

América Latina y el Mediterráneo sur y oriental: migraciones y discursos.*

Latin America, the Southern and Eastern Mediterranean: migrations and discourses

JUAN JOSÉ VAGNI

(pág 187- pág 200)

RESUMEN. Las vinculaciones de América Latina y el Mediterráneo sur y oriental están marcadas por la llegada de migrantes árabes y sefardíes del antiguo Imperio Otomano y Marruecos desde fines del siglo XIX. Este proceso, nutrido de constantes contactos en el plano material y simbólico, tuvo a España como un actor y mediador relevante. De un lado al otro del Atlántico circularon imágenes, discursos y representaciones, que enfatizaron principalmente el rol de al-Andalus como puente cultural común. Sin embargo, los usos y apropiaciones de este imaginario atravesaron múltiples ideologías, movimientos y regímenes políticos. Este trabajo procurará identificar a las principales narrativas, actores y apropiaciones que han confluído en la articulación de estas dinámicas transnacionales entre ambos mundos.

Palabras clave: Mediterráneo, América Latina, migraciones, imaginarios, discursos, dinámicas transnacionales.

ABSTRACT. Latin American links with the southern and eastern Mediterranean are bound by the arrival of Arab and Sephardic migrants, who came from the former Ottoman Empire and Morocco since the end of the 19th century. This process, nourished by constant connexions between material and symbolic plains, had Spain as a relevant actor and mediator. Images, discourses and representations circulated from one side of the Atlantic to the other, mainly stressing the role of al-Andalus as a common cultural bridge. However, the uses and appropriations of this imaginary crossed multiple ideologies, movements and political regimes. This paper attempts to identify the main actors, narratives and appropriations which converged with the articulation of these transnational dynamics between the two worlds.

Keywords: Mediterranean, Latin America, migrations, imaginaries, discourses, transnational dynamics.

JUAN JOSÉ VAGNI, CONICET y Universidad Nacional de Córdoba. Investigador Adjunto de Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con lugar de trabajo en el Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CIECS). Profesor adjunto del Área de Estudios Internacionales, Coordinador del Programa de

Estudios sobre Medio Oriente y director alerno del Doctorado en Estudios Internacionales del Centro de Estudios Avanzados, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba. Actualmente investiga en torno a la articulación entre: Identidades colectivas, geografías imaginarias y espacios de cooperación: el mundo árabe y América Latina en clave transnacional y transcultural. Doctor en Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Rosario, Argentina. juan.vagni@unc.edu.ar

FECHA DE RECEPCIÓN: 10/11/2023 **FECHA DE APROBACIÓN:** 10/11/2023

DEL MEDITERRÁNEO AL 'NUEVO MUNDO': MIGRACIONES Y CONFLUENCIAS

Desde fines del siglo XIX, amplios contingentes provenientes de los territorios árabes del Imperio Otomano se asentaron en los países sudamericanos, constituyendo uno de los grupos emigrados más numerosos tras los italianos y españoles. Se trató en su mayoría de cristianos de la zona levantina que se vieron afectados por la evolución política y social en sus tierras de origen, como las crisis y persecuciones, la Primera Guerra Mundial, la ocupación colonial anglo-francesa y la instauración del sistema de Mandatos de la Sociedad de las Naciones.

Paralelamente, en esta época llegaron también a Sudamérica núcleos de judíos sefardíes provenientes de múltiples regiones del Mediterráneo: del norte de Marruecos, de los Balcanes, de Alepo y Damasco en Siria, y de otros rincones de la Sublime Puerta (Bejarano: 2005; Klich y Lesser, 1999). Décadas después se sumaron otros grupos, fruto nuevamente de las inestabilidades en la región, como judíos egipcios, musulmanes libaneses, y más recientemente sirios tras la crisis de refugiados de 2014.

En el Cono Sur, estas comunidades atravesaron desafíos similares en cuanto a su integración y recepción en las sociedades de acogida. La cohesión como grupo y la preservación de sus identidades étnicas, lingüísticas y religiosas, se combinó con mecanismos de adaptación y mimetismo en el nuevo escenario. En ese sentido, dirigentes e ideólogos de estas corrientes se empeñaron en encontrar puntos en común con el nuevo escenario americano (El-Hattar, 2006; Taboada, 2003). Las afinidades de la tradición hispano-criolla de América con la cultura árabe, recibida mediante el aporte de al-Andalus, constituyó el eje central de este discurso de aproximación que, bajo ciertas mutaciones, aún permanece (Rojo Flores, 2016; Santander, 2014). En ese sentido, Gonzalez Alcantud reconoce la “elasticidad” de este imaginario andalusí hacia horizontes geográficos lejanos: “El mito de al-Andalus ha servido para crear horizontes culturales en América Latina entre los sirios y libaneses cuando huían del dominio otomano en los años veinte, y entre los andalusíes de Marruecos” (2014: 19).

