa aprobado por la Conferencia General*. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000111161_spa
- UNIVERSIDAD Bernardo O'Higgins. (23 de abril de 2024). Firma de convenios: UBO y universidades marroquíes estrechan lazos de cooperación académica. Recuperado el 23 de abril de 2024, de: <https://www.ubo.cl/firma-de-convenios-ubo-y-universidad-de-marruecos-estrechan-lazos-de-cooperacion-academica>
- UNIVERSIDAD de La Frontera. (2022). *Convenio Marco de Cooperación Internacional entre la Universidad de la Frontera y el Centro Mohammed VI para el Diálogo de Civilizaciones, Chile*. <https://www.doctoradoencomunicacion.cl/wp-content/uploads/2022/12/convenio-marco-centro-cultural-mohammed-VI.pdf>

Agradecimientos

Quiero expresar mi profundo agradecimiento a Su Excelencia, la embajadora del Reino de Marruecos en Chile, Kenza El Ghali, por su compromiso y dedicación excepcionales. Agradezco también al Centro Cultural Mohammed VI para el Diálogo de las Civilizaciones en la ciudad chilena de Coquimbo, así como a la Universidad de La Frontera (Chile) y a la Universidad Hassan I de Settat (Marruecos) por su invaluable apoyo en la realización de esta modesta investigación. Aprecio profundamente el esfuerzo de todas las instituciones

Dimensión sociopolítica y cultural

académicas y diplomáticas involucradas en la organización del seminario Marruecos-Chile: Fronteras, Diálogos y Futuros, llevado a cabo entre el 15 de diciembre de 2023 y el 20 de enero de 2024. Además, extendiendo mis gratitudes al Dr. Driss Ouldelhaj y al Dr. Carlos del Valle, quienes han coordinado este significativo evento cultural.

El Centro Internacional de Estudios Frontera: Un espacio abierto para los «estudios en contextos interculturales» desde el sur de Chile

Dr. Carlos del Valle

Universidad de La Frontera
carlos.delvalle@ufrontera.cl

Resumen

El texto tiene dos propósitos. Por un lado, describir el Centro Internacional de Estudios Frontera y, por otra parte, desarrollar una de las principales problemáticas del Centro, a saber, los «estudios en contextos interculturales», desde una perspectiva crítica.

Palabras clave: Centro Internacional de Estudios Frontera, estudios interculturales, paradigma intercultural, modelo relacional, conflicto, coconstrucción.

Abstract

The text has two purposes. On the one hand, describe the International Center for Border Studies and, on the other hand, develop one of the main problems of the Center, namely, «intercultural studies» from a critical perspective.

Keywords: International Center for Border Studies, intercultural studies, intercultural paradigm, relational model, conflict, co-construction.

Presentación

El Centro nace el año 2017 como un espacio abierto y plural de estudios comparados, especialmente en redes universitarias internacionales.

Entre las principales líneas de investigación del Centro están los estudios migratorios y los estudios interculturales, así como las cuatro líneas de investigación del Doctorado en Comunicación, que está adscrito al Centro. Estas líneas son: comunicación y medios, comunicación y cultura, comunicación y poder en contextos inter, multi y transculturales, y comunicación, ciencia y tecnologías.

Los acontecimientos sociales, culturales y tecnológicos desarrollados al comienzo del siglo XXI consolidan el papel central que la cultura posee en la configuración presente y futura de la sociedad, en su estrecha relación con las narrativas de poder de la economía y la política.

Desde esta perspectiva fundacional, el Centro articula instituciones e investigadoras/es que promueven estudios comparados y el análisis de patrones comunes en el contexto de diferentes geografías, pero que confrontan similares desafíos a la vez que se sitúan ante retos afines y oportunidades globales.

Por tanto, su orientación investigadora se caracteriza por su vocación amplia y abierta, desde los puntos de vista epistemológico, teórico, metodológico y dialógico, con el fin de fortalecer los aportes realizados desde diferentes problemáticas y disciplinas, pero que se levantan sobre un espacio de encuentro en torno a una aproximación crítica del saber.

Por su parte, la misión del Centro es contribuir a la búsqueda y producción de conocimiento social en un trabajo en red, mientras que su visión es constituirse en un punto de referencia nacional e internacional en los estudios de la comunicación y la cultura desde un enfoque inter y transdisciplinario.

