

La diáspora marroquí y su influencia en la construcción de la
ciudadanía

La diáspora marroquí y su influencia en la construcción de la
ciudadanía

Hassan Arabi
Alfonso Vázquez Atochero
Sònia Parella Rubio
(Coordinadores)

Agradecemos efusivamente a la Fundación Hassan II por su
apoyo para la edición de este libro. Su aportación para llevar a
cabo dichos encuentros ha sido vital en todo momento.



Fondation Hassan II
pour les Marocains Résidant à l'Étranger



anthropiQa 2.0

Cómo citar este libro en normativa APA 7 (2020):

Apellido, N. (2021). Título del capítulo. En Arabi, Vázquez Atochero y Parella Rubio. (Ed.), *La diáspora marroquí y su influencia en la construcción de la ciudadanía* (pp. xx-xx), AnthropiQa 2.0.

DOI: 10.5281/zenodo.5270910

© anthropiQa 2.0
<http://www.anthropiQa.com>
anthropiqa@gmail.com
Badajoz, España

Edición primera, septiembre de 2021
I.S.B.N. 9798465184694

ÍNDICE

Prólogo	9
Francisco Cánovas	
A modo de empezar	11
Hassan Arabi, Alfonso Vázquez Atochero	
Una reflexión sobre la participación política de los marroquíes de Catalunya	17
D. Ahmed Benallal	
El papel del intelectual en la diáspora.	21
Dr. Hassan Arabi	
Llegaron los otros... y juntos, somos otra realidad.	41
Domingo Barbolla Camarero	
Aproximación histórica y conceptual de la diáspora. Pedagogía del desplazamiento y dinámicas cuánticas del cambio social	55
Alfonso Vázquez Atochero	
La diáspora marroquí en estudio. un balance de la investigación y su producción bibliográfica en España	69
Joan Lacomba Vázquez María Jesús Berlanga Adell	
Reconstrucción de la identidad musulmana de los hijos de la diáspora	109
Sònia Parella Rubio	
Migración y diáspora. El caso de los marroquíes.	123
El Hassane Jeffali Houari Abdelhak Bakouri	
Acompañamiento escolar de las madres marroquíes a sus hijos e hijas en Cataluña	139
Fatiha El Mouali Samadi Marta Bertran Tarrés Jordi Pàmies Rovira	

El yo y el otro en la construcción de la identidad migrante en España.	155
Mohamed el-Madkouri Maataoui	
Aproximación teórica del concepto politización en el estudio de la diáspora.	183
María Fernanda Barrera Rodríguez	
El concepto de integración desde un enfoque multidimensional.	193
Zaida Franco	
El mestizaje lingüístico y cultural en la literatura de la diáspora marroquí en España	209
Azeddine Ettahri	
Las migraciones internacionales en un mundo de muros y riesgos	221
Thales Speroni	
Mediterráneo	235
Manuel Pérez Castell	
BioDatas	241

Prólogo

En las primeras décadas del siglo XXI se ha configurado un nuevo escenario internacional en el que la revolución tecnológica, la globalización, los movimientos migratorios y la interculturalidad están perfilando un nuevo paradigma que plantea nuevos retos, incertidumbres y exigencias.

La configuración de sociedades pluriculturales es una de las realidades características de nuestro tiempo. El escaso crecimiento demográfico de los países europeos, la demanda de mano de obra en algunos segmentos del sistema productivo y los desequilibrios socio-económicos internacionales están provocando procesos migratorios que, según los expertos, se irán acentuando, haciendo que las sociedades sean cada vez más diversas.

En la actualidad hay cuatro grandes sistemas migratorios: el norteamericano, el europeo, el asiático y el árabe. Por lo que se refiere a Europa y, en especial, a España, hay que distinguir, a partir de 1950, cuatro ciclos migratorios. El primero se extendió entre 1950 y 1970. Los polos emisores fueron los países del sur y los receptores los países del norte y del centro de Europa. A consecuencia de ello, cuatro millones de italianos, dos de españoles, uno de portugueses, uno de yugoslavos y uno de griegos, emigraron hacia los países del norte, incorporándose, asimismo, algunos contingentes del Magreb y de Turquía. El segundo ciclo se desarrolló en los años 70. Los primeros inmigrantes arraigaron y se integraron en los países de acogida. Durante estos años se produjo un fuerte incremento de la inmigración árabe, dos millones de magrebíes y otros dos de turcos. El tercer ciclo se inicia hacia 1985 y llega hasta el 2000. El hecho más significativo es la conversión de los países del sur de Europa, como Italia, España, Portugal y Grecia, en países receptores, dejando de ser lugares de paso o "salas de espera".

Por lo que se refiere a España, hay que señalar la consolidación de un flujo migratorio caracterizado por la diversidad de las zonas de origen (África, Europa, Latinoamérica, China y otros países asiáticos), la diversidad desde el punto de vista cultural (culturas latinoamericanas, árabes, subsaharianas y asiáticas) y

la diversidad de los rasgos genotípicos (blancos, negros, amarillos).

Desde el punto de vista ideológico y estético se está produciendo una considerable interacción cultural y artística. La revolución de las tecnologías de la comunicación, la crisis de las ideologías tradicionales, la pluralidad de discursos y la fluidez de los intercambios han derrumbado las grandes construcciones teóricas y las fronteras que existían entre las diferentes culturas, favoreciendo el surgimiento de “culturas híbridas”, como las ha denominado Néstor G. Canclini.

Las ponencias presentadas en el congreso *La diáspora intelectual marroquí y su influencia en la construcción de la ciudadanía*, celebrado en Barcelona, en 2019, ofrecen interesantes reflexiones sobre las diferentes dimensiones de los movimientos migratorios, sobre las nuevas realidades demográficas, sociales, políticas y culturales y resaltan la relevancia de la gestión de la diversidad, prioridad esencial de las Administraciones Públicas y del Tercer Sector, que debe estar fundamentada en la riqueza de la diversidad, la inclusión, la tolerancia y la ciudadanía plena.

Francisco Cánovas
Historiador y escritor

A modo de empezar

La exagerada movilidad humana en las últimas décadas, nos está haciendo reflexionar sobre nuestra capacidad de adaptación a las nuevas circunstancias. Un mundo que se mueve vertiginosamente convierte a las personas como moscas en telaraña, parafraseando palabras de Roland Barthes. Cada uno lleva su carga personal, sus problemas, sus inquietudes y su deseo de arreglarlas como pueda. Las personas migrantes que han osado, en algún momento determinado, cambiar de lugar con el ánimo de buscar nuevas experiencias que les conducen al éxito, a la prosperidad o, simplemente, a la seguridad para aquellos que tuvieron que huir de la violencia generada por los conflictos armados, por la violencia social y económica o por un castigo climatológico. Todas y cada una de estas personas, van marcando su camino dentro de este mundo cruel, donde pocos se sienten cómodos, frente a una inmensa mayoría azotada por las penurias fruto de múltiples razones que no es el caso de profundizar en ellas.

Las personas migrantes, una vez instaladas en sus nuevos hogares, toman las riendas de afianzarse en las sociedades de acogida, demostrando, cada día, que están para sumar y no para restar, que su presencia es una oportunidad para los autóctonos para descubrir nuevos horizontes sin siquiera salir de sus casas. Es un gran esfuerzo que se hace, teniendo la cabeza y el corazón atrapados, sentimental y emocionalmente, en sus lugares de origen, a sus pueblos, a sus aldeas o ciudades donde han crecido y donde han dejado sus recuerdos, mezcla de buenos y malos momentos.

La diáspora sufre un desarraigo ajeno al paso del tiempo. Se tienen que pasar siglos para que el olvido entierre sus sentimientos y su apego a la tierra de origen. Es nuestra condición humana, la que nos convierte en lugareños a pesar de nuestra convicción de lo importante de sentirse universalista y ciudadano del mundo. Cuando se vive fuera, se echa de menos al olivo sembrado en el patio de tu casa de campo, a la alberca donde te empapabas con agua turbia con tus vecinos, a las charlas inútiles de la muchedumbre que se mantienen en las cafeterías de barrio o en las esquinas de las callejuelas, al desorden de las calles y, sobre todo, al color y el olor del paisaje

que se siente y se conoce palmo a palmo. Ninguna diáspora representa una excepción.

En el otoño del 2019, hemos celebrado el segundo coloquio sobre la diáspora marroquí, en la universidad Autónoma de Barcelona, apoyados por el equipo de la doctora Sonia Parella; fue una oportunidad para los investigadores y personas que trabajan con la diáspora marroquí, intercambiar sus reflexiones acerca de su grado de integración y participación. Las aportaciones presentadas entonces, pueden pasar desapercibidas y se archivan en el olvido si no le damos vida, publicándolas en forma de libro, para así compartir nuestras reflexiones con otros profesionales interesados en la temática de la integración y la participación de las minorías en las sociedades de acogida.

La diáspora marroquí y su influencia en la construcción de la ciudadanía, es el título de un trabajo conjunto, donde hemos recogido los artículos de varios profesionales e investigadores que indagan el fenómeno desde varias perspectivas. Son artículos que se complementan en su contenido, ofreciendo al lector, un abanico de propuestas e ideas dignas de ser publicadas y compartidas con otros profesionales dentro y fuera de España. El libro se abre con un prólogo del premio Nacional de Historia, el escritor e investigador Don Francisco Cánovas y una reflexión de Don. Ahmed Benallal, delegado del Gobierno de Cataluña en el Magreb donde nos abren el apetito para irnos descubriendo aportaciones de otros profesionales en la temática migratoria.

El servidor, Hassan Arabi, desde la Facultad Pluridisciplinar de Nador, mi aportación consiste en ofrecer al lector, una idea general sobre la participación del intelectual en la diáspora desde la antigüedad hasta nuestros días. Sin los sacrificios y el martirio del intelectual, la humanidad no habría podido avanzar ni la civilización humana haya podido lograr los éxitos en todos los campos de la vida económica, política y social de los pueblos. “La lucha de los pensadores pudo dar frutos y encontrarse un camino que lo marcaron los ilustrados en toda Europa, a lo largo de los siglos XVII, XVIII y XIX. Este movimiento cultural e intelectual tuvo como objetivo fundamental, combatir la ignorancia y el fanatismo religioso que anestesió a la humanidad

durante más de doce siglos. Un largo tiempo perdido, donde los pensadores y filósofos fueron criminalizados y acusados de herejes por usar la razón y defender el espíritu científico de las cosas. Dios va dejando, poco a poco, ser el centro de todo el pensamiento humano”.

Mi amigo y colega, Domingo Barbolla, nos explica en su artículo, *Y llegaron los otros... y juntos, somos otra realidad*, cómo la diáspora es capaz de ofrecernos otras realidades, enriqueciendo las sociedades receptoras con sus ricas aportaciones. “Es fundamental conocer cómo se comportan dos comunidades diferentes, cómo se acercan los vecinos de la aldea global en el siglo XXI; es importante conocer cuál es la base que puede sustentar una convivencia pacífica entre dos grupos humanos provenientes de civilizaciones diferentes”. Nos explica Barbolla.

En artículo conjunto, titulado *la Diáspora asociativa en la red. Las asociaciones de inmigrantes marroquíes en España de la Era Digital*, el Dr. Joan Lacomba de la universidad de Valencia y la Dr^a María Jesús Berlanga de la Universidad de la Rioja, ponen el dedo sobre la presencia de los marroquíes en España y cómo su presencia ha suscitado interés para los investigadores nacionales que tocado muchos aspectos de su vida laboral, social y cultural. “En cuanto a las temáticas abordadas, destacan los trabajos dedicados a las mujeres inmigrantes marroquíes en España y la dimensión de género, aunque este interés proceda en algunos casos de una visión estereotipada del rol de la mujer dentro de la sociedad marroquí o la cultura musulmana. Entre dichos trabajos, existen numerosas apelaciones a la integración de los inmigrantes, pero no es fácil encontrar estudios que hayan profundizado realmente en la comprensión o en la progresión de los mismos procesos de integración con una metodología sólida.” Concluyen los autores del artículo.

La Dr^a Sonia Parella, la anfitriona del coloquio, de la Universidad Autónoma de Barcelona, habló en su artículo, *Reconstrucción de la Identidad musulmana de los hijos de la diáspora*, nos acerca a la realidad de los hijos de los inmigrantes y los mecanismos de su integración en la sociedad de acogida. “Qué duda cabe que, en un contexto de hibridez cultural e islamofobia, para los miembros de las denominadas “segundas generaciones”, las influencias recibidas a través de la educación, los contactos

interétnicos, el entorno familiar, los medios de comunicación, sus comunidades religiosas y las instituciones, pueden fácilmente generarles conflictos de carácter identitario que podrían llegar a dificultar sus procesos de inclusión social”. De esta manera, la doctora Sonia, nos pone ante una realidad a la que se enfrentan los hijos de los musulmanes en España.

El profesor Alfonso Vázquez Atochero de la universidad de Extremadura, nos ofrece una aportación poco usual dentro de los estudios de la diáspora con su artículo, *Hacia una aproximación histórica y conceptual de la diáspora. Pedagogía del desplazamiento*. “nuestra evolución está condicionada precisamente por sus deslocalizaciones y las readaptaciones y transformaciones que conllevaron.” Luego más tarde añade: “La puesta en valor de los escenarios digitales determinan que la presencia en la red se hace básica a la hora de constituir y reconstituir identidades.” Un nuevo enfoque de la formación de las identidades en la era digital a tener muy en cuenta a la hora de tratar el tema de las identidades culturales.

El doctor El Hassane Jeffali Houari, de la Universidad Rovira i Virgili (Tarragona), en su artículo, *Migración y diáspora. El caso de los marroquíes* nos explica la relación entre migración y diáspora y no ha ofrecido un repaso histórico, preguntándose si existe, realmente, una diáspora marroquí. “Tal vez, la existencia de una conciencia colectiva, haciendo prevalecer la ciudadanía universal sobre las demás estatales, a la especificidad de más del 10% de los marroquíes establecidos en el extranjero. Esta reflexión nos conduce a preguntarnos, si verdaderamente los trabajadores o marroquíes residentes en el extranjero o incluso los marroquíes del mundo constituyen una diáspora.”

En un trabajo presentado, conjuntamente, por la Dra Fatih El Mouali, la Dra Marta Bertran y el Dr. Jordi Pamiés, de la Universidad Autónoma de Barcelona, titulado: *Acompañamiento escolar de las madres marroquíes a sus hijos e hijas en Cataluña*, los autores tratan el tema del papel de la institución familiar en el proceso de escolarización de sus hijos. “Muchas madres marroquíes comentan como fueron aconsejadas por otras más veteranas acerca de “hacerse visibles en la escuela”: tener mayor presencia, proponerse voluntarias en actividades escolares, asistir al AMPA, y a las reuniones con las maestras, y

compartir con estas sus dudas, es decir, “hacerse presentes”. Madres aconsejadas que deben actuar para ayudar a sus hijos en su proceso educativo.

El Dr. Mohamed El Madkouri, de la Universidad Autónoma de Madrid, en su artículo: *El yo y el otro en la construcción de la nueva identidad migrante en España*, trata de presentar cómo el yo/autóctono y el otro/inmigrante, pueden fusionarse para forjar una nueva identidad, fruto de la fusión cultural, social y hasta sanguínea de las partes. El autor pone el dedo sobre los discursos políticos en el proceso de la construcción identitaria. “La construcción de la identidad propia, del Yo-Nosotros-Endogrupo, independientemente de quien sea y de qué lado nos posicionamos, sin menoscabo del apartado anteriormente, es un proceso complejo”. Sentencia.

La Dr^a María Fernanda Barrera Rodríguez de la Universitat Autònoma de Barcelona, nos ha ilustrado con una *Aproximación teórica del concepto politización en el estudio de la diáspora*. “Ahora bien, no solo es relevante interrogarnos por la participación en los canales institucionales, sino que también por los efectos políticos de esta participación en las propias organizaciones, y analizar específicamente qué acciones políticas y discusiones en las asociaciones se producen.”

La investigadora Zaida Franco, del Gedime (UAB), en su artículo: *El concepto de integración desde un enfoque multidimensional*, nos explica la complejidad del concepto y afirma que “La integración es un término que genera mucha confusión, pues se lo vincula con la idea de asimilación, de adaptación o de incorporación, dando por sentado que el “esfuerzo” depende sólo de la persona migrada”. Una carga que pesa mucho sobre las espaldas de las personas migrantes sin que nadie sepa el grado de sufrimiento que padecen en este largo proceso.

El Dr. Azeddine Ettahri, de la Universidad Mohammed V de Rabat, nos brinda un trabajo extraordinario, metiéndonos en el campo de la literatura diaspórica. En su artículo, *Función y motivación del mestizaje lingüístico y cultural en la literatura de la diáspora marroquí en España*, concluye que “el mestizaje lingüístico y cultural viene a constituir una característica común de la literatura de la diáspora marroquí en España. Dicha mixtura

entre dos o más registros lingüísticos da lugar a textos híbridos y típicos de un verdadero cruce lingüístico”.

Thales Speroni, Investigador adjunto a CER-Migracions, Universitat Autònoma de Barcelona, cierra este libro con un ensayo cuyo título es *Las migraciones internacionales en un mundo de muros y riesgos*. El autor, “busca reflexionar sobre las migraciones a partir de una de las paradojas centrales de la globalización: la simultaneidad del continuo establecimiento de circuitos de movilidad de bienes y capitales, por una parte, y de la progresiva construcción de obstáculos para la movilidad humana, representada por los muros fronterizos, por otra parte.” Los trabajos presentados a lo largo de esta introducción son variados y, de esta manera, acercan al lector a la realidad de la diáspora desde varios prismas. El inmigrante frente a sus desafíos, que son muchos. Es precisamente, esta variedad de los trabajos, junto con la variedad de los investigadores que abarcan universidades de Oujda, de Rabat, de Barcelona, de Tarragona, de Madrid, de Valencia, de Cáceres, de Badajoz, además de centros de investigación como CERMigracions (UAB), es la que produce en nosotros una enorme satisfacción y un gran deseo, incitándonos para ir trabajando más en la temática de la diáspora en futuras ediciones.

Dr. Hassan Arabi & Dr Alfonso Vázquez Atochero

Una reflexión sobre la participación política de los marroquíes de Catalunya

D. Ahmed Benallal

Delegado del Gobierno de Cataluña en el Magreb (Túnez)

La participación política de los inmigrantes se considera como el último escalón que abre las puertas a la integración y a la plena ciudadanía. La implicación política rompe las barreras y demuestra la fortaleza de una sociedad libre, igualitaria y democrática. En cuanto a España, los inmigrantes tienen acceso a diferentes vías de participación política, dependiendo de su situación jurídico-administrativa. Por un lado, los nacionalizados que gozan de la plena ciudadanía, por otro lado, en cuanto a participación política formal, los nacionales de la UE pueden votar en elecciones municipales y europeas, así como ser elegidos. (Anuario CIDOB de la inmigración 2015-2016 p. 296-317).

Desde el 2011, los extranjeros procedentes de otros países con los que España ha suscrito convenios de reciprocidad pueden votar en elecciones locales si cumplen ciertos requisitos, a saber: estar empadronados y demostrar un mínimo de cinco años de residencia legal e ininterrumpida en el país, e inscribirse en el CERE con anterioridad a cada proceso electoral en el que quieran participar (INE, 6 de octubre de 2014; Moya, 2010; Moya y Viñas, 2012).

Hasta ahora, se han firmado convenios con varios países con los que España tiene acuerdos de reciprocidad: Bolivia, Cabo Verde, Chile, Colombia, Corea del Sur, Ecuador, Islandia, Noruega, Nueva Zelanda, Paraguay, Perú y Trinidad y Tobago (INE, 1 de diciembre de 2014). De estos, solo los latinoamericanos representan un electorado significativo, ya que el volumen de residentes del resto es minoritario. Cabe resaltar que los residentes marroquíes, siendo la primera comunidad extracomunitaria, aún están esperando la firma del convenio de reciprocidad entre España y Marruecos y, por ello, la gran mayoría de los residentes marroquíes no pueden participar, directamente, en los procesos electorales en España.

Aparte del contexto demográfico y normativo, hay que resaltar que los inmigrantes en España, como actores políticos, han jugado un papel cada vez más importante, reclamando mayores derechos y más visibilidad. A modo de ejemplo, campañas como la de «Aquí vivo, aquí voto» puesta en marcha en el 2011, por organizaciones como la Federación Estatal de Asociaciones de Inmigrantes y Refugiados en España (Ferine), ACNUR - Las Segovias, SOS Racismo, la Asociación Marroquí de Derechos Humanos (AMDH) y Ecologistas en Acción han firmado un manifiesto, para reclamar derechos de sufragio para todos los inmigrantes residentes en España. Otra iniciativa como la de *plataforma Casa Nostra Casa Vostra a Catalunya*, con la colaboración de *Òmnium Cultural* y el *Sindicato de Vendedores Ambulantes Top Manta*, que han impulsado una campaña para reprochar que "un millón de catalanes no podrá votar" en las elecciones Catalanas del 14F del 2021, esta situación "no solo es una vulneración de derechos políticos individuales, sino también un grave problema para el conjunto de la sociedad. No es sostenible que un 15% de la ciudadanía no pueda decidir el futuro del país".

La voluntad de participación de los inmigrantes se ha visto acompañada por un contexto sociopolítico no siempre favorable. Y cuando hablemos del colectivo marroquí las barreras aún se complican más, debido a la fragilidad del tejido asociativo y de las presiones indirectas que recibe por las dos partes, por parte de las autoridades españolas que exigen lealtad y por parte de los consulados que se les recuerda el país de sus orígenes. Estos dilemas han marcado el desarrollo asociativo y político de los marroquíes de Catalunya. Un desarrollo que está marcando las nuevas generaciones, que en su gran mayoría no han podido desvincularse de los canales de sus antecesores, debido a la particularidad del proceso participativo del colectivo marroquí que se ha iniciado en Catalunya en 1981 a través de Amical (Widadiya) de trabajadores y comerciantes marroquíes que era una réplica de Amicales marroquíes del resto de Europa, con una vinculación muy directa con el ministerio del interior a través de los consulados, y que tenían como función controlar a los opositores políticos marroquíes. El Amical ha sido el núcleo que se va a reproducir a partir de los 90, en diferentes asociaciones

culturales y religiosas, debido a las críticas y mala praxis de sus dirigentes. Hasta la fecha sólo los exiliados y opositores marroquíes participaban en la política a través de la acción sindical. Es a partir del nuevo milenio, cuando podemos hablar de los inicios de la participación política del colectivo marroquí, y que fue fomentada por los partidos de izquierdas y bien aprovechada por el partido socialista que empezó a reclutar los futuros líderes que sabían moverse entre el ámbito religioso y las diferentes instituciones públicas o privadas.

Cabe destacar el aumento de la nacionalización que ha superado 28.000 nacionalizados en el 2016 en Catalunya. Una cifra que va en aumento y que puede ofrecer al colectivo migrante marroquí, la oportunidad de afianzarse con su participación en la vida política, social y cultural de Catalunya, en igualdad de condiciones que los nativos catalanes. Una oportunidad que no hay que desperdiciar para el bien del colectivo marroquí, pero, sobre todo, para el conjunto de la sociedad catalana, cada vez más mestiza y cosmopolita.

El papel del intelectual en la diáspora

Dr. Hassan Arabi (Universidad Mohamed I.
Facultad Pluridisciplinar de Nador)
h.arabi@ump.ac.ma

Introducción

La historia no se ha escrito sino con los sacrificios de los hombres y mujeres que, con sus decisiones, iluminaron el camino al resto, para seguir en la senda de la claridad. La antorcha la han ido pasando unos a otros, desafiando las condiciones adversas que se han podido encontrar en cada tiempo. La humanidad y sus avances actuales son el fruto de los pensadores que llevaban y llevan, todavía, el peso y la carga de las consecuencias de su noble misión hacia el resto de sus comunidades.

Desde los tiempos remotos, el ser humano ha necesitado el liderazgo de alguien para organizarse y formar una comunidad capaz de vivir en cierta armonía y, al mismo tiempo, que tiene la habilidad de protegerse contra las agresiones que podrían llegar de otros lares. A lo largo de los tiempos, el debate que preocupaba a la masa era quién tiene la capacidad de estar a la altura para liderar a sus semejantes. El más fuerte era el que más se imponía, sembrando miedo y causando el mayor daño a todos aquellos que le desobedezcan. La ley del más fuerte se regía como norma para someter al resto de la comunidad. La violencia entre humanos para apoderarse de los puestos de mando era la tónica que se ha ido forjando, pese a la resistencia de una minoría que ponía en peligro sus propias vidas. *“Sabio y profesor, pensador por oficio, el intelectual puede también definirse por ciertos rasgos psicológicos que se disciernen en su espíritu, por ciertos aspectos del carácter que pueden endurecerse, convertirse en hábitos, en manías. Razonador, el intelectual corre el riesgo de caer en exceso de raciocinio.” (Le Golf, 1996. P.22).*

Los grandes gobernadores narrados en nuestra historia no eran precisamente sabios ni grandes pensadores, eran tiranos que amedrentaban a la masa y castigaban a la élite que se atrevía pronunciarse en contra de su voluntad. Eran escenas tristes que se han repetido en cada rincón del planeta y a lo largo de todos los tiempos. Una lucha entre el concepto de la violencia y el uso

de la fuerza, frente al pensamiento lúcido y razonado. La gobernabilidad de los pueblos fue motivo de mucho debate entre los grandes filósofos y pensadores en todas las culturas. Quién tiene la capacidad de estar al frente de su pueblo, quién tiene el mérito de liderar un proyecto, en definitiva, quién es el apropiado para gestionar los problemas y las inquietudes de la masa. Son interrogantes que fueron planteados por filósofos chinos y griegos hace miles de años, y el resultado fue el destierro de muchos de ellos y el asesinato de otros tantos que no quisieron someterse a la manipulación y el chantaje de los tiranos de sus respectivos tiempos.

Desde entonces, se han inventado muchos sistemas de gobierno, se ha avanzado en la construcción de la participación de las masas en las decisiones del gobierno, sin embargo, la distancia y la desconfianza entre el político y el intelectual sigue intacta. En pleno siglo XXI, en muchos países, los intelectuales prefieren exiliarse para poder ayudar a sus pueblos desde fuera, y en muchos tantos, están castigados, perseguidos o asesinados¹ a sangre fría, son actos que suceden muy a menudo, invitándonos a reflexionar acerca del papel del intelectual en la vida política y social de sus pueblos.

En la actualidad, en algunos casos, se pretende una corrección política, en otras, se quiere cambiar una práctica política determinada que favorece las aspiraciones del pueblo. Por ello, el político está siempre pendiente de qué van a pronunciar los intelectuales, cuándo lo harán y de qué manera. El intelectual en su laberinto se dedica a gestar su pensamiento y el político en su hazaña de manipular a la masa y amenazarla para no hacerle caso al pensador. Es el juego que se ha llevado sin cesar, donde algunos ejercen de verdugos y otros obran como salvadores de sus semejantes. Ahora, cobra mucho interés el papel del intelectual en su entorno, debido al contexto internacional, donde la vida intelectual está siendo combatida por una élite política caracterizada por una cierta mediocridad y mucha prepotencia.

¹ El asesinato del periodista Saudí Jamal Khocheggi en la embajada de Arabia Saudí en Turquía, representa un ejemplo claro de que el intelectual sigue siendo el enemigo número uno de todos los tiranos del mundo.

Breve repaso de la diáspora intelectual en la historia

Los libros de la historia del pensamiento testimonian que cada época tiene sus intelectuales que se encargan de marcar un cierto ritmo en la organización de la vida social, política y cultural de sus pueblos. El intelectual no vive para sí mismo, sino que busca la manera de vivir junto con los suyos en una cierta armonía basada en el concepto de la justicia y la dignidad del ser humano.

Los testimonios de la práctica intelectual en la antigua Grecia marcan una tradición práctica que se ha ido imitando en todas las culturas y las épocas. El acoso de los filósofos en las polis griegas, el asesinato del maestro Sócrates, obliga a sus seguidores buscar refugio lejos de Atenas. La muerte del maestro representa una lección de vida y una elección de intelectualismo comprometido. El compromiso intelectual de los filósofos griegos es, en realidad una lucha contra el mal y a favor de una justicia social requerida por el pueblo de Atenas.

El poder político de las ciudades-estado atenienses era cuestionado por una élite que fue capaz de adoctrinar a una sociedad que se sentía mal valorada e injustamente tratada por las actuaciones políticas de entonces. El enfrentamiento entre los políticos y los filósofos era una lucha entre el bien y el mal. De allí nació el llamado intelectualismo moral de los griegos, liderado por Sócrates, quien considera que los asuntos morales y políticos son cosa de expertos que gozan con el respeto de su grupo social. Se trata de ofrecer una idea sobre la diferencia entre el conocimiento y la ignorancia que es lo mismo que la lucha entre el bien y el mal. La experiencia moral, pues, se basa en el conocimiento del bien y para tal hazaña hace falta la presencia de los filósofos, de los sabios.

La doctrina central de la *República* de Platón considera que los males de la comunidad sólo desaparecerán cuando el poder político se combine con el conocimiento de un criterio moral universal. El Estado tripartido formado por los filósofos, los guardianes y los productores, ofrece la capacidad de gobernar al grupo que se dedica a la razón, que son los filósofos que obran con su intelecto a buscar soluciones y racionalizar el bien entre el resto de los grupos sociales. La meritocracia confuciana, se encuentra en plena sintonía con el ideal platónico en la Grecia

de los grandes movimientos de filósofos que cuestionaban las tradicionales maneras de gobernar en las polis griegas.

Los filósofos griegos del exilio crearon academias para enseñar las doctrinas de su pensamiento. De esta forma, han ido pasando, de maestro a alumno, su fe y su convencimiento en el poder del pensamiento y de la razón para gestionar, de modo razonable y equitativo, los asuntos del pueblo. La convicción que tenían los maestros en sus ideas, y la manera de defenderlas, aún siendo amenazados en sus propias vidas, les convirtió en referencia para sus pueblos, y más tarde, para la humanidad en su conjunto. Anaxágoras, aunque su vida se salvó, el filósofo que cuestionó la divinidad de la luna se encontró en el exilio en Lampsaco, al borde del Helesponto. Aristóteles tuvo que huir de Atenas hacia Eubea, donde morirá apenas un año más tarde. Desde su exilio, Aristóteles escribió a su amigo Antípatro, gobernador de Macedonia, confiándole muchos de sus secretos, de los cuales habla el biógrafo Diógenes Laercio. Platón, se refugia en Megara, donde lo acogen Euclides y Terpsión, antiguos alumnos de Sócrates mencionados en el Fedón (59c) y fundadores de la escuela megárica. Pitágoras, se exilio para escaparse de la tiranía del dictador Samio Polícrates, sufrió bastante hasta establecerse en las colonias italianas de Grecia y acabó fundando la famosa escuela pitagórica en Crotona al sur de Italia. Tucídides, el que es considerado como el padre de la historiografía científica, debido a sus estrictos estándares de recopilación de pruebas y de sus análisis en términos de causa-efecto sin referencia a la intervención de dioses y, también ha sido considerado el padre de la escuela del realismo político, ha sido exiliado por la democracia ateniense y ha sufrido las consecuencias de su tesis política apoyada en conceptos científicos. El exilio le sirvió para meditar las cosas y verlas de forma diferente, como reconocía el mismo cuando afirmó que: *“Fue mi destino ser un exiliado de mi país durante veinte años tras mi mando en Anfípolis; y, estando presente con ambas partes, y en especial con los peloponesios por causa de mi exilio, tuve tiempo libre para observar los asuntos de manera particular.”*². Tales, Diógenes, Demócrito y muchos más fueron

² Manuscrito de la *Historia de la Guerra del Peloponeso* del historiador Tucídides, versión latina traducida por Lorenzo Valla y dedicada al papa Nicolás V.

exiliados en tierras ajenas para seguir su lucha para liberar al hombre de su ignorancia a las cosas y convertirle en el centro de atención de toda actividad que se haga en la vida real. Los filósofos griegos han puesto al hombre como centro de todas las preocupaciones. Todo tiene que girar alrededor del hombre, de su libertad, de su felicidad, de su sentido de la justicia, de su relación con sus semejantes, etc.

“Durante la segunda mitad del siglo v a. C., en especial durante la Guerra del Peloponeso y bajo el influjo de la edad madura de Sócrates y la Sofística, queda abandonada la arcaica tendencia cosmológica —cuyo objetivo fundamental consistía en explicar el mundo exterior como un todo y, en un orden muy secundario, la problemática del hombre—, siendo sustituida gradualmente por un acercamiento humanístico a la filosofía, en el que el estudio del hombre deja de ser secundario y se convierte en el punto de partida de toda investigación.” (Kirk; Raven; Schofield, 1983, P.603)

El imperio romano, fue una continuación de una Grecia racional y metódica, aunque las divergencias entre políticos e intelectuales siguió viva en todo tiempo, empujando a muchos prender el viaje del exilio o el destierro bajo el acoso de los dictadores y tiranos que se turnaban en el poder de Roma. Es el caso de Cicerón, que optó por autoexiliarse en Tesalónica, permaneciendo un tiempo en Dirraquio hasta lograr autorización para su vuelta a Roma. Seneca, otra figura muy influyente y predominante de la política romana durante los reinados de Claudio y Nerón, destacó como intelectual y político, gran orador, terminó suicidándose ante las acusaciones por la conspiración contra su antiguo alumno Nerón. Horacio tuvo que escaparse tras la llegada de Octavio al poder en Roma, temiendo las represalias del dictador, y sólo pudo regresar a Roma después de una amnistía decretada por el propio Octavio. El autor de la *Eneida*, Virgilio, tras el asesinato de Julio Cesar, pasó mucho tiempo en Napoles, temiendo por su vida y sus bienes. El poeta y autor de la gran obra amatoria, *El arte de amar*, el *Ars amatoria* o *Ars amandi*, Ovidio fue desterrado por Augusto cerca del mar negro, donde el poeta pasó sus peores días, echando de

menos la vida romana que le inspiraba para escribir sus afamados poemas.

“Lo sancionó Augusto sin la participación del Senado ni de juez ni tribunal algunos. El tono del edicto imperial fue muy severo e incluyó la condena también del Arte de amar, obra que pasaba a estar prohibida y se retiraba de las bibliotecas públicas. Sea como fuera, el poeta se lo tomó muy mal, como si lo enterraran en vida. Roma no solo era su lugar de recreo y la razón de su existencia, sino también su inspiración.” (Antón, 2020, s/p).

Los intelectuales romanos llevaban muy mal su salida forzada de Roma y mantenían, siempre, vivo el contacto a través de sus escritos y sus reflexiones. El destierro o el exilio no les impedía seguir pensando en lo que ellos estaban convencidos. Desde tierras foráneas, muchos de estos pensadores iban adoctrinando a discípulos y creaban academias para ayudar los jóvenes a reflexionar sobre asuntos de la vida pública, sobre el concepto de la felicidad, sobre la verdad, poniendo en tela de juicio todo lo que se gestaba a su alrededor. La grandeza de Roma exigía de ellos un compromiso hacia sus ciudadanos romanos que les veneraban. Lo que caracteriza a los pensadores romanos es, precisamente, su fin práctico-político donde se señala el ideal de vida para el individuo y la sociedad que era su libertad en el sentido amplio de la palabra.

“A cualquier parte que mires encontrarás fin a tus males. ¿Ves aquel precipicio? por allí se baja a la libertad. ¿Ves esa mar, ese río, ese pozo? en el fondo de sus aguas tiene asiento la libertad. ¿Ves aquel árbol pequeño, retorcido, siniestro? en él está suspendida la libertad. ¿Ves tu cuello, tu garganta, tu corazón? salidas son para huir de la esclavitud. Pero te mostramos caminos demasiado penosos, y que exigen mucho valor y fuerza. ¿Buscas fácil vía a la libertad? en cada vena de tu cuerpo la tienes.” (Séneca, De ira, III, 15.)

La libertad era el fin buscado por todos y no era tarea fácil conseguirla. Por este motivo, fue muy difícil entablar una relación llevadera entre los filósofos y el poder político romano. El

ciudadano libre le cuesta al estado romano para satisfacerle y, además, es capaz de cuestionar al político del senado, mientras que el esclavo es garantía de beneficios económicos y tranquilidad política.

La Edad Media, fue un largo tiempo de sacrificio por parte de los filósofos y pensadores, debido al carácter divino de la verdad. La religión ocupaba las escenas política y cultural de las sociedades. El centro del universo pasa a ser Dios en vez del hombre. Toda gira alrededor de Dios, sobre su voluntad, menguando, de esta manera, la libertad individual y colectiva del ser humano.