Las propias comunidades árabes y sefardíes en América Latina fueron entonces partícipes en la construcción de este discurso, como mecanismo de auto-representación y auto-afirmación, pasando a ser una especie de *mito de origen*. En sus proposiciones, los panegiristas del encuentro exaltaron las similitudes arquitectónicas, los aportes lingüísticos y las influencias gastronómicas de las culturas levantinas y magrebíes. Habib Estéfano, por ejemplo sostenía: “El estilo colonial, tan íntimo, tan acariciador, tan dulcemente voluptuoso, es la continuación, en América, de Damasco y Andalucía. Árabe es el tradicional hogar de los Hispanos (Estéfano, 1931: 203). Desde España, el pensador africanista –cercano también al andalucismo– Rodolfo Gil, sostenía en el mismo sentido:

Lo español, lo blanco, lo criollo es allí lo andaluz imperante en arquitectura, fonética, demosofía, vida rural, virtudes y defectos. Hoy, ayer, mañana y siempre Sevilla es y será la capital del Nuevo Continente, pensando en Granada, descubierto por Huelva y archivado a la sombra de la Giralda” (Gil, 1929: 91)

Décadas más tarde, el poeta de origen palestino Juan Yaser defendía ideas similares en su obra *Fenicios y árabes en el génesis americano*:

La mística árabe corre por las entrañas profundas de esta existencia hispano-indoamericana [...] Lo árabe palpita en las venas de América: en la doma, en la gurupa, en las payadas, en la chuca, en la taba, en el villancico, en la guitarra, en el asado con cuero, en el rostro, en el sufrimiento, en la dignidad, en la resignación, en la rebelión (Yaser: 1992: 274).

Algunos académicos y especialistas advierten de estos aportes singulares, pero sin caer en esencialismos. “El legado andalusí está, pues presente en América, pero transformado y re-creado con sucesivos mestizajes”, advertía el ex director general de la UNESCO, Federico Mayor Zaragoza (Kabchi, 2006: 1). En el mismo modo, María Jesús Viguera Molins hablaba de trasvases entre la Península Ibérica y América, o más específicamente de significativas relaciones entre Andalucía y el continente americano (1997). Por otra parte, Jeffrey Lesser (1999) analizó también esta estrategia de aculturación, señalando la ventaja histórica que tuvieron estos grupos de Oriente Medio y el norte de África para establecer el nexo de la cultura ibérica con lo morisco.

1. PRIMEROS CONTACTOS

La conexión de América con la cultura andalusí fue reivindicada desde numerosos espacios culturales y políticos en las primeras décadas del siglo XX. Uno de los principales exponentes en el campo de la literatura, específicamente de la poesía, fue la llamada *Liga Andalusí* de Sao Paulo, en Brasil, representada por Fawzi al-Ma'luf y Farhāt Ilyās, entre otros (Sheehi, 2012). Su impacto llegó hasta Argentina, donde brillaron los poetas Elías y Zakī Qunsul. Un poco más tardía que la literatura del *Mabŷar* en América del Norte, el aporte cultural de estos referentes fue también muy significativo. Martínez Montávez analizó en profundidad a este corriente, demostrando la identificación de estos líricos con la poesía hispanoárabe: “lo aparente andalusí, en fondo y forma, será considerable ingrediente de su obra”, asegura (1994: 63). El mismo académico calificaba a esta poesía del *Mabŷar* meridional como un producto ecléctico que conjugó tanto la tradición literaria árabe como “rasgos típicos de la producción ‘modernista’ ibero-americana” (1994: 65).

Al mismo tiempo, fueron surgiendo en ambas orillas del Atlántico diversos autores que destacaron la vinculación entre las ideologías de la Arabidad y la Hispanidad. Se trató en su mayoría de periodistas o publicistas que buscaban generar sentimientos de identificación y situar a la cultura árabe en un lugar de mayor presencia en los círculos intelectuales y políticos americanos. En primer lugar, Habib Estéfano (1888-1946) que recorrió gran parte del continente y fue nombrado representante de honor en la Exposición Hispanoamericana de Sevilla en 1929 por el dictador general Miguel Primo de Rivera. Estéfano elaboró una serie de asociaciones históricas de largo alcance. Según su visión, las glorias y epopeyas de la España imperial de los siglos XVI y XVII representaban la persistencia del espíritu épico heredado de los árabes, donde la religión y una cultura sólida aseguraron su expansión e influencia. “En la lucha con la tierra en América había una especie de continuación de la guerra con los árabes en España”, sugería (1931: 173).

Sin embargo, al examinar la entonces política colonial española en Marruecos, Estéfano la considera una burda imitación de las conquistas del pasado. “¿Y qué es la

interminable guerra de Marruecos sino un triste remedo de las gloriosas conquistas? Cuando los pueblos no pueden continuar su historia, se remedan ridículamente a sí mismos” (1931: 174).

Estas ideas que remarcan el recorrido identitario de los árabes en América revelan además un proceso de circulación entre diversos espacios geográficos. En España, el ya mencionado Rodolfo Gil “Benumeya” destaca la figura de Estéfano y confluye en gran medida con sus postulados. En sintonía también con las propuestas de los andalucistas y africanistas españoles que cuestionaban las fronteras entre España y el norte de África, Gil Benumeya propone un espacio común, centrado en Andalucía y el Mediterráneo, al que llama “Mediodía”. Una zona transicional e integradora, un puente más que una frontera: “Nos encontramos con un mundo meridional absolutamente distinto del ‘Oriente’ y el ‘Occidente’. Es el mediodía puntiforme y apasionado, a cuyo complejo mental pertenece Andalucía desde los días ultrarremotos de la Prehistoria y los Tartessos (Gil Benumeya, 1929: 41).

Sin embargo, esta relectura geográfica trasciende las fronteras del Mediterráneo y propone una “proyección exterior de lo andaluz” (Gil, 1929: 91). Andalucía pasa a ser no sólo la fuente cultural del mestizaje en el Nuevo Mundo, sino también el nexo con el mundo árabe del norte de África y del Mediterráneo Oriental. Todos estos espacios serán las fuerzas emergentes desde el Sur que ocuparán pronto un lugar más relevante en el escenario internacional, según su postura. “Apoyado en Andalucía he lanzado el nuevo grito del Sur porque sólo desde Andalucía (Levante e Indoamérica, Mediterráneo y África) puede lanzarse” (Gil, 1929: 91).