Su objetivo general es lograr aportar a la búsqueda, producción y divulgación de conocimiento en los campos de las ciencias sociales, las humanidades y la educación, a partir de un trabajo en red, nacional e internacional.

Por otra parte, sus objetivos específicos son promover acuerdos de cooperación e investigación, crear una «Escuela Doctoral y Postdoctoral» internacional, generar investigaciones y publicaciones con énfasis en estudios interdisciplinarios y comparados, y promover la traducción de publicaciones.

Crisis del paradigma intercultural

Una de las áreas de investigación más relevantes del Centro corresponde a los estudios interculturales. En este sentido, se presenta a continuación una de las más recientes discusiones en el marco del Centro.

Este trabajo se centra en los procesos y las dinámicas de relación entre las diferentes comunidades que conforman la sociedad, especialmente entre los colectivos indígenas y el país en su conjunto.

El modelo de interculturalidad sigue siendo utilizado para referirse a estas relaciones, pero actualmente atraviesa una profunda crisis de concepto, contenido, legitimidad y confianza, especialmente entre las comunidades indígenas (Llao & Del Valle, 2022).

Por otro lado, la propuesta aquí es emplear una perspectiva horizontal (Cornejo y Rufer, 2020) y desde ese lugar realizar conversaciones al interior de las comunidades que permitan analizar y discutir contenidos y conceptos para luego redefinir las relaciones y reconceptualizarlas de acuerdo al sentido de las mismas.

La crisis de la interculturalidad debe entenderse como un síntoma de la crisis de las relaciones entre las diferentes comunidades en la sociedad gestionada por el Estado. En este sentido, el rechazo a la idea de interculturalidad es al mismo tiempo expresión del rechazo a las políticas públicas y del agotamiento de un modo de relación.

En definitiva, se trata de una crisis conceptual y operativa: «El país intercultural se ha acabado. La interculturalidad es un concepto que, desde nuestro punto de vista como dirigentes mapuche, está equivocado y no está bien planteado» (Llao & Del Valle, 2022, p. 435). Esto también es explicado, desde una perspectiva histórico-política, por un dirigente mapuche que señala que: «Las instituciones del Estado son adversarios políticos o incluso enemigos políticos», por lo que «la posibilidad de diálogo es con la sociedad civil» (Del Valle, 2020, p. 3).

Sin duda, la noción de interculturalidad tiene al menos dos dimensiones complementarias, a saber, una de carácter político-territorial, referida a las relaciones materiales fronterizas, sus tensiones y conflictos; y otra de carácter semiodiscursivo, referida a las diferentes mediaciones, ya sean lingüísticas o mediáticas.

Por otro lado, una breve genealogía del concepto de *interculturalidad* nos permite observar que desde su origen ha estado asociado a expresiones como «hombre marginal» (Park, 1928), «indio ladinizado» (Stavenhagen, 1965), entre otras. En síntesis, podemos encontrar algunas constantes en el abordaje de la interculturalidad, a saber: a) Un enfoque «conflictivo» de las experiencias de reivindicaciones y demandas indígenas; b) Una invariable comprensión del conflicto como algo negativo y que debe ser resuelto; c) Una interpretación del conflicto como oposición al desarrollo; y d) Estudios con diferentes enfoques, ya sean lingüísticos, mediáticos, políticos, económicos, que invisibilizan al otro indígena, a la vez que imponen epistemologías y teorías provenientes de diferentes disciplinas (Del Valle, 2004).

Esta forma de abordar las relaciones entre las diferentes culturas en la sociedad, a través de un modelo intercultural centrado en los conflictos, genera una constante producción y reproducción de relaciones basadas en enemistades (Del Valle, 2024, 2021), transformando los campos de aplicación (educación, salud y desarrollo) en espacios en permanente disputa.