“Los primeros tiempos de la Edad Media, esa locura poseyó a los mejores y más brillantes europeos. Casi se puede decir que se obsesionaron con Dios. Pensaban sobre Dios, estudiaban a Dios, trataban de descubrir su voluntad y obedecerla, e intentaban descubrir los propósitos que Dios tenía para el mundo y ayudarle a que se cumplan” (Van Doren, 2009. p. 179)

Los largos siglos del Medievo condicionaban a los pensadores y no les dejaban mucho margen para desarrollar sus ideas y sus teorías acerca de todo lo relacionado con la existencia del ser humano. Las palabras de los libros sagrados venían a sustituir cualquier otro pensamiento creado por el hombre. No hay verdad que valga fuera de lo revelado por los profetas. Toda interferencia en el mensaje de Dios se considera como inaceptable y se castiga duramente por el clero. Y pese a todo, los pensadores no dejaron nunca de creer en su capacidad de convencer e influir en la realidad, aportando lo mejor de su pensamiento, adaptándolo a las creencias religiosas. Desde la caída del Imperio Romano en el siglo V hasta finales del XV, ya en los albores de una nueva época, el tránsito del mundo antiguo al medieval, se logró la evolución del monacato y la cultura monástica, la aparición de las escuelas episcopales y de las universidades, las corrientes filosóficas como la escolástica y la recepción del aristotelismo o el impulso del humanismo, todo era fruto de los sacrificios y los aportes de los pensadores que no querían rendirse a las persecuciones de una clase religiosa, altamente influyente en las decisiones políticas de la época.

Grandes nombres como San Agustín, Tomás de Aquino, han salvado, con sus intentos de reconciliar la fe con la razón, lo poco que se podía hacer en aquellos tiempos difíciles para los defensores del pensamiento lógico. A estos filósofos cristianos, se sumaron otros de creencia musulmana como Ibn Harun, Ibn Tofail, Ibn Hazm que cultivaron su pensamiento en el occidente musulmán Al Andalus, cuya figura emblemática e influyente en el pensamiento universal era Averroes, quien sufrió el destierro fuera de su Córdoba, en la localidad de Lucena primero y luego en Marrakech, donde fue recibido por el sultán Almohade Abu Yusuf Al Mansur, donde vivió protegido hasta sus últimos días.

“Las causas fueron la irritación que sus aceradas críticas políticas produjeron en la oligarquía cordobesa, la profunda antipatía que por motivos de ortodoxia le profesaban los ulemas y alfaquíes conservadores, y la envidia entre los notables de la ciudad por el prestigio acumulado durante largo tiempo en Córdoba por la dinastía de los Averroes (abuelo, padre y nieto).”(Martínez Lorca, 2010, s/n)

Otros pensadores musulmanes como Al Hallaj, que fue crucificado en Bagdad, al no querer renegar a su pensamiento místico que llama a la unidad con Dios. Su afirmación "Yo soy la Verdad" refiriéndose a Dios, una expresión elíptica de su estado de unión con la Divinidad, le valió un cruel martirio, acusado de hereje y blasfemo por las autoridades religiosas, amparadas ciegamente, por el poder político de su tiempo. Centenares de intelectuales y hombres de la ciencia y el pensamiento tuvieron esta misma suerte, algunos fueron asesinados, otros castigados con la cárcel o el destierro, lejos de su tierra y de sus familias, pero siempre, cargando con sus compromisos y sus convicciones intelectuales, como forma de aportar algo a la humanidad. Era el deber del líder intelectual para con su gente, frente a la tiranía de la sinrazón que dominaba la larga y poco fructífera Edad Media, en cuanto a los avances en la creación de un pensamiento libre y una justicia social. Los sacrificios de los intelectuales *musárabes*³, ayudó al ser humano para recuperar

³ *Musárabe*, es un término que hemos acuñado y hemos utilizado en otros artículos para referirnos a todo lo perteneciente a la cultura árabe-musulmana.

su posición en el universo como elemento especial que merece ser atendido con un trato adecuado.

“A consecuencia de la actividad intelectual desplegada especialmente en los diversos ramos del saber por los árabes, produjéronse grandes adelantos en esas artes humildes, pero necesarias, que contribuyen tan eficazmente a la felicidad del género humano.” (R.M, 1876, p. 156)

La lucha de los pensadores pudo dar frutos y encontrarse un camino que lo marcaron los ilustrados en toda Europa, a lo largo de los siglos XVII, XVIII y XIX. Este movimiento cultural e intelectual tuvo como objetivo fundamental, combatir la ignorancia y el fanatismo religioso que anestesió a la humanidad durante más de doce siglos. Un largo tiempo perdido, donde los pensadores y filósofos fueron criminalizados y acusados de herejes por usar la razón y defender el espíritu científico de las cosas. Dios va dejando, poco a poco, ser el centro de todo el pensamiento humano. Las personas han ido recuperando sus figuras, dedicándose a la filosofía, la ciencia, la política, la literatura, el ocio y, sobre todo, a buscar la felicidad en el mundo terrenal. *“El siglo XVIII puso sus esperanzas en la luz de la razón, de la educación, para avanzar hacia la felicidad, la libertad y la justicia.” (Puleo, 1996. p.7).*

Anotaciones sobre la diáspora intelectual española moderna y contemporánea

En España, los ilustrados vivieron momentos difíciles y sintieron, en sus almas, el destierro como castigo debido a sus actividades intelectuales que ejercían para iluminar la senda de los humanos y encarrilarlos hacia la libertad y la justicia. En 1801, Melchor Gaspar de Jovellanos llega a la isla de Mallorca para iniciar su destierro, condenado para abandonar su Asturias y vivir los años más duros de su vida, encerrado en una isla. *"Pero su personalidad le hizo convertir sus días de encarcelamiento en una rica experiencia cultural llegando a establecer una relación muy íntima con Mallorca y su gente"*⁴.

⁴ <https://www.diariodemallorca.es/sociedad/2008/04/06/pasion-destierro-jovellanos-isla-mallorca-4301866.html>

Unamuno, fue otra de tantas figuras de intelectuales obligados a salir de su tierra por su pensamiento. Primero fue exiliado en Canarias, donde entabló una muy buena relación con su gente, gracias a la amabilidad de sus vecinos, encuentra acomodo rápidamente haciendo lo que le llena. “*En mi vida he dormido mejor. ¡En mi vida he digerido mejor mis íntimas inquietudes!*”, asegura en una carta en el periódico *Nuevo Mundo de Madrid*. Aunque fue indultado por Primo de Rivera, el filósofo ha preferido autoexiliarse en Francia para gozar de mayor libertad y poder ayudar a su gente. No regresó a España hasta la caída del régimen militar que gobernaba el país a lo largo de la década de los veinte del pasado siglo.

El intelectual no nace para hacer negocios o para defender intereses de un grupo determinado con el fin de lucrarse. La finalidad suprema del intelectual es crear pensamiento para difundirlo entre los suyos, para ayudarles a encontrar su propio camino. Nada cambia a través de los siglos, los intelectuales siguen siendo un bien necesario para afrontar los retos de cada situación, porque:

“Ciertamente, el horizonte de la vida intelectual tiene un destino, una finalidad. Discurrir, pensar, reflexionar y analizar son destrezas que en su mero ejercicio no encuentran su virtud, si no cuando tienen un sentido que los anima a desplegarse con mayor finura y alcances. No cabe duda de que si la inteligencia se abre a la realidad, su actividad tenderá a la búsqueda de la verdad. Buscar predica una acción esforzada, quizá hasta violenta, porque es necesario remover obstáculos tanto los propios como los próximos.” (Cámere, 2013, p. 197.)

La diáspora intelectual española del siglo XX, fue necesaria para que todo el mundo conozca las aspiraciones legítimas de toda una sociedad, que anhela a la libertad y la democracia y vivir como las vecinas sociedades del norte. Los intelectuales españoles esparcidos en todos los continentes jugaron un papel determinante para que, tanto la dictadura de Primo de Rivera como el régimen franquista, tengan una mala reputación en las sociedades donde han estado afincados. Su salida del país significa buscar algo de libertad para expresarse y lanzar su voz,

allá donde podría llegar e influir para bien de sus compatriotas. *“Una de las formas más utilizadas para continuar la labor intelectual fue la práctica académica, ya que la mayoría de los intelectuales exiliados eran profesores universitarios, además de escritores.”* (Cela, 1996, P. 461).

La élite intelectual española de la diáspora era muy numerosa y merece una atención especial dentro de la investigación académica actual. Allí van algunos nombres como Ortega Y Gasset, María Zambrano, Antonio Machado, Luis Cernuda, Juan Ramón Jiménez, Pedro Salinas, Francisco Ayala, María de la O Lejárraga, Arturo Barea, Severo Ochoa, Max Aub, Luis Buñuel, Ramón J. Sender, Clara Campoamor, Gregorio Marañón, Jorge Guillén, Jorge Semprún, Rosa Chacel, Rafael Albertí, Luis Buñuel, Manuel Chaves Nogales, Elena Fortún, Margarita Xirgú, Claudio Sánchez Albornoz, Los hermanos Luis y Juan Goytisolo y la lista es muy larga. *“La mayor parte de los escritores y científicos que pudieron se marcharon de España a lo largo de la contienda. Sobre todo los de mayor edad y los más consagrados.”* (Pelayo, 2013. p.192). Muchos han estado viviendo, mayoritariamente, entre París, México y Buenos Aires, desde donde se opusieron a cualquier opresión política de regímenes dictatoriales, pasando de ser una voz local que se opone al régimen político español a formar parte de un movimiento intelectual internacional que se opone a todas las formas de tiranía que se encuentran en todo el mundo.

“Era evidente que los intelectuales de distintas partes del mundo, instalados en París, estuvieron allí por falta de libertades y por la injusticia social que vivían sus pueblos. París era símbolo de apertura, de libertad, de bienestar y de justicia. La capital gala era portadora del lema de Libertad, Fraternidad e Igualdad y estos escritores querían llevar este sueño a sus lares, allá en América latina, o incluso en la vecina España que seguía bajo el régimen de la dictadura franquista.”

(Arabi, 2018. p.124).

Las reivindicaciones políticas de los intelectuales de la diáspora, tuvieron que defender el ideal revolucionario, pero sin renunciar la democracia como sistema que garantiza la libertad y la justicia que necesitan sus pueblos. Sus firmas han irritado al propio Fidel Castro, cuando muchos intelectuales le pidieron aclaración acerca del arresto del poeta cubano Heberto Padilla, obligándole a hacer confesiones bajo coacción y vejación. La contestación de Fidel ha sido muy dura, al dirigirse a estos intelectuales de la siguiente manera:

*“Ya saben señores intelectuales burgueses y libelistas burgueses y agentes de la C.I.A. y de las inteligencias del imperialismo, es decir, de los servicios de inteligencia, de espionaje del imperialismo: en Cuba no tendrán entrada ¡no tendrán entrada! Cerrada la entrada definitivamente, por tiempo indefinido y por tiempo infinito.”*⁵

El intelectual no sólo tiene el derecho, sino el deber de criticar la sociedad cuando ésta no funciona, de denunciar sus injusticias, su falta de libertad y el conformismo de la masa con todas las deficiencias que se desarrollan a su alrededor. En esta perspectiva, la sociedad es considerada como una posible amenaza, ya que no está consciente de la envergadura del peligro ocasionado por su indiferencia ante los hechos. En este caso, el intelectual debe, sin negar la situación donde se encuentra, resistir y ejercer, libremente, su conciencia y su intelecto para despertar las conciencias del grupo, con el fin de reaccionar, a tiempo, y construir algo mejor. En este sentido, se entiende la preocupación de los intelectuales españoles que han preferido abandonar el país y empezar una nueva vida que les permita participar en la reconstrucción de la sociedad arruinada por las intromisiones del autoritarismo que dominaba la escena política española del siglo XX.

⁵ *Fragmento del discurso de Fidel Castro, relacionado con el caso Padilla en respuesta a la carta dirigida por 54 intelectuales latinoamericanos y europeos por la detención del poeta cubano Heberto Padilla. (Revista Libre, 1971. p. 119)*

La diáspora árabe y su aportación intelectual

Las circunstancias políticas de los intelectuales árabes, se difiere de una zona geográfica a otra, aunque, en el fondo, tienen unas características similares, respecto a la situación política donde sufrieron un acoso permanente por parte de la oligarquía política que gobernaba en sus respectivos territorios. El imperio Otomano, dominaba casi todos los países árabes –excepto Marruecos- ejerciendo una presión sobre los intelectuales que pertenecían a distintas culturas y credos que albergaba el imperio. La intolerancia religiosa que ejercían los turcos sobre las minorías llegó a un extremo insoportable, obligando a muchos prender la huida hacia naciones y lugares seguros, sobre todo, hacia el continente americano.

A finales del siglo XIX, se registraron emigraciones masivas, abarcando familias enteras, de una manera clandestina, que salieron de oriente medio, especialmente de Siria, Líbano y Palestina, para empezar una nueva vida lejos de la injusticia y la persecución de las autoridades turcas. Era una emigración decidida, desde el principio, a no regresar a la tierra de sus antepasados.

En los países de recepción, la diáspora intelectual, empezó a reivindicar su pertenencia identitaria, a través de manifestaciones literarias y reflexiones en el campo del pensamiento y la creación. El historiador literario Nadeem Naimy⁶, evalúa la importancia del grupo que ha sido capaz de cambiar los criterios estéticos en la literatura árabe: era una generación que se concentra sobre el hombre en vez de la lengua, sobre el humano en vez de la ley y sobre el espíritu en vez de la letra. Estos intelectuales, han hecho pasar la literatura árabe de su clasicismo secular a la era moderna. Estamos hablando de nombres de la talla de Nasib Arida, Kahlil Gibran, Abd al-Masih Haddad, Mikhail Naimy, Ameen Rihani, Elia AbuMadi, Nadra Haddad, entre otros. El apoyo que ofrecieron estos intelectuales a sus colegas del mundo árabe fue de una enorme importancia, ya que sus aportaciones fueron vistas como una luz de modernidad en un ambiente preso de unas

⁶ Profesor de la Universidad americana de Beirut.

tradiciones medievales que resisten a cualquier cambio social y cultural.

“Esta generación de los cultos fue apoyada también por los escritores emigrantes que vivían en la diáspora, estos literatos han vivido y bebido de las diferentes fuentes de la literatura occidental, como la libertad de la expresión, la facilidad de la versificación y el uso de las diferentes expresiones para manifestar de los sentimientos del ser humano.” (Hamooud. 2016. P. 17).

El autor de *El Profeta*, Gibran Khalil Gibran, logró sintetizar en su libro los temas que inquietan al ser humano: el amor, el matrimonio, los hijos, el dar, el comer y el beber, el trabajo, la alegría y el dolor, las casas, el vestir, el comprar y el vender, el crimen y el castigo, las leyes, la libertad, la razón y la pasión, el dolor, el conocimiento, el enseñar, la amistad, el hablar, el tiempo, lo bueno y lo malo, la oración, el placer, la belleza, la religión, y la muerte. Su visión y su enfoque a los asuntos tratados reflejan, en cierto modo, la preocupación que persigue al ser humano hasta su viaje final, la muerte. Son sentimientos universales que no son patrimonio de ninguna cultura o ningún credo, es la esencia de nuestra condición humana. El profeta, podría ser el mismo autor, al ser obligado a salir de su pueblo natal en el monte del Líbano, para prender un viaje forzado por la presión ejercida por la barbarie de las autoridades turcas sobre una población autóctona cristiana. Cuando el profeta decidió abandonar a los suyos, les lanzó estas emocionantes palabras que demuestran el apego a su tierra y, al mismo tiempo, la necesidad de salir cuanto antes, para embarcar hacia nuevos lares donde seguirá predicando con cierta libertad y seguridad.

“ No puedo abandonarlos sin aflicción y sin pena. No es una túnica la que me quito hoy, sino mi propia piel, que desgarré con mis propias manos. Y no es un pensamiento el que dejo, sino un corazón, endulzado por el hambre y la sed. Pero, no puedo detenerme más. El mar, que llama todas las cosas a su seno, me llama y debo embarcarme.”

La diáspora intelectual árabe, jugó un rol fundamental en la modernización de los estilos de vida en sus países de origen. Sus influencias han llegado a todo el mundo árabe, llegando a ser claves en la enseñanza de los géneros y tendencias literarias de la cultura árabe. El peso de la tradición sobre los movimientos intelectuales tuvo un impacto negativo sobre la evolución de las sociedades, cuyas aspiraciones entraban en conflicto con las presiones de los defensores de la tradición. Los intelectuales de la diáspora fueron una válvula mediante la cual se podía respirar y acceder al mundo exterior, cuando el miedo se apoderaba de sus homólogos que vivían bajo la censura y el control de una oligarquía que hacía todo lo posible para mantener una sociedad estática y adormecida por la ignorancia y el miedo. Abdellah Laui, sostenía que:

“El intelectual árabe ha dudado demasiado en criticar radicalmente cultura, lengua y tradición. Ha evitado demasiado a menudo la crítica de los fines de la política nacional local, que conduce a la asfixia de la democracia y al dualismo generalizado; debe criticar el economismo superficial que cree modernizar al país y racionalizar a la sociedad, construyendo una fábrica con el dinero de otro, la tecnología de otro, la administración de otro, debe dejar de autocensurarse cuando se trata de los problemas de minoría y de democracia local, por miedo a poner en peligro una aparente unidad nacional.” P. 18

Si Siria y el Líbano cuentan con una diáspora intelectual que mantiene fuertes lazos con sus orígenes, aportando lo mejor que hayan aprendido en los países de acogida, en el occidente musulmán, Marruecos cuenta con una diáspora de origen judío, muy activa y mantiene viva una relación privilegiada con su tierra, donde han estado viviendo y conviviendo con otras comunidades durante más de 2000 años. Aunque en el último medio siglo, la población judía ha disminuido, notablemente, por varias razones⁷⁷, el contacto sigue latente, de tal manera, que, en la última década, el

⁷⁷ Los judíos han ido saliendo de Marruecos, desde finales del siglo XIX, justo a partir de la Guerra de África. Pero el mayor éxodo de la comunidad judía marroquí, fue a partir de la creación del Estado de Israel y las sucesivas guerras entre dicho estado y los países árabes..

país está viendo un resurgir de la comunidad judía, mediante visitas esporádicas o negocios que van entablando, cada vez más, en su país de origen.

“Las costumbres y el patrimonio judío marroquí siguen vivos en el país magrebí pese a la reducida comunidad judía, gracias por una parte a la diáspora judía que ha mantenido sus vínculos con su país de origen, y sobre todo a una clara voluntad de la monarquía alauí de preservar esa herencia.” (Bouaziz, 2021, s/p).

A partir de la segunda mitad del siglo XX, la emigración marroquí ha ido creciendo en países económicamente prósperos y democráticamente afianzados, al mismo tiempo, va apareciendo una diáspora intelectual en los países de acogida, llegando a conquistar premios y reconocimientos de talla internacional. No es el espacio para desarrollar sus aportaciones y disciplinas, nos conformamos con dar unas cuantas personalidades a título de ejemplo. Tahar Ben Jelloun, ganador del premio Goncourt (1987) en Francia de novela, Abdellatif Laabi (2009), ganador del premio Goncourt de poesía en Francia, o Najat el Hachimi ganadora del premio Nadal (2020) de literatura en España. La lista es muy larga y merece unos estudios aparte.

Apreciaciones generales

George Orwell, seudónimo del escritor Eric Arthur Blair⁸, estuvo convencido de que la tarea del intelectual no es seguir la corriente a la multitud, ni darles la razón por sistema, sino todo lo contrario, contrariarles y darles que pensar. “Ocurre que el hombre plenamente libre es aquel que dice a la gente lo que la gente no quiere oír”. Todo lo contrario a lo que predicán los políticos a las masas. Todos los filósofos y creadores del pensamiento libre piensan que su labor es estar al lado de los pueblos, sentir sus penas y concienciarles para lograr una madurez que les permita distinguir entre el bien y el mal. Jean Paul Sartre, opinaba acerca del papel del intelectual y lo resumía del siguiente modo:

“Pienso que, lo que un intelectual debe hacer ahora es suprimir su conciencia desgraciada, es decir, no

⁸ Autor de “Big Brother” y de “1984”, novelas de ciencia ficción consideradas entre las 100 mejores novelas de la literatura inglesa.

colocarse al margen del pueblo y declarar que hay una contradicción entre lo particular y lo universal en un caso determinado, sino estar con el pueblo y comprender el género de universalidad que éste reclama, dándole, si se le pide, una forma particular. En todo caso, el intelectual es un hombre del pueblo como cualquier otro. No tiene por qué aislarse. Debe estar movido por los mismos sentimientos que los demás.” (Sartre, 1992. P.489)

El aforismo de "conocer es recordar" se atribuye a la voz del maestro Sócrates, quien después de haberlo puesto todo en duda, desde su papel de *tábano de Atenas*, fue obligado a tomar cicuta, y con ello, firmó una muerte llena de compromiso y un ejemplo del sacrificio intelectual. Luego sus discípulos cogieron la antorcha, Aristóteles tuvo que huir de Atenas hacia Eubea, donde falleció apenas un año más tarde. Tanto Aristóteles como Teofrasto intentaron dotar al Liceo de los instrumentos necesarios para las distintas investigaciones y sus miembros compartían una vida en común dirigida al conocimiento desinteresado. No era y no es tarea fácil llevar a cabo un proyecto que defienda al pueblo para su emancipación y su dignidad, ayudándoles a pensar, porque pensar significa existir con todo lo que significa la palabra. En *Sócrates furioso. El pensador y la ciudad*, Rafael del Águila, habla del filósofo y su compromiso con su entorno, con su ciudad y con los suyos:

“Sócrates es, sin duda, el primer y mejor ejemplo de las tensiones entre el pensador y la ciudad. El mejor ejemplo de los encuentros y desencuentros que se producen entre el pensar y el mundo. No es casual, desde luego, que, ante su desafío reflexivo, la democrática Atenas lo juzgara y condenara: su historia es la mejor demostración de que pensar e intervenir en el mundo no son tareas apacibles y tranquilas. Porque pensar no siempre conduce a que todo encaje, sino que, a veces, empuja hacia la dislocación del mundo, pues exige someterlo todo al logos, al habla, al discurso, a la argumentación racional. Por eso, Sócrates es, sin duda, el primer intelectual de nuestra historia”. (Del Águila, 2006).

La historia de la humanidad es testigo de la noble labor de La diáspora intelectual y su participación en la evolución de sus sociedades. La degradación de las sociedades en las últimas décadas llama mucho la atención y, a la vez, reclama la presencia del intelectual para salvar a los suyos de un posible deterioro a todos los niveles. También, están llamados para esta misión los intelectuales de la diáspora, porque, al fin y al cabo, el pensamiento es universal y no existen fronteras que sean capaces de bloquear o censurar sus ideas. La humanidad llega a un desarrollo que permite a sus élites difundir sus mensajes allá donde estén, pero se necesita una voluntad y unas ideas claras que defiendan el compromiso con el pueblo, con los más necesitados para sacarlos de esta gran caverna de la desinformación y la manipulación.

“La participación de la diáspora en el desarrollo es algo que existe ya: que ha existido por años, décadas y aún más tiempo; de manera implícita o explícita. Lo que ha sucedido en esta época es que ha tomado un nuevo rol, uno más prominente, visible, y la necesidad de sacarle el mayor provecho es una preocupación emergente en la medida que el desarrollo económico y la economía global adoptan tendencias que cruzan fronteras, que desterritorializan ciertas unidades de acción.” P.4

La misión del intelectual es buscar soluciones y alternativas para esclarecer el camino a las masas. Muchas veces sus intentos chocan con los intereses del poder establecido, gobernado por una élite política conspirada. De esta forma, opta por cambiar de espacio para gozar de cierta libertad, para expresarse y seguir ejerciendo de líder espiritual de su pueblo. El intelectual intenta despertar al político y ponerle ante sus responsabilidades pero no siempre encuentra oídos a sus sugerencias y consejos. En las sociedades donde el político toma en consideración al intelectual, las cosas funcionan positivamente. Como señaló Maquiavelo, ni pensar conduce siempre al bien, ni en política basta la bondad. Quizá el remedio al mal, deba aunar los dos elementos fundamentales para la gestión de las sociedades: pensamiento y juicio político con cierta ética.

Bibliografía

- Antón, Jacinto, "El exilio más cruel y triste para el poeta romano más mundano". *El País*, 24 de abril de 2020. <https://elpais.com/cultura/2020-04-24/el-exilio-mas-cruel-y-triste-para-el-poeta-romano-mas-mundano.html>
- Arabi, Hassan, "La Revista Libre, Víctima del "caso Padilla". Colección, Vol. 30, Nro. 1, noviembre 2018-abril 2019, pp. 117-148.
- Bouaziz, Fatima Zohra, "Los últimos judíos de Marruecos: sólo 1.000 y su tribunal rabínico es el último del mundo árabe". https://www.elespanol.com/mundo/20210127/ultimos-judios-marruecos-tribunal-rabinico-ultimo-mundo/553945434_0.html
- C. S. Kirk, J. E. Raven Y M. Schofield. *Los filósofos presocráticos Historia crítica con selección de textos*. Versión española de Jesús García Fernández. Editorial Gredos, 2dª edición. 1983.
- Cámere Edistio, "*Función social del intelectual*", *Mercurio Peruano*, (2012-2013) PP. 193-201. p. 197.
- Cela Julio, "Reflexiones de Francisco de Ayala sobre el exilio intelectual español.". *Revista de Indias*, 1996, vol. LVI, núm. 207. https://www.researchgate.net/publication/47402345_Reflexiones_de_Francisco_Ayala_sobre_el_exilio_intelectual_espanol/fulltext/0e5f7806f0c4c087790001f9/Reflexiones-de-Francisco-Ayala-sobre-el-exilio-intelectual-espanol.pdf
- H. Puleo, Alicia *Figuras del otro en la ilustración francesa, Diderot y otros autores*. Escuela Libre Editorial, Madrid, 1996.
- Jamil Hamood, Samir; *El Romanticismo y su influencia en la literatura árabe en los inicios de siglo XX*. *Revista de la facultad de Estudios fundamentales*, Tomo 22, nº 5. 2016. <https://www.iasj.net/iasj/download/5707e40f19942e30>
- Larui Abdallah; *La crisis de los intelectuales árabes. ¿tradicionalismo o Historicismo?* Traducción de Javier Sánchez Prieto, Ed. Libertarias, Madrid, 1991.
- Le Golf Jaques: *Los intelectuales en la Edad Media*. Gedisa Editorial. Barcelona, 1996.
- Manuscrito de la *Historia de la Guerra del Peloponeso* del historiador Tucídides, versión latina traducida por Lorenzo Valla y dedicada al papa Nicolás V.

- R.M. *El renacimiento intelectual en la Edad Media*. Revista Contemporánea Madrid, 30 de abril de 1876. año II, número 10. tomo III, volumen II, páginas 151-174.
- Orozco Manuel y Porras Laura. *Diásporas y desarrollo: una aproximación a su estudio*. Fundación Panamericana para el desarrollo. https://b.3cdn.net/pdf/989f5457ebfcc07d60_6am6iv0o3.pdf. Consultado el 03 de enero de 2021
- Rafael del Águila, Sócrates furioso. *El pensador y la ciudad*, Ed. Anagrama, Barcelona, 2006.
- Sartre Jean Paul, entrevistado en *Revista Libre*, ediciones TURNER; 1992.
- Van Doren Charles, *Breve historia del saber*. Booket, 2009.
- Zaragoza Rafael, Pelayo; *Los intelectuales españoles y la Guerra Civil*. HAO, Núm. 31 (Primavera, 2013), 189-1

Llegaron los otros... y juntos, somos otra realidad

Domingo Barbolla Camarero
Universidad de Extremadura.

Llegaron los otros...y juntos, somos otra realidad, busca añadir una breve pincelada a la reflexión sobre la continua diáspora de los hombres y mujeres que hoy conforman el abanico de la realidad. Ella forja, en si misma, una forma de justicia permanente en la que los seres humanos no hemos sido capaces de anclar y, a la vez, es el recurrente pensamiento en el que cualquier hombre de razón anida insistente ante el celo permanente de la realidad. Ya lo hemos mostrado en otros textos, este es casi un plagio de otros muchos, disculpen los lectores que se acerquen a unos y otros, pero sigue siendo nueva la necesidad de expresar la justicia entre nosotros, los que nos definimos como *homo sapiens sapiens*. Especie única en esto de buscar formas nuevas de estar en este mundo compartido, el de los que llegan y el de los que ya estaban, forjando entre ambos lo que definimos como sociedad en el tiempo de la Nueva Civilización.

1.- Llegaron..., y seguirán llegando. Nada parece cambiar.

Hoy a 18 de mayo de 2021 la noticia estrella en España es: 5000 personas cruzan a nado la frontera marítima que separa Ceuta-España-Europa de Marruecos. Se trata de una oleada. Ya son 5.000, de los que unos 1.500 son menores. Hay otros mil esperando cerca de la frontera. Lo peor está por llegar. Se están concentrando en Castillejos. La llegada masiva se produce una semana después de que Marruecos avisara de que la acogida en España por motivos humanitarios del líder del Polisario, Brahim Ghali, podría tener consecuencias. Así lo representan buena parte de los medios de comunicación en sus diversos formatos digitales, papel, audio, redes sociales, televisión y es reproducido en los hogares y en las tertulias de los bares. Si bien este formato de entrada difiere de ese otro “reglado” sobre el que realicé una tesis doctoral hace varias decenas de años; la lógica es la misma y el encuentro entre “ellos” y los del “lugar” es similar, si no el mismo.

En el tiempo que realicé la investigación Talayuela, población del norte de la provincia de Cáceres, contaba con una población de 8.300 habitantes y en esos últimos años produjo un fenómeno de relevancia social: la llegada de varios miles de inmigrantes marroquíes para trabajar en la campaña del tabaco; cultivo este que sigue siendo la base de la economía de la zona. Talayuela ha necesitado mano de obra para poder recolectar año tras año las cosechas de tabaco, eran temporeros venidos de otras comarcas extremeñas, en ocasiones de lugares lejanos, pero casi siempre de la propia región, o bien eran jornaleros de comarcas próximas, o quizás medieros (trabaja a medias la tierra de otro). Es ahora cuando la mano de obra se transforma en "inmigrantes", trabajadores venidos de "muy lejos", no sólo hay distancia física, hay una distancia que por mucho que se hable de la aldea global, sigue estando cuando quieren convivir personas del lugar y "los otros".

Antes, los de Talayuela, aprendieron a convivir, durante los meses de campaña, con personas de comarcas vecinas o más lejanas, pero todos compartiendo un mismo abanico cultural, una misma forma de entender la realidad; desde aquí la realidad social se ha ido configurando con la armonía suficiente como para que el sistema funcionara durante décadas. Ahora con la llegada de unos 4.000 inmigrantes marroquíes, estos 8.300 hombres y mujeres tienen un nuevo reto: convivir con la diversidad. Ante el problema definido, surgen infinidad de preguntas : ¿ por qué llegan tantos inmigrantes marroquíes a Talayuela?, ¿ cómo son acogidos?, ¿ cómo es la convivencia?, ¿cuáles son los factores determinantes de esa convivencia?, ¿ qué respuesta dan unos y otros a esta mezcolanza?, ¿es suficiente que la economía del lugar les necesite para que todo funcione?, ¿ cómo se está produciendo este primer asentamiento?, ¿es un oasis en el tiempo o se presume el asentamiento de las dos comunidades?, ¿ para que haya paz social que se debe hacer?, ¿se seguirá lo acontecido en otras zonas españolas?, etc. Una y otra pregunta surge al contestar la primera, siendo, sin duda, algo digno de estudiar y dedicar unos años a la investigación.

Hoy es fácil de admitir la importancia que tiene el fenómeno de la inmigración tanto en Europa como en España, nosotros menos acostumbrados en nuestra historia reciente, no tanto si nos remontamos al pasado, ya que de alguna forma somos un cruce

de culturas, una mezcla de muchos y en el pasado hemos convivido durante cientos de años con pueblos árabes, los mismos que hoy se esfuerzan por recordarnos la común historia. Junto al pasado, el presente nos habla de una inmigración que se asienta en la Europa próspera, una inmigración que, a pesar de las trabas, conquista el espacio reservado a la uniformidad del continente “civilizado”, acercándonos a un futuro inevitable de convivencia en la diversidad. Es el proceso inmigratorio uno de los mayores retos que tiene el presente y el futuro a corto plazo de Europa. Si es real en el presente e inevitable en el futuro habrá que conocer cuál es el camino adecuado que nos permita recorrerle con el menor desgaste posible para todos. Es impensable hoy tener a millones de personas apartados de cierto bienestar, relegados a ser escoria permanente, sin tener derecho a la mínima dignidad.

Es fundamental conocer cómo se comportan dos comunidades diferentes, cómo se acercan los vecinos de la aldea global en el siglo XXI; es importante conocer cuál es la base que puede sustentar una convivencia pacífica entre dos grupos humanos provenientes de civilizaciones diferentes. Talayuela fue un laboratorio social privilegiado para estudiar los comportamientos de y con “los diferentes”. Tuvimos a nuestro favor la convivencia diaria en el lugar, la convivencia en el trabajo, el gusto de la gente por hablar de este nuevo acontecer, otros trabajos de investigación ya realizados en la zona, los datos de las instituciones, la preocupación de éstas por dar respuesta a esta realidad que se les escapa, los grupos organizados que buscan ayudar a los inmigrantes, los propios inmigrantes que agrupados de forma incipiente van siendo conscientes de sus derechos, y toda la literatura sobre inmigración generada por investigadores preocupados desde hace años por este tema. Con todo ello pretendimos poner luz en este caso concreto de inmigración y contribuir a poner un granito de arena al tesoro acumulado en el saber de la parcela humana de la inmigración y, por ende, de la sociología.

Al buscar el aspecto fundamental que sostiene la convivencia entre inmigrantes marroquíes y vecinos de Talayuela, nos encontramos con el factor económico. El sector fundamental de la economía de la zona de Talayuela es el tabaco, tanto en su cultivo como en su transformación, y es en esta dinámica del cultivo en donde son necesarios los inmigrantes. Si está

claramente demostrado, pero no es él único factor, hay otros que destacar. La propia historia de Talayuela, en su lejanía y en nuestros días, esta forjada por la mezcla de gentes de distintos lugares; esta tradición genera tolerancia a lo diferente y se encuadra perfectamente en esta nueva necesidad de convivir con lo diferente. Por otra parte, la convivencia estacional, por motivos del propio cultivo del tabaco, hace que sea más fácil aceptar, por ambas partes, esta nueva y compleja realidad. Por último, también favorece la convivencia la propia cultura de origen de los inmigrantes que llegan, sus niveles de expectativas, sus necesidades de alimentar a los que quedan en Marruecos, la dictadura política de origen y su fe en Alá ayudan a que la convivencia en el día a día se produzca sin sobresaltos.

Sin duda el factor determinante es el económico, unos necesitan trabajadores y los otros, trabajo. El mercado requiere de ellos y éstos del mercado, es una simbiosis que hoy por hoy crea estabilidad. La propia dinámica del mercado genera situaciones que “ayudan a la tolerancia”, después si están lo justo en la zona mejor y si además son obedientes y disciplinados mucho mejor, y si además acabo yo también de llegar se produce el “milagro” de la normalidad. Siempre que se necesitan y no haya factores que distorsionen excesivamente la convivencia, a los “otros” hombres, a los diferentes, a los de fuera, se les puede aceptar.

2.- Una nueva civilización los-nos espera.