Rodolfo Gil Benumeya considera además a los emigrados árabes y sefardíes en el Nuevo Mundo como los aliados principales de su idea de fraternidad hispano-árabe. Su posición se sostiene en factores de interés geopolítico y económico para España, procurando atraer al “elemento semita americano” a la órbita española (en Fernández Pesquero, 1925: 47). Este autor reconoce principalmente las potencialidades económicas que guardaban las “colonias árabes e hispanomorras” para el desarrollo de España en América y el Mediterráneo:

Estos sirios son gente de dinero en su mayoría y gente muy culta en gran parte. Casi la mitad de ellos viven en países de lengua española y hablan español. Convenía hacer entre ellos una gran propaganda española contribuyendo por lo pronto a que se decidiesen a venir a España en viaje de turismo o a atravesarla si alguna vez volvía a su patria. En Siria la acción española puede apoyarse perfectamente en los árabes de religión cristiana que son más de un millón. Allí hay que procurar que no se pierda nuestra lengua entre los que han vuelto de América. Y que sea un mercado para nuestros productos. (Gil Benumeya, 1935: 2)

Unos años antes, con la proclamación de la República en España en 1931, el movimiento regionalista andaluz consideró también a los árabes y a los judíos sefardíes de América como posibles aliados para lograr sus ambiciones de control sobre el Protectorado Español en Marruecos y sobre la política exterior hacia los pueblos de Oriente en general. En ese sentido, fomentaron la formación en Sudamérica de centros liberalistas que establecieran conexiones con los colectivos árabes y sefardíes. Para Blas Infante, líder de este

movimiento, su objetivo político de posicionar a Andalucía como llave hacia Oriente requería convocar a los “andaluces musulmanes y mosaicos [que] se extienden desde Tánger a Damasco”, y también a aquellos que emigraron a América (Infante, 1979: 82).

En la misma época, el dirigente comunitario Juan Obeid, promovía desde Argentina la necesidad de historiar el aporte árabe en Sudamérica, teniendo nuevamente como espejo el pasado andalusí: “No podemos perpetuar el recuerdo de los siriolibaneses en el país como lo hicieron los árabes en España con la Alhambra de Granada y el Alcázar de Toledo, pero sí en el alma de nuestros descendientes y en las instituciones benéficas que levantemos” (Obeid, 1937: 117).

2. LA CONSTRUCCIÓN DE UN PASADO AMERICANO

Una de las facetas más extremas de este discurso de acercamiento arabo-americano recurre a una supuesta presencia de pueblos mesorientales e islámicos en el continente desde tiempos inmemoriales. En un imaginario más cercano a la “historia-ficción” (Madariaga, 1997: 46) que, a procesos históricos demostrados, diversos autores se empeñaron en confirmar estos encuentros. María Rosa de Madariaga examinó estas posturas, cuestionando severamente la falta de bases de sustentación:

Los intentos en este sentido pueden ir desde los más extremos, como es el de dar por verídicos ciertos relatos legendarios según los cuales los árabes habrían llegado a las costas americanas varios siglos antes que Colón, hasta otros que, también sin ninguna base documental seria, se proponen demostrar que la transmisión a América de determinados elementos de la cultura andalusí fue obra de los miles de moriscos [...] todavía hoy son muchos los que, pese a la falta de pruebas documentales siguen sosteniendo la idea de una emigración masiva en los siglos XVI y XVII, de miles de moriscos a América donde difundirían el arte mudéjar y otros elementos de la cultura arábigo islámica (Madariaga, 1997: 43).

Mediante la relectura e instrumentalización de hechos del pasado y de ciertos rasgos culturales vistos como semejantes, se intentó reivindicar un largo pasado común entre iberoamericanos y árabes. Como decíamos, se observa un discurso que hace referencia a la presencia del Islam durante la etapa colonial e incluso a la llegada de navegantes musulmanes en tiempos precolombinos.

Un apartado especial merece la consideración de la figura del gaucho, que se sostiene heredero de la cultura morisca o descendiente directo de aquella población. Ibrahim Hallar, desde Argentina, argumentaba que a pesar de los edictos reales que prohibían el paso de moriscos a América, estos lograban sortear esos obstáculos y llegar a las Indias Occidentales. “El árabe está aquí de incógnito, diluido, desconocido, pero está”, afirmaba (Hallar, 1959: 11). Esta presencia morisca ‘licuada’ a través del nómada de las pampas sudamericanas se incorporó también al conjunto de creencias y relatos sobre el encuentro hispanoamericano-árabe.

Estas ideas fueron retomadas más recientemente por María Elvira Sagarzasu en su libro *La conquista furtiva. Argentina y los hispanoárabes* (2001). En su propuesta, el gaucho

y el criollo serían los descendientes naturales de los “ex musulmanes” llegados a América durante la conquista. La autora considera que el Río de la Plata constituyó un lugar ideal para la instalación de los moriscos, dada su lejanía con los centros de poder coloniales y las sedes de la Inquisición. Además, argumenta esta supuesta presencia morisca con una serie de evidencias como la ausencia del consumo de cerdo en la dieta criolla y costumbres similares entre ambos grupos. En su narración, la autora procura aportar algunos vestigios y hallazgos arqueológicos que interpreta como de clara factura morisca. Además, sostiene que estos grupos habrían utilizado la *Taqiyya* o disimulo (2001: 233) como estrategia de supervivencia, que se deslizó del ámbito de la fe o a otros aspectos de la vida social.

la desobediencia y el disimulo ocuparon el espacio moral que iría dejando vacío el Islam al retirarse, transmitiéndose de generación en generación, no ya una doctrina, sino un modo de conservar la identidad dependiente de mecanismos disolventes como el engaño (boleto o bolazo) y la picardía (Sagarzasu, 2001: 171).