En esta dirección, se han propuesto algunas soluciones, propias de la actividad académica, es decir, proponer un nuevo concepto para evitar «quedarse sin conceptos». Pero lo

que se requiere es un nuevo consenso para llenar de contenido cualquier concepto. De lo contrario, estaríamos asumiendo que solo se trata de renombrar y lo que realmente necesitamos es también resignificar. Este proceso de reconceptualización es parte de un proceso más amplio que forma parte de un «nuevo acuerdo». Así, si bien los trabajos de discusión conceptual que se han realizado hasta ahora son relevantes -como es el caso del informe del Departamento de Estudios, Extensión y Publicaciones de la Biblioteca del Congreso Nacional (Rivera, 2021)-, no han sido suficientes. En efecto, este concepto –como otros– «ha comenzado a avanzar en su uso por parte de los *policy makers*, los partidos políticos, las organizaciones de la sociedad civil y la ciudadanía en su conjunto» (Rivera, 2021, p. 2), lo que precisamente ha contribuido a agudizar su tensión, pues ya no solo debe satisfacer los espacios de discusión académica, sino que también debe satisfacer las posibilidades de sus múltiples aplicaciones sociales. Es en este contexto en el que se produce un vaciamiento de contenido. Aquellos que utilizan el concepto o, aún más, a los que se aplica el concepto, exigen participar también en su codificación. Se trata de un problema de acceso y apropiación del código que da sentido al concepto. Por lo tanto, se requiere un proceso participativo de reconfiguración. Cuando Rivera (2021) argumenta, por ejemplo, que el concepto de *plurinacionalidad* gozaría de mayor popularidad porque habría sido «manejado desde una base social y desde organizaciones de pueblos originarios», lo cierto es que no señala que se trata de un concepto que más bien proviene del campo jurídico y solo tiene sentido en este debate. Esto se evidenció en el proceso de la propuesta de la primera constitución de la Convención Constituyente. De hecho, como señalan algunos trabajos posteriores:

Tras el juicio negativo sobre los constituyentes, la razón más repetida entre quienes apoyaron el rechazo es la plurinacionalidad. En línea con esta visión, una vez entregado el texto constitucional, las dos propuestas peor valoradas, según la encuesta Espacio Público – Ipsos, fueron el Estado plurinacional y la creación de una justicia indígena (Titelman & Leighton, 2022, p. 8).

Entonces, ¿realmente surgió de la base? ¿De qué surgió exactamente? No nos referimos al planteamiento del concepto, sino al significado al que hacía referencia. Más importante que el concepto que se define es el proceso de reflexión mediante el cual se establece su contenido. Por lo tanto, es un concepto para dar cuenta de las relaciones en la sociedad. Es una propuesta relacional más que jurídica o política.

El trabajo se ha centrado principalmente en el diagnóstico de los principales problemas, en un contexto de conflicto, violencia, enemización y exclusión. En cambio, aquí se propone realizar conversaciones al interior de las comunidades para redefinir las relaciones y reconceptualizarlas en función del sentido que tienen las relaciones.

Por otro lado, el llamado «paradigma de la interculturalidad» (Ramírez, 2001) incluye una serie de significados que van desde la construcción de identidades a partir del conflicto, la necesidad de respeto y reciprocidad a partir de la convivencia, la aceptación de las diferencias hasta la interculturalidad científica como «interrelación del conocimiento de

las culturas originarias con el conocimiento de las culturas universales» (Ramírez, 2001, p. 1). Aunque esta diversidad de significados ofrece alternativas para su uso, no resuelve el desafío relacional subyacente para aglutinar proyectos políticos de largo alcance. Podríamos utilizar uno u otro significado sin transformar en absoluto las condiciones relacionales actuales. Por lo tanto, la discusión meramente conceptual del paradigma intercultural no es un objetivo de esta investigación. Se trata del proceso de coconstrucción de las relaciones, ya que la interculturalidad es un modelo relacional y, precisamente, es necesario reconstruir esas relaciones. Entendemos, por supuesto, que estamos ante un reto que concierne al futuro.

Es precisamente en este sentido que se propone un trabajo reflexivo, sereno y no contingente sobre las relaciones entre las culturas que conforman nuestra sociedad que supere la verticalidad irreflexiva de las políticas públicas (políticas de educación intercultural, políticas de salud intercultural, políticas indígenas) o la contingencia forzada (propuesta plurinacional).

Sobre el caso de las políticas públicas se argumenta que asistimos a una

desconexión entre demandas y política, así como la afectación que ha producido la creación de grandes proyectos productivos en territorios ancestrales de los pueblos indígenas, hay autores que sostienen que la forma de enfrentar esta distancia y alinear a los pueblos indígenas en el paradigma asimilacionista, por parte del Estado, es la criminalización del movimiento social indígena y de las demandas más sustantivas de estos (Poblete, 2019, p. 8).