Una y otra vez hemos acogido el término “nueva civilización” para mezclarnos en el presente, para tratar de definirle escapando de términos más comunes vinculados a la inmigración como integración, asimilación, acomodación, multiculturalidad, y en su caso, como alternativa a la alianza de civilizaciones o a su antagónica lucha de estas. Si hemos de definir el término “nueva civilización”, decir que representa la constatación de la interrelación entre las distintas culturas del planeta generando cercanías evidentes que nos permiten hablar de un único marco civilizatorio para comprender la cultura real de la humanidad en el comienzo del tercer milenio. Un paso decisivo se ha producido en nuestro tiempo: el mutuo conocimiento de todos los pueblos del planeta, los retos comunes y la respuesta conjunta ante ellos; más que nunca y de forma sustantiva los seres humanos estamos “condenados” a entendernos, y es precisamente esta constatación la que nos

permite ser más grandes, más fuertes ante los retos de todos, ante el reto que nos impone la vida para seguir formando parte de ella. La aldea global ya tiene un pensamiento suficiente unificado –dentro de sus múltiples diferencias- para poder hablar de cultura específica humana a lo *homo sapiens sapiens* en su totalidad; concededores de un único ecosistemacondicionador del presente y del futuro nos catapulta a conformaciones ideológicas con troncalidad común entre casi todos, lenguaje simbólico que traspasando las diferencias aún existentes nos hablan del encuentro con la Humanidad como un todo. Desde la Noosfera de Tehilar de Chardin nos cobijamos en la conciencia planetaria como suma de todos y cada uno de nosotros, anunciador, por tanto, de lo que hoy podemos fijar como inteligencia humana vertebradora de una nueva civilización; en ella estamos, a ella nos dirigimos y desde ella construimos un discurso unificado como suma de las múltiples diferencias, pero enlazadas en el soporte mutuo para seguir poblando desde la consciencia esto que llamamos presencia humana en la vida. Seguirán ocurriendo catástrofes violentas ideadas por esa parte de la humanidad más poderosa, pero ya nunca más podremos dudar de que estamos masacrando –de producirse el caso- a nuestros iguales y a piezas necesarias para el conjunto. Nuestra sociedad se articula ya en la necesaria simiente de consciencia planetaria, humanos desde la aldea global en las identidades heredadas hacia el futuro limitado a las tecnologías que nos hacen posible sentirnos únicos en el universo limitado, pero increíblemente inabarcable. Esta misma inmensidad nos llama como sujeto único y desde esa unicidad de voz debemos contestar, justamente en el momento en que la humanidad se permite ese discurso compartido y unificador desde múltiples sonidos como polifonía creativa desde la plasticidad humana.

Hemos puesto de manifiesto en las páginas que anteceden un ejemplo de la imaginación creativa de un pueblo que haciendo cultura de lo posible esta sabiendo dar respuesta en la dimensión mencionada. Talayuela y sus factores milagrosos nos permiten entender de esta polifonía orquestada desde la fecundidad cultural, sumatorio ácrata en un espacio-tiempo concreto desde la aparente uniformidad de lo rural. Desde la solidaridad mecánica de Durkheim se conforma un escenario multicultural no imaginable en el pensamiento decimonónico al estar soldadas las relaciones entre pocos por uniformidades

difícilmente asumibles en la diversidad. Es precisamente los parámetros del hecho acontecido en una pequeña población rural como Talayuela donde cobra más relevancia el experimento de la diversidad, del cambio repentino de solidaridad mecánica a solidaridad orgánica 2008, ello en un contexto de emigración históricamente solidificada en sus comarcas próximas y en su propio territorio. Emigración-inmigración como memoria reciente en ambas direcciones hace pensar en un encuentro caprichoso de salida, retorno y admisión de otros como fueron ellos mismos aceptados en tierras lejanas, lógica de ida y vuelta explicativa también de los hechos acontecidos. También nos detenemos en los actores de esta mutua supervivencia, ellos, los inmigrantes encarnan la parte más débil del sistema, haciéndose buenos o malos en función de las necesidades locales como si de niños se trataran merecedores o no de la propina semanal en función de su comportamiento pautado por el padre adulta creador del orden establecido. Historias de unos y otros reflejadas para explicar la encarnación de lo posible, el diálogo plasmado en vidas concretas, en esperanzas no siempre realizadas, en sentimientos de triunfo o fracaso individual para los arriesgados actores hacia el drama desconocido con la epifanía actualizada de la razonable realidad que hoy sigue siendo gratificante para casi todos.

Llegado a la frustración de esos pocos que no necesitando de ellos recomponen sus valores negando la sal y el agua a los que hasta hace poco veneraban. Frustraciones acumuladas por la distancia que marca una economía menos dependiente de la mano de obra extranjera y el consiguiente deterioro de unos bienes comunes que siempre han sido escasos para todos, para la suma de los que estaban y de los nuevos. Las voces constantes de las autoridades locales siempre han estado mostrando la necesidad de invertir en lo público para repartir por igual a la suma orquestada de los trabajadores convertidos en ciudadanos locales; la respuesta repetidamente era silenciosa por el poder más lejano de lo cotidiano, expresión esta en la que algunos siguen augurando la explicación última del deterioro posible de las relaciones llamadas milagrosas hasta hace muy poco. Cansados de recibir menos de lo público los vecinos alejados de la economía necesaria de inmigrantes fuerzan manifestaciones reivindicando pureza atemporal añorosa de

tiempo pasados en discursos monocolors y semblantes semejantes a sus antepasados. Bajo la bandera de Iniciativa Habitable conquistan conciencias de pureza étnica y retorna malvados a los que después de lustro y medio tienen por vecinos; paso construido para resocializarse en la historia del medioevo como fortalezas defensoras de primigenia humanidad construida en torno a un Dios y a sus infieles enemigos. Banderas en torno a la dicotomía levistoniana de buenos-malos para comprender el derrumbe de un equilibrio socioeconómico que necesita ser nuevamente legitimado en valores, siendo estos la antagónica de la supervivencia, de la ancestral lucha por el espacio para sobrevivir ante la esperada escasez. Nada de concesiones parece esperarse en este nuevo tiempo de innecesaria presencia de extraños, nada parece tener lógica cuando el dios mercado supervisa las relaciones, nada más que afianzar estrictamente los necesarios y estos lo son al tener genealogías reconocidas en apellidos forjadores de la normalidad histórica. Han nacido, desde la historia reivindicada, ateos de la diversidad y fe en lo conocido, en lo más conocido, cerrando espacios a la intransigente generación del espacio común confirmado en tiempos de bonanza. Malos, muy malos, tan malos como en París o en El Ejido, parecen dibujarse las paredes de las fachadas en la construcción de espejos simbólicos diferenciadores. Caemos en los abismos al separar en nuestra mente a los otros de nosotros, claro reflejo de algo más tangible al modificarse el sistema productivo de la localidad, menos necesitada de esta mano de obra antes añorada, así son los nuevos tiempos, provocadores de desencuentros, pero reorganizándose sin violencia hacia la expulsión pacífica en busca de nuevos dorados, o hacia la incorporación al mercado laboral más cercano con permanencia en su segundo lugar de pertenencia.

Las nuevas tecnologías parecen dar una segunda oportunidad al igual que lo hace la discapacidad, lógicas que habrá que buscar en las piezas básicas del sistema. Internet y las comunicaciones mediadas por ordenador son parte sustantivo de la tecnología que mueve el tercer milenio, por tanto, aquellos educados en el *cibor* y con movilidad cultural son “triunfadores” del mercado global, nada nos extraña esta bendición meritocrática propia de la nueva humanidad. Por el contrario, las personas discapacitadas parecen –y lo son- exponentes de la mendicidad

social al ser recompensados por pura empatía, justicia distributiva la llamamos, no obstante al ser un núcleo básico de valor en nuestra sociedad son depositarios estos de un mínimo vital permitido como oportunidad a través del trabajo recompensado, de ahí que frente a la incertidumbre laboral de los que llegan, este nicho laboral para el colectivo de personas con discapacidad cobra aliento en comparación; extraño privilegio con lógica de sentido, puesto igualmente de manifiesto a lo largo de esta nueva realidad.

Cómo concluir apostando por esta intuición lectora de lo que llamamos realidad, cómo conformar este espacio de consuelo para el futuro de los hombres, cómo alumbrar con lógica los acontecimientos para que parezcan lo que son a los ojos de la inteligencia social. Nada es fácil si hemos de cambiar interpretando de forma nueva los acontecimientos centenariamente narrados. Se nos puede decir que ejemplos pacíficos en la convivencia multiétnica han ocurrido siempre en la reciente historia universal –aquella que ha sido contada-, también se nos puede alegar las incesantes cuentas de rosario teñidas de violencia en el convivir los diversos, pareciendo el renglón torcido cotidiano de lo que ha de ser el futuro. Lo contrario parece festejar un único acontecimiento del que nada se dirá más como pieza sin continuidad, arrinconando el presente en una biología desadaptada y por tanto presta a morir. Entusiasmo medido para volver a la cotidiana exactitud de las fragmentaciones estatales en formas de culturas milenarias, más no esté el porvenir anunciado y en el que queremos navegar. Ya hemos mencionado la unidad del momento en el que vivimos y la readaptación que ello genera y desde ella todo ha de ser posible en ilusiones nuevas, en inteligencias guadoras universales compartidas y una de ellas, a modo de estrella, es y será más luminosa en el transcurrir del tiempo humano esta que nos habla el lenguaje del espacio compartido por los que hasta ahora consideramos extranjeros, extraños a nuestra definición de lo real. Nada queda a la arbitrariedad desde este llámese desdén compartido pero posible al no haber otro camino desde la lógica de la vida en paz, una paz que se hace presente en la creencia de una única civilización o se hará en el agotamiento de las posibilidades de la inteligencia de lo que nos ha construido como humanos, y no estoy hablando con ello de puro idealismo si no de razón, de ciencia social de mirada antropológica con sentido.

Nos espera un futuro mezclador pero no uniforme, rico en diversidad y troncalidad común para todos sobrevivir; nos guiará un norte próspero en nuevos descubrimientos, emotivos encuentros con otras formas de vida y espacios estelares por los que navegar. La Tierra es ya sumamente pequeña como para parcelar las trincheras de breves intereses sin futuro. Talayuela nos sigue alumbrado desde lo posible, apenas unas nubes sin tormenta han dibujado el cielo de este espacio común, ya universal como pocos por ser uno fijador de nuevos rumbos. Bienvenidos al territorio de todos, bienvenidos a fronteras sin barreras, bienvenidos al futuro desde el presente expuesto; enhorabuena hombres y mujeres de Talayuela de una y otra frontera de esa que antes forjaban la realidad, bienvenido nueva realidad, nueva civilización. Será ella un sueño por vivir los más posibles, único medio posible para avanzar. A través del presente expuesto hemos de encontrar esta lógica llegada desde la inteligencia humana y enlazada con la afectividad más plena de lo que representa el ser humano en una evolución para llegar a comprender ese mismo soporte que nos hace comprender. Nada queda en el vacío de la soledad si nos encerramos en la única realidad percibida como tal en la cultura provinciana del sólo nosotros; es tiempo de abrir el “todos” desde un nosotros relativizado como esperanza. El nuevo pensamiento debe estar compuesto de esta percepción de la realidad, ella es biológicamente más posible para la subsistencia de nuestra especie; en ella la esperanza se convierte en inteligencia, sigámosla.

Me han permitido ustedes reflexionar, a través del texto, dejándome soñar en voz alta como lo hiciera el personaje clave de Miguel de Cervantes en *El ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*, el hidalgo caballero se atrevió a contemplar –desde la supuesta locura, eso si- un mundo recreado por la justicia de los débiles, atesorando el anhelo que todos llevamos dentro, y lo hizo luchando contra gigantes aparentemente inventados, molinos en la orografía del terreno a la vez que monstruos que maldecían la vida de los más en sus tierras manchegas. Don Quijote supo ilusionar a Sancho, un hombre del pueblo y por tanto sufridor de las injusticias de los pocos, un hombre que podemos ser cada uno de nosotros, supo hacerle soñar como yo espero que lo hagan ustedes sobre todo por lo que tienen de juventud y de futuro. En este ahora les propongo el cambio de lo

posible, el que se produce en la mente y las entrañas de cada uno, aquí y ahora, en el aquí y ahora de Krisnamurti, en la unidad de cada rostro, aquí y ahora podemos preñarnos de lo nuevo, de esta Nueva Civilización anunciada, a este futuro aventurado como real. Una Nueva Civilización que permita convivir entre todos recreando la realidad en el instante que llegué, convivir es un encuentro con el otro y por tanto con uno mismo; alejarnos debemos de conceptos de integración cuando lleguen los de fuera, los otros que tienen también derecho al espacio común, en la palabra integración hay jerarquía, injusticia legitimada como razón; a la vez los que llegan deben entender lo mismo, ya no son lo que fueron, están ante una nueva realidad por la que tienen que transitar, hacer los cambios oportunos sin mendigar un pasado, un exclusivo pasado. Para ambos, los que llegan y los que están todo es nuevo, está presente la Nueva Civilización, incluso sin que ellos lo pretendan. Unos y otros deben reunirse en torno al momento recreado nuevamente porque así es la vida misma. Y ante ella tenemos que estar, tenemos que vivirla, lo estamos haciendo.

3.- *¿Y los intelectuales...cuál es su labor?*

Puesto en evidencia los factores económicos y sociales, nos hemos detenido en el concepto “Nueva Civilización” para referir el tiempo-espacio en el que estamos y desde ella alumbrar un horizonte necesario para la supervivencia de todos. Desde aquí podemos seguir preguntando si será forjada esta por la dinámica tecnológica y económica como hemos puesto de manifiesto, o bien el pensamiento humano en su más nítida abstracción tendrá algo que ver en todo ello ¿Serán los intelectuales los que avancen estas nuevas formas? ¿Qué labor han de tener los creadores de conceptos en ambas partes -los que llegan y los que están- del círculo perimetral de nuestras hipercomplejas sociedades.

Francis Fukuyama, en su libro *¿El fin de la historia?*, desarrolla la hipótesis de ver morir la historia como narración universal de los acontecimientos humanos; desde ahora y una vez muerto el pensamiento humano como conjunto, ya la humanidad anda desangelada y desprovista de lo común. Finalizó el comunismo como discurso aglutinador, también el cristianismo y hasta el liberalismo como forma de organizar la sociedad, lo que queda se asemeja al medievo en su multiplicidad de férreas murallas

provincianas. Sin embargo, a nuestro juicio, no es posible pensar así, o mejor dicho las individualidades culturales en nada entierran la visión de conjunto que el planeta dibuja con sus 7.800 millones de seres humanos, todos localizados en la Aldea Global de McLuhan y en el espíritu creador de la *Noosfera* del filósofo Pierre Teilhard de Chardin, expuesto magistralmente en el *Fenómeno humano*. Desde este último autor el número es multiplicador de la inteligencia del planeta, sumatorio exponencial de haber la justicia requerida. Sera ella, la justicia, la necesaria simiente que preñará el futuro del pensamiento humano, ya está germinando en textos como el de Pierre Rosenvallon *La sociedad de los iguales*; el economista Thomas Piketty con su libro *El capital en el siglo XXI*, asimilado a *El capital* de Marx. El sociólogo Zygmunt Bauman, en *¿La riqueza de unos pocos nos beneficia a todos?*; en todos ellos hay un deber de pura materialidad para que todos mostremos nuestro potencial y con él el de la humanidad en su conjunto. Desarrollar lo que cada uno es está cimentado en el pensamiento griego de Sócrates, ajustándose el mismo a los designios que le dieron muerte. Ha de ser –por fuerza- la justicia el primer eslabón de la nueva sociedad, que junto al habla es la seña de identidad del ser hombre.

Esta humanidad común puede surgir de la tecnología global que se utiliza ya; las nuevas comunicaciones mediadas por ordenador crean un soporte único sobre el que organizar las sociedades humanas en este tercer milenio, ellas –si tenemos en cuenta las teorías materialistas de Marvin Harris- nos posibilitaran semejantes formas de organizarnos y de pensar, si cabe. El conocimiento reflejado en la tecnología nos han de permitir abordar de forma común los retos de este tercer milenio, esta es la apuesta que nos aglutina a un nuevo pensamiento forjado en el encuentro de la razón, esa que sin dejar de ser instrumental -en el decir del profesor Campa-, ha de ser también *logos*, sentido, reflejo del primer pensamiento griego que forjó Occidente. Las máquinas que nos comunican nacen de nosotros, de un nosotros común, del núcleo mismo que nos identifica como especie. El ciberespacio como lugar sin serlo nos unifica de igual forma, imaginario desde el que se organizan los tiempos y se disuelven las masas, esas que aborrecía uno de nuestros filósofos más ilustres José Ortega y Gasset, en su obra *La rebelión de las masas*. Este sustrato compartido permitirá, a

la vez, el desarrollo de identidades individuales en átomos compartidos entre los más iguales, grupos de “amigos” compartiendo idénticas visiones, aislados de los otros a la vez que sustantivamente unificados. “Hacemos identidad planetaria en el sentido en que reconocemos que es el lugar propio para poder identificarnos frente a lo que no somos y que vemos que nos destruye: nuestro modo incompleto de fabricar identidades ficticias, en el sentido de desarraigadas de lo que realmente somos”. Desde la identidad planetaria cimentamos la especificidad que dará pie a multiplicidad de formas de expresión sumatorio positivo siempre que estas mismas se encuentren en el yo-tu ideado por Buber. En esta postmodernidad Martin Buber, filósofo y escritor mostró que el yo-ello de la modernidad, se transforma en el yo-tu entre los seres, la vida se percibe como encuentro, cambiando el modo de relacionarnos con la naturaleza, con los hombres, con los seres espirituales (Tú eterno).

Otras de las miradas que alimentan el futuro del hombre sobre la tierra nos da Henri Bergson, en su libro *La evolución creadora*; su filosofía nos abre la esperanza, la misma que renace consciente en el hombre por el mero hecho de almacenar en él la consciencia de la vida y con ella de todo el universo. Somos extensión sin fin, o mejor dicho sin tiempo, en el recorrido aparentemente limitado de la materia; justo el hombre, su recorrido a través de la memoria, nos proyecta al futuro en eternidad permanente. Desde ese eco llegado del no tiempo nos llega la brújula para transitar por la inmensidad del espacio-tiempo; es un viaje sin retorno más allá de nuestras pequeñas mezquindades, aparentes derrotas momentáneas si nos detenemos en una foto fija del ahora, más el transcurrir de la vida siempre nos conduce a ese infinito atemporal que nos brinda la esperanza como rostro iluminado en el contexto de la historia. Es también el sentir de la obra ingente de Krisnamurti, amo absoluto del instante como pedagogía para creer en el hombre. Unificado con otro pensador de nuestro tiempo, el insigne filósofo Raimon Panikkar, quealzada quedó su voz al mostrar que siempre, en todo tiempo, el problema a resolver entre los hombres es teológico, entendido este como la torre, la cima desde la que ver el futuro dibujado antes en el corazón del mismo hombre; es el “*deber antropológico*” la primera batalla a

combatir, desde ella, desde lo imaginado como futuro el resto ha de quedar sembrado en su inminente cotidianidad. ¿Cómo construir espacios sagrados entre los hombres para desde ellos alzar nuestra mirada y contemplar el futuro que hemos de hacer presente? Dicen los místicos que en ese alto lugar los hombres de todos los tiempos se encuentran con el germen de la vida que algunos llaman Dios, en él, en el contacto nace el ser hombre en cada uno de nosotros, resocialización forzosa para la Nueva Civilización que se avecina, que siempre a sido nueva, siempre en su continuo devenir. Charles de Foucauld en esta misma tierra en la que nos encontramos nos dejó nítido testimonio de la unión de pueblos y almas, de presente y futuro, abriéndonos la individualidad de cada uno al conjunto del TODO.

Para aquellos que la palabra Dios sea un obstáculo a salvar, para los que Dios ha muerto después del anuncio de Nietzsche y el posterior desarrollo de Marx y Freud, junto a sus antecesores como Hume y Feuerbach entre otros, podemos citar a modo de historia el trabajo de Peter Watson en su obra *la Edad de la Nada*, en ella el hombre emerge sin la complacencia de los salvadores espirituales recogidos por el filósofo Karl Jaspers, en *Los grandes maestros espirituales de oriente y occidente*; la edad de la nada deja al hombre ser creador del tiempo a través del arte, la ciencia y la filosofía. Estas tres manifestaciones de la capacidad creadora del hombre serán la salvaguarda del futuro, con ellas hemos comenzado la historia, en ellas el hombre se recrea y mira al futuro sintiéndose el mismo en un mundo sin amo, de ahí su confianza a la vez que su derrota al saber que el tiempo le podrá inexorablemente y que el dolor acumulado por el mismo a través de la historia se ha de quedar irremediadamente sin respuesta y sin castigo. Quizás Bergson nos diría que ese pasado, en lo que de injusto tiene, sea el mismo presente que difícil será eliminarlo completamente en el futuro. Sea como fuere a través del origen de estas tres estructuras capaces de entender la realidad (arte, ciencia y filosofía), el hombre se enfrenta a ella haciendo valentía de los retos que también es consciente de ver, no sin nacer renovado en cada momento histórico, en el de ahora mismo, por ejemplo.

Si leemos al psicólogo y antropólogo Pascal Boyer, en *¿Por qué tenemos religión? Origen y evolución en el pensamiento religioso*; a la antropóloga Mary Douglas, en su obra *Pureza y*

*peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú; y alarqueólogo Steven Mithe, en La arqueología de la mente. Orígenes del arte, de la religión y de la ciencia; por citar tan solo a algunos, descubrimos que la mente humana esta cimentada en las posibilidades del arte, de la ciencia, la filosofía y religión. Es el cerebro humano, su compleja estructura fruto de la evolución, que nos reserva un lugar entre las cosas del universo, tiempo y espacio condensado para estar en la vida, creada o percibida en los 1.300 cc del cerebro normalizado del hombre –no dirá el neurocientífico Francisco J. Rubia -. Estructura mental mágico-poética que nos permite recrear el futuro antes de que se haga presente. Imaginar científicamente no es una contradicción en sus términos habida cuenta que el experimento no es ciencia hasta que se construya la teoría que lo legitime, de ahí el alumbramiento de la teoría del *BigBang* representada por el físico Steven Weinberg, en *Los tres primeros minutos*; en el texto se hace “nacer” el tiempo y “casi” todo lo que existe a través de la ciencia. Sabemos, o más bien creemos saber cómo comenzó todo y si aventuramos un poco como ha de acabar esto mismo que entre otras cosas estamos nosotros, la mirada de lo que es. El principio y el fin queda a pinceladas representado en la mente del hombre antes que en la realidad misma. El pensamiento parece adelantarse a lo que construimos después. De ser verdad, a los intelectuales les queda tarea, adelante pues.*

Aproximación histórica y conceptual de la diáspora. Pedagogía del desplazamiento y dinámicas cuánticas del cambio social

Alfonso Vázquez Atochero
Universidad de Extremadura
alfonso@unex.es

El mundo no admite explicaciones sencillas. Pero quizás este extremo sea más severo para las ciencias humanas, en las que no es posible tomar la suficiente perspectiva frente al objeto de estudio, pues el investigador forma parte del propio fenómeno investigado. Es lo que Carrithers expresaba al afirmar que el estudio de la cultura en el mundo actual es como estudiar la nieve en medio de la avalancha (Carrithers, 1995). Porque analizar un suceso actual se complica irremediablemente, ya que además de formar parte del mismo, al estar en pleno movimiento no somos conscientes ni de la perspectiva histórica, de la amplitud, ni siquiera de las ramificaciones e innumerables acciones subsidiarias y subyacentes. Sólo nos queda observar, interpretar y recurrir a la hermenéutica. Las migraciones, y la implicaciones y transformaciones que conllevan, se adaptan a este esquema de suceso social complicado y complejo, por lo que, de manera valiente y modesta, tratamos de aproximarnos al mismo, sabiendo *a priori* que no hay respuestas definitivas y absolutas, solo interpretaciones cuestionables e intermedias, siempre mejorables, desde un punto de vista determinado y condicionado por la cultura, la experiencia y una experiencia concreta sobre el terreno.

La *lex parsimoniae* de Ockham mantiene que «en igualdad de condiciones, la explicación más sencilla suele ser la más probable». Pero ello no quiere decir que la explicación a un suceso tenga que ser sencilla, sino la más sencilla entre las probables, que no es lo mismo. Y las migraciones son un suceso que refleja precisamente este principio de partida. No tenemos una respuesta sencilla para explicar su causa, ni para consensuar sus efectos. Los desplazamientos son una constante en la naturaleza, y no sólo en términos sociales humanos o biológicos, pues el propio planeta, el Sistema Solar o incluso el universo responden a esta lógica en la cual el incremento de entropía tiende al desorden, entendiendo éste como la descolocación de unos órdenes establecidos en un momento

concreto que sirven para llegar a un otro momento posterior. Precisamente Schrödinger nos alerta acerca de la tendencia natural de las cosas al desorden y Balandier, concretando en nuestra disciplina de estudio, nos avisa de que “las sociedades ya no son lo que eran”, debido a su propio movimiento, a sus cambios y a sus desórdenes.

Si pudiéramos ajustar un momento de baja entropía en nuestra historia, que no lo hay, en el que cada elemento -ser humano- estuviera en su “posición correcta”, justo a continuación se produciría un big bang en el que cada componente del sistema -cada persona- se dispersaría de manera impredecible, por pura entropía. Segundo principio de la termodinámica aplicado a un suceso humano, con lo que no podríamos obviar el concepto de irreversibilidad. Es decir, lo que se ha hecho no se podrá remendar, y condicionará momentos posteriores, como el efecto mariposa, extraído de un proverbio chino que dice que «el aleteo de las alas de una mariposa se puede sentir al otro lado del mundo». Tras la acción de un hecho desencadenante de minúsculas proporciones se puede desarrollar una concatenación sucesiva de acciones que desemboquen en una situación de proporciones impredecibles. No obstante, si tuviéramos la varita mágica que nos permitiera volver al punto de origen establecido, cualquier nuevo origen tendría nuevas evoluciones y dispersiones igualmente incontrolables e impredecibles. Aun así, con la perspectiva histórica y epistemológica que conocemos, sólo es posible establecer un punto de baja entropía que explique lo que somos: el big bang, por ser el punto de partida del todo que conocemos. Todo lo demás es subsidiario. Así es nuestro mundo y así funciona.

Migración y Diáspora

Los desplazamientos humanos han sido, son y serán una constante en la humanidad. No hay un momento de baja entropía aplicable a la historia de la humanidad, pues nuestra evolución está condicionada precisamente por sus delocalizaciones y las readaptaciones y transformaciones que conllevaron. ¿Cuál pudo ser nuestro momento cero, nuestro punto de inicio? ¿Comenzar a caminar erguidos? ¿La primera palabra? ¿El dominio del fuego? ¿Eva mitocondrial? ¿El origen de los primeros asentamientos y las primeras culturas? Todo

esto a la vez y nada de ello, sino más bien todo lo contrario. Somos producto de un largo proceso sumativo y de una serie de sucesos en diferentes momentos y partes del planeta que se fueron integrando en un complejo sistema y componiendo el difícil puzzle de nuestra existencia. Podríamos explicar lo que somos a partir de todos y cada uno de los hitos expuestos a modo de interrogantes, pero siempre habría un punto de inflexión anterior y otro posterior que podría sustituir, o complementar, nuestro proceso deductivo. El ser humano del siglo XXI está en la última fase, de momento, de su proceso evolutivo. Pero ahora la aldea global descrita por McLuhan hace más visible las dimensiones cada vez más abarcables del planeta. Ya sea a través de rápidos desplazamientos físicos o de un instantáneo tratamiento de la información, el mundo es más pequeño. Por eso, en esta Nueva Civilización (Barbolla, 2011) que estamos forjando, tratar de encasillar una persona a un lugar es antinatural y hartamente imposible. A pesar de las fronteras físicas, culturales o políticas, debemos acostumbrarnos inevitablemente a una sociedad multicompuesta, con un conjunto de puntos de vista en interacción mutua, continua y cambiante

Diáspora es un término que se viene utilizando en los últimos tiempos para definir a la población perteneciente a un país que vive fuera del territorio de origen. Sin embargo, aunque Ockham nos mostraba que entre todas las definiciones correctas la más sencilla era la más probable, cuando tratamos de explicar causas complejas a través de procesos simples muchas veces tendemos a caer en populismos y, por lo tanto, en la falacia. La diáspora, al igual que el fenómeno migratorio en sí, es un proceso muy complejo en el cual entran en juego una multitud, tan indefinida como indefinible, de variables sociales, culturales, económicas o sentimentales. No caben, por lo tanto, soluciones simples a un fenómeno complejo y profusamente imbricado en la propia condición humana. Y no existe por lo tanto una respuesta única, sino una serie de construcciones sociales que intentan, en un momento y espacio determinado, dar respuestas a una situación que excede los límites sociales y culturales establecidos.

Por lo tanto, vaya por delante este aviso: no pretendemos ni queremos establecer verdades absolutas ni dogmas. Nada más

lejos de la realidad y más próximo al objetivo global esperado al plantear esta disertación. Nuestras pretensiones y alcance son mucho más modestos, y pretendemos reflexionar sobre el fenómeno de la diáspora, intentar comprender cómo funcionan alguno de los procesos mentales que condicionan la forma de construir la realidad social y las necesidades o impulsos que, en uno u otro momento, pueden invitarnos a tomar la decisión de abandonar el espacio geopolítico de origen para establecer raíces en espacios terceros.



Imagen 1: @maukinin en pixabay

La diáspora en la historia

Un breve recorrido histórico puede ayudarnos a comprender mejor el alcance del término y quizás alcanzar, si no un consenso, al menos una aproximación semántica y conceptual, que no es poco. Diáspora procede del griego clásico (*διασπορά*, 'dispersión') y se viene interpretando como la dispersión de grupos étnicos y religiosos que abandonan su lugar de origen para expandirse por el mundo. Sin embargo, si nos limitamos a una interpretación semántica, desprovista de otras ideas y construcciones, frente a la primera acepción, dispersión *de los judíos exiliados de su país* la segunda nos dice que es la *dispersión de grupos humanos que abandonan su lugar de origen*. En un contexto actual parece ser que la diáspora se construye sobre la premisa de migración colectiva. Y a partir de aquí se podrían construir otras percepciones ahondando en los

motivos de la migración y en la forma de interrelación con las sociedades de acogida. Pero veamos un par de apreciaciones sobre las diásporas históricas.

Para ello deberíamos remontarnos al éxodo judío del siglo VI a.C., cuando, Nabucodonosor II, rey de los babilonios, conquistó el Reino de Judá. Sand (2012) interpreta esta “primera” diáspora como un proceso determinista aceptado con resiliencia y ante el que no hay otra alternativa. Históricamente ha sido el pueblo judío el más relacionado con el concepto de diáspora, pues se repiten varias etapas de desplazamientos forzosos a lo largo del tiempo, lo cual encaja simbólicamente con la idea de pueblo errante en busca de una Tierra Prometida. Nos encontramos con la primera diáspora documentada como tal, sobre la que comienza a construirse la concepción actual.

Sin embargo, hay otros fenómenos de migración masivos, determinados forzosamente por otras causas diferentes. De Carvalho estudia el caso de la diáspora africana en Iberoamérica. El origen de esta diáspora responde a movimientos históricos tristemente conocidos, que han generado en la actualidad un movimiento cultural aglutinador de los descendientes de los esclavos africanos llevados al continente americano por las potencias coloniales europeas. Los estados nacionales creados en el siglo XIX se constituyeron sobre una idea de superioridad étnica y racial (De Carvalho, 2006) que aún perdura, aunque diluida sobre otros constructos sociales más integradores. Presenta diferencias la diáspora afroamericana en Norteamérica, donde se viven constantes tensiones raciales debido a la omnipresente ostentación del poder blanco y las presencias de importantes diásporas en el país, como la asiática o colonias europeas, si bien estas últimas tienden a disolverse en la mayoría anglosajona. También se complica si incluimos en la dinámica a la diáspora latina en Estados Unidos, que veces amortiza su imagen de crisol de culturas y otras establece contundentes cierres de frontera y cuotas de migración que favorecen una subcultura económica, el cuarto mundo, o el mundo de los más pobres en el país más rico (Calvo Bueza, 1981).

Hacia un concepto del término

Solemos entender por diáspora cuando miembros de una comunidad migran de un espacio a otro. Y así se ha conceptualizado históricamente. Sin embargo Mancera Cota precisa aún más y, citando a William Safran, reconoce una serie de condiciones que hacen que sea un proceso más complejo que la simple migración, pues el concepto de diáspora se construye sobre la extensión del proceso migratorio a diversos territorios de acogida, manteniendo contacto entre sí y construyendo una imagen común idealizada de la cultura de origen y un recelo a la cultura de acogida, en la que nunca se acabarán integrando. La diáspora mantendrá el anhelo de regresar al lugar de origen, aunque sea una migración transgeneracional y el regreso sea llevado a cabo por los descendientes (Cota Mancera). También podemos entender diásporas múltiples cuando se presentan diversos lugares de origen hacia un punto de acogida o diversos puntos de acogida, si entendemos que los puntos de origen o los puntos de acogida presentarán una serie de rasgos identificatorios comunes (Oonk. 2017). Así, la migración desde el sudeste asiático hacia EE.UU, o desde los países del norte de África a diversos países de la Unión Europea, por ejemplificar las dos opciones, suponen una diáspora sobre elementos culturales (oriente-occidente, Magreb-Europa) y no solo geopolíticos o fronterizos.

Hay autores que destacan la sensación de no pertenencia, y a veces desarraigo, tanto en las sociedades de salida como de acogida.

La diáspora, más que una condición, es una contingencia que se deriva del desplazamiento territorial propio en todo el trayecto migratorio; sería una construcción elaborada del contexto donde los colectivos que han emigrado puedan pensar su condición (extranjero en la sociedad de acogida y extraña para la sociedad de origen), su continuidad (en forma de identidades que superan esta condición de tránsito perpetuo, es decir, identidades post migratorias), así como su relación con un origen (ciertamente idealizado, reencontrado provisionalmente una o más veces al año-o siempre

que sea posible-, pero sobre que también se opina y discute, a veces de manera amarga).

(Moreras, 2012, p. 77)

Moreras reflexiona sobre estas vicisitudes analizando las confluencias y sinergias de la población marroquí en Cataluña, y deriva hacia el conflicto identitario cuando se plantea se cuestiona si hablar de marroquíes en Cataluña, catalanes de origen marroquí, musulmanes marroquíes, musulmanes en Europa o musulmanes europeos (Moreras, 2014, 77). Por lo tanto, se instala en el migrante esa sensación de no pertenencia a ningún espacio o territorio, aunque paradójicamente se puede invertir el proceso, y esto sí es positivo, estableciendo puentes de contacto entre la cultura de origen y la de acogida, generando de manera improvisada una suerte de acción diplomática de perfil horizontal, con relaciones de igual a igual y lejos de todo marco institucional. Desde esta segunda opción, el espacio diaspórico se define como un lugar donde *la interacción entre aquellos que son conceptualizados como recién llegados o como autóctono supone que estas categorías sean replanteadas y reformuladas* (Brah, 1996)

En esta línea Ceschi pone en valor el papel del migrante, motor de la generación de diásporas y transnacionalismos, y le adjudica el rol de generador de dinámicas económicas y sociales tanto en el lugar de acogida como en el lugar de origen. No obstante, Sánchez Ayala (2013) recuerda que construir una diáspora es más que construir un discurso identitario que delimite los términos de ellos y nosotros, y que siempre se mantienen la idea de no ser del todo aceptados, por lo que la hogar ancestral sigue manteniéndose como un referente es su horizonte, a pesar de haber nacido ya en el país de acogida.

Desarrollo en origen, desarrollo en destino

El inmigrante vive en una cierta tensión entre dos mundos, dos culturas. A veces llega a producirse una isquemia simbólica en la que los valores predominantes en el espacio de salida y en el de acogida entran en conflicto. Esta tensión se mantiene no solo en el migrante en primera instancia, sino que se mantiene en generaciones venideras. Como hemos comentado anteriormente, a pesar de ser nacidos ya en el lugar de llegada,

siguen viendo el hogar de origen familiar como un punto de destino. Sin embargo, a veces esta relación se mantiene idealizada y no es posible ni real. Un retorno transgeneracional hace que la persona también se sienta extranjero en el lugar de origen de sus padres o abuelos.

Quando llegamos a México, llegamos con la falsa idea de que volvíamos a nuestro hogar, de que por fin llegaríamos a un lugar donde sí encajaríamos, pero para la mayoría de nosotros esto estuvo en el punto más lejano de la realidad. Llegamos a un lugar en donde te voltean a ver que eres extranjera.