El relato de Sagarzasu se construye nuevamente a través de la presentación de paralelismos entre el gaucho y el morisco, figuras signadas por la marginalidad y el “disgusto por el orden social” imperante (2001: 171).

En este mismo plano de ideas, pero con un alcance histórico mucho más profundo, se encuentran los planteamientos de Juan Yaser, desde la ciudad de Córdoba en Argentina. Este poeta fue una de las figuras más influyentes en la diáspora árabe de Argentina por su militancia política e intelectual⁷. Yaser desarrolló una intensa labor en el campo de las letras y la defensa de la causa árabe y palestina (Civantos, 2006), por lo que fue considerado como un gran “promotor del conocimiento de la realidad árabe en el Nuevo Mundo” según Martínez Lillo (2020: 80). En su publicación *Fenicios y árabes en el génesis americano* (1992), desgrana su atrevida hipótesis de una lejana presencia de pueblos mesorientales en el continente: “Tres han sido los Encuentros con América: el Primero en 531 a.C. por los navegantes fenicios. El Segundo el año 1.000 de nuestra era, por los árabes de España. El Tercero el año 1492, por los andaluces” (Yaser, 1992: IX). Mediante una compleja argumentación, el autor aquí entretiene supuestos hallazgos arqueológicos, semejanzas religiosas, lingüísticas y culturales, aparentemente relegados por la historia oficial.

“Para explicar el origen de las ciudades aztecas, y mayas, hay que volver inexorablemente a la historia de los fenicios; a sus costumbres, arquitectura, inscripciones, mitología y terminología”, sostenía Yaser (1992: 41). En ese marco exponía múltiples registros que consideraba de origen fenicio: coincidencias entre la mitología mesoamericana y mesoriental, afinidades entre el relato del diluvio en el *Gilgamesh* y el *Popol Vuh*, la significación de la figura de la serpiente en ambas culturas, la aparición de letras fenicias en la cerámica precolombina, entre otros.

Como señalamos, la temprana presencia de los árabes en América constituye otra de sus arriesgadas hipótesis. Para ello, acude a antiguos relatos magrebíes que describen incursiones por el mar de las “Tenebrosidades” o de las “Tinieblas”, que es identificado como el Océano Atlántico. También procura sostener estas afirmaciones con el misterioso mapa del turco Piri Reis de 1513, al que atribuye origen árabe o fenicio.

Cabe señalar que Yaser se convirtió en una personalidad de referencia y en un emblema identitario de los árabes en el centro del país, cuya memoria es evocada y reivindicada desde múltiples sectores comunitarios.

2. EL FRANQUISMO Y EL DIÁLOGO HISPANOAMERICANO-ÁRABE

Los postulados de hermandad hispano-árabe forjados en el arabismo español decimonónico tuvieron una paradójica evolución a lo largo del siglo XX, siendo apropiados por múltiples actores en diversos momentos históricos. Estas ideas fermentaron en la retórica militar africanista española durante el Protectorado en Marruecos como herramienta de legitimación de la acción colonial, influyendo en el desarrollo de la política cultural y educativa de España en el norte de África (González González, 2015). Durante la guerra civil, sirvió para justificar la utilización de tropas marroquíes en el conflicto y, en la segunda guerra mundial, como emblema de la expansión en aquella región, en competencia con Francia (Parra Monserrat, 2008). Esta ideología se transmitió en publicaciones como la Revista África y los Cuadernos de Estudios Africanos y Orientales, siendo sus principales exponentes el ya mencionado Rodolfo Gil Benumeya, José María Cordero Torres, Tomás García Figueras, Antonio y Carmen Martín de la Escalera, entre otros (Huguet Santos, 1995; Vilar, 2005).

A fines de los años cuarenta el discurso de hermandad encontró una renovada expresión en el contexto del aislamiento español y de la pretensión de acercamiento a los ámbitos árabes y latinoamericanos, en las llamadas *políticas de sustitución* (Gil Pecharromán, 2008; Algora Weber, 1995; Delgado Gómez Escalonilla, 2002). La apelación a la mitología de Al-Andalus y a la unidad hispano-árabe se reconvirtió para nuevos objetivos: obtener el respaldo de los países árabes y latinoamericanos para el reconocimiento de España en el sistema internacional, especialmente buscando su ingreso a Naciones Unidas.

Al mismo tiempo, en un contexto de incipiente Guerra Fría, esta configuración discursiva se orientó a la constitución de “un ‘tercer bloque’ alternativo al comunismo y a las ‘caducas y materialistas’ democracias occidentales” (Parra Monserrat, 2008: 2). En esa línea, el dictador Francisco Franco sostenía en un discurso radial de 1952: “asistimos en nuestra generación a un paralelo resurgir de los pueblos árabes e hispánicos, en contraste con la decrepitud de otros países” (cit. Gil Benumeya, 1952: 94).