Actualmente, entre los principales espacios en los que se podrían integrar estas reflexiones encontramos la preocupación por las relaciones desde el Estado nacional, las tensiones y las políticas públicas:

Trabaja con estudios de caso en distintos lugares del país, se ha centrado en las relaciones entre el Estado y la sociedad chilena, y los pueblos originarios, enfocándose específicamente en las políticas públicas. Se centra en el análisis de las tensiones y desafíos del Estado nacional, producto de la generación de políticas públicas relevantes para las relaciones interculturales y sus distintos niveles de implementación (local, nacional) (Centro de Estudios Interculturales e Indígenas. Línea: Políticas de Reconocimiento, Prácticas Estatales e Interculturalidad).

Otra instancia de análisis es el Centro de Estudios de Conflicto y Cohesión Social, más orientado al conflicto. En una de sus líneas de investigación señala que:

El Coloquio Permanente sobre Conflictos Territoriales reúne a diferentes investigadores que entienden el territorio como expresión de dinámicas culturales, sociales, políticas y económicas. Es un espacio interdisciplinario donde se despliega la misión del COES en torno a la cohesión y el conflicto social. Pretendemos fortalecer la comprensión episte-

mológica y teórica de los conflictos socioterritoriales en el marco de su interfaz local-global y la emergencia de procesos de disputa en sus facetas institucional y de acción colectiva. Sus tres ejes se centran principalmente en la conflictividad: 1) Movimientos sociales y protestas en defensa del territorio. 2) Respuestas políticas a los conflictos territoriales (Centro para el Estudio del Conflicto y la Cohesión Social).

En este sentido, podemos ver un modo de relación histórico, sistemático e institucionalizado.

Por otro lado, este proceso de plantear propuestas de renovación y transformación relacional –que es la base real para la cual la discusión conceptual es una excelente excusa– requiere considerar al menos estos aspectos culturales significativos para las diferentes culturas, a saber: a) la importancia de la oralidad como modo de producción de cultura (Ong, 1987; Marcone, 1997; Zires, 2000), y b) la significación de las visualidades como expresiones y relaciones complejas con el mundo (Rivera Cusicanqui, 2015). Estos elementos ciertamente deben formar parte del marco interpretativo. Entonces, tanto la oralidad como la visualidad –entendidas como modos de producción de vida– son categorías importantes para esta investigación.

En efecto, el propósito de la visualización es «la integralidad de la experiencia de habitar» (Rivera Cusicanqui, 2015, p. 23). Es por ello que este proyecto plantea la necesidad de desarrollar material audiovisual para la socialización desde la perspectiva de la pedagogía masiva audiovisual o pedagogía masiva multimedia (Calvelo, 1987).

Consideraciones finales

Ahora bien, ¿cuál es la particularidad y novedad de esta reflexión? Además de la mirada horizontal sobre el proceso de coconstrucción de saberes, el énfasis en los discursos generados en contexto y la crítica a la perspectiva vertical de las políticas públicas, esta discusión se mueve en la frontera de la producción de saberes/conocimientos en el sentido de plantear la necesidad de teorizar desde las fronteras culturales (Mignolo, 1991; Dussel, 2016; Lander, 2000; Walsh, 2007; Cebrelli, 2018). De tal manera, la discusión debe transitar, por un lado, en el conocimiento convencional de la academia, es decir, una búsqueda teórico-conceptual para producir modelos conceptuales que permitan continuar el trabajo de reflexión y producción académica; y, por otro lado, en el conocimiento propio de las comunidades con el fin de lograr la apropiación de los códigos conceptuales que, finalmente, den cuenta de un entramado relacional que las involucre directamente.

Se trata, en definitiva, de transitar en el espacio del otro, transculturalmente (Poulain, 2017), lo que constituye un desafío tan complejo como el de lograr la transdisciplinariedad. Pero aquí no se trata del saber de unos y otros (inicialmente fragmentado en disciplinas), sino de la forma de vivir, pensar y ser de unos y otros. En este sentido, se trata de

una reconceptualización que incluye una «reconfiguración de las secuencias de filiaciones identitarias, que deriva de cambios en los patrones de orden con que las personas y sus conglomerados sociales valoran las experiencias, los sujetos, los objetos y sus relaciones. Tales cambios se realizan por decisión de ejercer una racionalidad autocrítica y pueden ocurrir en el ámbito personal o institucional» (García, 2021, p. 27).