(Delano Alonso, 2016)

En esta tesitura Delano habla de generación 1.5, que no pertenece ni a un lugar ni a otro, extraña en ambos mundos con una identidad y un armazón cultural intermedio. Sanz (2016) habla a partir de esta situación de conceptos como *diáspora*, *hibridación*, *transculturación*, *desterritorialización* /*reterritorialización*, *comunidades transnacionales* y *redes migratorias*. Pero la diáspora es un término a dos bandas que combina peculiaridades de ambas orillas y genera una realidad diferente. Porque *lo diaspórico es una forma específica, ligada especialmente a lo que llamamos "sentimiento de pertenencia" o "identificación"* (Grimson, 2011)

Y no podríamos olvidar el desarrollo en lo digital. La puesta en valor de los escenarios digitales determinan que la presencia en la red se hace básica a la hora de constituir y reconstituir identidades. Natal (2021) destaca la importancia de cómo el advenimiento de las inteligencias artificiales ayuda a reconfigurar la forma en la que los humanos se relacionan con las tecnologías y cómo éstas ayudan a constituir el pensamiento. La diáspora, con su necesidad de pertenencia, en definitiva, a ambos mundos (Grimson también nos habla de los emigrantes sin diáspora) se nutre de la participación y de la acción. Estar presente en la red permite actuar y participar aquí y allá, ser partícipes de las dinámicas culturales de los lugares de origen y destino. La diáspora digital nos permite una comunicación multisituada (Rivoir y Martínez) En cierta manera, es una manera de suavizar esas tensiones que hemos delatado anteriormente.

Reconceptualización del término

Pero si lo que pretendemos es reconceptualizar y repensar el término dentro del contexto de una civilización global en la que los desplazamientos humanos son tan numerosos como rápidos, debemos pensar en acercamientos y complejos culturales, en lo que los recién llegados encajan en un sistema de reglas preestablecidos, pero no inamovibles. A medida que en esa sociedad siguen entrando nuevos componentes, lo que habían entrado previamente ya estaban allí, como población de acogida para nuevas llegadas. Así, la diáspora es cambiante y cosmopolita, reconfigurándose a base de aportaciones determinadas. La diáspora se imbrica cada vez más y los llegados participan de la cultura, la sociedad y la política establecida, pero ofrecen la suya, dando pie a un nuevo entramado. Es precisamente la existencia de esas interconexiones la que hace que la Nueva Civilización que citábamos anteriormente ofrezca un espejismo de cambio hacia una sociedad más abierta; no olvidemos también que existe el fenómeno contrario, promovido por sectores conservadores- que promueve el regreso al puritanismo étnico. Sin embargo, el hecho de que Rachida Dati, Najat Vallaud, Ahmed Aboutaleb o Sadiq Khan ocupen puestos de responsabilidad política es un dato que arroja esperanza. Al igual que la participación activa en la política, también es fortalecedor para una diáspora dinámica la presencia y visualización en ámbitos deportivos, culturales e intelectuales.

Los desplazamientos no son tan unidireccionales o definitivos cómo podían ser décadas atrás, sino que los que se producen de manera descontrolada de un lugar a otro sin una lógica predefinida. La trazabilidad de los mismos sigue sujeta a una ausencia de reglas y a la más pura aleatoriedad que puedan marcar los mercados y los intereses personales. Recuperando la aldea global de McLuhan, las dimensiones del planeta Tierra se convierten en un espacio geográfico y geopolítico asequible que genera innumerables flujos migratorios y desplazamientos en múltiples y dispersos destinos. Los intereses que los mueven no siempre son comprensibles, ya que responden a los designios de la propia persona que decide en qué lugar establecerse. Sin duda, en un mundo en el que los mercados y las mercancías pueden desplazarse libremente, en el que los

capitales van en busca de la mano de obra más económica para posteriormente buscar las economías más saneadas para ejercer transacciones comerciales ventajosas, dentro de esa dinámica meramente económica, los seres humanos han encontrado una vía abierta para iniciar una serie de desplazamiento que respondan exclusivamente a intereses de cada cual. Y esto es bueno para la humanidad y es bueno para el individuo, pues de nuevo nos enfrentamos a una dinámica humanista en la que la persona prima como persona, aunque esta dinámica no deje de ser un proceso derivado de esas sinergias mercantiles que han hecho que la Tierra sea cada vez más pequeña.

Así pues, la diáspora posmoderna se instala y desenvuelve sobre unos raíles que buscan dar movilidad a una serie de patrones y agentes economicistas, pero que, a su vez, de manera subsidiaria y tal vez no previsto por aquellos que los diseñaron y financiaron, permiten y facilitan el tránsito de personas humanas frente al flujo de capitales, materias primas, productos elaborados y personas.

Hacia una visión cuántica de las sociedades

Vivimos en constante cambio y el mundo que conocemos responde a las coordenadas del aquí y el ahora. Cuando nos esforzamos en interpretar hechos pretéritos con criterios éticos y morales del siglo XXI, difícilmente logremos hacerlo sin indignarnos ante determinadas situaciones. Pero esta misma indignación es extrapolable no solo a otros ahora, sino a otros aquí o allá. Incluso una hipotética sociedad ideal en nuestro ahora, sería plenamente cuestionable desde otras ópticas, futuras o pasadas. Incluso presentes, pues a buen seguro que podemos encontrar una serie de valores universales claramente aceptables en cualquier lugar del planeta, pero podríamos chocar frontalmente con la opinión de nuestro entorno más próximo frente a un supuesto concreto, incuestionable para nosotros, pero inconcebible para otros. Y son precisamente estos confrontamientos dialécticos un potente motor de cambio social.

Indefectiblemente el paso del tiempo lleva a una reconfiguración permanente del ahora y a una realidad constantemente

cambiante. Anaximandro afirmaba que "las cosas se transforman una en otra según necesidad y se hacen mutuamente justicia según el orden del tiempo". Las sociedades contemporáneas viven en un estado de entropía elevado, como producto de un recorrido histórico concreto que está a punto de llegar a un colapso del sistema tal como lo conocemos. Un colapso conceptual, epistemológico si se quiere, no de la humanidad en sí. Porque no podemos obviar el hecho de que nos encontramos ante una confrontación constante y permanente, ante una multitud de estímulos y situaciones que nos llevan a una rápida toma de decisiones, que nunca satisfarán a todos los elementos implicados, a la hora de entender y comprender el mundo, nuestros semejantes, nuestras decisiones respecto a los mecanismos de cambio, o nuestra relación con el entorno.

Rovelli en su ensayo *el transcurso del tiempo* se plantea, sobre un eje articulador construido a partir de las bases de la física cuántica, una serie de situaciones y dinámicas que son extrapolables a escala humana. Desde este hipotético punto de partida podremos defender la existencia de dinámicas cuánticas a diferentes escalas, incluida la humana. A fin de cuentas, como recuerda el físico teórico, todo es cuestión de perspectiva y del orden construido para interpretar el entorno. No una construcción social de la realidad tal como preconizaban Berger y Luckmann, sino la interpretación que el agente pertinente hace para relacionarse con el entorno, en nuestro caso el ser humano. Y la perspectiva varía según la distancia desde la que miremos el suceso. Si miramos los anillos de Saturno se conformarán como un tejido uniforme y liso. Pero si pudiéramos acercarnos comprobaríamos y están conformados por pequeños cuerpos que giran rápidamente dentro de un espacio y orden determinado. La clave para interpretar el fenómeno es el punto donde aplicamos el enfoque. La granulometría, o la búsqueda del elemento más pequeño que da consistencia a un conjunto. Y aquí cabría plantearse, si nos ceñimos al propuesto, sobre cuál es la unidad de medida más pequeña con significado.

Si descendemos a escala humana, las sociedades se presentan como una metáfora de estos anillos saturnianos. Los medios de comunicación, los bloques ideológicos o los agentes que ostentan el poder en cada momento están interesados en

mostrar una imagen homogénea de las mismas: la cristiandad, el islam, la patria, ciudadano español o europeo... Se construyen identidades colectivas que intentan dominar las identidades individuales, reforzando los criterios de pertenencia a un colectivo o de exclusión del mismo. Este criterio de orden hace manejable a las masas con mensajes polarizados. Sin embargo, si atendemos a las dinámicas cuánticas y las aplicamos a los sucesos sociales, vemos cómo le granulometría posicionará al ser humano como elemento más pequeño interpretable y protagonista, en cierta medida, del cambio a su alrededor.

Ha sido este paradigma de las dinámicas cuánticas en fenómenos humanos y la búsqueda granulométrica del elemento consistente más pequeño el que ha inspirado esta reinterpretación de la diáspora.

Conclusión

Julio Cortázar, entrevistado por Joaquín Soler Serrano en "A Fondo" (RTVE España, 1977) afirmaba que "yo sigo creyendo que uno de los caminos positivos de la humanidad es el mestizaje. Cuanto más grande se haga, conforme la fusión de razas sea mayor, más podremos eliminar los chauvinismos, los patrioterismos, los nacionalismos de frontera absurdos e insensatos." Estas palabras son idóneas para poner el broche a las ideas que hemos expuesto a lo largo de estas páginas y de las del resto de ensayos que componen este trabajo colectivo. Así que, terminamos tal como comenzamos: el mundo no admite explicaciones sencillas.

Bibliografía

- Balandier, G. (1988) El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Gedisa.
- Barbolla Camarero, D. (2011) Migraciones latinoamericanas en la Nueva Civilización. Conformando identidad. Biblioteca Nueva.
- Brah, A (1996) Cartographies of Diaspora. Contesting identities. Routledge (En español en Traficante de Sueños
- Calvo Buezas, T. (1981) Los más pobres en el país más rico. Clase, raza y etnia en el movimiento chicano. Encuentro.
- Carrithers, M. (1995) ¿Por qué los humanos tenemos culturas? Madrid.
- Cota Mancera, A. (s/f) Concepto de Diáspora, en Cooperación para la investigación. Problema, solución, investigación. <https://cutt.ly/WxCeA1P>
- Ceschi, S., Massimi, A., Mezzeti, P. & Soddu, P. (2015). La diáspora africana in Italia. Una risorsa nelle relazioni Italia-África. Conferencia en el Seminario Italia-África: quale ruolo strategico per la diaspora
- De Carvalho, J.J. (2006) La diáspora africana en iberoamérica: dinámicas culturales y políticas públicas. Universidad de Brasilia.
- Delano ALondo, A. (2016) De aquí y de allá: diásporas, inclusión y derechos sociales más allá de las fronteras. Colmex.
- Grimson, A. (2011) Los límites de la cultura. Siglo XXI.
- Rivoir, A.L. y Morales, M.J.. (2019) Tecnologías digitales. Miradas críticas de la apropiación en América Latina. Clacso
- Moreras, J. A la búsqueda de un espacio propio. En Tamayo-Acosta, J.J. (Director) (2014) Islam: sociedad, política y feminismo. Dykinson.
- Natale, S. (2021) Deceitful Media. Artificial Intelligence and Social Life after the Turing Test. Oxforr Academic
- Oonk, G (2007) Global Indian Diasporas. Exploring trajectories of migration and theory. Amsterdam University Press
- Plaza, S., Ratha, D. (2011) Diaspora for Development in Africa, The Wolrld bank.
- Sand, S. (2012) La invención de la Tierra de Israel. De Tierra Santa a madre patria. Akal.
- Sánchez Ayala, L. (2013) Migración, diáspora e identidad: la experiencia puertorriqueña. Universidad de los Andes.

Sanz, N. y Valenzuela Arce, J.M. (2016) Migración y Cultura. UNESCO.

Schrödinger, E. (1944) Qué es la vida (En España Tusquets, 1993)

La diáspora marroquí en estudio. Un balance de la investigación y su producción bibliográfica en España

Joan Lacomba Vázquez
Universidad de Valencia
Joan.lacomba@uv.es

María Jesús Berlanga Adell
Universidad Internacional de La Rioja
Mariajesus.berlanga@unir.net

Introducción

La sistematización de la investigación sobre la migración marroquí no constituye un género muy cultivado, tanto dentro como fuera de Marruecos. En el propio país de origen de la emigración dicha tarea ha recaído en una pequeña serie de trabajos como los de Harrami (2011), centrado en la investigación dentro de Marruecos, y Berriane y Aderghal (2014), que hace un análisis más global de la producción internacional en torno a la migración marroquí. En realidad, en Marruecos la migración de los marroquíes no ha recibido una amplia atención en el ámbito científico-académico, tal como sostiene Harrami (2011) en el artículo *Un bilan de la recherche en sciences sociales sur les migrations transnationales au Maroc*. Según Harrami, esto no habría ocurrido hasta principios de la década de los noventa, dado que, con anterioridad lo que encontramos son producciones de iniciativa individual, al margen de estructuras que permitan hablar de la construcción de un campo científico alrededor del estudio de las migraciones. En el caso de la investigación en Marruecos, Harrami habla de su dependencia de la demanda social y política, más que del interés propiamente científico.

Tampoco en España se han prodigado los trabajos que hagan balance de dicho tipo de investigación, salvo el capítulo de Ramírez, Gregorio, Franzé y Planet contenido en el *Atlas de la inmigración magrebí en España* (1996), en el que proceden a realizar una revisión crítica de la literatura publicada hasta la fecha. Con posterioridad, el *Atlas 2004 de la inmigración marroquí en España* incluyó una búsqueda bibliográfica sobre la inmigración marroquí en España disponible en el Centro de Documentación sobre Migraciones del Colectivo IOÉ y

Asociación Nexos. De hecho, la propia historia de la migración marroquí hacia España ha recibido una atención muy reducida, lo que, sin duda, constituye una importante limitación a la hora de fundamentar la investigación sobre la materia. Muy pocas obras han analizado la dimensión histórica de la inmigración marroquí en España, con excepción de investigadores españoles como Lezcano Morales (1993) o marroquíes como Hussein (2012) y Mimoun (2010), pero siguen existiendo importantes lagunas en torno a su reconstrucción.

Así, tenemos constancia de la migración marroquí en España desde los años cincuenta –por ejemplo, en su viaje a mediados de los años cincuenta a Almería, narrado en el libro *Campos de Níjar* (1959), Juan Goytisolo se refiere a su encuentro con inmigrantes marroquíes en la zona- y de la existencia de un flujo constante a partir de los años ochenta. En un texto *quasi* costumbrista de la migración marroquí escrito en los inicios de los años ochenta por Cabello (1983), ésta habla de que la emigración hacia España comenzó a producirse entre finales de los cincuenta e inicios de los sesenta, y ofrece un retrato más bien exotizante de los marroquíes de la época en Madrid. Algo similar ocurre con los trabajos tempranos de Roca, Arranz y Rogers (1981) y Roca (1983) en Cataluña –los primeros que hemos podido datar-, que muestran una migración marroquí incipiente y poco adaptada y mimetizada todavía con el nuevo medio.

En este texto tratamos de reconstruir y analizar cuál ha sido la evolución de los estudios sobre la migración marroquí en España. A lo largo del tiempo, y en paralelo con la misma trayectoria del flujo migratorio entre Marruecos y España, los investigadores sociales han desplegado cierta curiosidad sobre la migración marroquí desde diversos ángulos. Nuestro interés principal reside en hacer balance de la producción científica sobre la materia en España, mostrando las principales temáticas y dimensiones abordadas, así como los enfoques que muestran una particular forma de aproximación al objeto de estudio mencionado.

Con este objetivo hemos procedido a realizar una intensa búsqueda bibliográfica a través de dos bases bibliográficas

principales en el ámbito académico español: Dialnet y TESEO. La primera ha sido empleada para la localización de obras y artículos especializados sobre la materia, y la segunda para la localización de investigaciones en forma de tesis doctorales leídas en las universidades españolas. Dicha búsqueda no ha contado con una limitación temporal (de hecho, hemos tratado de remontarnos lo más lejos posible para identificar las primeras producciones), pero sí se ha circunscrito a una serie de términos clave en diferentes idiomas: marroquíes, marroquí y marroquí (en español), marroquins y marroquines (en catalán), marocain, marocaine, marocains (en francés), así como moroccan y moroccans (en inglés), asociados siempre a los términos migración, migraciones, inmigración o emigración y España o alguno de sus territorios autonómicos. Asimismo, y de modo complementario, hemos procedido a revisar las bibliografías de muchas de las obras localizadas en los dos bases de datos citadas, con el fin de ampliar la identificación de referencias relativas a trabajos sobre la migración marroquí en España. A pesar de ello, es muy probable que algunos de los trabajos realizados hayan quedado fuera de nuestro alcance, especialmente cuando se trata de obras colectivas, capítulos de libros, o producciones de edición institucional, o bien de artículos publicados en revistas o en medios no científicos o con baja visibilidad e impacto.

Los estudios sobre la migración marroquí en España

Inicialmente, y de acuerdo con el volumen y la antigüedad de la migración marroquí en España, podríamos pensar que el estudio de los inmigrantes marroquíes constituye un vasto campo de la investigación. Sin embargo, la producción no parece ser tan amplia como podríamos esperar, o como lo ha sido en otros países de nuestro entorno (caso sobre todo de Francia). Ni siquiera en el campo específico de los estudios migratorios la migración marroquí ha destacado de un modo claramente prioritario. Sí, es cierto, entre los estudios de colectivos nacionales, los migrantes marroquíes han sido probablemente los más estudiados, pero nos cuestionamos hasta qué punto puede hablarse de un campo de investigación científica propiamente delimitado.

De entrada, durante los noventa, y también entre la escasa producción de los ochenta, predominan las referencias al colectivo marroquí dentro de trabajos con denominaciones más amplias, como las de inmigrantes, árabes o magrebís, o en trabajos publicados dentro de obras de carácter más genérico, pero son escasos los trabajos y las obras que lleven en su título una referencia explícita a la migración marroquí, como puede verse en gran parte de la bibliografía citada por Ramírez, Gregorio, Franzé y Planet (1996) en su trabajo de revisión de la literatura.

La primera percepción que genera la búsqueda de la producción científica sobre la migración marroquí en España es quizás su diversidad y su dispersión. Aunque hayamos procedido a reagrupar la bibliografía en una serie de áreas temáticas para facilitar la tarea de análisis, los trabajos de investigación muestran una gran diversidad en cuanto a las cuestiones abordadas por los mismos, pero sobre todo muestran también una enorme dispersión en cuanto a la ausencia de continuidad entre los mismos. En este sentido, probablemente se hace visible la falta de líneas de investigación apoyadas (y financiadas) institucionalmente, así como la limitada existencia de estructuras de investigación (centros, institutos, grupos...) que hayan dedicado un interés centrado y continuado en la materia, con excepciones como el Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos o el Institut Català de la Mediterrània. Por ejemplo, los principales programas oficiales de investigación (I+D+i) no han contemplado la priorización de la investigación sobre el mayor flujo migratorio hacia España – fomentado así la desconexión entre la investigación y las políticas públicas migratorias- y solo algunas instituciones privadas han mostrado cierta sensibilidad a la hora de dar apoyo financiero a las investigaciones focalizadas en la migración marroquí. No obstante, la mayor parte de la producción bibliográfica procede del ámbito universitario; no sólo, lógicamente, las tesis doctorales, sino también buena parte de los libros editados y los artículos publicados en revistas. Además, a la falta de apoyos institucionales y fuentes de financiación de la investigación, se suma el limitado interés que, de modo genérico, ha suscitado el estudio de Marruecos en la sociedad y la academia española, donde hemos mantenido una

vocación orientalista muy escasa, centrada en figuras muy concretas, pero poco arraigada en el conjunto de la comunidad científica.

La gran mayoría de los investigadores de la migración marroquí en España son españoles, aunque también existe un número significativo de investigadores marroquíes, en especial cuando hablamos de las tesis doctorales sobre la inmigración marroquí en España. Al mismo tiempo, se puede observar una importante desconexión entre investigadores de uno y otro lado, de modo que predominan claramente las investigaciones realizadas por unos o por otros —o, más bien, por uno u otro—, pero escasean las colaboraciones entre investigadores de las dos orillas. Es más, la conexión entre investigadores españoles y marroquíes con otros investigadores internacionales de la inmigración marroquí o de otros flujos migratorios, se muestran enormemente limitadas.

Salvo algunas iniciativas que han reagrupado a distintos investigadores en un mismo proyecto colectivo, las investigaciones sobre la inmigración marroquí responden a iniciativas individuales con objetivos y planteamientos muy diferentes. Solo unas pocas obras singulares han roto con la tendencia a la fragmentación de la investigación y han abordado la migración marroquí en España de una forma más sistemática. Es este el caso de los dos atlas sobre la inmigración marroquí dirigidos por Bernabé López García en 1996 y, posteriormente, él mismo y Mohamed Berriane en 2004. Ambos atlas fueron precedidos de otro libro coordinado también por Bernabé López García, publicado en 1993, con el título de *La inmigración magrebí en España. El retorno de los moriscos*. Estas tres obras han sentado en buena medida las bases de la investigación sobre la migración marroquí en España.

El Atlas de la inmigración magrebí en España (1996) reunió las contribuciones de más de sesenta investigadores que abordaron el estudio de la migración procedente del Magreb, sobre todo marroquí, pero también argelina y tunecina, en nuestro país desde los más diversos ángulos: desde las relaciones históricas entre España y el Magreb, la migración de los marroquíes hacia Europa, la evolución del asentamiento de los marroquíes en

España, el proceso de regularización, la presencia de la inmigración marroquí en las diferentes comunidades autónomas españolas, los efectos de la emigración en las zonas de origen, la cooperación para el desarrollo, hasta los procesos de integración y retos culturales que planteaba la inmigración magrebí en España. El siguiente Atlas de la inmigración marroquí en España (2004) se focalizó exclusivamente en la migración procedente de Marruecos, y adoptó un planteamiento similar al primero, reuniendo de nuevo a un amplio número de investigadores españoles y marroquíes. El atlas recogió estudios sobre la sociedad marroquí de los años noventa, las relaciones entre España y Marruecos, las políticas migratorias, las regiones de origen de la emigración marroquí, la evolución de la colonia marroquí, las regiones de asentamiento en España, la integración y las relaciones de interculturalidad, la posición de la sociedad española ante la inmigración marroquí o la situación de las migraciones del resto de países del Magreb en España.

Además de los dos atlas, claves en el avance de los estudios sobre la migración marroquí, otras obras colectivas dedicadas de modo específico a la materia han proporcionado un espacio para el encuentro de los investigadores y la profundización en el conocimiento de la migración de los marroquíes en España. Ejemplos de ello, además del libro ya citado de Bernabé López García con el título *La inmigración magrebí en España. El retorno de los moriscos* (1993), son los textos colectivos coordinados por Francisco Checa en 2014, *Los inmigrados marroquíes en Andalucía: una investigación necesaria*, o por Carmen Ruiz y Ricardo Rueda en 2008, *La situación jurídico-familiar de la mujer marroquí en España*. Estos dos últimos textos también recogen aportaciones de diversos investigadores, aunque sus objetivos y su alcance están más delimitados: el libro coordinado por Checa se ubica en el ámbito regional de Andalucía y el de Ruiz y Rueda se centra en el análisis de la situación de las mujeres inmigrantes marroquíes. En cuanto al libro colectivo de López García (1993) habría que destacar la fecha temprana en que se publica (a comienzos de los noventa todavía eran muy escasas las obras sobre la inmigración marroquí) y, de hecho, podría decirse que fue el primer intento académico por ofrecer una visión de conjunto de la inmigración

marroquí en España con trabajos de investigadores de diferentes países y disciplinas.

Entre las disciplinas de las que proceden los investigadores destacan la geografía, la sociología o la antropología o la pedagogía, aunque también son numerosos los arabistas españoles y los hispanistas marroquíes. Igualmente, encontramos un buen número de mujeres investigadoras, en especial cuando nos referimos a las tesis doctorales, de la que destacamos su importante número (hemos podido identificar un total de sesenta y seis tesis doctorales leídas en universidades españolas).

Son muy escasos los trabajos que han adoptado una perspectiva comparativa, poniendo en relación al colectivo marroquí con otros colectivos nacionales presentes entre la población inmigrante en España (Gozálvez, 1995; Ribas, 1997) o bien con la migración marroquí en otros países diferentes a España (Cebolla y Requena, 2010).

Desde una perspectiva diacrónica vemos una importante evolución de la producción. En primer lugar, no encontramos ningún estudio publicado con anterioridad a los años ochenta. De hecho, en la década de los ochenta el número de trabajos es muy reducido, contabilizando apenas cinco de ellos. En la década de los noventa los trabajos se elevan a cuarenta y uno, y experimentan un importante crecimiento en la primera década del siglo XXI (años 2000-2009), en donde alcanzan un total de setenta y ocho producciones. Sin embargo, en la siguiente década (años 2010-2019) cuando el número de trabajo se incrementa exponencialmente hasta llegar a más de un centenar (un total de ciento trece). Así pues, en total, incluyendo algunos trabajos más del año 2020, el total de trabajos identificados supera ampliamente los dos centenares (doscientos cuarenta).

En cuanto a las investigaciones longitudinales sobre la inmigración marroquí, éstas son prácticamente inexistentes, y no ha habido estudios que muestren, por ejemplo, la evolución de la integración del colectivo.

La bibliografía revisada muestra que pocos investigadores españoles han seguido o desandado los pasos de los inmigrantes marroquíes hasta sus lugares de origen, pese a la

cercanía geográfica entre España y Marruecos. Prueba de ello es que el enfoque transnacional o el estudio de las remesas ha contado con un mayor desarrollo en el estudio, por ejemplo, de la migración latinoamericana en España que en el de la migración marroquí. El impacto de las remesas, tanto económicas como sociales, permanece en buen grado inexplorado, pese a la magnitud de estas y de que, en no pocos trabajos, se haga referencia a esta cuestión. Igualmente, el papel de los inmigrantes en España como agentes de desarrollo en el país de origen tampoco ha recibido una atención notable, pese a que algunas publicaciones colectivas han tratado de poner de relieve las contribuciones de la diáspora marroquí en diferentes ámbitos.

En cambio, sí puede observarse una cierta evolución cronológica desde los trabajos de carácter generalista, o sin una temática concreta, hasta los trabajos de corte más especializado, centrados estos últimos en parcelas muy delimitadas del vasto universo de la inmigración. Si inicialmente predominaron los trabajos destinados a ofrecer una perspectiva de conjunto de la inmigración marroquí o un perfil genérico de la misma (Pereda, 1986), a partir del empleo, fundamentalmente, de fuentes secundarias de información o la explotación de fuentes estadísticas, con posterioridad han ido ganando terreno los estudios con un enfoque metodológico cualitativo de corte etnográfico. Este giro metodológico –que no ha implicado la desaparición del primer tipo de trabajos– sí ha supuesto una mayor pluralidad de enfoques y a la apertura hacia nuevas temáticas menos evidentes, aunque, por ejemplo, el recurso a los testimonios e historias de vida de los propios inmigrantes siga muy puntual, con trabajos antiguos como los de Chattou y Ruffel (1997) o Sánchez Miranda (1994), así como otros más literarios (Chaib, 2005; Moreno y El Gherib, 1994; Nini, 2002) o periodísticos (Torres, 1995).

Las temáticas abordadas en los trabajos

Las temáticas de la producción revisada también muestran una cierta evolución, desde trabajos centrados en la integración a trabajos sobre temáticas más novedosas como el retorno o la segunda generación –realidades fruto de la propia evolución del colectivo–, y otras que han permanecido a lo largo del tiempo,

como el estudio de las mujeres marroquíes. Así, siguen predominando los temas clásicos como la mujer o la escuela, pero también se visualizan temáticas nuevas de acuerdo con problemáticas más recientes, como es el caso de los menores migrantes no acompañados.

En el capítulo de los que denominamos como estudios genéricos habría que distinguir entre aquellos trabajos singulares que destacan por su globalidad y carácter panorámico, así como por el amplio número de aportaciones, y aquellos otros cuyo carácter genérico se debe más bien a la generalidad de su planteamiento, que a menudo incluye reflexiones sobre el presente o el futuro de la inmigración marroquí, y sin que necesariamente haya siempre un trabajo de investigación empírica en su base. Consideramos como estudios genéricos o panorámicos los ya citados de López García (1993), López García (1994) y López García y Berriane (2004), así como los de Aparicio, Fernández, Torres y Van Ham (2005), Dahiri (2010), Khachani (2004), Khaldi (2014) o Martín Muñoz et al. (2003). En la segunda línea, es decir, aquellos que promueven la reflexión sobre la situación, la problemática o los desafíos de la inmigración marroquí, podemos citar los trabajos de Ben Abdennour y Kirhlsni (2007), Chakor (2005), Chattou (2001), Faleh et al. (2012), Haj (2011), Pumares (1993) o Roque (1994).

Ligada también a muchos de estos trabajos genéricos, aparece una de las cuestiones que ha estado muy presente en los debates sobre la inmigración marroquí en España, como ha sido la integración de la misma en la sociedad española, algo que queda claramente reflejado en la literatura producida. En primer lugar, habría que indicar que esta preocupación por la integración de los inmigrantes marroquíes no parece haberse dado en el mismo grado en el caso de otros colectivos nacionales de inmigrantes en nuestro país, aunque sí ha habido una tendencia a hablar sobre la integración de la inmigración en su conjunto. Ello no deja de ser un indicador de la percepción de la población, y también de la academia, española en torno a la propia población marroquí, como si existiesen muchas veces dudas sobre su voluntad o sus esfuerzos de integración. En otros casos, los trabajos de investigación han sido más bien una respuesta a las barreras detectadas en torno la integración de

los inmigrantes marroquíes, objeto frecuente de la discriminación tanto social como institucional. En segundo lugar, las producciones en torno a la integración de los inmigrantes marroquíes no siempre se han basado en estudios empíricos o mediciones precisas del grado de integración del colectivo, sino más bien en reflexiones sobre las dificultades a las que este se enfrenta. En realidad, a día de hoy sabemos muy poco sobre cuál es la realidad cotidiana de los inmigrantes marroquíes en toda su diversidad y qué posición ocupan en la sociedad española, más allá de sectores muy estigmatizados. Pese a ello, la integración constituye el elemento central en un buen número de publicaciones, como Al Momani (2005), Álvarez (2012), Bouissef (2019), Losada (1994), Martín Muñoz (2003), Moreras (2001), Panebianco (2002), Pumares (1996), Sagaama (2010), Segarra (2017). Por otro lado, en el caso de otras publicaciones, la cuestión de la integración se ha vinculado a las transformaciones identitarias de los inmigrantes a partir de diferentes dimensiones: la educativa, en el caso de Segarra (2017), la espacial en Tort (1994) o la de género en Veredas (2011). Sin embargo, la cuestión múltiples veces denunciada del racismo de que son objeto los inmigrantes marroquíes ha sido raramente tratada (Beyuki, 1994, Castián, et al., 2010; Mohamed, 2001).

Otro de los ámbitos ligados a los estudios sobre la integración, y que ha venido siendo frecuentado por los investigadores de la migración marroquí desde hace tiempo es el de la escuela y la educación de los hijos de los inmigrantes. Ya en 1996, el Colectivo loé publicó el libro *La educación intercultural a prueba: Hijos de inmigrantes marroquíes en la escuela*, en el que presentaba los resultados de un estudio. Posteriormente, en 1999 el Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos editó *Lengua y cultura de origen: niños marroquíes en la escuela española*. Ambos textos constituyen probablemente los principales referentes en el campo educativo, que ha sido retomado también por otros investigadores para hablar de la integración de los escolares de origen marroquí (Arlandis et al., 2005; García-Nieto, 2000; Mijares, 2006; Palaudàrias, 1999, Pàmies, 2006 y 2008). Otros han tratado de evaluar el impacto de la integración en los propios resultados educativos (Fernández, 2009). Entre los estudios educativos han proliferado

también aquellos de carácter local, realizados en pequeños municipios (Cot, 2002; Peralta, 2000) y centros educativos de los mismos. También han visto la luz trabajos que inciden en el papel educativo de las familias, como los de Cot (2002), Llorent (2006) y Terrón (2008), o la dimensión de género en la educación (Llorent y Terrón, 2017). En cambio, han sido mucho menos frecuentes las publicaciones que muestran las propuestas pedagógicas que se han desarrollado en las escuelas para hacer frente a las problemáticas educativas de los alumnos marroquíes (Fuentes, 2002). Por último, algunos pocos estudios educativos han tomado la etapa universitaria como objeto de interés, como los de González Barea (2007) y Mendoza y Edurne (2017).

Conectados también muchas veces con la educación y la escuela encontramos los estudios sobre jóvenes y menores marroquíes o de origen familiar marroquí, que son los que han experimentado un mayor incremento en los últimos años por dos razones fundamentales. La primera, el hecho de que el asentamiento prolongado de la migración marroquí ha permitido la constitución de nuevas familias con hijos que han nacido y crecido en España. Esa nueva generación de jóvenes españoles de origen marroquí –conocida como segunda generación-, junto con los hijos de migrantes llegados a edades tempranas, se han convertido en el objeto de un buen número de investigaciones. Los estudios sobre ellos versan sobre su socialización y su adaptación social (Abril, 2016; Carbonell, 2006; Castián, 2001 y 2003; de Lorenzo, 2018; Nuri, 2011; Sempere, 2011; Sendín, 2014), su integración (Aparicio y Tornos, 2006), su movilidad social (Laiz, 2015), su identidad (Barba, 2016; Casas, 2001; Mir, 2015; Plocikiewicz, 2011; Ruiz, 2004; Tort, 1994)), su inserción laboral (Aguilera et al., 2007), su educación (Jiménez Delgado, 2012; Pàmies, 2013), la discriminación y prejuicios en torno a los mismos (Colectivo Ioé, 1999; Espinosa, Clemente y Octavio, 2016; Ortega y Gutiérrez, 2018; Rodríguez, 2016) o la atención y los recursos profesionales para los mismos (Cabrera, 2005; Cebrián y Serrano, 2011; Laiz, 2015b).

La segunda razón del auge del estudio de los jóvenes marroquíes reside en la aparición del fenómeno de los menores migrantes no acompañados que, sin ser totalmente nuevo, sí experimentó

un crecimiento importante en los últimos años, al tiempo que se convirtió en parte del debate social y mediático (Faleh, Bokbot y Derkaoui, 2011). De modo que la atención a estos menores llegados sin familiares y las problemáticas particulares que presentan, han pasado a ser un foco de la investigación tanto académica como por parte de los profesionales que trabajan con ellos. Véase los primeros trabajos monográficos de Jiménez y Ramírez (2005) y de Jiménez (2011), o los artículos de Suárez y Jiménez (2011) y Villafañe y Carnicero (2016). Buena parte de estos trabajos se han desarrollado en las comunidades con mayor presencia de menores marroquíes, como Andalucía (Cabrera, 2005), la Comunidad Valenciana (Marco, 2016) y Cataluña (Quiroga, 2007), y solo unos pocos se han orientado a la investigación de las condiciones de origen de este tipo de migración (Laiz, 2012).

Del mismo modo, tanto la educación como los jóvenes y menores también se ha vinculado en muchos casos al estudio de las familias. Así, los trabajos sobre la familia migrante marroquí se centran sobre todo en las trayectorias de los grupos familiares (Amorós, 2017; Cobano, 2006; López Hernández, 2014; Losada, 1994; Montoro, 2017) y la educación de los hijos y las relaciones intergeneracionales (Ejbari, 2013; Laíz, 2018; Terrón, 2006). Asociados a la familia también encontramos otros trabajos centrados en las parejas mixtas (Esteve y Jiménez, 2008) o en la forma de establecer relaciones familiares y afectivas (Luque, 2018).

Pero, si hay una temática de estudio que destaca muy por encima de cualquier otra, ésta es la de la mujer inmigrante marroquí (hemos podido identificar cerca de una treintena de trabajos). En 1996, las autoras del capítulo sobre la revisión crítica sobre la inmigración marroquí en España ya señalaban que, si había un ámbito en el que se estaba generando una línea de investigación sólida, y hasta cierto punto autónoma, este era precisamente el de la investigación sobre las mujeres. La producción científica en torno a las mujeres inmigrantes es amplia, diversa y ha permanecido a lo largo del tiempo, mostrando el interés de los investigadores en sacar a la luz la situación específica de las mujeres (Rojo, 1997; Soriano, 2003), pero también, en muchos casos, el lugar que la mujer marroquí

ocupa en el imaginario de los mismos. A diferencia de otros colectivos de migrantes estudiados por la academia, en el caso de los migrantes marroquíes la centralidad de la mujer nos retrotrae a la asunción de una desigualdad estructural/cultural entre hombres y mujeres (Uña, 2008). En este sentido, tradicionalmente los trabajos en torno a la mujer inmigrante marroquí se han vinculado al papel de la religión (Ramírez, 1998; Martín y López, 2003) y la construcción de su identidad en el contexto migratorio (Carrasco, 2011; Castián, 2011; Rascón, 2006; Serra y El Khamsi, 2012) o las dificultades en su integración (Ariño, 1997; Boundi, 2012) y su situación jurídica y familiar (Ouald Ali, 2012; Ruiz y Rueda, 2008), así como otras problemáticas menos comunes como la salud reproductiva (Ugarte, 2015), la alimentación (Botella, 2015; Cáceres y Espeitx, 2006) o el uso del espacio en la vida cotidiana (Molina, 1986).