Esta propuesta del franquismo se amplió también hacia el terreno hispanoamericano, poniendo en práctica algunas de las recomendaciones que venía sugiriendo Rodolfo Gil Benumeya desde los años veinte en el plano de la diplomacia cultural, como el acercamiento hacia las comunidades árabes del Levante y de América. Por ejemplo, en 1948, España puso en marcha un programa de formación de becarios católicos libaneses: se trató de seminaristas maronitas que completaron sus estudios religiosos en Salamanca. Esta experiencia se prolongó durante quince años y algunos de estos sacerdotes realizaron luego su labor pastoral en América Latina (González González, 2023).

la confluencia hispano-libanesa volvía a producirse en otro espacio de gran interés para el franquismo: América Latina. España se transfiguraba en una especie de puerta bisagra que se abría hacia el Oeste y unía el Mundo Árabe con América Latina. A partir de la comunidad maronita el régimen conectaba tres espacios de su interés y prioridad internacional: los países árabes, América Latina y el Vaticano (González González, 2023: 116).

La retórica oficial del franquismo se empeñó entonces en resaltar su papel de conector entre los dos espacios regionales. El propio Gil Benumeya en su obra *Hispanidad y Arabidad* destacaba las posibilidades de este “tricontinentalismo”:

Las nuevas orientaciones estatales de los gobiernos de Madrid, acentuando los enlaces con los grupos de naciones de la Hispanidad, sobre todo atlánticos (aunque muchos con vuelta al Pacífico), y de la Arabidad, sobre todo mediterráneos (aunque con una espalda al Indico), resulta lógica consecuencia de la evolución de los tiempos y del centramiento peninsular que las comunicaciones a escala mundial traen consigo (Gil Benumeya, 1952: 94).

En este trabajo Gil Benumeya procuró delinear el nexo hispanoamericano-árabe, mediante la identificación de una serie de afinidades. En primera instancia, sostenía que ambas regiones conformaban una agrupación natural, en la que compartían origen, personalidad, vínculos idiomáticos y países de similar dimensión y jerarquía (Gil Benumeya, 1952: 75-76). En segundo lugar, señalaba la posición marginal y de escasa influencia en el sistema internacional de ambos espacios. Esta debilidad los situaba bajo los campos de fuerzas de las grandes potencias, hasta condiciones concretas de pleno colonialismo. Por último, Gil Benumeya proponía una respuesta común ante las desigualdades del orden internacional: “los arábigos y los hispanos tienen o deben tener un común sentido justiciero adverso a las faltas de libertades nacionales y a las colonizaciones” (Gil Benumeya, 1952: 77).

3. RELECTURAS CONTEMPORÁNEAS

Durante décadas este imaginario de aproximación entre América Latina y el mundo árabe bajo mediación española se fue expandiendo, ingresando en los discursos de actores diplomáticos, intelectuales y académicos de las tres regiones. Esta dinámica de encuentros pudo observarse ya desde el Programa Al-Andalus 1992 organizado por el entonces Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe –con sede en Madrid– y también en la Iniciativa Sefarad 92, que conmemoró los 500 años de la expulsión de los judíos de España.

En el mismo sentido, los Institutos Cervantes han sido una herramienta fundamental de la diplomacia cultural española en esta tarea de acercamiento entre ambos mundos.

Asimismo, desde el retorno de la democracia en los años ochenta a América Latina, el interés de esta región hacia el mundo árabe fue creciendo progresivamente, debido a múltiples factores económicos y políticos. Un ejemplo de estas aproximaciones fue el Proyecto de la UNESCO denominado “Contribución de la cultura árabe a las culturas iberoamericanas por intermedio de España y Portugal”. Esta iniciativa se materializó en el libro *El mundo árabe y América Latina* (Kabchi, 1997), el cual examina los diversos puentes culturales y políticos. En esa oportunidad, revisando las narrativas de origen y autoafirmación mencionadas anteriormente, María Rosa de Madariaga aclaraba:

Las comunidades árabes de América Latina no necesitan recurrir a las glorias del pasado para revalorizarse. Les basta con su propia historia, la de su presencia en tierras americanas desde finales del siglo XIX, que es la que les concierne directamente, como protagonistas, y de la que pueden sentirse orgullosas, por su importante contribución, junto con otros grupos migratorios, a la construcción de las modernas sociedades latinoamericanas (Madariaga, 1997: 47-48).

A partir del 11-S se produjo una reemergencia de estos discursos de encuentro, en un contexto marcado por una mayor visibilidad y presencia pública de las entidades árabes e islámicas en el escenario latinoamericano. La necesidad de reducir distancias culturales y evitar la aparición de tendencias discriminatorias favoreció la reaparición de las viejas consignas que hacían hincapié en la afianzada presencia en el continente. Como señala Martínez Lillo para el caso argentino: “Casi un siglo después, algunas narrativas recientes suponen de alguna manera una continuación de dicha tradición, si bien el tono encomiástico ha sido sustituido por uno más reivindicativo” (2009: 212-213).

Este proceso se realimentó a partir del año 2007 con el lanzamiento del Proyecto Alianza de Civilizaciones de Naciones Unidas, promovido por España y Turquía. En este marco, el gobierno de José Luis Rodríguez Zapatero reafirmó el papel de su país como puente cultural y político entre el mundo árabe y el latinoamericano, con una activa labor en esa dirección de diversas instituciones de diplomacia pública española, como Casa Árabe, Fundación Tres Culturas y Fundación Legado Andalusi, entre otras (Vagni y Echarvarría, 2014: 113-119). En el caso específico de Casa Árabe, esta entidad incluyó un área de trabajo orientada específicamente hacia América Latina: el Programa *Arabia Americana*, que mediante actividades culturales y académicas buscó fortalecer las relaciones con el continente americano y dar a conocer el mundo árabe contemporáneo y sus conexiones. Entre esas iniciativas cabe señalar la organización del Ciclo y la publicación denominada *Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas* (Hauser y Gil, 2008), la compilación *Los árabes en América. Historia de una emigración* (Akmir, 2009) y el ciclo de Cine *Árabes y Americanos. El cine como espejo*, también en 2009.