Referencias bibliográficas

- CALVELO, M. (1987). Pedagogía masiva audiovisual. En *Boletín Proyecto principal de Educación en América Latina y el Caribe*, UNESCO, 12, 30-34.
- CEBRELLI, A. (2018). Hacia una epistemología fronteriza y situada para la comunicación. Redes, saberes y articulaciones otras. *Cuadernos de Humanidades*, 29, 19-42.
- CENTRO DE ESTUDIOS de Conflicto y Cohesión Social. (9 de junio de 2024). Coloquio Permanente de Conflictos Territoriales. Centro de Estudios de Conflicto y Cohesión Social. <https://coes.cl/cct/>
- CENTRO DE ESTUDIOS Interculturales e Indígenas. (9 de junio de 2024). Políticas de Reconocimiento, Prácticas Estatales e Interculturalidad. Centro de Estudios Interculturales e Indígenas. <https://www.ciir.cl/ciir.cl/lineas/politicas-publicas/>
- CORNEJO, I. y Rufer, M. (2020). *Horizontalidad. Hacia una crítica de la metodología*. CLACSO.
- DEL VALLE, C. (2025). *Economía política del enemigo. Arqueologías de la guerra y del genocidio*. Palinodia.
- DEL VALLE, C. (2021). *La construcción mediática del enemigo. Cultura indígena y guerra informativa en Chile*. Comunicación Social Ediciones y Publicaciones.
- DEL VALLE, C. (2020). «No estamos en tierra ajena». El movimiento mapuche en Chile: De la resistencia a la ofensiva. *RevCom. Revista científica de la red de carreras de Comunicación Social*, 10. DOI: <https://doi.org/10.24215/24517836e029>
- DEL VALLE, C. (2004). Genealogía crítica de la comunicación intercultural: Mediocentrismo e invisibilización de lo étnico en los estudios interculturales. *Sphera publica. Revista de Ciencias Sociales y de la Comunicación*, 4, 171-196.
- DUSSEL, E. (2016). *14 Tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Trotta.
- GARCÍA, D. (2021). La Universidad contemporánea en contextos de diversidad cultural étnica: Exploración de su rol como agencia de transculturalidad en la Universidad de La Frontera y la Universidad Central del Ecuador en el periodo 2017 – 2018. «Aproximación a los elementos ontológicos de la educación superior universitaria del siglo XXI». [Tesis de doctorado no publicada]. Universidad de Palermo, Argentina.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICAS DE CHILE. (2018). Síntesis resultados Censo 2017. Recuperado de <http://resultados.censo2017.cl/>
- LLAO, A. y Del Valle, C. (2022). Ana Llao, werkén mapuche: «Ya se terminó el país intercultural». En Carlos del Valle, Konstantin Mierau, Sandra Riquelme, Beatriz Pérez y Gonzalo Albornoz (eds.), *Horizontes convergentes I. Aportes transdisciplinarios al estudio del ecosistema de la marginación cultural*. CLACSO.