También han sido frecuentes los estudios comparativos entre mujeres marroquíes y mujeres migrantes de otras procedencias, como británicas (Rodríguez, 2002), dominicanas (Ayuste et al., 2007), ecuatorianas y rumanas (Solé et al., 2013) o ecuatorianas y colombianas (Vicente, 2015), siendo mucho menos habituales los trabajos que comparan la situación de las mujeres migrantes marroquíes en España y otros países como Bélgica (Dalouh, 2015). Más recientemente se ha desarrollado una nueva línea de investigación en torno a las mujeres marroquíes empleadas como temporeras en actividades agrícolas, dentro de lo que se ha llamado como migración circular en el marco de los sistemas de contratación en origen (Arab, 2010a, 2010b y 2020; Hellio, 2014; Zeneidi, 2013). Además de este nicho laboral, otros trabajos han abordado la presencia de las mujeres migrantes marroquíes en sectores laborales como el cuidado (Morcillo, 2013) o el trabajo doméstico (Galán, 2012), o se han preguntado por la equivalencia entre sus cualificaciones y sus ocupaciones laborales (Yahya, 2017).

En cuanto a la participación de los migrantes marroquíes en el mercado de trabajo español –un campo no muy desarrollado–, a los ya citados estudios sobre las mujeres temporeras agrícolas (Arab, 2020; Hellio, 2014; Zeneidi, 2013), en el servicio doméstico (Galán, 2012) y en el sector del cuidado (Morcillo,

2013), habría que sumar otros sobre los hombres en la agricultura (Avellá, 1991; Chattou, 2000; Izcará, 2005; Sempere, 2002) o el empresariado étnico (Cabello, López y Moreras, 2002), así como otros más particulares, como el estudio de la emigración de trabajadores marroquíes de la industria exportadora (Barros, 2017).

Como ocurre en el ámbito laboral, pese a la trascendencia del flujo migratorio para los dos países implicados (España y Marruecos), las políticas migratorias de ambos estados han venido ocupando un lugar muy marginal en los estudios de la migración marroquí en España. Aunque podemos presuponer el impacto que las políticas pueden tener sobre las migraciones y los migrantes, esta conexión solo ha despertado cierto interés muy recientemente, al calor de las propuestas de codesarrollo (políticas de vinculación entre migración y desarrollo) o la emergencia de políticas diaspóricas por parte del Estado marroquí. Así, el lugar que las migraciones ocupan en la relación entre los dos países ha sido solo analizado en trabajos como los de Del Pino (2005; Lacomba y Boni, 2008) y el papel de las políticas migratorias en la integración de los migrantes marroquíes en España en el de Zebda (2019). Son, en cambio, un poco más numerosos los trabajos en torno al nexo entre migración y desarrollo en Marruecos (Gartet, Ali Faleh, Haj Ali, 2011; Lacomba, 2004) y las políticas y programas orientados específicamente hacia tal fin mediante la cooperación para el desarrollo (Marín, 2006) o el codesarrollo (Aboussi, 2011; Aboussi, 2012; Chattou y Lacomba, 2011; Jurado, 2016). Empiezan también a ser visibles los trabajos sobre las políticas que tratan de promover la vinculación de los migrantes marroquíes con el país de origen, atrayendo el capital o las capacidades de la diáspora (Planet, 2010; Yahya, 2017), o destacando el papel que juega la diáspora de un modo más general (Arabi y Vázquez, 2019; El Khamsi y Lacomba, 2018).

Otros terrenos de menor envergadura en los que se ha proyectado la investigación sobre la migración marroquí en España son los que tienen que ver con la cultura. El primero de ellos es el de la religión, del que podemos señalar que, al igual que el debate sobre la integración de los migrantes marroquíes, la discusión sobre el papel de la religión islámica en la incorporación de los inmigrantes en la sociedad española ha

venido siendo una constante. En cambio, el volumen de los estudios que se han ocupado de esta cuestión no parece corresponderse con la preocupación que frecuentemente se ha trasladado desde los medios de comunicación. Es cierto que el colectivo marroquí ha sido habitualmente integrado por los estudios dentro de la más amplia comunidad musulmana, lo que ha limitado la disponibilidad de trabajos específicos sobre el islam marroquí y la inmigración. Sin embargo, algunos trabajos han tomado en cuenta la religiosidad de los inmigrantes marroquíes de un modo particular, caso de Álvarez-Miranda y Castián (2012), El Quaroui (2015 y 2020), Lacomba (1999) y Losada (1998). También el análisis del papel de la religión en las mujeres (Ramírez, 1998; Samper, 2003) o entre los jóvenes (Hicham, 2017) y la posible radicalización de los mismos (Holguín, 2015).

Las cuestiones lingüísticas en relación con la migración marroquí también han tenido un pequeño espacio en los estudios de autores españoles y marroquíes, no solo en lengua castellana, sino también en gallego (Pereiro, Prego y Zas, 2017) o en catalán (Sanvicén, 2016). Los trabajos se han ocupado del aprendizaje de la lengua (El-Makdouri, 1995; Díaz, 2011; Reyes, 2006; Soto, 2008) o de la lengua y su relación con la construcción de la identidad (Akmir, 2018; Amezian, 2000). Si obviamos la religión, la inmigración marroquí apenas se ha visto reflejada en otros ámbitos de la cultura, a excepción de trabajos aislados como el de Asensio (1997) en torno a la música o el de Almau (2002) sobre el deporte. Sin embargo, el estudio de la producción literaria en torno a la migración marroquí a cargo de escritores de origen marroquí en España parece haber cobrado impulso. Aunque los trabajos sobre dicha materia no son muy numerosos, se puede diferenciar entre aquellos que analizan cómo se trató la migración en las obras literarias (Akalo, 2012; Greskovicova, 2017) y aquellos otros que prestan atención a autores de la diáspora marroquí en España (Karzazi, 2012; Marcillas, 2015; Muñoz, 2015). Ambos tipos de trabajos reflejan, por un lado, cómo la realidad de la migración marroquí ha pasado a formar parte de la narrativa sobre la sociedad española y, por otro lado, cómo el panorama literario español se ha visto enriquecido por la incorporación de nuevos autores de origen marroquí llegados con la migración.

Otro ámbito también con escasa presencia es que se refiere a la vida asociativa de los marroquíes en España, que tampoco ha constituido un objeto de gran interés para la investigación social. Si bien existen bastantes estudios sobre el asociacionismo migrante en España donde se hace mención a los marroquíes, muy pocos trabajos se han preocupado de un modo específico por las asociaciones de inmigrantes marroquíes y su papel, bien sea en el desarrollo del país de origen (Alessandra, 2015) o en la integración del colectivo en el país de acogida (Ramírez, 1998; Moreras, 2009; Veredas, 1998). Lo mismo ocurre en cuanto a la participación política de los marroquíes en España (Chouirdi, 2008).

En cambio, con ocasión de la crisis económica internacional iniciada en 2004, y que afectó de un modo especial a España, se reactivaron en años posteriores los estudios alrededor de los efectos de ésta sobre la migración marroquí y su eventual retorno al país de origen. En esta línea podemos destacar los trabajos de Agost et al. (2016), Capote (2011c, 2015 y 2016), Colectivo loé (2012), Domingo y Sabater (2013), Domingo, Sabater y Peyroche (2013), Robles (2008), Sabater (2009) o Serrano y Cebrián (2012), así como algún trabajo centrado ya en el período postcrisis y enfocado hacia la permanencia y arraigo de los inmigrantes marroquíes en España (Capote y Najarro, 2018).

En cuanto a su dimensión, buena parte de los estudios sobre la migración marroquí en España tienen un carácter local, focalizándose en comunidades autónomas, regiones o municipios concretos de la geografía española. Destacan en este sentido los que toman como base la Comunidad de Madrid (Akmir, 2018; Al Momani, 2005; Álvarez, 2012; Ariño, 1997; Cabello, 1983; Castián, 2001; Díaz, 2011; Lora-Tamayo et al., 1992; Pumares, 1994; Veredas, 1998), Cataluña (Achebak, 2015; Achebak y Alberich, 2015; Alonso, 2000; Amorós, 2017; Bayona, 2004; Botey, 2001; Castellanos et al., 1990; Colectivo loé, 1994 y 1995; Domingo, Brancós y Bayona, 2000; Domingo, 2007; Narbona, 1993; Pascual y Riera, 1991; Planet, 1993; Ponce, 1996; Ribas, 1997; Roca, 1983), Andalucía (Ait Hssain, 2020; Berriane y Cohen, 2010; Capote, 2011a; Capote, 2011b; Capote y Nieto, 2017; Castaño, 2003; Centro de Estudios

Andaluces, 2009; Cohen y Berriane, 2011; Checa y Arjona, 2003, Checa, 2014, García Marín, 2012, Marzok et a., 2002; Soriano, 2004) Murcia (Contreras, 2005), Extremadura (García Marín, Espejo y Lagar, 2013) o las Islas Baleares (Bueno y Boulharrak, 2016; Haddachi, 2007; Puig, 2012) y las Islas Canarias (Charef, 2015).

Conclusiones

Tanto la sociedad marroquí como los marroquíes instalados en la sociedad española han despertado un interés más bien marginal entre los investigadores españoles. Este desinterés de la comunidad científica no deja de ser un reflejo del propio desinterés del conjunto de la sociedad por el conocimiento de nuestros vecinos, que se habría visto a su vez acentuado por la escasez de elementos aportados por los propios científicos. En este sentido, la imagen peyorativa de la sociedad marroquí –y del mundo árabe y musulmán en su conjunto- ha actuado como un freno importante para avanzar en el conocimiento de los procesos migratorios protagonizados por los marroquíes en nuestro país.

El impacto de la presencia de más de un millón de personas de origen marroquí en España, más el de un número indeterminado de marroquíes que en algún momento han vivido en España (los retornados y los reemigrados), no se corresponde con el volumen de la investigación sobre los mismos.

En este sentido, el proceso seguido por la investigación en España no resulta muy diferente al que ha seguido en Marruecos, donde –salvo las diferencias de interés temático, centrado sobre todo en Marruecos en los impactos de la migración en las zonas de origen y en las modificaciones de la cultura y la identidad colectivas de los migrantes- al reducido interés se ha sumado la falta de apoyos institucionales y políticos al estudio de la migración (más en el caso español que en el marroquí, que ha visto ampliar con los años el soporte de instituciones como el Consejo de la Comunidad Marroquí en el Extranjero o la creación de espacios académicos como la Asociación Marroquí para el Estudio y la Investigación de las Migraciones, AMERM).

En España los trabajos más antiguos y numerosos han tenido lugar en Cataluña, uno de los primeros lugares de asentamiento de la migración marroquí, pero también con cierto respaldo institucional a los mismos (véase el apoyo del Institut Català de la Mediterrània o la Fundación La Caixa).

En cuanto a las temáticas abordadas, destacan los trabajos dedicados a las mujeres inmigrantes marroquíes en España y la dimensión de género, aunque este interés proceda en algunos casos de una visión estereotipada del rol de la mujer dentro de la sociedad marroquí o la cultura musulmana. Entre dichos trabajos, existen numerosas apelaciones a la integración de los inmigrantes, pero no es fácil encontrar estudios que hayan profundizado realmente en la comprensión o en la progresión de los mismos procesos de integración con una metodología sólida. En los últimos años también se han hecho más frecuentes los trabajos sobre el retorno de los inmigrantes marroquíes en España o el impacto de la crisis económica sobre los mismos, en especial a partir de la crisis internacional iniciada en 2008. No obstante, el conjunto de estos trabajos tampoco permite tener una visión precisa del carácter y efectos de dichos retornos, de modo que siguen sin respuesta numerosas cuestiones en torno al carácter temporal o definitivo de estos, o sus impactos sobre las economías locales y los grupos familiares. Los jóvenes inmigrantes marroquíes han sido objeto de un amplio número de trabajos, pero básicamente se trata del estudio de los jóvenes llegados como menores no acompañados y no tanto de los que han crecido en España tras haber llegado con sus familias, o de los jóvenes de la segunda generación nacida ya en España de padres marroquíes. En cambio, otros grupos de edad, como los mayores entre los inmigrantes marroquíes, no han sido objeto de interés por parte de los investigadores de las migraciones.

Igualmente, el impacto de la crisis, la migración cualificada o las competencias de los migrantes también han adquirido importancia en las investigaciones más recientes, aunque el volumen de este tipo de trabajos tampoco sea considerable.

Con todo, nos enfrentamos a notables dificultades para entender hasta qué punto la migración continuada de los marroquíes hacia España se inscribe en un sistema migratorio que conecta a los

dos países y cuáles serían las dinámicas propias de su funcionamiento. Es más, la investigación sobre la migración marroquí no parece haber contribuido a transformar la imagen de la sociedad española sobre la misma, ni tampoco a mejorar, aparentemente, la percepción en torno al país de origen. El resultado es un cuadro impresionista elaborado a base de pinceladas superpuestas que ofrecen una visión borrosa cuando nos acercamos al mismo, más que una fotografía nítida que nos permita comprender con precisión la complejidad de la migración marroquí en España.

Bibliografía

- Aboussi, M. (2011). La nueva política migratoria marroquí ante los retos del transnacionalismo y el codesarrollo. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 10, pp. 102-115.
- Aboussi, M. (2012). El codesarrollo ante los retos actuales de transnacionalismo, gobernanza y ciudadanía. Aplicaciones al caso hispano-marroquí. Tesis doctoral. Granada, Universidad de Granada.
- Abril, M. D. (2016). Inadaptación social e inmigración: un estudio en adolescentes latinoamericanos y marroquíes. Tesis doctoral. Murcia, Universidad de Murcia.
- Achebak, H. (2015). Marroquins a Tarragona i Reus: pautes d'assentament i segregació residencial. Hi ha enclavaments ètnics? *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*, 79, pp. 153-174
- Achebak, H.; González, J. (2015). Agrupació i segregació espacial de la població de nacionalitat marroquina a Tarragona, 2004-2012. *Documents d'anàlisi geogràfica*, 61, (1), pp. 23-47.
- Agost, M. R. et al. (2016). Relación entre género, satisfacción con la vida y expectativas de retorno de inmigrantes marroquíes en la provincia de Alicante. En C. Lázaro, R. Crespo y L. López (eds.) *Migraciones africanas y desarrollo*. Castellón, Universitat Jaume I, pp. 213-228.
- Aguilera, M.; López, R.; Mendoza, A. (2007). Pautas de inserción laboral de los jóvenes marroquíes en Málaga. Sevilla, UGT Andalucía.
- Ait Hssain, H. (2020). La población marroquí en almería: trayecto y proyecto. Tesis doctoral. Almería, Universidad de Almería.
- Akaloo, N. N. (2012). Cruzando fronteras. imágenes literarias de la migración marroquí a España: una lectura comparatista. Tesis doctoral. Madrid, Universidad Carlos III.
- Akmir, S. M. (2018). La construcción de identidades en las producciones lingüísticas de migrantes marroquíes en Madrid. Tesis doctoral. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid.
- Al Momani, A. (2005). Integración social y jerarquía de valores de los inmigrantes marroquíes en la Comunidad de Madrid.

- Tesis doctoral. Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- Alessandra, M. (2015). Las asociaciones del Magreb: entre la implicación por el desarrollo allí y los problemas cotidianos aquí. En J. Lacomba (coord.) *Diásporas y codesarrollo desde España un estudio sobre el papel de las asociaciones de inmigrantes en el desarrollo de los países de origen*. Granada, Comares, pp. 61-66.
- Almau, A. (2002). Una marroquí aficionada al fútbol: compartir culturas y costumbres. *Cuadernos de Pedagogía*, 315, pp. 65-69.
- Alonso, M. (2000). Trajectòries de vida i migració de dones d'origen marroqui al camp de Tarragona. Tesis doctoral. Tarragona, Universitat Rovira i Virgili.
- Álvarez de Benavides, A. N. (2012). Procesos intergeneracionales de integración/marginación y de (re)articulación de la identidad colectiva. Aplicación al caso de la inmigración marroquí en la Comunidad Autónoma de Madrid. Tesis doctoral. Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- Álvarez-Miranda, B.; Castián, J. I. (2012). Diversity and Contingency of Migrant Religion: Islam among Moroccans in Spain. En E. Toguslu, J. Leman y I. Mesur (eds.). *Identity, Religion and Ethnicity: New Patterns, Realities and Pitfalls. Workshop Proceeding*. Lovaina, KU Leuven Gülen Chair for Intercultural Studies, pp. 29-39.
- Ameziani, M. (2000). Los problemas sociológicos y lingüísticos de la inmigración marroquí. Tesis doctoral. Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- Amorós, M. (2017). En busca del tiempo y del espacio recobrados. una investigación biográfica a partir de relatos de vida y migración de una familia marroquí del pirineo catalán. Tesis doctoral. Girona, Universitat de Girona.
- Aparicio, R.; Fernández, M. M.; Tornos, A.; van Ham, C. (2005). *Marroquíes en España*. Madrid, Universidad Pontificia Comillas.
- Aparicio, R.; Tornos, A. (2006). Hijos de inmigrantes que se hacen adultos: marroquíes, dominicanos, peruanos. Madrid, Observatorio Permanente de la Inmigración.

- Arab, C. (2010a). La migración circular femenina marroquí en Huelva: impacto y cambio. *OBETS: Revista de Ciencias Sociales*, 5 (2), pp. 165-174.
- Arab, C. (2010b). Emergence de circulations migratoires féminines des Marocaines. Vers de nouvelles destinations: l'Espagne et les Emirats Arabes Unis. *NAQD. Revue d'étude et de critique sociale*, 28.
- Arab, C. (2020). Las señoras de la fresa. La invisibilidad de las temporeras marroquíes en España. Madrid, Ediciones del Oriente y el Mediterráneo.
- Arabi, H.; Vázquez Atochero, A. (eds.) (2019). Diáspora intelectual marroquí en España. Madrid, Diwan Mayrit Editorial.
- Ariño, M. P. (1997) Mujeres inmigrantes marroquies en la Comunidad de Madrid. Características y problemática de integración socioeducativa. Tesis doctoral. Madrid, Universidad Pontificia Comillas.
- Arlandis, C.; Badia, P.; López, J.; Martínez, V. (2005). Integració de les minories ètniques a l'escola: la cultura marroquina. Paiporta, Editorial Denes.
- Asensio, S. (1997). Música y emigración. El fenómeno marroquí en Barcelona. Tesis doctoral. Barcelona, Universitat de Barcelona.
- Avellà, L. (1991). Los inmigrantes magrebíes en la recogida de cítricos de la Comunidad Valenciana. *Revista de Treball*, 17, pp. 113-131.
- Ayuste, A.; Payà, M.; Romaña, T.; Baltasar, E. (2007). De la societat d'origen a la societat d'acollida: una aproximació als processos migratoris de dones marroquines i dominicanes. *Temps d'Educació*, 33, pp. 165-182.
- Barba, M. (2016). Campo étnico, capital cultural y capital social. El caso de los jóvenes marroquíes en Bizkaia. Tesis doctoral. Bilbao, Universidad del País Vasco.
- Barros, F. (2017). Inmigración y mercado de trabajo en España: los trabajadores marroquíes procedentes de la industria exportadora. Tesis doctoral. Granada, Universidad de Granada
- Bayona, J. (2004). Pautas de distribución espacial de la población de nacionalidad marroquí en Barcelona, 1991-2004. Bellaterra, Centre d'Estudis Demogràfics.

- Ben Abdennour, S.; Kirhlsni, S. (2007). La inmigración marroquí: Un reto y una oportunidad. Inmigración en España: XVIII Seminario "Duque de Ahumada. Madrid, pp. 133-146.
- Berriane, M.; Cohen, A. (2010). Regards croisés sur la migration marocaine en Andalousie à travers ses origines géographiques, ses profils sociodémographiques et ses expériences migratoires. *Revue Méditerranée*, 113, pp. 55-69.
- Berriane, M.; Aderghal, M. (2014). Etat de la recherche sur les migrations marocaines. En *Marocains de l'Extérieur 2013*. Rabat, Fondation Hassan II pour les MRE, pp. 23-60.
- Beyuki, A. (1994). Ser marroquí en España. En L. Martín (coord.) *Hablar y dejar hablar (sobre racismo y xenofobia)*. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, pp. 263-268
- Botella, N. (2015). *Mujeres marroquíes. alimentación, identidades y migración*. Tesis doctoral. Elche, Universidad Miguel Hernández.
- Botey, J.(2001). Migracions extracomunitàries al Baix Llobregat. Aproximació a la realitat sociocultural de les noves migracions, en particular la marroquina. *Materials del Baix Llobregat*, 7, pp. 135-136
- Bouissef, M. (2019). El inmigrante marroquí: identidad e integración. El escritor marroquí en lengua española ante este dilema. En J.M. Sarriá (coord.) *La frontera líquida: Estudios sobre la literatura hispanomagrebí*. Valencia, Editorial Tirant, pp. 193-210.
- Boundi, M. (2012). Participación e integración de la mujer marroquí en Madrid. *Barataria: revista castellano-manchega de ciencias sociales*, 14, pp. 171-180.
- Bueno, J.; Reina, J. L.; Boulharrak, M. (2016). La población marroquí residente en Baleares. Rabat, Consejo Consultivo de los Marroquíes en el Extranjero.
- Cabello, E. (1983). Descripción del medio marroquí en Madrid. *Aldaba: revista del Centro Asociado a la UNED de Melilla*, 1, pp. 45-51.
- Cabello, E.; López García, B.; Moreras, J. (2002). Eléments de transnationalité parmi les entrepreneurs marocains en Espagne. En J. Cesari (coord.) *La Méditerranée des réseaux: Marchands, entrepreneurs et migrants entre l'Europe et le Maghreb*. Paris, L'Atelier Méditerranéen, pp. 97-115

- Cabrera, J. C. (2005). Acercamiento al menor inmigrante marroquí. Sevilla, Consejería de Gobernación, Dirección General de Coordinación de Políticas Migratorias.
- Cáceres, J.; Espeitx, E. (2006). Cuines en migració: alimentació i salut d'equatorians, marroquins i senegalesos a Catalunya. Barcelona, Mediterrània.
- Capote, A. (2016). L'impact de la crise en Espagne sur l'immigration marocaine: migrations de retour ou nouvelles pratiques de circulation stratégiques ? *Pensée plurielle*, 42, 93-105.
- Capote, A. (2011b). Inmigración marroquí en Andalucía: dinámica de la movilidad espacial y condiciones de inserción en distintos contextos locales. Estudio sociogeográfico en cinco municipios de las provincias de Granada y Córdoba. Tesis doctoral. Granada, Universidad de Granada
- Capote, A. (2011a). Inmigrantes marroquíes en Andalucía: itinerarios migratorios en distintos contextos locales de las provincias de Córdoba y Granada. *Cuadernos geográficos de la Universidad de Granada*, Vol. 49 (2), pp. 33-54.
- Capote, A. (2015). Migraciones de "retorno" en tiempos de crisis económica entre España y Marruecos: nuevas dinámicas en los interiores migratorios. En Actas del VIII Congreso sobre Migraciones Internacionales en España. Granada, Universidad de Granada, p. 229.
- Capote, A (2011c). Reencuentros en Marruecos de los inmigrados marroquíes en Andalucía. *Investigaciones Geográficas*, 56, pp. 131-148.
- Capote, A.; Nieto, J. A. (2017). Segregación de la Población Marroquí en los principales núcleos urbanos de Andalucía (España). *Contexto: revista de la Facultad de Arquitectura Universidad Autónoma de Nuevo León*, Vol. 11 (14), pp. 23-41.
- Capote, A.; Najarro, U. (2018). El arraigo de los marroquíes en España: el comienzo de una nueva fase migratoria. *Finisterra: Revista portuguesa de geografia*, Vol. 53 (108), pp. 71-87.
- Carbonell, F. (2006). L'Omar i l'Aixa: socialització dels fills i filles de famílies marroquines. Vic, Fundació Jaume Bofill.
- Carrasco, R. C. (2011). El proceso migratorio de las mujeres marroquíes: producción, reproducción y transformación de

- las identidades de género y culturales. Tesis doctoral. Huelva, Universidad de Huelva.
- Casas, M. (2001). Identitats de les segones generacions d'immigrants marroquins a Barcelona a través del seu discurs. *Scripta Nova*, Extra 5, 94.
- Castañó, Á. (2003). La inmigración marroquí en el ejido. redes sociales y procesos de adaptación. Tesis doctoral. Sevilla. Universidad de Sevilla.
- Castellanos, E.; Navarro, J. M., Pascual, J.; Peralta, A. (1990). Aproximació a la realitat socio-cultural de la immigració marroquina a l'Hospitalet. Barcelona, CIREM.
- Castián, J. I.; De Leon, D.; Celeste, M.; Maneiro, B. (2010). La vivencia del rechazo y de la aceptación. Análisis de algunos modelos presentes en la inmigración marroquí en España. En *La Méditerranée des réseaux: Marchands, entrepreneurs et migrants entre l'Europe et le Maghreb* C. De Castro, E. Gadea, N. Moraes, A. Pedreño (eds.). *Mediterráneo migrante. Tres décadas de flujos migratorios*. Murcia, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, pp. 173-190.
- Castián, J. I., et al. (2011). Sentimiento de pertenencia de mujeres inmigrantes marroquíes a la sociedad española. En F. Herrera, J. M. Roa, R. Galindo (Coords.) *Interculturalidad, Inmigración y Convivencia VI*. Ceuta, Instituto de Estudios Ceutíes, pp. 483-494.
- Castián, J. I.; Arias, A.; Tshishi, K. (2016). La protection sociale des immigrés marocains. Le cas de l'Espagne. Rabat, Conseil de la Communauté Marocaine à l'Étranger.
- Castián, J. I. (2003). Las astucias del pensamiento: creatividad ideológica y adaptación social entre los inmigrantes marroquíes en la Comunidad de Madrid. Madrid, Consejo Económico y Social.
- Castián, J. I. (2001). Procesos ideológicos entre los inmigrantes marroquíes en la Comunidad de Madrid. Tesis doctoral. Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- Cebolla, H.; Requena, H. (2010). Marroquíes en España, los Países Bajos y Francia: gestión de la diversidad e integración. Madrid, Real Instituto Elcano.
- Cebrián, A.; Serrano, J. M. (2011). Les mineurs marocains non accompagnés en Espagne. Actuations institutionnelles: Protection, insertion et rapatriement. En M. Bokbot, A.

- Cebrián, A. Faleh, J. M. Serrano. Les migrations marocaines: visions croisées a travers le détroit. Murcia, Universidad de Murcia, pp. 77-100.
- Centro de Estudios Andaluces (ed.) (2009). Marroquíes en Andalucía: dinámicas migratorias y condiciones de vida. Sevilla, Centro de Estudios Andaluces.
- Chaib, M. (2005). Enlloc com a Catalunya. Una vida guanyada dia a dia. Barcelona, Empúries.
- Chakor, M. (2005). La comunidad marroquí en España. *Hesperia culturas del Mediterráneo*, 2, pp. 37-46.
- Charef, M. (dir.) (2015). Migrations marocaines aux Canaries. Rabat, Publication du Centre des Etudes Sahariennes.
- Chattou, Z.; Ruffel, P. (1997). Migrar: una cuestión de vida y de muerte. El trasfondo imaginario del proyecto migratorio en el relato de vida de un joven marroquí: Ahmed. *Migraciones*, 2, 59-73.
- Chattou, Z. (2001). Los marroquíes en España: una prueba para las relaciones Norte-Sur. *Arxius de sociologia*, 5, pp. 111-122.
- Chattou, Z. (2000). Los trabajadores agrícolas marroquíes de El Ejido: De la invisibilidad a la toma de conciencia de sí mismos. *Migraciones*, 8, pp. 203-230.
- Chattou, Z.; Lacombe, J. (2011). Migrantes marroquíes y desarrollo en su país de origen: El codesarrollo mediante un proyecto de turismo rural. *Migraciones Internacionales*, Vol. 6 (2), pp. 259-271.
- Checa, J. C.; Arjona, Á. (2003). Los inmigrantes marroquíes en Almería: viviendo juntos aparte. Sevilla, Centro de Estudios Andaluces.
- Checa, F. (coord.) (2014). Los inmigrados marroquíes en Andalucía: una investigación necesaria. Barcelona, Icaria.
- Chouirdi, M. (2008). Inmigración marroquí y participación política. En V. Morales, T. Pereira (coord.) Voces del pasado: la élite cultural de España. Seminario de fuentes orales y gráficas. Madrid, UNED, pp. 183-186.
- Cobano, V. (2006). Incidencia da inmigración nas familias marroquís. *Revista galega de educación*, 36, pp. 52-53.
- Cohen, A.; Berriane, M. (dir.) (2011). De Marruecos a Andalucía: migración y espacio social. Granada, Universidad de Granada.

- Colectivo loé (1994). *Marroquins a Catalunya*. Barcelona, Institut Català d'Estudis Mediterranis.
- Colectivo loé (1996). *La educación intercultural a prueba: Hijos de inmigrantes marroquíes en la escuela*. Granada, CIDE/Laboratorio de Estudios Interculturales.
- Colectivo loé (2012). *Crisis e inmigración marroquí en España*. Madrid, Colectivo loé.
- Colectivo loé (1995). *Presencia del Sur. Marroquíes en Cataluña*. Madrid, Editorial Fundamentos.
- Colectivo loé. (1999). Les jeunes issus de l'immigration marocaine en Espagne. Stratégies migratoires, culture d'origine, préjugés sociaux. *Migrations Société*, Vol. 11 (62), pp. 87-98.
- Contreras, J. (2005). *Procesos de integración sociocultural e identificación entre los inmigrantes marroquíes en Cartagena*. Tesis doctoral. Murcia, Universidad de Murcia.
- Cot, C. (2002). *Famílies marroquines i educació dels seus fills al Baix Empordà. La Bisbal d'Empordà*, Ajuntament de la Bisbal d'Empordà.
- Dahiri, M. (2010) *La inmigración marroquí en España. Causas y efectos*. Tesis doctoral. Sevilla, Universidad de Sevilla.
- Dalouh, R. (2015). *Inmigración femenina marroquí en España y Bélgica: reflexiones y perspectivas*. Tesis doctoral. Almería, Universidad de Almería.
- De Lorenzo, F. J. (2018). El capital social de los hijos de inmigrantes procedentes de Rumanía, Ecuador y Marruecos en España. *Tendencias Sociales. Revista de Sociología*, 1, pp. 143-167.
- Del Pino, D. (2005). La inmigración y las relaciones hispano-marroquíes. *Política exterior*, Vol. 19 (108), pp. 55-68.
- Díaz, M. R. (2011). Marroquíes y polacos en Madrid: actitudes lingüísticas. *Lengua y Migración*, Vol. 3 (2), pp. 43-62.
- Domingo, A.; Brancós, I.; Bayona, J. (2000). Joven y marroquí en Cataluña: una situación singular. *Papers de demografia*, 179.
- Domingo, A.; Sabater, A.; Peyroche, D. (2013). L'émigration marocaine à partir de l'Espagne. *Confluences Méditerranée*, 87, pp. 133-47.
- Domingo, A. (2007). Movilidad, vivienda y distribución territorial de la población marroquí en Cataluña. *Papers de demografia*, 320.

- Domingo, A.; Sabater, A. (2013). Emigración marroquí desde España en contexto de crisis. *Revista Internacional de Estudios Migratorios (RIEM)*, Vol. 3 (1), pp. 29-60.
- Driouech, N. (2010). Experiences locals en la gestió de la immigració: el cas de la dona marroquina. En M. Freixanet (coord.) *Dones migrades treballadores: anàlisi i experiències locals contra la desigualtat*. Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, pp. 163-192.
- Ejbari, N. (2013). El rol de la familia marroquí en la educación de los hijos antes y después de la migración. Tesis doctoral. Almería, Universidad de Almería.
- El Khamsi, R.; Lacomba, J. (coord.) (2018). La diáspora marroquí y sus aportes a los países de recepción. *Desvelando un valor oculto*. Rabat, IEHL.
- El Quaroui, R. (2020). El impacto de la inmigración económica en las formas religiosas del colectivo marroquí musulmán en Extremadura. Tesis doctoral. Badajoz, Universidad de Extremadura.
- El Quaroui, R.(2009). La religiosidad del colectivo marroquí en Extremadura. *Almenara: revista extremeña de ciencias sociales*, 1 (Primer semestre).
- El-Habib, B.; Jiménez, M.; Ruiz, R. (2018). Incongruencias estadísticas en España. El caso de la diáspora marroquí en la Encuesta Nacional de Inmigrantes. *Papeles de población*, Vol. 24 (96), pp. 63-96.
- El-Madkouri, M.(1995). La lengua española y el inmigrante marroquí. *Didáctica. Lengua y literatura*, 7, pp. 355-362.
- Escrig, M. L. (2015). Convivencia intercultural en salud: Marroquíes en Castellón (España). Tesis doctoral. Castellón, Universidad Jaume I de Castellón.
- Espinosa, P.; Clemente, M.; Uña, F. O. (2016). Motivational Values, Parental Influences and the Experience of Discrimination among Romanian and Moroccan Young Immigrants in Spain. *The Spanish Journal of Psychology*, Vol. 19.
- Esteve, A.; Jiménez, E. (2008). La formación de la pareja entre los/las marroquíes en España. *Papers de demografia*, 334.
- Faleh, A.; Cebrián, A.; Bokbot, M.; Serrano, J. M. (coord.) (2012). Émigration marocaine en Espagne: problèmes actuels et nouveaux défis. Murcia, Universidad de Murcia.

- Faleh, A.; Bokbot, M.; Derkaoui, M. (2011). L'immigration des mineurs marocains non accompagnés en Espagne. En M. Bokbot, A. Cebrián, A. Faleh, J. M. Serrano (coord.) Les migrations marocaines: visions croisées a travers le détroit. Murcia, Universidad de Murcia, pp. 101-120.
- Fernández, F. (2009). Factores de desigualdad en el logro educativo de las hijas e hijos de familias inmigrantes marroquíes escolarizados en España: un estudio de caso. Tesis doctoral. Granada, Universidad de Granada.
- Fuentes, E. (2002). Optimitzar la convivència des d'una escola intercultural. Programa per afavorir el desenvolupament escolar i social dels marroquins. *Comunicació Educativa: revista d'ensenyament de les comarques meridionals de Catalunya*, 15, pp. 14-19.
- Galán, Nuria (2012). Mujeres transfronterizas: marroquíes empleadas del hogar en Ceuta. Tesis doctoral. Granada, Universidad de Granada.
- García Marín, R. (2012). L'immigration marocaine en Andalousie (Espagne). Reflexion sur sa situation actuelle et ses objectifs futurs. En A. Faleh, A. Cebrián, M. Bokbot, J.M. Serrano (coord.) Émigration marocaine en Espagne: problèmes actuels et nouveaux défis. Murcia, Universidad de Murcia, pp. 111-136.
- García Marín, R.; Espejo, C.; Lagar, D. (2013). L'immigration marocaine dans le Nord-est d'Estrémadure (Espagne). En A. Faleh (coord.) Aspects de l'émigration marocaine vers l'Europe. Murcia, Universidad de Murcia, pp. 81-106.
- García Nieto, A. (2004). La integración de los escolares marroquíes en la Región de Murcia. Murcia, Dirección General de Inmigración, Voluntariado y Otros Colectivos.
- Gartet, A.; Faleh, A.; Haj Ali, A. (2001). Impacts de l'emigration marocine vers l'Espagne sur le developpement regional et les transformations socio- spatiales dans la region Al-Hoceima-Taza-Taunat. *Papeles de geografía*, 33, pp. 111-122.
- González Barea, E. (2007). Estudiantes marroquíes en España: educación universitaria y migraciones. Sevilla, Editorial Doble J.
- Gozálvez, V. (1995). Inmigrantes marroquíes y senegaleses en la España mediterránea. Valencia, Conselleria de Treball i Afers Socials.