Del mismo modo, desde Andalucía, la Fundación Tres Culturas desarrolló múltiples eventos en pos de esta triangulación arabo-americano. En el 2007 lanzó, junto a la Universidad Internacional de Andalucía, el Master Universitario en Relaciones Internacionales: ‘Mediterráneo y Mundo Árabe, Iberoamérica y Europa’, proyecto al que luego se sumó la Universidad Pablo de Olavide. En esos años surgieron también diversas compilaciones, como los libros *Árabes y judíos en Iberoamérica: similitudes, diferencias y tensiones* (Rein, 2008) y *Más allá del Medio Oriente: las diásporas judía y árabe en América Latina*, editado por la Universidad de Granada (Rein, 2012).

Las áreas de estudios hispánicos de las universidades árabes constituyen el tercer pilar en el que se sustenta esta triangulación. Estas unidades académicas participan en la promoción de estas narrativas y al mismo tiempo, son los espacios en que se forman la mayoría de los diplomáticos de estos países asignados al espacio iberoamericano. En este marco han sido innumerables los eventos y acciones desarrollados estos últimos años desde Marruecos, Egipto y Túnez, entre otros. Por ejemplo, la creación en 2014 de la revista *Al-Irfan* desde el Instituto de Estudios Hispanos-Lusos de la Universidad Mohammed V de Rabat, la formación en 2017 de la Asociación Marroquí de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos (AMEII) y, más recientemente, la realización del Congreso de Hispanistas Árabes e Iberoamericanos en España en junio de 2023.

A partir de 2005, la Cumbre América del Sur-Países Árabes (ASPA) constituyó el ámbito más emblemático y representativo para observar la exposición de este discurso y su intento de articulación en una serie de políticas concretas. La invocación a este pasado común fue uno de los motivadores para avalar el proceso de las Cumbres. El entonces presidente brasileño Luiz Inácio ‘Lula’ da Silva decía en el discurso inaugural en Brasilia:

No caminho que nos trouxe a esta reunião, nos motivou, sobretudo, o entusiasmo e a emoção que a iniciativa provocou nas comunidades de origem árabe na América do Sul. Para o Brasil e o nosso Continente esta cúpula tem o sabor de um reencontro. O reencontro dos sul-americanos com uma civilização que nos chegou primeiro pela herança ibérica e, depois, pela imigração. Esses valores são hoje parte indissociável de nossa própria identidade” (Biblioteca da Presidência da República, 2005: 2)

En las diferentes alocuciones de mandatarios y diplomáticos de ambas partes se repitieron las mismas consignas ya señaladas. Estas referencias han sido una narrativa habitual en los diferentes encuentros tanto a nivel interregional, como en los diálogos bilaterales entre países latinoamericanos y mesorientales. Incluso la versión más extrema de estos discursos sigue presente en el imaginario político arabo-musulmán: en 2014, durante una cumbre de Cumbre de Líderes Musulmanes de América Latina en Estambul, el entonces primer ministro turco Tayyip Erdogan repitió aquel planteamiento de que marineros musulmanes habrían llegado al continente americano muchos que antes que Cristóbal Colón (Fanjul, 2014).

Pero el interés acerca de los vínculos americano-árabes ha trascendido las fronteras habituales de habla hispana, con algunos indicios en espacios académicos anglosajones. Entre los recientes ejemplos podemos señalar la organización de paneles y encuentros en congresos internacionales, la publicación de tesis, libros y artículos vinculados a estas temáticas. También han surgido publicaciones como *Mashriq & Mabjar: Journal of Middle East & North African Migration Studies*, editada por Moise A. Khayrallah Center for Lebanese Diaspora Studies, en North Carolina State University²; *Transmodernity. Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, en la University of California Merced³; y el próximo lanzamiento de la colección *Islamicate and Ibero-American World Connections* en Brill Publishers⁴. Asimismo, en marzo de 2023 se realizó una celebración de la herencia árabe en América Latina en la University of Florida⁵.

4. CONCLUSIONES

América Latina y el Mediterráneo sur y oriental se encuentran entrelazados por múltiples contactos políticos y culturales, entre los que se destaca el papel de los migrantes árabes y sefardíes desde fines del siglo XIX. Estas diásporas se fueron constituyendo en un relevante actor social transnacional, con un impacto significativo en la evolución de las relaciones interregionales entre América Latina y el mundo árabe.

Ya las primeras generaciones de emigrantes fueron desarrollando un discurso de aproximación para legitimar su presencia en el continente, contrarrestar las políticas discriminatorias y lograr un papel significativo en el desarrollo de la vida política y cultural de las naciones latinoamericanas. Para ello apelaron a la herencia común de Al-Andalus e incluso se nutrieron de otras referencias históricas más cuestionables. Este imaginario se fue constituyendo en una narrativa de origen reproducida constantemente.

En este marco, España aparece como una bisagra entre estos mundos, como un agente facilitador del diálogo y también como la llave para ocupar un lugar más

significativo en la agenda internacional. Esta visión, propiciada desde la misma Península por actores tan diversos como los arabistas, los africanistas y los andalucistas, fue retomada por los ideólogos de la política exterior del franquismo hacia mediados del siglo XX.