Diálogos entre Marruecos y Chile

- MARCONE, J. (1997). *La oralidad escrita. Sobre la reivindicación y reinscripción del discurso oral*. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- MORI, M. P. (2008). Una propuesta metodológica para la intervención comunitaria. *Liberabit*, 14, 81-90.
- MIGNOLO, W. (1991). Teorizar a través de fronteras culturales. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 17(33), 103-112.
- ONG, W. (1987). *Oralidad y escritura*. Fondo de Cultura Económica.
- PARK, R. E. (1928). Human migration and the marginal man. *American Journal of Sociology. American Journal of Sociology*, 33(6), 881-893.
- POBLETE, M. (2019). Política Indígena en Chile. Descripción general desde el término de la Dictadura cívico-militar hasta el Programa Orígenes. (N° SUP: 118536). Asesoría Técnica Parlamentaria, Biblioteca del Congreso Nacional de Chile. https://obtienearchivo.bcn.cl/obtienearchivo?id=repositorio/10221/27180/1/BCN_Poblete___Politica_Indigena_en_Chile_final.pdf
- POULAIN, J. (2017). *Sobre la capacidad de juzgar*. Ediciones UFRO.
- RAMÍREZ, A. (2001). Paradigma de la interculturalidad. *Boletín ICCI "RIMAY"*, 3(26).
- RIVERA, F. (2021). Multiculturalismo, Interculturalidad y Plurinacionalidad: enfoques para entender las relaciones entre los pueblos originarios y los estados nacionales. Serie Informe N° 19-21. Departamento de Estudios, Extensión y Publicaciones, Biblioteca del Congreso Nacional de Chile. https://obtienearchivo.bcn.cl/obtienearchivo?id=repositorio/10221/32690/1/N_19_21_Multiculturalidad_Interculturalidad_y_Plurinacionalidad.pdf
- RIVERA CUSICANQUI, S. (2015). *Sociología de la imagen*. Tinta Limón.
- STAVENHAGEN, R. (1965). Classes, colonialism, and acculturation. Essay on a system of inter-ethnic relations in mesoamerica. *St Comp Int Dev*, 1, 53-77. <https://doi.org/10.1007/BF03041077>.
- TITELMAN, N. y Leighton, T. (2022). ¿Por qué ganó el rechazo a la nueva Constitución chilena? *Nueva Sociedad*, 301, 4-14. ISSN: 0251-3552.
- WALSH, C. (2007). Interculturalidad, colonialidad y educación. *Revista Educación y Pedagogía*, 19(48), 25-35. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/revistaecyp/article/view/6652>
- ZIRES, M. (2000). El rumor de los pitufos. Las culturas orales en interacción con las culturas de la escritura y las culturas audiovisuales. *Constelaciones de la Comunicación*, 1(1), 88-105.

Datos biográficos de autoras y autores

Carlos DEL VALLE es profesor Titular A en la Universidad de La Frontera (UFRO), Chile. Fue decano de la Facultad de Educación, Ciencias Sociales y Humanidades durante nueve años. Actualmente es director del Doctorado en Comunicación de la Universidad de La Frontera. Es Doctor en Comunicación por la Universidad de Sevilla, España; posdoctorado en Comunicación, Medios y Cultura por la Universidad Nacional de La Plata, Argentina; posdoctorado en el Programa Avanzado de Cultura Contemporánea (PACC) por la Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil; y posdoctorado en Philosophie de la Communication Transculturelle por la Universidad Paris 8, Francia. Es director de la revista *Perspectivas de la Comunicación* (SciELO). Ha participado en 70 proyectos de investigación a nivel nacional e internacional. Ha dirigido 20 tesis doctorales, en Argentina, Chile, España e Italia. Ha realizado más de 240 publicaciones, entre libros, capítulos de libros y artículos en revistas especializadas. Sus últimos libros publicados son: *Economía política del enemigo. Arqueologías de la guerra y del genocidio* (Chile, 2024); *Contra-agenda. La disputa por la agenda mediática y política* (España, 2022); *Ennemi. Production, médiations et mondialisation* (Francia, 2022); *Crítica de la certeza moral: justicia, cultura y comunicación* (Argentina, 2022); *La construcción mediática del enemigo. Cultura indígena y guerra informativa en Chile* (España, 2021) [Traducido al árabe].

Luis Iván INOSTROZA CÓRDOVA es profesor de Historia y Doctor con mención en Historia Latinoamericana; es especialista en Historia económica, Etnohistoria e Historia cultural y miembro de la Asociación Chilena de Historia Económica (AChHE). Ha publicado: *El mercado regional de Concepción y su articulación al mercado virreinal y mundial. Siglo XVII* (Ediciones del Archivo Histórico de Concepción, 2018); *Mapu y Cara. Agricultura y sociedad mapuche, siglo XVI-XX* (Ediciones UFRO, 2020); *Modernización agroindustrial y monetaria del mercado agrario: Instituciones y actores en La Araucanía, 1881-1900* (AChHE, 2022). Actualmente dirige el Proyecto de Investigación Diufro DI24-0104: La transición de los productores mapuche desde el comercio fronterizo a los mercados agroindustriales de las provincias de Malleco y Cautín, 1780-1940. Es profesor de Historia Constitucional de Chile en la carrera de Pedagogía en Historia, Geografía y Educación Cívica y de Cultura y Sociedad Chilena en la carrera de Odontología, ambas en la Universidad de La Frontera; también es docente de postgrado en la Facultad de Educación, Ciencias Sociales y Humanidades en la misma casa de estudios.