- Greskovicova, B. (2017). De la otredad al mestizaje: representación de la inmigración marroquí en la narrativa española contemporánea (1998-2008). Tesis doctoral. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid.
- Haddachi, L. (2007). La immigració marroquina a Alcover. *Butlletí del Centre d'Estudis Alcoverencs*, 114, pp. 79-95.
- Haj, O. (2011). Emigration marocaine en Espagne: réalités et perspectives. En M. Bokbot, A. Cebrián, A. Faleh, J. M. Serrano. *Les migrations marocaines: visions croisées a travers le détroit*. Murcia, Universidad de Murcia, pp. 55-76.
- Harrami, N. (2011). Un bilan de la recherche en sciences sociales sur les migrations transnationales au Maroc. En H. Alami (ed.) *Les évolutions de la recherche sur les migrations internationales au Maroc: Théories, concepts, méthodes et défis contemporains*. Rabat, Association Marocaine d'Etudes et de Recherches sur les Migrations, pp. 184-
- Hellio, E. (2014). Importer des femmes pour exporter des fraises? Flexibilité du travail, canalisation des flux migratoires et échappatoires dans une monoculture intensive globalisée: le cas des saisonnières marocaines en Andalousie. Tesis doctoral. Nice, Université de Nice Sophia-Antipolis.
- Hicham, M. (2017). Individualization of muslim religious practices: contextual creativity of second-generation Moroccans in Spain. Tesis doctoral. Barcelona, Universitat Pompeu Fabra.
- Holguín, J. (2015). Los inmigrantes de procedencia marroquí en la comunidad autónoma de la región de Murcia: aproximación a la segunda generación y a los indicadores transversales para la detección del radicalismo y el reclutamiento. Tesis doctoral. Madrid, UNED.
- Hussein, A. (2012). La inmigración marroquí en España: Estudio histórico. Tesis doctoral. Granada, Universidad de Granada.
- Izcara, S. P. (2005). Inmigrantes marroquíes en el sector agrario andaluz. *Estudios Fronterizos*, Vol. 6 (12), pp. 9-38.
- Jiménez Delgado, M. (2012). La generación puente. la educación de las jóvenes de origen marroquí. Un estudio sociológico. Tesis doctoral. Alicante, Universidad de Alicante.

- Jiménez Fernández, M. (2011). *Intrusos en la fortaleza. Menores marroquíes migrantes en la frontera sur de Europa*". Tesis doctoral. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid.
- Jiménez Fernández, M.; Ramírez, Á. (coord.) (2005). *Las otras migraciones: la emigración de menores marroquíes no acompañados a España*. Madrid, Akal.
- Jurado, J. M; Márquez, J. A.; Macías, I. (2016). La contratación en origen de temporeros marroquíes para los campos españoles como experiencia de codesarrollo. *Cuadernos geográficos de la Universidad de Granada*, Vol. 55 (2), pp. 173-194.
- Karzazi, K. (2012). Voces inmigrantes marroquíes en la narrativa española actual. *Aljamía. Revista de la Consejería de Educación en Marruecos*, 23, pp. 37-42.
- Khachani, M. (2004). Emigración marroquí en España. *Economía exterior*, 28, pp. 129-140.
- Khaldi, M. (2014). Marocains d'Espagne. En M. Berriane (dir.) *Marocains de l'extérieur 2013*. Rabat, Publications de la Fondation Hassan II pour les MRE, pp. 263-310.
- Lacomba, J. (1999). Transformaciones de las prácticas religiosas entre los inmigrantes musulmanes. Reinterpretaciones y adaptaciones en el colectivo marroquí. *OFRIM Suplementos*, junio, pp. 149-164.
- Lacomba, J. (2004). *Migraciones y Desarrollo en Marruecos*. Madrid, La Catarata.
- Lacomba, J.; Boni, A. (2008). The Role of Emigration in Foreign Aid Policies: The Case of Spain and Morocco. *International Migration*, vol 46 (issue 1), pp. 123-150.
- Laíz, S. (2012). Famille, communauté et transnationalisme: Migrations des mineurs marocains vers l'Espagne: le cas de Béni Mellal. *Hommes et migrations*, 1300, pp. 62-71.
- Laíz, S. (2015). "Moviendo ficha": jóvenes migrantes, estrategias y trayectorias familiares de movilidad social intergeneracional en las migraciones argentinas y marroquíes a Galicia. Tesis doctoral. La Coruña, Universidad de A Coruña.
- Laíz, S. (2015b). L'impact de l'institution dans les processus d'émancipation des mineurs migrants de Beni Mellal (Maroc) en Galice (Espagne). *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 31 (2), pp. 79-96.

- Laíz, S. (2018). El impacto de las jerarquías de género y edad en las estrategias de movilidad social inter-generacional de familias argentinas y marroquíes en Galicia. *Polis: Revista Latinoamericana*, Vol. 17 (51).
- Llorent, V. (2006). Conciliación da educación familiar e escolar dos inmigrantes marroquíes en España. *Revista galega de educación*, 36 (1ª época), pp. 50-51.
- Llorent, V.; Terrón, M. T. (2013.) La inmigración marroquí en España: Género y educación. *Estudios sobre educación*, 24, pp. 37-59.
- López García, B. (1996). Atlas de la inmigración magrebí en España. Madrid, UAM.
- López García, B. (coord.) (1993). La inmigración magrebí en España. El retorno de los moriscos. Madrid, Mapfre.
- López García, B. (dir.) (2004). Desarrollo y pervivencia de las redes de origen en la inmigración marroquí en España: hacia la actualización del Atlas de la inmigración magrebí en España. Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- López García, B.; Berriane, M. (dir.) (2004). Atlas 2004 de la inmigración marroquí en España. Madrid, UAM.
- López Hernández, D. (2014). Conectando territorios. Patrones migratorios familiares de los marroquíes residentes en España. En A. López (coord.) Cambio demográfico y socio territorial en un contexto de crisis: XIV Congreso Nacional de la Población. Madrid, Asociación de Geógrafos Españoles, pp. 288-301.
- Lora, G.; Bodega, M. I.; Franchini, T.; Cebrián, J. A.; Martín, M. A. (1992). Inmigrantes marroquíes en la CAM. *Anales de geografía de la Universidad Complutense*, 12, pp. 291-311.
- Losada, T. (1994). Socialización de los inmigrantes marroquíes. *Documentación social*, 97, pp. 235-242.
- Losada, T. (1994). La familia inmigrante marroquí. De la sociedad de origen a la sociedad de acogida. *Quaderns de serveis socials*, 7, pp. 86-89.
- Losada, T. (1998). Aspectos socioculturales de la inmigración marroquí en España: la familia, el islam. La segunda generación. *Revista catalana de seguretat pública*, 2, pp. 97-108.

- Luque, L. (2018). El arte de amar entre los inmigrantes marroquíes. Una mirada psicosocial. Tesis doctoral. Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- Marcillas, I. (2015). El Hachmi i El Kadaoui: veus migrants. En I. Marcillas, E. Lomas (coord.) *Àfrica calidoscòpica: Entre la imatge i la paraula*. Alicante, Universidad de Alicante, pp. 101-109.
- Marco, E. (2016): Temps prestats. Joves d'origen marroquí que migren en solitari al País Valencià. Tesis doctoral. València, Universitat de València.
- Marín, I. (2006). La cooperación española para el desarrollo como prevención de la emigración marroquí: percepciones, discursos y realidades entre las dos orillas. Tesis doctoral. Granada, Universidad de Granada.
- Martín Muñoz, G. (dir.) (2003). *Marroquíes en España: estudio sobre su integración*. Madrid, REPSOL-YPF.
- Martín Muñoz, G.; López, A. M. (2003). *Mujeres musulmanas en España: el caso de la inmigración femenina marroquí*. Madrid, Instituto de la Mujer.
- Marzok, M. M.; Cazorla, A.; Boulifa, F.; Santofimia, V.; Raynal, J. C. (2009). *Marroquíes en Andalucía. Colección Actualidad*. Centro de Estudios Andaluces, 40, pp. 1-28.
- Mendoza, B. E. (2017). *Historias y trayectorias de éxito académico. jóvenes musulmanas de origen marroquí en la educación superior de Cataluña*. Tesis doctoral. Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona.
- Mijares, L. (2006). *Apreniendo a ser marroquíes. Inmigración, diversidad lingüística y escuela*. Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- Mimoun, A. (2010). *La migration marocaine en Espagne. Deux décennies d'histoire (1973-1993). Rapport de recherche programme Amerm/Mim*. Rabat.
- Mir, A. (2015). *Els nous illencs. La identitat dels adolescents 'origen immigrant a la ciutat de Palma: els casos marroquí i xinès*. Tesis doctoral. Barcelona, Universidad de Barcelona.
- Mohamed, A. (2001). *Inmigración, racismo y prensa (el caso marroquí en España)*. Tesis doctoral. Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- Molina, M. E. (1986). *La mujer marroquí emigrante, en Madrid*. En A. García (ed.) *El uso del espacio en la vida cotidiana:*

- Actas de las IV Jornadas de Investigación Interdisciplinaria. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, pp. 97-105.
- Montoro, C. (2017). Marroquíes en España: un análisis por género de los determinantes en las migraciones familiares. *Estudios geográficos*, Vol. 78 (283), pp. 445-464.
- Morales, V. (1993). Inmigración africana en Madrid: marroquíes y guineanos (1975-1990). Madrid, UNED.
- Morcillo, J. M. (2013). El caso de mujeres marroquíes que realizan cuidados en Andalucía y su analogía con múltiples procesos exclusógenos en la sociedad de acogida, en época de recesión económica. Tesis doctoral. Jaén, Universidad de Jaén.
- Moreno, P.; El Gherib, M. (1994). Dormir al raso. Madrid, Vosa.
- Moreras, J. (2009). Actors i representacions. L'associacionisme d'origen marroquí a Catalunya. Barcelona, Generalitat de Catalunya.
- Moreras, J. (2001). ¿Del asentamiento a la integración? Diez cuestiones en torno al colectivo marroquí en Cataluña. *Arxius de sociologia*, 5, pp. 93-110.
- Muñoz Carrobles, D. (2015). Najat El Hachmi, marroquí y catalana. *Quimera: Revista de literatura*, 384, pp. 40-43.
- Narbona, L. M. (1993). Marroquíes en Viladecans. Aproximación al tema de la inmigración. Viladecans, Ajuntament de Viladecans.
- Nini, R (2002). Diario de un ilegal. Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- Nuri, A. (2011). Entramat de vida, relació i acollida de quatre joves marroquines a dos centres de secundària. Tesis doctoral. Barcelona, Universidad de Barcelona.
- Ortega, J.; Gutiérrez, J. D. (2018). El imaginario social en torno al proyecto migratorio de menores marroquíes. *Imagonautas: revista Interdisciplinaria sobre imaginarios sociales*, 12, pp. 109-125.
- Ouald Ali, K. (2012). Situación jurídico-familiar de la mujer inmigrante marroquí en España (matrimonio, disolución del matrimonio y custodia de hijos). Tesis doctoral. Jaén, Universidad de Jaén.
- Palaudarias, J. M. (1999). Educació i integració en el cas de la comunitat marroquina a Girona. Una anàlisi entre el país d'origen i el d'assentament. Tesis doctoral. Girona, Universidad de Girona.

- Pàmies, J. et al. (2013). Trajectòries d'èxit i continuïtat acadèmica entre joves marroquins a Catalunya. *Temps d'Educació*, 44, pp. 191-207.
- Pàmies, J. (2008). L'escolarització de fills i filles de famílies marroquines a l'Hospitalet. *Quaderns d'estudi*, 20, pp. 65-95.
- Pàmies, J. (2006). Dinámicas escolares y comunitarias de los hijos e hijas de familias inmigradas marroquíes de la Yebala en la periferia de Barcelona. Tesis doctoral. Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona.
- Panebianco, R. (2002). La integración de los inmigrantes marroquíes en España. *Alquibla: Revista de investigación del Bajo Segura*, 8, pp. 471-503.
- Pascual, J.; Riera, C. (1991). Identitat cultural i socialització dels fills d'immigrats magrebins a la comarca d'Osona. Barcelona, CIREM.
- Planet, A. (1993). Itinerarios migratorios de los marroquíes en Cataluña. *Mientras Tanto*, 55.
- Peralta, A. M. (2000). La adaptación al ámbito escolar de hijos de inmigrantes marroquíes. Estudio local en un instituto de enseñanza secundaria de Terrassa. Tesis doctoral. Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona.
- Pereda, C. (1986). Los inmigrantes marroquíes en España. *Pastoral Misionera*, Vol. XXII, 6, pp. 530-537.
- Pereiro, C.; Prego, G.; Zas, L. (2017). Traxectorias lingüísticas de mulleres marroquíes en Galicia: análise de caso. En L. Rodríguez (coord.) *Muller inmigrante, lingua e sociedade*. Santiago de Compostela, Galaxia, pp. 189-211.
- Planet, A. M. (2010). El Estado marroquí ante sus emigrantes y la ciudadanía marroquí en la diáspora. *ARI*, 59.
- Plocikiewicz, M. (2011). Struggling between two culture: the religious and cultural identity of the Moroccan children community in Barcelona. *ACE: architecture, city and environment*, 17, pp. 359-376.
- Ponce, G. (1996). Marroquíes en Cataluña. Estrategias selectivas de integración: la gran ciudad, los núcleos industriales y los municipios menores. *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles*, 23 (2º semestre), pp. 151-167.
- Puig, I. (2012). Marroquins a les Illes Pitiüses. Trets del seu projecte migratori i canvis esdevinguts en les seves vides a

- partir d'aquest. Tesis doctoral. Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona.
- Pumares, P. (1993). Problemática de la inmigración marroquí en España. *Política y sociedad*, 12, pp. 139-148.
- Pumares, P. (1994). La inmigración marroquí en la Comunidad de Madrid. Tesis doctoral. Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- Pumares, P. (1996). La integración de los inmigrantes marroquíes: familias marroquíes en la Comunidad de Madrid. Barcelona, Fundación La Caixa.
- Quiroga, V. (2007). Els petits "Harraga" menors immigrants irregulars no acompanyats d'origen marroquí a Catalunya. Tesis doctoral. Tarragona, Universitat Rovira i Virgili.
- Ramírez, Á. (1998). Relacionarse en Madrid: mujeres, hombres y asociacionismo marroquí. *Ofrim suplementos*, Diciembre, pp. 103-125.
- Ramírez, Á. (1998). Migraciones, género e Islam: mujeres marroquíes en España. Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional.
- Ramírez, Á.; Gregorio, C.; Franzé, A.; Planet, A. (1996). Bibliografía sobre inmigración marroquí en España: una revisión crítica. En B. López, Bernabé (dir.) Atlas de la inmigración magrebí en España. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, pp. 259-262.
- Rascón, M. T. (2006). La construcción de la identidad cultural desde una perspectiva de género: el caso de las mujeres marroquíes. Tesis doctoral. Málaga, Universidad de Málaga.
- Reyes, E. (2006). Inmigración y lenguaje. Para una didáctica de la hospitalidad. Estrategias de enseñanza y aprendizaje utilizadas por una inmigrante marroquí. Tesis doctoral. Barcelona. Universidad Autónoma de Barcelona.
- Ribas, N. (1997). La heterogeneidad de la integración social. Una aplicación a la inmigración extracomunitaria (filipina, gambiana y marroquí) en Cataluña (1985-1996). Tesis doctoral. Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona.
- Robles, G. (2008). Inmigrantes marroquíes en España. Permanencia o retorno. *Entelequia*, 8.
- Roca, M. (1983). Marroquins a Barcelona. Vint-i-dos relats. Barcelona, Laertes.

- Roca, M.; Arranz, C.; Rogers, A. (1981). Aproximació a la problemàtica de la població marroquina a Barcelona. Barcelona, ICESB.
- Rocosa, C.; Guerrero, L. (1991). Treball social amb la població marroquina de l'Hospitalet de Llobregat. *RTS: Revista de treball social*, 124, pp. 89-104.
- Rodríguez, A. (2016). Chicos marroquíes buscando su futuro: la experiencia de migrar, entre la violencia estructural y las violencias cotidianas. Tesis doctoral. Granada, Universidad de Granada.
- Rodríguez, P. (2002). Hacia una sociología del género y las migraciones: identificaciones de sexo-género de las mujeres migrantes británicas y marroquíes en Almería. Tesis doctoral. Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- Rojo, A. (1997). Mujeres marroquíes. trayectorias y experiencias vitales. Tesis doctoral. Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- Roque, M. A. (1994). Percepciones controvertidas: migración marroquí en Cataluña. *Papers: revista de sociología*, 43, pp. 79-87.
- Rubert, A. (2015). Presencia i tipologia de les famílies biparentals marroquines usuàries de serveis social del Grau de Castelló de la Plana entre 2009-2012. En F. X. Uceda (dir.) *El futuro de los servicios sociales en el contexto de cambio*. Valencia, Universitat de València, pág. 163.
- Ruiz Román, C. (2004). Identidades transculturales: los procesos de construcción de identidad de los hijos de inmigrantes marroquíes en España. Tesis doctoral. Málaga, Universidad de Málaga.
- Ruiz Sutil, C.; Rueda, R. (coord.) (2008). La situación jurídico-familiar de la mujer marroquí en España. Sevilla, Junta de Andalucía, pp. 155-180.
- Sabater, J. (2009). El retorno de la inmigración marroquí. *Tiempo de paz*, 93, pp. 50-54.
- Sagaama, O. (2010). Integración lingüística y cultural de los inmigrantes en España. Los marroquíes en Barcelona. Tesis doctoral. Barcelona, Universitat de Barcelona.
- Samper, S. (2003). Procesos de transformación de las creencias religiosas entre las mujeres inmigrantes marroquíes en España. *Migraciones*, 13, pp. 107-136.

- Sánchez Miranda, J. (1994). Historias de emigración. Karím: un tránsito entre dos orillas. *Documentación Social*, 97, pp. 243-259.
- Sanvicén, P. (2016). Dones marroquines i aprenentatge de català. Anàlisi sociològica des d'una perspectiva de gènere. *Treballs de sociolingüística catalana*, 26, pp. 269-284.
- Segarra, T. (2017). Con el corazón debajo del zapato. Estudio de caso sobre aprendizaje, integración e identidad en la comunidad marroquí de Sant Mateu. Tesis doctoral. Castellón, Universidad Jaume I de Castellón.
- Sempere, J. D. (2002). Marroquíes y ecuatorianos en la agricultura intensiva del litoral mediterráneo. *Cuadernos de Geografía*, 72, pp. 173-190.
- Sempere, J. D. (2011). La migración marroquí en España: ¿Del trabajador/a a la familia? En B. Herrero et al. (coord.) IV Congreso Árabe Marroquí: más allá de la oralidad. Toledo, Universidad Castilla La Mancha, pp. 17-42.
- Sendín, J. C. (2014). Joven diáspora marroquí y usos mediáticos. Estudio del proceso de adaptación post-migratoria en España. *Ámbitos: Revista internacional de comunicación*, 26, pp. 11-20.
- Serra, I.; El Khamsi, R. (2012). Mujeres inmigrantes magrebíes: nuevos perfiles, nuevas identidades. En C. Benlloch (coord.) Migraciones y género: una perspectiva desde el norte y el sur. Granada, Comares, pp. 13-36.
- Serrano, J. M.; Cebrián, A. (2012). Crise économique en Espagne et immigration. Attention particulière à l'immigration provenant du Maroc. En A. Faleh, A. Cebrián, M. Bokbot, J. M. Serrano (coord.) (2012). Émigration marocaine en Espagne: problèmes actuels et nouveaux défis. Murcia, Universidad de Murcia, pp. 59-110.
- Solé, C.; Serradell, O.; Sordé, T. (2013). Ciudadanía en femenino: Aportaciones de las mujeres inmigrantes marroquíes, ecuatorianas y rumanas en España. *Revista de estudios sociales*, 47, pp. 51-66.
- Soriano, R. M. (2003). La inmigración femenina marroquí en el poniente almeriense las claves del éxito. Tesis doctoral. Granada, Universidad de Granada.

- Soriano, R. M. (2004). El asentamiento de la mujer marroquí en el poniente almeriense. Madrid, Consejo Económico y Social de España.
- Soto, B. (2008). La adquisición del español en población inmigrada marroquí. *SL&i en red: Segundas Lenguas e Inmigración en red*, 1, pp. 25-36.
- Suarez, L.; Jiménez, M. (2011). Menores en el campo migratorio transnacional. Los niños del centro (Drari d'sentro). *Papers. Revista de Sociología*, Vol 96(1), pp. 11-33.
- Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos (1999). Lengua y cultura de origen: niños marroquíes en la escuela española. Madrid, Ediciones del Oriente y el Mediterráneo.
- Terrón, M. T. (2006). Educación en el ámbito familiar de hijas e hijos de inmigrantes marroquíes en la provincia de Huelva. Estudio comparado con familias marroquíes en su lugar de origen desde la perspectiva de las madres. Tesis doctoral. Sevilla, Universidad de Sevilla.
- Terrón, M. T. (2008). La perspectiva de las madres marroquíes sobre la educación de sus hijos en Huelva y en las zonas de origen. *Revista española de educación comparada*, 14, pp. 103-135.
- Torres, R. (1995). Yo Mohamed. Historias de inmigrantes en un país de emigrantes. Madrid, Temas de Hoy.
- Tort, F. (1994). La formació de la identitat social: el cas dels fills dels immigrants marroquins de Ciutat Vella (Barcelona) i Santa Eulalia (L'Hospitalet). Tesis doctoral. Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona.
- Ugarte, M. I (2015). La salud reproductiva de las mujeres inmigrantes marroquíes. Análisis cualitativo de las representaciones sociales de mujeres y profesionales de la salud. Tesis doctoral. Toledo, Universidad de Castilla-La Mancha
- Uña, F. O.; Clemente, M.; Espinosa, P.; Fernández, M.; Permuy, A. (2008). Igualdad y roles de género en las mujeres inmigrantes marroquíes. En *Sociedad, consumo y sostenibilidad*. XIII Congreso de Sociología en Castilla-La Mancha. Toledo, Universidad de Castilla-La Mancha.
- Veredas, S. (1998). Las asociaciones de inmigrantes marroquíes y peruanos en la Comunidad de Madrid. Tesis Doctoral. Madrid, Universidad Complutense de Madrid.

- Veredas, S. (2011). Identidad étnica y género entre adolescentes de origen marroquí. *Papers: revista de sociología*, Vol. 96 (1), pp. 117-144.
- Vicente, T. L. (2015). Mujeres inmigrantes: proyectos y realidades del proceso migratorio. un análisis de la migración femenina marroquí, ecuatoriana y colombiana en España. Tesis doctoral. Bilbao, Universidad de Deusto.
- Villafañe, A.; Carnicero, L. (2016). Les mineurs étrangers non accompagnés en Espagne. *VST. Vie sociale et traitements*, 130 (juin), pp. 84-88.
- Yahya, K. (2017). Las mujeres marroquíes inmigradas en la comunidad autónoma del País Vasco: ¿Una inserción laboral a medida de su cualificación académica y/o profesional? Tesis doctoral. Bilbao, Universidad de Deusto.
- Yahya, K.; Silvestre, M. (2017). Las políticas para incentivar el retorno, la movilidad y la transferencia de la tecnología y del saber de la diáspora cualificada. El caso de Marruecos. *Migraciones*, 41, pp. 79-105.
- Zebda, S. (2019). Las políticas migratorias españolas y la integración de los inmigrantes: el caso de la inmigración marroquí. En R. Guzmán, M. C. Gorjon, N. Sanz (eds.) *Políticas públicas en defensa de la inclusión, la diversidad y el género*. Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 294-310.
- Zeneidi, D. (2013). Migrations circulaires et relations familiales transnationales: l'exemple des ouvrières agricoles marocaines à Huelva (Espagne). *Géocarrefour: Revue de géographie de Lyon*, 88 (2), pp. 139-146.

Reconstrucción de la identidad musulmana de los hijos de la diáspora

Sònia Parella Rubio
Departamento de Sociología
GEDIME/CER-Migracions, UAB
sonia.parella@uab.cat

Introducción

El presente capítulo pretende reflexionar sobre cómo los hijos e hijas de familias musulmanes en la diáspora reconstruyen o resignifican su identidad. En la actualidad hay un creciente número de jóvenes que nacieron en países europeos o que llegaron en su niñez a través de procesos de reagrupación familiar y que forman parte de una generación de europeos musulmanes. Las mayores poblaciones musulmanas se encuentran en Francia, Alemania y el Reino Unido. Si bien su presencia musulmana en Europa es inherente a los inicios del islam, la llegada importante de personas musulmanas se produce con la migración laboral y la descolonización en los años 60 del siglo pasado (Thielmann, 2015).

Las culturas juveniles islámicas en Europa han surgido especialmente durante las dos últimas décadas. Las personas musulmanas con *background* migratorio presentan una combinación sumamente diversa de pertenencias étnicas, afiliaciones religiosas, creencias y convicciones. Sin embargo, tienen en común el hecho de formar parte de un grupo minoritario en contextos pluralistas y laicos, en los que la referencia al islam como “otredad” estigmatizada se ha convertido en una dimensión clave para marcar fronteras con las poblaciones mayoritarias en Europa, con todas las consecuencias sociológicas que ello conlleva.

La identificación como persona “musulmana” se construye en relación con discursos y representaciones sociales basadas en bloques monolíticos y estáticos sustentados en el miedo y la inferioridad, que constituyen una de las formas de discriminación y de exclusión con mayor arraigo en Europa (Martín y Grosfoguel, 2012; Kastoryano, 2010; Phoenix, 2019). La islamofobia, por tanto, es entendida como racismo anti

musulmanes que trata de excluir a este grupo de los recursos, los derechos y la definición del “nosotros” construido a través de rasgos negativos y generalizaciones que amenazan las identidades nacionales (Casani, 2015; Elahiy Khan, 2017). Una ideología en ascenso desde los *atentados* del 11 de septiembre del 2001, cuando empiezan a identificarse el islam y a la población musulmana como enemigos de la paz social y un peligro para la seguridad interna de los países occidentales, al ser vinculados con el terrorismo (Nagel & Staeheli, 2011).

Así lo ponen de manifiesto distintos estudios, como el informe *Muslims in the European Union. Discrimination and Islamophobia*, a cargo del European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (EUMC)¹ en el año 2006. Según sus datos, la población musulmana es víctima de discriminaciones múltiples a causa de su origen étnico-nacional, género, nacionalidad incluso por su estatus legal. De ahí que la discriminación religiosa deba ser leída en un contexto más amplio (Mijares y Ramírez, 2008) y que sus causas y efectos exijan una aproximación de carácter interseccional, que también tome en cuenta los distintos contextos nacionales en los que se produce (Statham y Tillie, 2016). Más recientemente, el Informe Europeo de la Islamofobia (2019) advierte de cómo se ha reforzado la islamofobia en la última década, ligada al aumento de los movimientos de extrema derecha y antiinmigración en muchos países europeos, denunciando una hostilidad creciente hacia las personas musulmanas en muchos ámbitos de la vida diaria. Ello va conformando desigualdades transversales que dificultan, por ejemplo, el acceso al empleo o que limitan la participación social y política de los miembros de las comunidades musulmanas (El Bachir, 2013).

Ahora bien, la islamofobia como ideología global presenta variaciones locales a considerar. Para el caso español, ha adquirido una serie de especificidades históricas desde el siglo VIII hasta la actualidad (Al-Andalus, la Reconquista, la presencia colonial de España en Marruecos y el inicio de la Guerra Civil en el siglo XX), que han favorecido una percepción negativa de los arabemusulmanes en general, y de los marroquíes en particular,

¹ En el año 2007 fue sustituido por la *Fundamental Rights Agency* (FRA).

en la que convergen una variada serie de prejuicios y estereotipos que permiten hablar de una maurofobia (contra el “moro”) basada en características étnico-culturales (Martín Corrales, 2004; Bravo López, 2010).

Qué duda cabe que, en un contexto de hibridez cultural e islamofobia, para los miembros de las denominadas “segundas generaciones”, las influencias recibidas a través de la educación, los contactos interétnicos, el entorno familiar, los medios de comunicación, sus comunidades religiosas y las instituciones, pueden fácilmente generarles conflictos de carácter identitario que podrían llegar a dificultar sus procesos de inclusión social (Alba, 2005; Maliepaard y Alba, 2016). Por ello, aunque resulta harto complicado describir el peso de lo religioso-identitario en sus vidas, sí podemos partir de una serie de dimensiones relevantes a la hora de aproximarnos a la identidad musulmana en contextos diaspóricos (Georgiou, 2005):

- (i.) el carácter de las culturas diaspóricas es siempre cambiante, variable, disputado y no singular
- (ii.) existen continuidades y una interrelación dialéctica entre las distintas posiciones sociales y espaciales de los distintos grupos
- (iii.) se entretajan las ideologías del particularismo (identidad y comunidad) con la del universalismo (medios de comunicación, participación en el espacio público, etc.)

Algunos apuntes sobre jóvenes musulmanes de origen migrante y la configuración de identidades

Los procesos de adaptación y de configuración de identidades asociadas a la emigración deben dejar de ser analizados desde perspectivas que traten de presentarlo como fases fijas y lineales que no permiten captar toda su complejidad (Sendín, 2014). Este es el caso de los aportes de psicólogos transculturales como John W. Berry (1997), que delimita cuatro posibles estrategias: i) la asimilación (no mantener la identidad cultural propia y buscar la interacción y asimilación con el grupo dominante), ii) la integración (mantener el contacto por igual tanto con sus coétnicos o connacionales como con los miembros del grupo dominante); iii) separación o segregación (se evita el contacto

con el grupo dominante); iv) marginalización (se pierde el contacto tanto con los coétnicos como con los miembros del grupo dominante).

La contribución de Koopmans (2013) aporta interesantes resultados a partir de una muestra de jóvenes musulmanes en distintos países europeos. El autor constata que la asimilación sociocultural (medida a través de las habilidades lingüísticas, los contactos sociales interétnicos y los valores liberales en cuanto a las relaciones de género para el caso de las mujeres) contribuye a superar el peso de la discriminación étnico/religiosa en el ámbito laboral. Otros trabajos, sin embargo, se ha documentado cómo muchos de estos jóvenes sienten la necesidad de reforzar su musulmanidad como reacción a la forma en que han sido socialmente estigmatizados desde la “otredad”; al tiempo que retan y cuestionan las tradiciones que han heredado de sus padres y comunidades (Haw, 2010). Esta doble presión “dentro” y “fuera” se concreta en la paradoja de querer reivindicar su herencia cultural, aunque sin pretender que ello suponga su autosegregación dentro de una sociedad que perciben que les rechaza (Janmohamed, 2016). En la misma línea, Mendoza (2018) añade que en Europa las nuevas generaciones de jóvenes musulmanes están reformulando los símbolos y prácticas religiosas mediante una participación social y política activa, que les permite reivindicar la convivencia entre los valores occidentales y el islam.

Sin embargo, todos estos análisis sobre la reconfiguración identitaria requieren de un enfoque interseccional que muestre cómo determinados marcadores de diferencia (etnicidad, nacionalidad, género, generación, clase social u otros marcadores externos de la diferencia etc.) interaccionan con la categoría “musulmán” y le otorgan distintos significados. Sin olvidar aquellas diferencias asociadas a las estructuras de oportunidad institucional (políticas públicas, marcos legales relativos a la gestión de la diversidad) y discursivas (relaciones socioculturales, concepciones en torno a la identidad nacional, medios de comunicación, etc.) de los distintos contextos nacionales, que son también relevantes a la hora de explicar las actitudes y comportamientos de las personas musulmanas, en función de cómo perciben la distancia sociocultural y las

interacciones con los miembros de las mayorías (Statham y Tillie, 2016).

El análisis del caso francés como contexto nacional basado en el modelo asimilacionista, por ejemplo, muestra que los musulmanes son definidos como “*ethnoracial outsiders*” y percibidos como una amenaza directa a la identidad francesa republicana (Bleich, 2006). Ser francés y tener un origen norteafricano o magrebí a menudo se sitúa en planos opuestos e incompatibles dentro de un continuum identitario etnonacional que ubica el hecho de ser francés y de ser musulmán en ambos extremos (Hoffmann y Kastoryano, 2002). El sociólogo franco-persa Farhad Khosrokhavar (2010, p. 65) subraya que, si bien en el seno de las nuevas clases medias musulmanas en Francia un grupo minoritario se ha laicizado por completo, una parte considerable se sienten distanciados en el plano cultural; abocados a la injusticia moral y a la humillación social debido a la cuestión religiosa. Al respecto, un interesante estudio de Beaman (2016) sobre la clase media de segunda generación de migrantes norteafricanos en Francia, analiza cómo estos jóvenes gestionan su identidad religiosa para hacer frente a la marginalización. Sus resultados revelan cómo son capaces de negociar sus identidades religiosas de modo que no constituyan una barrera para la identidad francesa; a base de mostrar un compromiso con el islam en términos laicos, basado en expresiones privatizadas e individualizadas de su religiosidad que facilitan su inclusión en la sociedad francesa y reflejan la capacidad del islam para adaptarse a los contextos nacionales.

Situación bien distinta ocurre cuando se trata de jóvenes magrebíes o africanos residentes en las *banlieus* de Francia, donde han ido cristalizando las dinámicas de guetos urbanos desde la mitad de los años 1970 (Urteaga, 2011). Las elevadas ratios de desempleo, el abandono escolar prematuro, la segregación urbana y la constante experiencia de discriminación que viven estos jóvenes en su día a día y en un contexto de creciente individualización, les hace sentirse excluidos de la sociedad francesa (Urteaga, 2011; Santelli, 2012). La falta de reconocimiento identitario conduce a la conformación de identidades reactivas y etnicizadas, muchas veces sustentadas en la religión y en diversas formas de violencia expresiva, que convierten el estigma en principio de orgullo y contribuyen a

reducir aún más su círculo social a las relaciones étnicas (Urteaga, 2011). La misma interrelación entre etnicidad, religión y estatus socioeconómico se aplica al contexto holandés, de la mano de la estigmatización de los varones “jóvenes marroquíes” (*Morocccanyoungsters*), a partir de etiquetas que les vinculan con la criminalidad y que definen su identidad en base al país de origen de sus antepasados, situándoles “fuera” de la sociedad donde han nacido y/o crecido (Roggeband y Van derHaar, 2017). En este caso, la exacerbación de la religiosidad y el apego hacia el país de procedencia de la familia se convierte en una fuente destacada en la conformación de la identidad, lo cual se relaciona fuertemente a un mayor distanciamiento afectivo con la sociedad de destino (Maliepaardy Verkuyten, 2018).

Hay que tener muy presente que la religiosidad, en contextos postseculares europeos, se está erigiendo como una de las formas de protesta más notorias posible entre los jóvenes (Thielman, 2015, p. 41) Al respecto, los trabajos de McKenna y Francis (2019) para el caso británico muestran cómo entre las segundas y terceras generaciones de musulmanes a menudo se reconstruye el islam como identidad pública primaria y como forma política de movilización que trasciende los particulares orígenes étnicos y nacionales. En definitiva, de acuerdo con Roy (2010), se trata de un retorno de lo religioso, como protesta contra la modernidad o como una forma distinta de acceder a ella, que a menudo conlleva la exacerbación de los dogmas islámicos y su progresivo alejamiento y desvinculación de la cotidianidad de la población musulmana residente en Europa.

La “generación puente”

En un contexto en el que la musulmanidad se ha visto estigmatizada en mayor medida a partir de los atentados del 11 de septiembre de 2001, tiene especial interés analizar sus implicaciones en lo que diversos autores han denominado “*generación puente*” (Haw, 2010)², o “*islam de segunda generación*” (Losada, 1995), para referirse a las estrategias y prácticas de jóvenes que no rechazan su cultura ni su religión, pero que la adaptan al nuevo contexto.

² Traducción del término inglés “in-between generation” (Haw, 2010)

Haw (2010) acuña el término “generación puente” tras estudiar, para el caso británico, cómo las mujeres jóvenes musulmanas reconstruyen su identidad en aras de lograr ser consideradas “musulmanas británicas”. En este sentido, su relectura del islam se produce desde la voluntad de recuperar la religión familiar, aunque desvinculando su forma de entender la religión de determinadas tradiciones, prácticas e influencias heredadas de sus padres, de forma creativa y fluida (Pointing, 2009). De ahí que Haw (2010) afirme que la “destilación” del islam que estas jóvenes realizan es claramente el reflejo de su voluntad de integración dentro de los valores *mainstream* de la sociedad donde residen. Ser musulmanas significa para ellas vivir el islam “a su manera”, a base de tener la capacidad de interpretarlo y readaptarlo (Jiménez Delgado, 2016; Kayal-Kharratet *et al.*, 2019).

De acuerdo con McKenna y Francis (2018), los jóvenes musulmanes reformulan y readaptan su propia cultura y religión a modo de *generación puente* (Haw, 2010); en el sentido de que su identidad viene definida en gran parte por su activa reconstrucción y re-evaluación de las tradiciones heredadas de sus familias y del rol que juega la religión en ellas, así como por la relación entre estas tradiciones y creencias religiosas, por un lado, y la cultura e identidad predominantes en la sociedad donde residen, por el otro (Haw, 2010). Estos proceso de reconstrucción y de configuración de identidades toman un cariz diferente cuando se añade la dimensión del género, ya que para el caso de las mujeres musulmanas se evidencia una matriz de violencia en la que se fortalecen estereotipos que las posicionan como doblemente víctimas de su religión y de las estructuras patriarcales, o bien como la representación por excelencia de la diferencia cultural indeseada (Soriano y Santos, 2002; Alimahomed-Wilson, 2017; El Bachir, 2013; Ghanem, 2017, Ramírez, 2014).