Estos relatos se fueron expandiendo hacia múltiples campos políticos, diplomáticos, culturales y educativos de los tres espacios regionales. Mientras en España ha sido el fundamento de diversas acciones de diplomacia pública, en el mundo árabe se afianzó entre hispanistas y diplomáticos. Mientras tanto en América Latina forjó la evolución de la presencia pública de las comunidades árabes e islámicas, especialmente a partir del 11-S. Sus alcances se han extendido hacia iniciativas de diálogo interregional como las Cúpulas ASPA promovidas desde Brasil en 2005 y hacia actividades en el ámbito académico anglosajón.

Este breve recorrido nos muestra la elasticidad de un discurso que se ha adaptado a diferentes circunstancias y a las necesidades de múltiples actores, derramando aún su capacidad de unión entre diferentes mundos. Su aporte más significativo está ligado a la reducción de imágenes reduccionistas sobre el Otro, a la identificación de problemáticas comunes y a la construcción de una necesaria memoria compartida entre el Mediterráneo y América Latina.

NOTAS

* Este trabajo es resultado de la participación en el Proyecto coordinado I+D “Crisis y procesos de cambio regional en el norte de África. sus implicaciones para España” (CSO2017-84949-C3-3-P”), Dir. Miguel Hernando de Larramendi, Universidad de Castilla-La Mancha. Ministerio de Economía, Industria y Competitividad (MINECO), Agencia Estatal de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER).

¹ Nacido en 1925 en cercanías de Jerusalén, padeció el exilio y llegó a Argentina en 1952. Fue presidente de la Federación de Entidades Árabes de la República Argentina (FEARAB) y dirigente de la confederación de organizaciones a nivel regional (FEARAB América). También se desempeñó como investigador del Proyecto de la UNESCO “Aportación de la cultura árabe a la cultura latinoamericana a través de la Península Ibérica” (Agreda Burillo, 2017).

² Cfr. <https://faculty.chass.ncsu.edu/akhater/Mashriq/>

³ Cfr. https://escholarship.org/uc/ssh_a_transmodernity

⁴ Cfr. <https://brill.com/page/iiwc/forthcoming-series-islamicateand-iberoamerican-world-connections>

⁵ Cfr. <https://lacc.uflib.ufl.edu/2023/03/28/arab-american-heritage/>

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALGORA WEBER, M. D. (1995). “Las relaciones hispano-árabes durante el régimen de Franco. La ruptura del aislamiento internacional (1946-1950)”. *Biblioteca Diplomática* 12. Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores.

ÁGREDA BURILLO, F. (2017). “Juan Yáser. El escritor que conocí en el Festival del Mirbad, Bagdad (1989)”. *Cuadernos del Archivo General de Ceuta*, 209-221. Ceuta: Archivo General de Ceuta.

Biblioteca da Presidência da República (2005). “Discurso do Presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva, na sessão de abertura da Cúpula América do Sul – Países Árabes, 10 de maio de

2005". Disponible en línea: <http://www.biblioteca.presidencia.gov.br/presidencia/ex-presidentes/luiz-inacio-lula-da-silva/discursos/1o-mandato/2005/10-05-2005-maio-discurso-do-presidente-da-republica-luiz-inacio-lula-da-silva-na-sessao-de-abertura-da-cupula-america-do-sul-2013-paises-arabes/view>

BIBLIOTECA VIRTUAL MAPFRE (1992). *Colecciones Mapfre 1992*. Madrid. Editorial Mapfre. Disponible en línea: https://www.larramendi.es/v_centenario/es/cms/elemento.do?id=ms%2Fv_centenario%2Fpaginas%2FColecciones-mapfre-1492.html

CIVANTOS, C. (2006). *Between Argentines and Arabs: Argentine Orientalism, Arab Immigrants, and the Writing of Identity*. Albany: State University of New York Press.

DELGADO GÓMEZ ESCALONILLA, L. (2002). *Acción cultural y política exterior: la configuración de la diplomacia cultural durante el régimen franquista (1936-1945)* [tesis]. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

EL-HATTAR, H. (2006), "Diálogo latinoamericano-árabe: Desde el multi-e interculturalismo hacia la multipolaridad". *Hispania*, Volume 89.3, 574-584.

ESTÉFANO, H. (1931). *Los pueblos hispano-americanos. Su presente y su porvenir*. México D.F.: Ediciones Culturales, S.A.

FANJUL, S. (2014). "Los disparates de Erdogan sobre el descubrimiento de América". En *ABC Internacional*, 26/11/2014. Disponible en línea: <https://www.abc.es/internacional/20141126/abci-disparates-erdogan-sobre-descubrimiento-201411222141.html>

FERNÁNDEZ PESQUERO, J. (1925). *América. Su geografía. Su Historia*. (Prólogo de Gil Benumeya). Madrid: Compañía Iberoamericana de Publicaciones.

GIL, R. (1929). "Hacia una España mayor. Otra vez el andalucismo." *Revista de Tropas Coloniales* 2.5, abril. Disponible en línea: <https://hemerotecadigital.bne.es/hd/viewer?oid=0003623581>

GIL BENUMEYA, R. (1929). *Mediodía. Introducción a la Historia Andaluza*. Madrid: Compañía Iberoamericana de Publicaciones.

— (1935). "Introducción a una teoría general sobre el problema de Marruecos España, los árabes y el islam". [España] Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Archivo General de la Administración, Fondo Ministerio de la Presidencia del Gobierno, IDD (15) 3.1 81/10199.

— (1952). *Hispanidad y Arabidad*. Madrid. Ediciones de Cultura Hispánica.