Najlaa KOUNITRATE es profesora en la Universidad Hassan I de Settat (Marruecos) y doctora en Traducción Español-Árabe por la Escuela Superior Rey Fahd de Traducción. Su investigación se ha centrado en las traducciones árabes de las obras de Juan Rulfo. Sus principales áreas de estudio incluyen la traducción cultural, la fraseología contrastiva español-árabe, la traducción audiovisual y la interculturalidad. Ha publicado diversos trabajos sobre la traducción al árabe en los ámbitos de la narrativa mexicana, la fraseología y la TAV, poniendo especial énfasis en los aspectos culturales que intervienen en el proceso traductológico.

Fátima LAHSSINI es doctora en Literatura Española Moderna por la Universidad Hassan II de Casablanca (Marruecos). Sus líneas de investigación se centran en la literatura hispano-lusófona desde una perspectiva de género, la didáctica de lenguas y la traducción literaria. Ha publicado artículos sobre literatura y estudios de género, además de traducir obras españolas e hispanoamericanas, entre ellas, *Conquista del Aware* de Gloria Young, *Querida amiga: antología del cuento femenino español* y *Juicios literarios* de Rafael Reig.

Khalid LEHRACH es Profesor Conferenciante Habilitado en la Universidad Hassan I de Settat (Marruecos). Sus áreas de investigación son: Didáctica de lenguas, Relaciones culturales entre Marruecos y los países latinoamericanos y Traducción. Su última publicación es: «Los propósitos de la voz pasiva en El Corán y su traducción al español» (2024) en *La voz pasiva: las intersecciones de la lengua y de la cultura*, coordinación de Hicham Fath y Mulay Abdelaziz Essabti, Institución Afaq, primera edición, Marrakech, Marruecos.

Khalid MELLOUK es profesor titular de ELE en la enseñanza secundaria pública marroquí y doctor en Lenguas y Culturas del Mundo Ibérico e Iberoamericano por la Facultad de Letras y Ciencias Humanas Ain-Chock de la Universidad Hassan II de Casablanca (Marruecos). Es, además, profesor colaborador en el Máster «El Yo y el Otro en el imaginario colectivo hispano-marroquí» del Departamento de Estudios Hispánicos de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de Mohammedia. Colabora con diversos medios de comunicación digitales marroquíes y españoles, tales como *La Vanguardia* y *Hespress*. Tiene publicados numerosos artículos científicos, entre los cuales se encuentran: «El marco institucional de la enseñanza religiosa islámica en España», publicado en la revista *Adlis de Politología y de Ciencias Humanas y Sociales*, y «La comunidad marroquí y los Acuerdos de Cooperación de 1992», recogido en las *Actas de las Terceras Jornadas de Doctorandos* editadas por El Laboratorio de Investigación: Marruecos y el Mundo Ibérico e Iberoamericano. Ha participado en varios eventos académicos, como el congreso internacional La Educación, la Tecnología y el Derecho: la realidad y el futuro; el congreso internacional Marruecos-España: Inmigración, Islam y Educación; y el III Congreso Internacional de la Asociación Marroquí de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos (AMEII).

Salma MOUTAOUAKKIL nació en Fez (Marruecos). Es profesora investigadora y traductora. Obtuvo su Doctorado en Lengua y Literatura Hispánicas por la Universidad Hassan II de Casablanca (Marruecos). Es delegada territorial de la Asociación de Amistad Andaluza-Marroquí en Marruecos y miembro fundador de la Asociación Marroquí de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos. Ha traducido a Ida Vitale (Premio Cervantes, 2018), a Álvaro Mutis (Premio Cervantes, 2001), a José Sarria (Premio Pablo Neruda, 2023) y a Manuel Gahete, que obtuvo muchos premios en teatro y en poesía. Ha sido premiada en diversas ocasiones (poesía, teatro y oratoria). Tiene más de veinte publicaciones científicas en distintas revistas indexadas, tales como *Argus@*, *Hispanismo del Magreb*, *Sorud*, *Perspectivas de Comunicación*, *Dialnet*, *Aljamía* y *Peripherica*, entre otras. Ha participado en congresos nacionales e internacionales en Marruecos, Egipto, España, México, Chile, etcétera.

Fabian RABÍ ORTIZ es profesor del Liceo Bicentenario Mercedes Fritis Mackenney de Copiapó, Magister en Educación, cuenta con estudios en Gestión Comunitaria, Derecho Educativo y Educación y Economía. Fue asesor convencional en Educación. Fue candidato a la Convención Constitucional por el Distrito 4 por la lista «Asamblea Constituyente de Atacama» (ACA).