La adaptación del islam que realiza la *generación puente* se distancia de la práctica religiosa familiar como consecuencia de un proceso de desculturización del propio islam (Amirah, 2013). Es así como se observa “una nueva forma de espiritualidad caracterizada por la búsqueda, la elección y la combinación”, tal y como sostiene María Jiménez Delgado (2012, p. 505). Esta autora utiliza el concepto de “generación puente” para analizar el significado que tiene el hecho de ser

musulmanas para las hijas de la inmigración marroquí en España, abordando la cuestión religiosa desde la perspectiva y la mirada de las jóvenes estudiantes. Concluye que “*ser puente*” es muy distinto a la obligada asimilación o a la también impuesta obligación de refugiarse en las adscripciones culturales heredadas, que impiden, en uno y otro caso, decidir en primera persona y el derecho a la reinterpretación y crítica de la propia cultura, entendiendo las culturas como constantes negociaciones y recreaciones. (Jiménez-Delgado, 2012, p. 14). Los resultados de su trabajo muestran una tendencia mayoritaria hacia una actitud crítica tanto con respecto a la sociedad española, de la que sienten que forman parte, como con respecto a la sociedad de origen y a la *comunidad* marroquí asentada en España. Su actitud es reflejo de un proceso constante de intercambio que experimentan como algo complicado, pero a la vez enriquecedor e integrador (Jiménez-Delgado, 2016). En definitiva, se trata de jóvenes que se alejan de una percepción colectiva y estática del hecho religioso, al tiempo que no rechazan la cultura de origen. Lejos de ser así, la reinterpretan y reconstruyen su herencia familiar.

A modo de conclusión

De acuerdo con StuartHall (2010:360), las identidades de la diáspora están en constante proceso de producción y reproducción a través de la transformación y la diferencia. Las jóvenes generaciones de musulmanes en Europa constituyen un claro ejemplo de ello. Las formas de adaptación que muestra la “generación puente” son diversas y no admiten generalizaciones. Los estudios realizados muestran cómo la mayor parte de los jóvenes hijos o nietos de padres musulmanes consideran el islam un legado cultural importante, cuyas normas y valores adaptan en función de sus propias necesidades y como un referente identitario personalizado (Césari 1995).

Sin embargo, este patrón predominante coexiste con el fenómeno minoritario de la radicalización, protagonizado por jóvenes que se enfrentan a la marginación y a crisis de identidad al no encontrar su lugar en la sociedad donde residen. Ante este escenario, en la medida que los países europeos no logren revertir el islam como “otredad” estigmatizada y combatan, a través de adecuadas políticas sociales, los procesos de discriminación y marginación que

sufren una parte de estos jóvenes europeos, se corre el riesgo de exacerbar las construcciones identitarias basadas en componentes emocionales y en una mayor preeminencia del componente religioso de corte reactivo.

Bibliografía

- Alba, Richard (2005). Bright vs. blurred boundaries: Second-generation assimilation and exclusion in France, Germany and the United States. *Ethnic and Racial Studies*, 28, 20–49. doi:10.1080/0141987042000280003
- Alimahomed-Wilson, Sabrina (2017). Invisible violence: gender, islamophobia and hidden assault on US Muslim women. *Women, gender, and families of color*, 5(1): 73-97. doi:10.5406/womgenfamcol.5.1.0073
- Amirah, Haizam (2013). *Religión y religiosidad en el mundo árabe cambiante: implicaciones sociales y políticas* (en línea). http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano_es/contenido?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/elcano/elcano_es/zonas_es/mediterraneo+y+mundo+arabe/dt4-2014-amirah-fernandez-religion-y-religiosidad-mundo-arabe-cambiante, último acceso 10 de abril de 2020
- Bayrakli, Enes y Hafez, Farid (eds.) (2019). *European Islamophobic Report 2019_Istanbul* (Turquía): SETA.
- Beaman, Jean (2015). As French as Anyone Else: Islam and the North African Second Generation in France. *International Migration Review* 50(1):41–69.
- Berry, John W. (1997). Immigration, Acculturation, and Adaptation. *Applied Psychology*, 46(1): 5-34.
- Bleich, Erik (2006) Constructing Muslims as Ethno-Racial Outsiders in Western Europe. *Council for European Studies Newsletter*, 36 (1):3–7.
- Bravo López, Fernando (2015) ¿Qué es la islamofobia?. *Documentacion Social*, 159, pp 189-207.
- Casani, Alfonso (2015) Islamophobia in Spain. National Report 2015. En: *European Islamophobic Report 2015*, ed. por Enes Bayrakli y Farid Hafez. Istanbul (Turquía): SETA. (467-490).
- Cesari, Jocelyne (1998). *Musulmans et républicains : les jeunes, l'islam et la France*. París. Ed. Complexe.
- Elahi, Farah y Khan, Omar (2017). *Islamophobia: Still a challenge for us all*. London: Runnymede Trust.

- El Bachir, Naima (2013). *El rol de la familia marroquí en la educación de los hijos antes y después de la migración*. Tesis doctoral. Universidad de Almería (en línea). <https://www.educacion.gob.es/teseo/imprimirFicheroTesis.do?idFichero=n0T5rJCaNNo%3D>, último acceso 14 de abril de 2020.
- Georgiou, Myria (2005). Diasporic media across Europe: multicultural societies and the universalism–particularism continuum. *Journal of ethnic and migration studies*, 31 (3): 481- 498.
- Ghanem Cristina Yasmine (2017). Providing a Gender Perspective to Integration in Western Europe. Muslim Women's Agency between Multicultural and Assimilationist Policies. *Peace Human Rights Governance*, 1(3), 307-332.
- Haw, Kaye (2010) Being, Becoming and Belonging: Young Muslim Women in Contemporary Britain. *Journal of Intercultural Studies*, 31:4, 345-361, DOI:10.1080/07256868.2010.491273
- Janmohamed, Shelina. (2016). *Generation M: Young Muslims Changing the World*. London: I.B. Tauris
- Jiménez-Delgado, María (2012). *La generación puente: la educación de las jóvenes mujeres de origen marroquí. Un estudio sociológico*. Tesis doctoral. Departamento de Sociología I, Universidad de Alicante (en línea) https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/23653/1/Tesis_Jimenez.pdf, último acceso 04 de mayo de 2020.
- Jiménez Delgado, María (2016). ·Soy musulmana a mi manera·. Religiosidad, espiritualidad y laicismo de las jóvenes estudiantes musulmanas. *Feminismo/s*, 28:147-168. doi: 10.14198/fem.2016.28.06
- Kastoryano, Riva (2002). *Negotiating Identities: States and Immigrants in France and Germany*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Kastoryano, Riva (2010). Codes of Otherness. *Social Research*, 77(1), 79-100.

- Kayal-Kharrat, Nura; Jiménez-Delgado, María y Jareño-Ruiz, Diana (2019). Reivindicaciones feministas de las jóvenes musulmanas en un centro islámico. *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, 82: 72-92.
- Khosrokhavar, Farhad. «Las nuevas clases medias musulmanas y su alienación». *Vanguardia Dossier* 56 (2015): 64-69.
- Koopmans, Ruud (2013) Multiculturalism and Immigration: A Contested Field in Cross-National Comparison. *Annual Review of Sociology* 39:1, 147-169.
- Hall, Stuart [1990](2010) "Identidad cultural y diáspora", en Stuart Hall *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán/Lima/Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Maliepaard, Mieke y Alba, Richard (2016). Cultural integration in the Muslim second generation in the Netherlands: the case of gender ideology. *International Migration Review*, 50(1):70-94. doi: 10.1111/imre.12118
- Maliepaard, Mieke & Verkuyten, Maikel (2018). National disidentification and minority identity: A study among Muslims in Western Europe, *Self and Identity*, 17:1, 75-91, DOI: 10.1080/15298868.2017.1323792
- Martín, Gema y Grosfoguel, Ramón (2012). *La islamofobia a debate. La genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos*. Madrid: Casa Árabe-IEAM
- Martin Corrales, Eloy (2004) Maurofobia/islamofobia y maurofilia/islamofilia en la España del siglo XXI, *Revista CIDOB d'afers internacionals*, 66-67: 39-51.
- Mendoza, Blanca (2017). *Historias y trayectorias de éxito académico. Jóvenes musulmanas de origen marroquí en la educación superior de Cataluña*. Tesis Doctoral. Universidad Autónoma de Barcelona (en línea). <https://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/457980/bemc1de1.pdf?sequence=1&isAllowed=y>, último acceso 08 de mayo de 2020.
- Mendoza, Blanca (2018). Transforming "everyday Islam" through feminism and higher education: second-

- generation Muslim women in Spain. *Contemporary Levant*, 3(1): 44-55. doi:10.1080/20581831.2018.1455345
- Mijares, Laura y Ramírez, Ángeles (2008) Mujeres, pañuelo e islamofobia en España: Un estado de la cuestión. *Anales de Historia Contemporánea*, 24: 121-135.
- McKenna, Ursula & Francis, Leslie J. (2019) Growing up female and Muslim in the UK: an empirical enquiry into the distinctive religious and social values of young Muslims. *British Journal of Religious Education*, 41:4, 388-401 DOI: 10.1080/01416200.2018.1437393
- Nagel, Caroline y Staeheli, Lynn (2011). Muslim Political Activism or Political Activism by Muslims? Secular and Religious Identities Amongst Muslim Arab Activists in the United States and United Kingdom. *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 18(5): 437-458. doi:10.1080/1070289X.2011.656068
- Phoenix, Aisha (2019) Negotiating British Muslim belonging: a qualitative longitudinal study, *Ethnic and Racial Studies*, 42:10, 1632-1650, DOI:10.1080/01419870.2018.1532098
- Poynting, Scott (2009) The 'lost' girls: Muslim young women in Australia. *Journal of Intercultural Studies*, 30(4), pp. 373-386.
- Ramírez, Ángeles (2014). "Segmentación feministas en torno al pañuelo musulmán: feminismos, islam e izquierda en Francia". En: A. Ramírez (ed.), *La alteridad imaginada. El pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Roggemond, Conny y van der Haar, Marleen. 2017. "Moroccan youngsters": category politics in the Netherlands". *International Migration*, 56(4), 79-95.
- Roy, Olivier. *La santa ignorancia. El tiempo de la religión sin cultura*. Barcelona: Península, 2010.
- Santelli, Emmanuelle. (2012) Young Adults of Maghrebi Origin from the French Banlieues: Social Mobility in Action?. *Int. Migration & Integration* 13, 541-563 <https://doi.org/10.1007/s12134-011-0232-2>

- Sendín, José Carlos (2014). "Joven diáspora marroquí y usos mediáticos. Estudio del proceso de adaptación post-migratoria en España" *Ámbitos. Revista Internacional de Comunicación*, n.26.
- Soriano, Rosa y Santos, Carmen (2002). "El perfil de la mujer inmigrante marroquí en España y su incidencia en la relación intercultural". *Papeles de geografía*, 36: 171-184.
- Statham, Paul y Tillie, Jean. (2016) Muslims in their European societies of settlement: a comparative agenda for empirical research on socio-cultural integration across countries and groups, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 42(2), 177-196, DOI: 10.1080/1369183X.2015.1127637
- Thielmann, Jörn (2015). 'Cool' y religiosos: los jóvenes musulmanes europeos y sus culturas. *Vanguardia Dossier* 56: 39-42.
- Urtega, Eguzki.(2011). Las violencias urbanas en Francia. *EGUZKILORE*, 25, 205-227.

Migración y diáspora. El caso de los marroquíes

El Hassane Jeffali Houari
Universidad Rovira i Virgili, Tarragona

Abdelhak Bakouri
Universidad Mohamed Primero, Oujda

Introducción

Las migraciones internacionales han sido, y siguen siendo, un fenómeno humano imparable. Por las diferentes razones económicas, sociales, religiosas o políticas; muchos se lanzaron a la aventura de la emigración. Si algunos pretendían mejorar su situación económica en busca de un bienestar y una calidad de vida, otros buscan desesperadamente una protección internacional para alejarse de las pesadillas originadas por conflictos y guerras. Tanto unos como otros, plantean un desafío de integración, necesitando una gestión eficaz de la diversidad para los países receptores. Hoy en día, los países industrializados privilegian una emigración selectiva a través de programas de atracción de profesionales de alta cualificación. La literatura científica califica esta emigración de éxodo de cerebros que representa el mayor desafío para los países de origen, ya que les está privando de un desarrollo sostenible basado en la capacidad de sus propios recursos humanos.

Cierto es que, Marruecos no es ajeno a lo que pasa a nivel internacional. Según estimaciones de las autoridades marroquíes, cada año emigran sesenta mil ingenieros hacia los países desarrollados. Seguramente, la evolución de los desplazamientos de los marroquíes nos hará entender las metas conseguidas, pasando de ser una simple mano de obra a ser participantes en la toma de decisiones trascendentales en sus países de acogida. Nuestro objetivo es destacar una población que haya preferido encaminar su trayectoria hacia los campos de la ciencia y el ámbito del conocimiento. Este artículo, por lo tanto, intenta analizar esta cuestión, destacando las metas conseguidas por los marroquíes como intelectuales en los países de acogida.

Generalmente, la intención de los países receptores es desarrollar unas políticas migratorias aglutinadoras hacia los

inmigrantes. Marruecos, por su parte, dedica unos programas específicos para la comunidad marroquí residente en el extranjero.

El análisis de una temática de esta índole necesita repasar el pensamiento migratorio internacional y los enfoques sociológicos de integración específicos adoptados en los países de acogida, así como la evolución de los flujos migratorios marroquíes a lo largo de la historia contemporánea. De ello, se desprende la problemática, según la cual, averiguamos si los marroquíes residentes en el extranjero constituyen, verdaderamente, una diáspora. Igualmente nos preguntamos si, estos inmigrantes, han podido destacarse en campos del conocimiento para formar una diáspora intelectual.

Evolución del pensamiento migratorio

Uno de los precursores que se interesó a la temática migratoria fue Adam Smith (1894-1976), considerando que los flujos migratorios se explican no solo por la igualación de los salarios a nivel mundial, sino también por el equilibrio entre la oferta y la demanda de trabajo. Mientras que Georges J. Borjas resalta, en su publicación "*Friends of Strangers. The impact of migrants on the U.S. Economy*", que los elementos influyentes en la toma de decisión migratoria son la fortaleza o debilidad de la economía nacional basada en el coste-beneficio y no en los factores a nivel mundial (Borjas, 1990).

Sin embargo, el deseo individual o estructural como impulsor de la emigración no fue tomado en cuenta por la Escuela Neoclásica. Teniendo en cuenta la teoría del mercado segmentado (Piore, 1979) que los trabajadores autóctonos están integrados en los sectores primario y secundario, mientras que los inmigrantes no les queda otra opción que ubicarse en el sector informal y precario. Por tanto, esta clasificación se opone, totalmente, a la teoría neoclásica (Colectiva IOE).

En su publicación "*Migration and International Relations: Cooperation and Control in the European*", Hollifield recomendó complementar el enfoque económico neoclásico de los migrantes con el estudio y análisis de los sistemas políticos globales.

Por otro lado, los precursores de la escuela marxista de "acumulación capitalista", tales como (Castles y Kosack, 1984), creen que existe una correlación no solo a nivel de "ciclos de auge capitalista y flujos migratorios", sino también a nivel de la "oferta excedente de mano de obra y una disciplina de los trabajadores compatibles con el orden mundial".

Sin embargo, Wallerstein, considerado el iniciador de la teoría del Sistema Mundial, amplió el campo de estudio para abarcar a todos los individuos de todo el mundo. Para él, los inmigrantes están, por tanto, integrados dentro del Sistema Mundial. No obstante, al centrarse en el tema de la raza y la migración, Odum enfatizó en su artículo, " *Social and Mental traits of the negro*¹", la importancia del concepto de particularidad. Considera, por tanto, que la migración y la raza van emparejadas que necesitan mucha dedicación.

Otros autores como, por ejemplo, William Thomas y Florian Znaniecki " *The polish Peasant in Europe and America*²" (1918-1920) consideraron que debería preverse el concepto de cultura más que el de raza. Sugieren la introducción de estudios empíricos para orientar el análisis de los flujos migratorios. Así se hace prevalecer la cultura en vez de la raza. Con base en este enfoque, (Park y Burgess, 1925) discutieron la adaptación de los inmigrantes a la cultura de los países receptores y a diferentes nociones de interacción como conflictos, conciliación y asimilación.

En el mismo sentido, Boyd subraya, en su artículo " *Family and Personal Networks in International Migration: Recent Developments and New Agendas*", la ventaja del análisis de los flujos migratorios desde el punto de partida, países de origen, y, punto de llegada, países de acogida. Cosa que facilitará la identificación de la interdependencia entre los dos destinos (Boyd, 1989).

Sin embargo, la publicación de dos estudios sobre "las leyes de las migraciones" en 1885 y 1889 por Ravenstein, marcó la evolución y revolución de las teorías migratorias de la época. De

¹ Rasgos sociales y mentales del negro

² El campesino polaco en Europa y América

hecho, Arango subrayó, en su artículo " *Enfoques conceptuales y teóricos para explicar la migración* ", la importancia de estos estudios publicados. Argumentó que Ravenstein no solo era el "fundador indiscutible del pensamiento moderno sobre la migración", sino que también la migración no estaba sujeta "a ninguna ley hasta la publicación de los dos artículos de E. G. Ravenstein en 1885 y 1889 sobre leyes migratorias" (Arango, 1985, citado por E. Jeffali Houari, 2020: 46).

Evolución migratoria marroquí

La historia contemporánea de los flujos migratorios marroquíes comenzó, a mitad del siglo XIX, para que los temporeros marroquíes se establezcan en Argelia, administrada por Francia. La totalidad de estos emigrantes fueron procedentes de regiones colindantes a la frontera oriental común para trabajar, durante la campaña de vendimia, en los campos agrícolas. A pesar de la adopción del código de indígena de 1881³ por parte de la administración colonial, privilegiando a los europeos en detrimento de los norteafricanos, los marroquíes continuaron su migración hacia el país vecino.

A mediados del siglo XIX, los marroquíes se aventuraron a cruzar el mediterráneo, a través de los territorios de Argelia francesa, para establecerse en Francia y, luego, en otros países europeos. El auge económico de los países europeos devastados por la segunda guerra mundial necesitó mano de obra foránea para la reconstrucción y el desarrollo económico. Los marroquíes fueron una de las comunidades privilegiadas para el reclutamiento de mano de obra para los países europeos más desarrollados de la época. Para ello, fueron firmados convenios bilaterales de reclutamiento de mano de obra marroquí. "Los dos primeros fueron firmados con Alemania y Francia el 21 de mayo y el primer de junio respectivamente del año 1963. El tercero, con Bélgica el 27 de febrero de 1964 y, el cuarto, con los Países-bajos el 14 de mayo de 1969" (E. Jeffali Houari, 2021).

³ Código de indígena: (*Code d'indigenat*) fue aprobado el 28 de junio de 1881. El objetivo es privilegiar a los colonos europeos en detrimento de la población musulmana considerada indígena.

Igualmente, otros convenios de establecimiento fueron adoptados por Marruecos con Argelia, Senegal y Túnez para que los ciudadanos de dichos países puedan establecerse y ser exceptuados del visado del contrato de trabajo, condición previa a la solicitud de autorización de residencia dentro de los tres meses siguientes a la entrada en el país. Una razón por la que se ve la formación de comunidades consolidadas en estos tres países africanos. Sin embargo, el desentendimiento político entre Marruecos y Argelia, sobre asuntos soberanos, hizo que se expulsaran, según el presidente de la Asociación de los Marroquíes Víctimas de Expulsión de Argelia -AMVEAA⁴- unas 45 mil familias marroquíes (alrededor de 500 mil personas) de Argelia a finales de 1975.

A parte de este episodio concreto, podríamos considerar que la cadencia de los flujos migratorios marroquíes fue en aumento hasta la aparición de indicios de una recesión a partir de finales de los años sesenta. A partir de esta fecha, florecieron dos tendencias, la primera concierne el retorno temporal o definitivo y, la segunda, la reagrupación familiar. Cosa que se tradujo por el cierre de fronteras a los flujos migratorios irregulares y el fomento de la migración regular. A todo esto, habrá que añadir la adopción de políticas restrictivas y la exigencia de visado de entrada para acceder a los países europeos.

A pesar de ello, la reagrupación familiar pudo ser una vía regular de entrada para los conyugues y niños de los ya residentes regulares. A partir de este momento, diríamos que los nuevos reagrupados no solo han ayudado, plenamente, al establecimiento permanente de la emigración marroquí, sino también a su feminización.

Por otro lado, muchos de los candidatos potenciales a la emigración pudieron explorar las posibles rutas de emigración, en su mayoría, regular hacia nuevos destinos como Canadá, los Estados-Unidos y los países árabes del Golfo Pérsico. Mientras

⁴ AMVEAA : es una asociación que tiene como objetivo restituir los derechos económicos a las víctimas marroquíes de la expulsión de Argelia en diciembre 1975. El informe elaborado a raíz de la participación en Fórum Social mundial en Monreal entre el 9 y 14 de agosto 2016 habla de 45.000 familias que representan alrededor de 500.000 personas.

que otros optaron, simplemente, por establecerse en los países africanos. Se destaca la feminización como característica fundamental de la emigración hacia los países de la península árabe por la gran demanda de las empleadas de hogar.

La emigración marroquí no es, por tanto, ajena a los acontecimientos que suceden a nivel internacional. La repercusión de la crisis del petróleo, el derrumbamiento del muro de Berlín en 1989 y la primavera árabe, iniciada en Túnez, a partir de 2011, por citar unos ejemplos, tienen un efecto directo sobre los movimientos migratorios. Por otro lado, la reunificación de Alemania convirtiéndola en una potencia económica y el desarrollo económico veloz de los países europeos del mediterráneo han acelerado la llegada de nuevos flujos migratorios. Precisamente, España e Italia fueron la atracción de los inmigrantes procedentes de países tradicionales de la migración a partir de los años noventa del siglo XX. La mayoría lo hicieron de forma irregular en un periodo de auge de pateras como medio de transporte desde las costas marroquíes hacia las españolas.

Asimismo, cabe destacar también el resurgimiento, a partir de los años noventa, del fenómeno de emigración de los menores no acompañados -MENA-. Un fenómeno que se va arrastrando desde entonces hasta la actualidad por su particularidad de conjugar la migración con la infancia. De igual modo, cabe destacar, el fenómeno de la regularización de lo cual se beneficiaron muchos marroquíes para regularizar su situación administrativa en diferentes países europeos. Una de las más importantes y mediáticas fue organizada, en agosto 2004 en España, durante la legislatura presidida por José Luis Rodríguez Zapatero (Partido Socialista Obrero Español -PSOE-) de la que se beneficiaron 572 961 inmigrantes de los 691 655 que lo solicitaron. Los marroquíes regularizados fueron 85 969 del total de los beneficiados.

En el mismo sentido, cabe destacar los programas de regularización puestos en marcha en diferentes países europeos. Francia fue el primer país que haya organizado una regularización para dotar a alrededor de 121 mil inmigrantes en situación irregular de autorización de residencia para

establecerse regularmente en el país (los marroquíes regularizados fueron alrededor de 16 700 personas). Otras han sido organizadas por Bélgica en el año 2000, Grecia durante los años 1997, 1998 y 2001, Italia durante los años 1987, 1988, 1990, 1996, 1998 y 2002; y Portugal durante los años 1992, 1993, 1999 y 2001 (*Kostova karaboytcheva -Real Instituto Elcano-*, 2006: 6). Para ello, se desglosa que el total de marroquíes regularizados por los programas comentados anteriormente es de alrededor de 130 mil personas, mientras que en España fueron de alrededor de 230 mil personas.

Evidentemente, la permanencia de los inmigrantes en los países occidentales otorga ciertos derechos de los cuales destacamos el acceso a la nacionalidad del país receptor. Es, sin duda alguna, el paso previo para ejercer los derechos civiles y políticos en los países de acogida. Según las estadísticas sobre la adquisición de la nacionalidad del Eurostat, los marroquíes son considerados como una comunidad que privilegia solicitar la segunda nacionalidad. Se interpreta que los emigrantes marroquíes constituyen una comunidad bien arraigada en los diferentes países europeos. Existe una conciencia colectiva de la construcción de una ciudadanía universal basada sobre la doble pertenencia y una identidad compuesta donde priman los valores de convivencia. Así, un marroquí puede considerarse como monárquico en Marruecos o España y republicano en Francia o Alemania.

En la actualidad, Marruecos es muy consciente de la importancia de la doble pertenencia de sus ciudadanos establecidos en los diferentes países de acogida. Para ello, ha multiplicado la creación de instituciones relativas a asuntos de los marroquíes residentes en el extranjero. Tal vez, el ministerio encargado de la diáspora es el departamento gubernamental que más se empeña en asentar políticas públicas hacia los emigrantes, elaborando programas destinados a la diversidad cultural y convivencia. A parte del programa gubernamental 2016-2021 que incluye una parte dedicada a las migraciones, se destaca la estrategia nacional de los marroquíes residentes en el extranjero adoptada en 2014. Sus objetivos fundamentales son, en primer lugar, la preservación de la identidad nacional de los marroquíes establecidos en los países de acogida, en segundo lugar, la

protección de sus derechos e intereses y, por último, su contribución al desarrollo del país⁵.

Igualmente, se creó, a finales de 2006, un consejo denominado, Consejo de la Comunidad Marroquí en el extranjero -CCME- para encargarse de informes de prospección migratoria y de integración de los marroquíes establecidos en el extranjero. Otra institución, llamada Fundación Hassan II para los marroquíes residentes en el Extranjero, fue también creada para encauzar la temática de enseñanza de la lengua árabe y la cultura marroquí a los niños de los emigrantes marroquíes.

Diáspora intelectual marroquí

Los emigrantes marroquíes tomaron denominaciones específicas según las circunstancias del momento. Fueron calificados de Trabajadores Marroquíes en el Extranjero -TME- para destacar no solo la función obrera y su contribución a la creación de riqueza en el país de acogida, sino también su tributo al desarrollo del país de origen. Igualmente, fueron llamados Marroquíes Residentes en el Extranjero -MRE- para resaltar la variedad de esta población compuesta, aparte de mano de obra, de deportistas, estudiantes y, sobre todo, de intelectuales que marcan las pautas de la construcción identitaria de los marroquíes establecidos en el extranjero. Recientemente, encontramos una nueva denominación de Marroquíes del Mundo -MDM- para referirse a un tipo específico de marroquíes haciendo caer la característica migratoria. No es baladí que algunas literaturas científicas hayan utilizado el término de diáspora para categorizar a una parte de la población marroquí.

Tal vez, la existencia de una conciencia colectiva, haciendo prevalecer la ciudadanía universal sobre las demás estatales, induce a la especificidad de más del 10% de los marroquíes establecidos en el extranjero. Esta reflexión nos conduce a preguntarnos, si verdaderamente los trabajadores o marroquíes residentes en el extranjero o incluso los marroquíes del mundo constituyen una diáspora. La respuesta pasa, por supuesto, por repasar el concepto de diáspora y las poblaciones históricas que fueron reconocidas como tales.

⁵ Estrategia nacional de los marroquíes residentes en el extranjero

Primeramente, cabe mencionar que, según el Diccionario de la real academia española -RAE-, el vocablo diáspora hace referencia a la “dispersión de los judíos exiliados de su país” y la “dispersión de grupos humanos que abandonan su lugar de origen”⁶. Mireya Fernández considera en su artículo “*Diáspora: La complejidad de un término*”, publicado en la revista venezolana de análisis de coyuntura, que el término “*diáspora*” fue analizado en la Revista Diáspora en su primera edición. Una de las misiones de su editor, *Kaching Tölöyan*, fue el rastreo de las contradicciones en la práctica de la identidad colectiva por los grupos étnicos, religiosos o nacionales encontrándose en una tierra la cual no es su país de origen (Fernández M. M, 2008: 306).

Fue a partir de 1970 cuando los diccionarios inglés y español hayan incorporado el término “diáspora”. “*Webster’s New Collegiate define la diáspora como asentamiento de colonias judías dispersas fuera de Palestina luego de la salida de Babilonia*”. *The New Chorter Oxford English Dicionary* lo define como la “*migración de la población negra hacia el norte y oeste de los Estados Unidos, entre 1940 y 1950*” (Fernández M. M, 2008: 307).

Apoyándose en el sociólogo estadounidense Rogers Brubaker, Jorge Duany, por su parte, reafirma que “*la proliferación de significados ha producido una “diáspora de la diáspora” desde fines de la década de 1980, a tal punto que el término ahora se refiere a prácticamente cualquier grupo migrante*” (Brubaker, 2005; Duany Jorge, 2011: 12). De allí, existe una necesidad no solo de averiguar la relación existente entre la migración, exilio y la diáspora, sino también de clasificar las diferentes tipologías de diásporas.

En efecto, los rasgos de todos estos desplazamientos humanos se resumen, según Meriya Fernández M.; en el desplazamiento, la conexión con el lugar de origen, la interacción con la sociedad de acogida y la consolidación de una conciencia de identidad colectiva (Fernández M. M. 2008: 310). Por su parte, Robin Cohen, tipifica las diásporas en cinco categorías, a saber: las

⁶ <https://dle.rae.es/di%C3%A1spora?m=form>, consultado el 11 de abril de 2021.

diásporas víctimas por eventos traumáticos que incluye los judíos, armenios y africanos; las diásporas laborales haciendo referencia a los indios, italianos y turcos; las diásporas comerciales incluyendo los chinos y libaneses; las diásporas imperiales haciendo referencia a las potenciales mundiales y las diásporas desterritorializadas (Cohen, 2008; Duany, 2011: 13 y 14).

Así, en base de este aporte científico, se entiende que la diáspora incluye a los judíos, armenios, esclavos africanos, indios, italianos, turcos, chinos, libaneses, colonos de los imperios y demás grupos. Cosa que nos lleva a afirmar que se trata de una proliferación de diásporas a lo largo de la historia. En el mismo sentido, cabe destacar el artículo "*La larga historia de la diáspora marroquí*" de Mohamed Berriane, publicado en "Atlas de la inmigración marroquí en España", en el que subraya la existencia de una diáspora magrebí. Para el, se trata de una "*fuerte dispersión, mantenimiento y desarrollo de una identidad propia de pueblo "diasporarizado", una organización interna de la diáspora distinta de la de su Estado de origen o de acogida y contactos continuos, reales o simbólicos, con el país de origen*" (Berriane, 2004: 25).

Se desprende de las aportaciones de los investigadores ya mencionados que los emigrantes marroquíes cumplen la mayoría de los requisitos para ser una diáspora. En todos los países donde se establecen, conservan la conciencia étnica y los lazos sociales son sus familiares. En cualquier caso, podemos afirmar que los emigrantes marroquíes tienden hacia el cumplimiento de los requisitos más importantes anunciados por los investigadores sobre la diáspora. De igual manera, cabe afirmar que los vínculos socioeconómicos, culturales y emocionales son fuertemente conservados con el país de origen (Duany, 2011: 15).

Así, consultando la literatura científica, se ve claramente que la mayoría de los investigadores consideran a los emigrantes marroquíes como una diáspora. En su artículo "*la larga historia de la diáspora marroquí*", Mohamed Berriane destacó los crecientes hacia Europa que hicieron que los "*investigadores y analistas no dudan en emplearse el termino diáspora magrebí*".

Se trata de “una fuerte dispersión, mantenimiento y desarrollo de una identidad propia de pueblo “diasporizado”, una organización interna de la diáspora distinta de la de su Estado de origen o de acogida y contactos continuos, reales o simbólicos, con el país de origen” (Berriane, 2004: 25). Igualmente, en su artículo “los olvidados: la diáspora marroquí”, Bernabé López García repasó la relación de representación política de una diáspora con su país de origen (López García, 2003).

Recientemente, en una publicación del Instituto de Estudios hispano-Lusos, los coordinadores de la investigación, Rajae El Khamsi y Joan Lacomba eligieron el título “*la diáspora marroquí y sus aportes a los países de recepción. Desvelando un valor oculto*” con el fin de destacar el calificativo de diáspora para referirse a los emigrantes marroquíes. Ya en la introducción de la obra, se dio a entender que el termino *diáspora* es sinónimo de la migración (El Khamsi y Lacomba, 2018). Mireya Fernández M. consideró que el desplazamiento humano agrupa a los términos diáspora, migración y exilio. De igual modo, para analizar los aportes de los emigrantes marroquíes en España, Hassan Arabi se decantó por el termino diáspora en su artículo titulado “*la diáspora marroquí y la reconstrucción social en España*”, para referirse a los emigrantes marroquíes (Arabi. 2018:129).

Por ello, hay que distinguir entre las diferentes categorías de diáspora marroquí. La mayoría emigraron para mejorar su nivel económico y la búsqueda de un bienestar difícil de alcanzarse en el país de origen. Algunos, para mejorar el nivel artístico o deportivo para destacarse como artistas o deportistas de elite. Y, otros, para elegir el camino del saber y el conocimiento con el fin de enriquecer el ámbito intelectual.

Hoy en día, los intelectuales de origen marroquí están presentes en casi todos los países de acogida y, sobre todo, en los de tradición migratoria. En Francia, a título de ejemplo, se destaca el escritor Tahar Ben Jelloun por su trayectoria en el ámbito literario y por ganar el premio Goncourt⁷ por la publicación de la

⁷ El premio Goncourt es un premio literario francés otorgado a las obras públicas en lengua francesa. Fue creado en 1892 a raíz del testamento de Edmond de Goncourt.

novela “*La nuit sacrée*”⁸ en el año 1987. Ben Jelloun es el primer laureado marroquí y del continente africano. En 2016, otra marroquí fue laureada por el premio Goncourt por la novela “*Chansson douce*”⁹. Diría que una parte destacable de los estudiantes marroquíes en Francia pudo formar parte de la elite de la diáspora intelectual marroquí en Francia. En su estudio sociológico favoreciendo el enfoque cualitativo, para seguir la trayectoria de los estudiantes marroquíes entre 1975 y 1983, Bruno Laffort destaca que los exestudiantes reclaman una identidad múltiple. Cosa que les diferencia de la inmigración tradicional formada por recién llegados (*Laffort, 2009*).

Evidentemente, el ejemplo de Francia es extrapolable en otros países con los cuales Marruecos tiene intercambios económicos y relaciones culturales muy importantes. Uno de los marroquíes de la diáspora, más influyentes en la investigación científica, es el profesor Moncef Slaoui. Ha sido nominado, el 15 de mayo de 2020, por el presidente estadounidense, Ronald Trump, coordinador del programa gubernamental de la operación de investigación de la vacuna para luchar contra coronavirus del covid-19.

Conclusión

Desde que fueron temporeros en la Argelia Francesa, los emigrantes marroquíes han sido mano de obra reclutada en sus regiones de origen. Muchos de ellos y, sobre todo, las generaciones siguientes, han triunfado en ámbitos profesionales diversos. Su incorporación en el área política de los países de acogida o en los ámbitos artísticos y deportivos es palpable. Para ello, consideramos que, gracias al éxito, muchos pudieron formar parte de una elite reconocida internacionalmente.

Los triunfos de la elite como el arraigo de los emigrantes en los países de acogida sin renunciar a la cultura de origen hacen que la identidad compartida sea consolidada. La razón por la cual, los investigadores en la temática migratoria marroquí han dejado ver que los emigrantes marroquíes forman parte de una diáspora.

⁸ «La nuit sacrée» es traducida por «La noche sagrada»

⁹ «Chansons douces» es traducida por «Canciones dulces»

Precisamente, la pertenencia a una diáspora ayuda mucho a conseguir metas colectivas y, sobre todo, individuales. Así, el camino al éxito no será imposible en la medida de la contribución de la sociedad de acogida en poner en marcha programas de integración. Pero, también, la colaboración del país de origen, en este caso Marruecos, tiene un papel fundamental para que se destacaran los emigrantes marroquíes en sus sociedades de acogida.

Por otra parte, cabe destacar a los intelectuales que enriquecieron, y, siguen enriqueciendo, con sus conocimientos a los diferentes campos de investigación. Están presentes no solo en las universidades y centros de investigaciones, sino igualmente en profesiones relacionadas con el rendimiento intelectual.