GIL PECHARROMÁN, J. (2008). *La política exterior del franquismo. Entre Hendaya y El Aaiún*. Barcelona: Flor del Viento Ediciones.

GONZÁLEZ GONZÁLEZ, I. (2015). *Spanish Education in Morocco, 1912-1956: Cultural Interactions in a Colonial Context*. Brighton, Sussex Academic Press.

— (2023). "Cristianos de Oriente en la España del franquismo: intereses políticos y propaganda en la recepción de seminaristas libaneses maronitas (1947-1962)". *Anaquel de Estudios Árabes*. 34.1, 111-126. Disponible en línea: <https://revistas.ucm.es/index.php/ANQE/article/view/83361>

HALLAR, I. (1959). *Descubrimiento de América por los árabes*. Buenos Aires: edición del autor.

— (1962). *El gaucho. Su originalidad arábiga*. Buenos Aires: Ed. del autor.

HAUSER, K. Y GIL, D. (2008). (Ed.), *Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas*. Madrid: Casa Árabe.

HERNANDO DE LARRAMENDI, M., AZAOLA PIAZZA, B. (2006). "Los estudios sobre el Mundo Árabe y Mediterráneo contemporáneos en España". En R. Gillespie; Martín, I. (eds) *Investigando el Mediterraneo*. Barcelona: British Council, Fundació CIDOB, Institut Europeu de la Mediterrània. PP. 87-147.

HUGUET SANTOS, M. (1995). "El Mediterráneo en la teoría sobre la política exterior del franquismo". *Studia Histórica, Historia Contemporánea* 13-14, 215-230.

INFANTE, B. (1979). *La verdad sobre el complot de Tablada y el estado libre de Andalucía*. Granada: Aljibe.

KABCHI, R. (1997). (coord.), *El mundo árabe y América Latina*. Madrid: Ediciones Unesco/Libertarias/Prodhufi.

- KLICH, I.; LESSER, J.** (1999). *Arab and Jewish Immigrants in Latin America: Images and Realities*. Routledge.
- LESSER, J.** (1999). *Negotiating National Identity: Immigrants, Minorities, and the Struggle for Ethnicity in Brazil*. Duke University Press.
- MADARIAGA, M. R. DE** (1997). “Introducción”. En R. Kabchi (coord.) *El mundo árabe y América Latina*. Madrid: Ediciones Unesco/Libertarias/Prodhufi. PP. 23-55.
- MARTÍNEZ LILLO, R. I.** (2009), “El mahyar del ayer al hoy: dimensión literaria y cultural”, en Hauser, K.; Gil, D. (Ed.) *Contribuciones árabes a las identidades latinoamericanas*. Madrid: Casa Árabe. PP. 349-376.
- MARTÍNEZ MONTÁVEZ, P.** (1994). *Introducción a la literatura árabe moderna*. Granada: Universidad de Granada.
- OBEID, J.** (1937) *Aporte. Contribución a la Futura Historia de la Colectividad Siriolibanesa en la República Argentina*. Buenos Aires: Ed. A. J. Coimil & Cía.
- PARRA MONSERRAT, D.** (2008), “Una ‘nueva fuerza espiritual’. La Arabidad en la política exterior franquista”. IX Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea, Universidad de Murcia.
- ROJO FLORES, S.** (2016). *Lo andalusí. Melancolía, nostalgia y ecos contemporáneos de un mito* [Tesis] Granada: Universidad de Granada.
- REIN, R.** (2008) (coord.) *Árabes y Judíos en Iberoamérica. Similitudes, diferencias y tensiones*. Sevilla: Fundación Tres Culturas del Mediterráneo.
- (2012) (coord.) *Mas allá de Medio Oriente. Las diásporas judía y árabe en América Latina*. Granada: Editorial Universitaria de Granada.
- SAGARZASU, M. E.** (2001). *La conquista furtiva. Argentina y los hispanoárabes*. Rosario: Ovejero Martín Editores.
- SANTANDER, J. J.** (2014) “España, bisagra viva entre dos mundos”. *Contra/Relatos desde el Sur. Apuntes sobre África y Medio Oriente*, 11, 125-129. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- SHEEHI, S.** (2012). “Farḥāt, Ilyās”. En K. Fleet et. al. *Encyclopaedia of Islam Thre*e. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_26978
- TABOADA, H.** (2003). “Nuestra América y el Islam”, *Archipiélago. Revista cultural de Nuestra América*, Vol. 9, Nº 40, Universidad Nacional Autónoma de México.
- VAGNI, J.; ECHAVARRÍA, C.** (2014). “Diplomacia pública y cooperación: Diálogos interculturales entre el Mundo árabe-islámico y América Latina”, en E. Kraychete, C. Milani (comp.) *Desenvolvimento e Cooperação Internacional: relações de poder e política dos Estados*. Salvador de Bahía: Editora da Universidade Federal da Bahia (EDUFBA). PP. 117-156.
- VIGUERA MOLINS, M. J.** (1997). “Mudéjares y moriscos: el Islam en la Península Ibérica (siglos XI al XVII) y sus relaciones culturales”, en M. García Arenal (coord.) *Al-Andalus allende el Atlántico*. Granada: UNESCO y Fundación El Legado Andalusí. PP. 82-99.
- VILAR, J. B.** (2005). “Franquismo y descolonización española en África”. *Historia Contemporánea* 30, 129-158. Departamento de Historia Contemporánea, Universidad del País Vasco.
- YASER, J.** (1992). *Fenicios y árabes en el génesis americano*. Córdoba: Ed. del autor.