Driss OULDELHAJ es profesor en la Facultad de Letras, Artes y Ciencias Humanas (FLACH) de la Universidad Hassan I de Settat (Marruecos). Es escritor y traductor. Ha publicado siete libros individuales, diez libros de coautoría y varios artículos en revistas nacionales e internacionales, además de participar en varios coloquios y conferencias como moderador y ponente. Entre sus publicaciones se encuentran: «Gabriela Mistral, vida al umbral de la desolación» y las traducciones al árabe de las novelas: *La casa de la belleza* de Melba Escobar; *El guardián invisible* de Dolores Redondo; *Horóscopo* de Paula Guevara; *La buena suerte* de Álex Rovira y Fernando Trías de Bes; *Los cuatro jinetes del apocalipsis* de Blasco Ibáñez y Samir; y *El secreto entre las sombras* de Rosa Amor del Olmo y *Austral* de Carlos Fonseca. También ha traducido varios libros colectivos de índole poética y filosófica: *Ser caballo* de Malika Elaassimi, *Poemas esenciales* de José Hierro, *Selección de poesía chilena*, *Historia de Marruecos y Panamá a través de voces poéticas femeninas*, *Homenaje a Álvaro Mutis* y *España piensa* (antología de filosofía española).

José Manuel RODRÍGUEZ ANGULO es Doctor en Literatura Latinoamericana por la Universidad de Concepción. Hace más de quince años se desempeña como profesor de literatura en la Universidad de La Frontera, Chile. Ha publicado una treintena de artículos sobre narrativa latinoamericana y chilena. Sus líneas de investigación pasan por la brujería y la magia presentes en novelas y textos fundamentales de las letras del continente y la recepción de la mitología griega en autores como Borges, Cortázar y Mistral, entre otros. Hoy dedica sus afanes críticos a estudiar la operatoria del tópico civilización-barbarie durante los siglos XIX y XX y su transformación en los procesos de enemización contemporáneos.

Magaly RUIZ-MELLA es la actual directora del Centro de Investigación de Lengua, Cognición y Cultura (CILCC) de la Universidad de La Frontera. Asimismo, dirige el Laboratorio de Lingüística de esta universidad. Su experiencia se ha centrado en el estudio de la prosodia (rasgos suprasegmentales) del español de Chile, especialmente la variante sureña, como también de la entonación del mapudungun, lengua originaria mapuche. Esta experiencia le permite formar parte del equipo de investigación del Proyecto Internacional AMPER (Atlas Multimedia de la Prosodia del Espacio Románico). Asimismo, ingresa a un segundo proyecto internacional con la Freie Universität Berlin: Exploraciones empíricas en las realidades lingüísticas de América Latina. En la actualidad, la Dra. Ruiz-Mella concentra su investigación en la descripción de fenómenos lingüísticos propios del contacto entre el mapudungun y el español hablado en la región de La Araucanía, tanto de zonas rurales como urbanas de ambas lenguas. De estos trabajos se generan dos artículos (2019 y 2020) que en el presente ensayo se consideran sus principales hallazgos. Se suma a los anteriores un artículo del 2017 que explora la prosodia del español característico en el habla ascendente de Chiloé. Por último, forma parte del equipo de investigación del Fondecyt Regular N°1211436: Adquisición y desarrollo fonológico en mapuzungun: estudio longitudinal en una muestra de niños/as mapuche desde los 18 hasta los 42 meses de edad, con una duración de 4 años. El análisis fonético en mapudungun será clave en la etapa de procesamiento y análisis de los datos para esta investigación.

El presente libro es un trabajo conjunto entre la Universidad de La Frontera de Chile, la Universidad Hassan I de Settat de Marruecos, el Centro Mohammed VI para el Diálogo de Civilizaciones de la Embajada del Reino de Marruecos en Chile, la Facultad de Lenguas, Artes y Ciencias Humanas de la Universidad Hassan I de Settat y el Doctorado en Comunicación de la Universidad de La Frontera.

El libro forma parte de la Cátedra del Reino de Marruecos del Doctorado en Comunicación de la Universidad de La Frontera, la cual incluye seminarios con diferentes universidades, así como intercambio de estudiantes y docentes del doctorado.