Bibliografía

- Arabi, H. (2018). La diáspora marroquí y la reconstrucción social en España. In *La diáspora marroquí y sus aportes a los países de recepción: Desvelando un valor oculto* (pp. 129-144). Instituto de Estudios Hispano-Lusos (IEHL).
- Berriane, M. (2004). "La larga historia de la diáspora marroquí". In *"Atlas de la inmigración marroquí en España"*, 24-26.
- Borjas, G. (1990): "Friends of Strangers. The impact of immigrants on the U.S. Economy", BasicBooks, Washington.
- Boyd. (1989): "Family and Personal Networks in International Migration: Recent Developments and New Agendas » en *"International Migration Review, vol. 23, núm. 3. Págs. 638-670*
- Brubaker, R. (1979): "The 'Diaspora' Diaspora", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 28, no. 1, 2005, pp. 1-19.
- Castles, S., y Kosack, G. (1984): *Los trabajadores inmigrantes y la estructura de clases en la Europa Occidental*, Fondo de Cultura Económica, México,
- Duany, J. (2012): "Presentación: diáspora, migración y transnacionalismo". <https://revistas.upr.edu/index.php/opcit/article/view/7887/6480>. Consultado el 11 de abril de 2021.
- El Khamsi, R., & Lacomba, J. (2018). La diáspora marroquí y sus aportes a los países de recepción *Desvelando un valor oculto*. Instituto de Estudios Hispano-Lusos (IEHL).
- Fernández M., M. (2008): "Diáspora: la complejidad de un término". *Revista venezolana de análisis de coyuntura*, vol. XIV. N. 2 (jul-dic), pp. 305-326. Escuela de idiomas modernos, Universidad Central de Venezuela. <https://www.redalyc.org/pdf/364/36414217.pdf>
- García, B. L. (2003): "Los olvidados: La diáspora marroquí". *Política Exterior*, 95-104.
- Kostova Karaboytcheva, M. (2006): "Una evaluación del último proceso de regularización de trabajadores extranjeros en España (febrero-mayo de 2005). Un año después". *Documentos de Trabajo (Real Instituto Elcano de Estudios Internacionales y Estratégicos)*, Número 15.
- Laffort, B. (2009) : " L'immigration des intellectuels marocains en France". *Karthala-Institutu Maghreb-Europe*.

- Piore, M.: *Birds of Passage: Migrant Labour and Industrial Societies*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Robin, C. (2008): "Global Diasporas: An Introduction". 2ª ed., Nueva York, Routledge.
- Wallerstein, I.: (1979): «Universalismo, racismo y sexismo, tensiones ideológicas del capitalismo», en Balibar, E., y Wallerstein, I.: *Raza, nación y clase*, IEPALA, Madrid, 1991, págs. 49-62.

Acompañamiento escolar de las madres marroquíes a sus hijos e hijas en Cataluña

Fatiha El Mouali Samadi

Marta Bertran Tarrés

Jordi Pàmies Rovira

EMIGRA CER Migracions UAB. Departamento Teorías de la Educación y Pedagogía Social.

Introducción

A pesar de la presencia desde mediados de los años 70 del siglo XX de las mujeres de origen marroquí en Europa, al revisar la literatura académica constatamos una total invisibilización de las experiencias maternas. Mujeres-madres que al llegar no dominaban los registros de los nuevos territorios ni manejaban las herramientas necesarias para poder dejar constancia de sus vivencias, han tenido un limitado acceso a los espacios públicos, medios de comunicación y más aún a la academia y la investigación.

Los documentales de Yamina Benguigui en Francia (*El domingo si Dios quiere*, 2001) y Hadja Lahbib (*Patience, patience, t'iras au paradis*, 2014) en Bélgica, modifican esta tendencia al dar la palabra a estas mujeres- madres “pioneras” de los procesos migratorios e inmortalizar sus experiencias. Mujeres reagrupadas, la gran mayoría de origen rural, que soportaron años de soledad y estrés con el fin de ofrecer un futuro mejor a sus hijos/as. Maherzi (2010) presenta a estas madres como verdaderas mediadoras: tanto bajo el techo de sus hogares gestionando todo tipo de adversidades, como en su rol ejercido entre la familia y el exterior donde aspiraciones, expectativas y presiones diferenciadas cobraban sentido, en el marco de la cultura de origen y la del entorno receptor:

“Elles sont des fondatrices de foyers, éducatrices, médiatrices entre les enfants et leur père, entre leur famille et l'extérieur, entre les deux rives de la Méditerranée, entre une culture orientale et une autre occidentale, entre une société de type agricole et une autre industrielle, bref entre deux mondes qui se rejetaient. Elles ont établi un lien durable entre le pays d'accueil et le leur.” (Maherzi (2010: 32).

La coyuntura y el contexto socio-histórico post-colonial de la época marcan las vivencias de estas mujeres, y aportan información acerca de cómo se (re) construyen como madres y afrontan los procesos de escolarización de sus hijos/as en los países receptores neocoloniales. Son quienes han cuidado, criado y educado a sus hijos/as en un contexto geográfico y cultural en el que, la mayoría, no nacieron y que les proyecta mensajes de hostilidad sobre sus prácticas maternas y educativas (Falcón y Muñoz, 2011).

Desde las instituciones escolares son construidas sin agencia propia, sin proyecto educativo claro para sus hijos/as, ni prácticas adecuadas a la escolarización (Falcón y Muñoz, 2011; Cobo y Bianco, 2020). Ahora bien, entre los profesionales de la educación, y a la vez que se minusvalorizan sus saberes, se ignoran sus criterios educativos y las expectativas, las prácticas y estrategias que desarrollan para adquirir habilidades y competencias socio-educativas, así como el papel real que juegan en las trayectorias de sus hijos/as (Carrasco, Pàmies y Bertran, 2009; Bertran, Ponferrada y Pàmies, 2016).

En este artículo buscamos conocer y analizar las diferentes formas de acompañamiento que desarrollan las madres de origen marroquí en Cataluña (España) durante la etapa escolar obligatoria de sus hijos/as. Nos hemos adentrado en sus vidas para alcanzar la cotidianidad y recuperar el significado del término acompañamiento, e identificar aquellas prácticas que se desarrollan en silencio y lejos de las miradas que se limitan a observar el espacio escolar.

Acompañar en la escolarización

Las investigaciones suelen analizar las aportaciones de las familias a la escolarización a través del análisis de la relación escuela-familia utilizando conceptos como implicación, participación, involucración, cooperación, alianza o partenariado (Macia, Garreta y Llevot, 2019, entre otros). De manera general, estos términos parten de una perspectiva acrítica sobre la escuela como institución educativa dominante y de objetivo independiente, que ha moldeado y moldea un tipo de parentalidad también dominante que se construye como positiva (Greenfield y Cocking, 2014). Esto no significa que las familias

que no tengan un modelo de objetivos independiente no estén haciendo nada para ayudar a sus hijos/as en la escolarización, sino que quizás sea necesario cambiar la perspectiva desde la que se mira. Para este objetivo el concepto “acompañar” resulta útil.

Sus orígenes terminológicos se remontan a la Grecia antigua cuando el pedagogo conducía a los niños hasta los espacios donde serían educados (Planella, 2016), y que implica una conexión e idea de simultaneidad que Paul (2009) designa como *caminar al lado de*.

Nosotros recuperamos este concepto para referirnos a todas las presencias que llevan a cabo las madres de origen marroquí al lado de sus hijos/as con el objetivo de conducirlos hasta los espacios de aprendizaje formal. Así, vinculamos el acompañamiento a la escolaridad con el estilo de crianza, como el patrón general de las prácticas educativas familiares donde cuestiones como el compromiso vinculado al fomento de la autonomía y la supervisión adquieren formas distintas (Bergonnier-Dupuy y Esparbès-Pistre, 2007; Bertran, 2010).

Las experiencias internacionales muestran como las madres inmigrantes, a falta de una red familiar y social sólida, y la transformación de prácticas de acompañamiento más comunitarias hacia prácticas en solitario, expresan sentirse solas, infravaloradas y excluidas en los nuevos contextos (Aldeen y Crowley-Vigneau, 2019; Spiegler, Thijs, Verkuyten y Leyendecker, 2019).

En el caso de España, las publicaciones de los 90 (Colectivo Ioé, 1993, entre otras) hasta las más recientes (Bertran, Ponferrada y Pàmies, 2016; Serradell, Ramis, De Botton y Solé, 2019, entre otras) reafirman la importancia del papel de las madres como también hacen Esteve, Ruiz y Rascón (2008) quienes exponen la infravaloración que sienten al relacionarse con los docentes y constatan que en Málaga las madres son quienes más contactan con la escuela puesto que acostumbran a ser “la cabeza de familia”. Mientras que, en Cataluña, Serradell et al. (2019) detallan su papel en la prevención y resolución de conflictos contribuyendo a crear espacios de convivencia escolar y vecinal.

Metodología

La unidad de análisis han sido 50 madres de ascendencia marroquí, de bajo nivel socioeconómico y con hijos/as en escuelas públicas y concertadas, de educación primaria y secundaria. Todas llevan como mínimo cinco años en España y algunas (o sus hijos/as) todavía no han podido regularizar la situación administrativa. Las entrevistas se han realizado entre septiembre de 2014 y junio de 2018 en diversos espacios: barrio, mezquita, hogar, escuela (entradas y salidas, talleres y reuniones escolares), parques infantiles, celebraciones comunitarias (como bodas) y redes sociales. Pero el contacto con las madres ha sido más sostenido en el tiempo. Con algunas de ellas existía una relación previa y con otras se ha accedido a través del muestreo de bola de nieve. La mayoría ha escogido hacer la entrevista en *dariya* (dialecto marroquí) y/o en castellano. En todos los casos se ha pedido el consentimiento informado, y los nombres han sido anonimizados. Las entrevistas han sido grabadas y cuando no ha sido posible, se han tomado notas. El análisis de los resultados se ha realizado a partir de categorías inductivas. Algunos resultados obtenidos en las entrevistas se exponen a continuación.

Resultados: revelando el acompañamiento escolar

Las variadas formas de acompañamiento escolar se presentan categorizadas por tipologías, y basculan entre el acompañamiento solitario y fórmulas de acompañamiento externo comunitarias y de apoyo de redes transnacionales.

El acompañamiento en solitario: convertir el hogar en un espacio educativo-escolar

Las entrevistas a las madres se han realizado en espacios diversos y, a menudo, los hogares han sido el refugio que les ha permitido hablar con confianza y sentirse más seguras. Nuestra presencia en los hogares ha podido constatar cómo contienen elementos que cotidianizan lo escolar: material educativo, libros de consulta, pizarras en el salón o comedor o instrucciones escritas en la pared de la cocina. Este es el caso de Nesrin que escribe notas escolares con rotulador en las baldosas porque son fáciles de limpiar o de Zina que ha colocado una pizarra en el comedor porque no tiene otro espacio para que sus hijos/as puedan estudiar. Una solución que otras madres han copiado.

En todas las casas, las puertas se convierten en un tablón de anuncios, con calendarios con fechas de cada examen, reuniones con los profesores o tablas de multiplicar. Un entorno creado por las madres que lanza mensajes explícitos de acompañamiento escolar.

Del compromiso individual a la búsqueda de acompañamiento externo

Algunas de las madres, pioneras en llegar a España, expresan las dificultades que tenían para poder incidir directamente en los temas escolares, pero igualmente se muestran satisfechas viendo como sus hijos han podido desarrollar una trayectoria laboral. Sin embargo, en otras ocasiones los resultados no fueron los esperados y ante las trayectorias de fracaso, los hijos se incorporaron a nichos laborales de escasa consideración. Las madres, que ante el conocimiento de estas experiencias quieren prevenir la desvinculación, recurren a recursos externos a la familia o como hace Khadija, deciden inscribir a su hija a una academia de francés por recomendación del tutor de 4º de ESO tras conocer esta la voluntad de la familia de que estudie Bachibac (Programa de doble titulación Bachiller-Baccalauréat).

El relato de las madres revela que han optado por el refuerzo externo por imitación a las prácticas que han observado en sus entornos laborales de familias autóctonas, y a fin de resolver dificultades de aprendizaje de sus hijos/as u ofrecerles un suplemento formativo. Sin embargo, en ocasiones, al no disponer de medios económicos, las madres han tenido que acudir a los servicios sociales y a entidades locales que prestan este tipo de servicio, como Cáritas. Las madres consideran que estos recursos asistenciales son limitados y, en ocasiones, de difícil acceso. Zoubida, por ejemplo, no ha podido registrar a su hija en las clases de Cruz Roja: “Mi hija necesita refuerzo en catalán y la asistenta social me dice que no hay plaza; llevo dos años en la lista de espera”. Además, las madres expresan insatisfacción por el tipo de ayuda recibida y argumentan que:

“Nuestros hijos van a escuelas donde se concentran muchos hijos de inmigrantes, y en estas clases de refuerzo también se encuentran aislados de los demás niños”. [Sabah].

De la formación autodidacta al compromiso colectivo: la creación de redes

Uno de los mayores hándicaps que las madres expresan es el conocimiento de las lenguas escolares. Casi todas han asistido a espacios de aprendizaje lingüístico. Las madres sin formación en origen detallan cómo han aprendido a escribir sus nombres y a leer letras y números en cursos organizados por las ONG. Con ello algunas han podido ayudar a sus hijos los primeros años de su escolarización.

Sin embargo, las mujeres con mayor nivel de formación se muestran críticas sobre estos espacios; consideran que son recursos que no se adecuan a las necesidades de todos los perfiles y dicen que las clases son una pérdida de tiempo. En todo caso, todas buscan estrategias para aprender las lenguas y poder dar apoyo en las tareas escolares, en especial en la etapa de educación primaria. Para poder acompañar en la etapa de secundaria utilizan otras estrategias que tienen al alcance. Por ejemplo, Nora, madre de 2 niños y química de formación, relata que traduce al árabe o al francés con el ordenador las lecciones de sus hijos:

“No importa con qué lengua explicas la materia, lo más importante para mí es dominar el contenido; después paso a las palabras claves [...]. Si hay algo diferente en la explicación de la maestra, lo comentamos y buscamos juntos para verificarlo por internet. Una vez la profesora preguntó al niño cómo sabía la respuesta a una pregunta. Mi hijo le explicó que yo le ayudaba en casa y él me comentó que la profesora hizo cara de sorprendida.” [Nora]

Nora, como muchas madres, no ha podido homologar sus estudios de Marruecos. Esto no afecta solo a los reconocimientos sociales, sino también a los intrafamiliares y a las relaciones internas. Conscientes de no poder validar sus credenciales en el ámbito laboral, y que en el ámbito social es como si no las tuvieran, las hacen valer con y frente a sus hijos e hijas, para dar ejemplo.

Pero, independientemente de su nivel formativo, las madres buscan información en los libros, revistas, preguntan a personas

que tienen más experiencia, y les aconsejan sobre la crianza o los procesos de estimulación del aprendizaje:

“Yo estoy en grupos de mujeres y chicas marroquíes. Somos personas muy diversas y allá comentamos muchas de las cosas que nos preocupan y entre todas vamos recomendando programas, prácticas y compartimos información que nos puede servir en este ámbito. Sigo canales árabes donde salen expertos en educación que explicaban cómo se podía estimular el aprendizaje en los pequeños” [Sara].

Así, la televisión, las páginas de Facebook o youtube, se convierten en herramientas para algunas madres y en especial para aquellas que tienen hijas con problemáticas concretas. Hanan es una de ellas; tiene una hija con una enfermedad mental muy grave, compensa la falta de apoyo familiar con un grupo de Facebook:

“Intercambiamos nuestras experiencias, podemos hablar sin complejos, hasta lloramos juntas. Nos hemos hecho amigas y hablamos por WhatsApp también. A mí me sirvió de mucha ayuda. Es como una terapia grupal” [Hanan].

En este interés por incrementar aprendizajes, muchas madres inician y continúan un proceso autodidacta, que se sustenta en las redes informales dónde comparten conocimientos y estrategias y que se convierten en redes de apoyo mutuo.

Entre las prácticas transnacionales de apoyo y los modelos de referencia

El apoyo que buscan las madres en ocasiones resulta transnacional y se concreta de otras formas, como cuenta Aicha:

“Yo no puedo pagar una academia aquí. Lo que hago es ir de vacaciones muy temprano y me quedo tres meses en Marruecos; durante este tiempo apunto a mis hijas a clases privadas de inglés y mates. Durante el curso estoy en contacto con mi hermana por Skype y ella les explica lo que no entienden.” [Aicha]

La hermana de Aicha se ha convertido en un referente para sus hijas. Skype es también el medio que utilizan Rajae, Fatiha y otras madres para ofrecer acompañamiento escolar a sus hijas. Resulta un medio más barato, afirman y que “da resultado”: “es como tener un profesor en casa, pero con un coste mucho más económico” [Sabrine]. Pero existe otro motivo, no menos importante, por el que las madres utilizan esta estrategia y es el de ofrecer a sus hijos e hijas ejemplos positivos de la propia comunidad que puedan colaborar a superar la falta de expectativas y motivación. En ocasiones, se trata de jóvenes cercanos a su vecindario, en otras, los familiares asentados en otros países se convierten en modelos a seguir.

“Hacerse visibles en la escuela” como estrategia de acompañamiento

Muchas madres marroquíes comentan como fueron aconsejadas por otras más veteranas acerca de “hacerse visibles en la escuela”: tener mayor presencia, proponerse voluntarias en actividades escolares, asistir al AMPA, y a las reuniones con las maestras, y compartir con estas sus dudas, es decir, “hacerse presentes”. Adquirir esta mayor presencialidad permite entrar en contacto con otras familias, pero también ir tomando conciencia de las barreras a las que deben hacer frente sus hijos e hijas; barreras que pueden poner en riesgo las trayectorias y las expectativas que conlleva todo proyecto migratorio:

“Al principio todo parece correcto y bien pero poco a poco vas escuchando historias de otras familias; empiezan a pasar cosas raras a nivel de gestión de conflictos, castigos desmesurados, empiezas a entender el rechazo de algunos niños a la escuela y cómo pierden la motivación”. [Hajar]

Las madres, nacidas en Cataluña y que dominan los códigos escolares, se muestran mucho más críticas con los procesos escolares, el funcionamiento y la organización de los centros. Safae se refiere a ello cuando expresa “Las escuelas quieren las AMPAS de decoración y, sobre todo, a nosotras las marroquíes, porque cuando criticas la mala gestión o la falta de contenido intercultural o el racismo, se ponen en contra tuyo”. De este modo, las madres, cuestionan la utilidad de estos espacios,

poniendo de relieve situaciones problemáticas cotidianas, como los prejuicios y las discriminaciones vividas por sus hijos e hijas.

Generando contra narrativas frente a la hostilidad percibida

El desconocimiento de algunos profesionales sobre las realidades de las familias de origen marroquí y la adscripción a los discursos hegemónicos, incomoda a las madres porque sitúa a sus hijos e hijas en una situación subalterna. Experiencias de este tipo se repiten en las entrevistas, como la situación que explica Khadija:

“Un día mi hija me dice que el profesor les ha dicho que en los países musulmanes no hay escuelas sino “madrasas” y se aprende solamente el Corán. Me sorprendió lo que me explicó la niña, lo comenté al tutor y resulta que era así cómo creía él que se enseñaba en Marruecos”. [Khadija].

Situaciones como esta interpelan directamente a las familias, colocándolas en una posición contradictoria entre el rechazo a quien emite el comentario (y la institución que representa) y el temor a ser rechazados. Acompañar a los hijos e hijas en estas situaciones presenta retos explicativos y emocionales difíciles que navegan entre no perjudicar las expectativas de los hijos/as en la escuela, y seguir dando el apoyo necesario.

La escasez de referentes de éxito, o percibir que el proceso migratorio no ha supuesto el reconocimiento o bienestar esperado conducen a posturas de no-reconocimiento por parte de algunos chicos y chicas, que dificultan el acompañamiento de las familias. Esto junto a los discursos de los profesionales basados en el desconocimiento o los prejuicios, como el expuesto por Khadija, contribuyen a deconstruir a las madres, familia y comunidad como referentes, y dificultan el acompañamiento escolar. De ahí que se propongan generar contra- narrativas desde el reconocimiento y (re) valorización de las prácticas familiares y/o comunitarias.

La cita de Khadija ayuda a ejemplificar la preocupación existente tanto en relación con el rechazo que puedan sentir los niños y niñas al ser identificados como musulmanes, como el rechazo hacia las mujeres y la familia si incorporan los discursos hegemónicos prejuiciosos. Para hacerles frente, deviene una

práctica habitual entre las madres, explicar las experiencias propias o buscar ejemplos de trayectorias de jóvenes con éxito escolar y que no se han dejado influenciar por los discursos que les consideraban menos preparados o capaces intelectualmente.

Las madres perciben la estigmatización de la comunidad marroquí, aunque no todas coinciden en por qué se produce; algunas responsabilizan a los propios marroquíes de la imagen que tienen en la sociedad receptora y otras consideran que el estigma es a causa de la “historia de contacto” y las relaciones coloniales entre los dos países. Las que consideran esa imagen como resultado del comportamiento de los propios marroquíes intentan desmarcarse de la comunidad y propiciar que sus hijos e hijas no “se relacionen” y no “se les relacione” con personas de origen marroquí, promoviendo estrategias de invisibilización étnica. Las otras, en cambio, más bien proponen mostrar “referentes positivos para que se sientan orgullosos de sus orígenes”, haciendo hincapié en el reconocimiento social de estas personas y los valores positivos que comparten:

“Con mis hijos intento enseñarles la potencia de nuestros valores y les explico historias sobre personajes que han marcado la historia para que se sientan orgullosos de sus orígenes. Les hablo de nuestros deportistas, intelectuales, matemáticos, científicos que participan en organismos internacionales y que ganaron muchos premios”
[Rabia]

En ambos casos, poner en cuestión el ámbito familiar como referente, hace peligrar las posibilidades de apoyo ofrecido por la comunidad, el acompañamiento de las madres, y el éxito en la escolarización de los hijos e hijas, por desencanto y desafección.

Discusión y conclusiones

Hemos presentado las experiencias que se encuentran tras el acompañamiento escolar de las madres de origen marroquí, a menudo desarrollado en espacios no escolares y, por ello, poco visibles. Los datos confirman el interés en la escolarización de los hijos e hijas (Van Der Berg, 2011, Pàmies y Bertran, 2018) y por acompañarlos en el proceso. Este acompañamiento, que se constata a través de las presencias de las madres al lado de sus

hijos e hijas (Paul, 2009) incorpora la provisión de experiencias enriquecedoras, contribuyendo a desarrollar actitudes pro-escolares. Estas experiencias ofrecidas son tan diversas como la transformación de espacios del hogar, la mejora de competencias de las madres (aprendiendo nuevas lenguas y conocimientos), la creación de redes que puedan dar apoyo y la adopción de sentido crítico en el análisis de las propias experiencias de subjetivación ante la experiencia migratoria y la posición estructural que perciben ocupar.

Las madres emprenden su propia formación como una forma de contribuir a la atención escolar de sus hijos e hijas, con la intención de tener mayor dominio de los registros de la escuela tanto a nivel lingüístico (Al-deen y Crowley-Vigneau, 2019) como de contenidos culturalmente significados. El comportamiento, las acciones, los valores desarrollados devienen modelo para sus hijos e hijas. Los datos muestran que estos aprendizajes les permiten adentrarse en nuevos conocimientos sobre la relevancia de los espacios y presencias sociales, además de facilitar la supervisión de las tareas escolares (sobre todo las que ya tienen cierta formación). Aprenden qué es culturalmente significativo (e institucional y escolarmente) y es enormemente valorada la comunicación con la escuela y la presencia en ella. Como Laaroussi (2008) también plantea para Quebec, los conocimientos que adquieren les permiten desarrollar el rol de mediadoras de su unidad familiar con las instituciones, asistiendo a las reuniones y eventos, pero también interpretando y transmitiendo el sentido al resto de la familia, que estas tienen. Las madres, pues, realizan un ejercicio de comprensión sobre estructuras y funcionamientos organizativos. Algunas madres han expresado que quieren ser vistas en las escuelas porque asocian esta visibilización a la de sus hijos e hijas y esperan que pueda repercutir en mayores atenciones hacia estos.

Sin embargo, algunas madres expresan también que estas actitudes no siempre se han visto compensadas. Las redes que tejen con otras mujeres, con sus familiares, u otras personas contribuyen a diversificar no sólo las agencias de apoyo escolar, sino también el tipo de ayuda y contribuciones que estas pueden hacer. Las redes también contribuyen a conocer situaciones en las que las expectativas no se han cumplido y diversas interpretaciones sobre las dificultades escolares que viven hijos e

hijas. Así sucede cuando los resultados de la escolarización no son los esperados y las prácticas de acompañamiento desarrolladas se ponen en tela de juicio, también aquellas que suponen un acercamiento a la institución. En este contexto, las madres siguen intentando estar presentes en la escuela, pero como también expresa Francis (2000) al interés por comprender la escuela y conocer la vida extraescolar se añade la posibilidad de tener el conocimiento del bienestar de sus hijos e hijas en la escuela, y control sobre lo que sucede en la institución.

Algunas madres perciben, también, las contradicciones de la organización escolar o de algunas prácticas institucionales, así como los prejuicios de algunos profesionales que llevan a cuestionar las políticas implementadas, cuanto menos, hostiles a sus familias y comunidad y hacia sus prácticas (discriminatorias y en ocasiones islamóforas). En ocasiones, el ambiente social y escolar es percibido como hostil hacia la infancia de origen inmigrante, y se ha mostrado cómo las madres deben navegar entre el interés por apoyar la escolarización de sus hijos e hijas y contrarrestar los discursos que construyen su ser, su estar y sus prácticas como inapropiadas. Algunas de ellas, que se autodefinen como racializadas, promueven y participan en actos políticos como las co-creadoras de la asociación “Madres contra el racismo”, combinando el acompañamiento a los hijos e hijas y el acompañamiento entre ellas, una situación similar a la que sucede en Francia con las Front des meres y en otros países europeos.

Los datos muestran que la interpretación de las necesidades en la escolarización, barreras y retos de los hijos/as varía, y el “caminar al lado de” (Paul, 2009) focaliza la atención en aspectos diferentes. Así pues, este “caminar al lado” inicial para acercarse y acercarse a la escuela se transforma para hacer frente a lo que sus hijos e hijas viven en ella. Se ha mostrado que las madres desarrollan un acompañamiento efectivo en, tal y como Bergonnier-Dupuy y Esparbès-Pistre (2007) proponen, la supervisión de las tareas escolares, en el fomento de la autonomía y en el compromiso. Andar al lado de los hijos e hijas en su escolarización incorpora, sobre todo, adaptaciones y transformaciones de las madres para acercarse a la escuela, para acomodarse instrumentalmente o para adoptar una perspectiva crítica, tan necesaria.

Bibliografía

- Al-deen, J., Crowley-Vigneau. (2019). *Motherhood, Education and Migration*. Springer Singapore.
- Bergonnier-Dupuy, G., Esparbès-Pistre, S (2007) Accompagnement familial de la scolarité : le point de vue du père et de la mère d'adolescents en *Les Sciences de l'éducation - Pour l'Ère nouvelle*. Vol 40, pp.21-45
- Bertran, M. (2010). Representations of Parenting Practices of Native and Immigrant Families in Institutional Care Service Settings in Barcelona. In *Parenting After the Century of the Child* (pp. 163-182). England: Ashgate.
- Bertran, M., Ponferrada, M., Pàmies, J (2016) Gender, family negotiations and academic success of young Moroccan women in Spain, *Race Ethnicity and Education*, 19:1, 161-181
- Carrasco, S., Pàmies, Bertran (2009) Familias inmigrantes y escuela: desencuentros, estrategias y capital social. *Rev. Complutense de Educación*, VolVol. 20 (I),pp 55-78
- Cobo, M. O., Bianco, R. (2020). ¿Está en crisis la mediación intercultural escolar? Estudio longitudinal desde una visión sociológica. *Revista de Sociología de la Educación-RASE*, 13(1), 20-35.
- Derrais, B., Dupuis-Mendel, P (productor) Benguigui, Y (directora) (2001) El domingo si Dios quiere (Inch'Allah dimanche) [Cinta cinematográfica] Coproducción Argelia-Francia
- El Mouali, F (2021) *Mares d'origen marroquí a Catalunya: entre les experiències personals i els processos d'acompanyament a l'escolarització dels fills i filles*. Tesis doctoral. Departament Teories de l'Educació i Pedagogia Social. Universitat Autònoma de Barcelona.
- Esteve, J.M., Ruiz, C., Rascón, M.T., (2008) La construcción de la identidad en los hijos de inmigrantes marroquíes. *Revista Española de Pedagogía*. Año LXVI, nº 241, 499-508
- Falcón, I. G., Muñoz, A. R. (2011). Prejuicios y estereotipos hacia las familias inmigrantes en la comunidad educativa. Repercusiones en la relación familia-escuela. In *Actas del I congreso internacional sobre*

- migraciones en Andalucía* (pp. 1565-1574). Instituto de Migraciones.
- Francis, V. (2000). Les Mères des milieux populaires face à l'école maternelle. Accès à l'information et rapport à l'institution. *Les sciences de l'éducation pour l'ère nouvelle*, 33(4), 83-106.
- Greenfield, P. M., Cocking, R. R. (2014). *Cross-cultural roots of minority child development*. Psychology Press.
- Laaroussi, M. V. (2008). Du Maghreb au Québec: Accommodements et stratégies. *Travail, Genre Et Sociétés*, (2), 47-65.
- Les Passeurs de Lumière (producción) Lahbib, H (directora) (2014) *Patience, patience, t'iras au paradis*, [documental] Producción: Bélgica
- Macià, M., Garreta, J., Llevot, N. (2019). Migration and parental involvement: Catalonia (Spain). En Macià, M.; Llevot, N. (Edit.). *Families and schools. The involvement of foreign families in schools*. Lleida, Publicacions de la Universitat de Lleida, 12- 51
- Maherzi, A. (2010). 2. Le devenir identitaire des femmes d'origine maghrébine vivant en France. *Interculturalism, Society and Education*, 19.
- Pamies, J. Bertran, M. (2018). Factores de éxito y continuidad educativa entre jóvenes de ascendencia marroquí en Cataluña (España) *International Journal of Educational Research and Innovation (IJERI)*, 10, 179-189
- Paul, M. (2009). Accompagnement. *Recherche & formation*, (3), 91-108.
- Planella, J. (2016). *Acompañamiento social*. Barcelona. EDIUOC.
- Serradell, O., Ramis, M., De Botton, L & y Solé, S (2019) Spaces free of violence: the key role of Moroccan women in conflict prevention in schools. A case study, *Journal of Gender Studies*, 29:2, 161-173
- Spiegler, O., Thijs, J., Verkuyten, M., y Leyendecker, B. (2019). Can children develop a dual identity when immigrant mothers feel homesick? A short-term longitudinal study among Turkish immigrants. *European Journal of Developmental Psychology*, 16(5), 581-594.

Van den Berg, M. (2011). Subjective social mobility: Definitions and expectations of “moving up” of poor moroccan women in the netherlands. *International Sociology*, 26(4), 503-523.

El yo y el otro en la construcción de la identidad migrante en España.

Mohamed el-Madkouri Maataoui
Universidad Autónoma de Madrid.

Las identidades se construyen social y culturalmente, nadie lo cuestiona. Sin embargo, la identidad es ante todo y por encima de todo una construcción lingüística y discursiva. Por medio del lenguaje construimos identidades para nosotros y otras por los otros. El grado de acercamiento o alejamiento de estos constructos corresponde a una serie de convencionalismos que podrían ser confesionales, culturales, sociales, económicos políticos o ideológicos. Se entiende la identidad convencional como algo que hemos convencionalizado y asumido para nosotros y en oposición a los otros; la española, por ejemplo, es una identidad convencional. También lo es la que nosotros construimos y establecemos para el Otro, la reconozca o no. Dicha identidad puede ser resultado de una construcción diacrónica, sincrónica, o diacrónica y sincrónica a la vez. El *moro*, en España, es construcción diacrónica, pero el migrado-*moro* es diacrónica y sincrónica a la vez. Rescatamos de lo que nuestra cultura atesora para *moro* elementos característicos, luego los ampliamos con cómo concebimos y representamos a los migrados actuales; es decir, con otras características que nosotros inventamos o tomamos prestadas de otros que apreciamos como parecidos o idénticos a nosotros, como Francia, por ejemplo, que ya disponía de identidades para los migrados, décadas antes que nosotros. La construcción de la identidad del moro es, por tanto, histórica y diacrónica, pero la del inmigrado puede considerarse, en comparación con la primera, a la vez diacrónica y sincrónica. Es algo-alguien con el cual vivimos *ad hoc*.

Así, siendo migrado en España, no es lo mismo serlo siendo *moro*, francés, británica o norteamericano, por ejemplo. El objetivo del presente capítulo es, por tanto, explorar los mecanismos discursivos de la construcción de la identidad del Otro, especialmente migrado, en España.

La modernidad de los constructos identitarios.

Desde la perspectiva del análisis crítico del discurso el nivel micro y macrotextual de las descripciones analísticas son

"requisitos solidarios" para el análisis de la práctica discursiva y de las construcciones lingüísticas (Fairclough 1992: 85). En este sentido, las investigaciones de Fairclough sobre la relación entre el cambio sociocultural y el cambio en el discurso son muy oportunas para el caso que nos ocupa. Es evidente, por tanto, que el cambio de las prácticas discursivas en cualquier sociedad es señal de una alteración sociológica de la misma. Cabe recordar que el ACD entiende el discurso como fenómeno social, cuya correcta inteligencia es dependiente del contexto social y cultural de producción. Así, tanto la expresividad lingüística (con palabras) como icónica y paralingüística (semiótica) se relaciona, estrechamente, con el contexto sociocultural de base. Además, el punto de vista del análisis del discurso se encamina a determinar las estrategias discursivas de la construcción de la identidad, tanto propia como ajena. Desde esta perspectiva, las investigaciones se han centrado, entre otras cosas, en la construcción de las identidades en colectivos sociales marginados o subalternizados. En este sentido, podría afirmarse sin necesidad que se tenga que probar que el Otro como mujer, independientemente de su condición social y cultural, es tradicionalmente, en todos los ámbitos culturales, subalterna hasta casi finales del Siglo XX en Occidente, y lo es aún en otros ámbitos culturales. Incluso a estas alturas del Siglo XXI, las jefas de Estado a escala internacional son contadas con los dedos de la mano. Es evidente que la construcción milenaria de la sociedad y de los roles de sus miembros, predeterminan una serie de valores poco favorables a la mujer. Son las relaciones de poder las que predeterminan tanto la visibilidad como el silenciamiento del Otro, en este caso femenino, como la determinación de lo que debe decir y lo que no, así como el tiempo que se le concede para expresarlo. Es más interesante aún, y es lo que interesa en esta investigación, el cómo se representa al Otro, cómo se auto-representa y qué aspectos se visibilizan de él y cuál se silencian como sujetos subalternos y promoviendo la formación de una voluntad política (Foucault, 1994, vol. IV, 676-677). Además, como sostiene De Fina "Los procesos de identidad están integrados en prácticas semióticas que involucran diferentes reglas, roles, presuposiciones, etc. y, por lo tanto, no pueden ser estudiados sin atender a esos contextos" (2016: 169). Desde este marco conceptual y metodológico, se abordará el tema de la identidad del Otro en el

discurso. Se parte de que cualquier construcción de la identidad es una representación estereotipada, en consonancia con la concepción de Mackie (1973). Para él, el estereotipo es una creencia, socialmente compartida, sobre las particularidades que caracterizan a un determinado grupo social (González, 1999, 79). En el mismo sentido, se manifiestan Tajfel y Turner (1999) en su teoría sobre la identidad social. Sostienen que un estereotipo es un juicio social categorizado (Citado en Scandroglio *et al.*, 2008, p. 82), que conforma un consenso de opiniones sobre determinados rasgos prototípicos y socialmente atribuidos a un grupo. Por tanto, se trata de una dimensión representativa, cognitivamente, sobre dicho grupo.

Ahora bien, la representación del Otro y la recreación textual del año 711 en los textos históricos y literarios (árabe, musulmán, moro, sarraceno, mahometano,...) y su contraste con su presencia actual, una presencia física representada por una caracterización sociolingüística construida en torno a la migración y la extranjerización discursiva, se debe a varios factores.

Sin embargo, antes de abordar el tema de la identidad y sus construcciones, conviene reconstruir el marco socio-económico y socio-histórico de la presencia del Otro entre Nosotros. Conviene recordar, por tanto, que las segundas guerras mundiales europeas y los procesos colonial y des-colonial, han hecho que cierta homogeneidad europea étnica, confesional y cultural moderna se vea "alterada", significativamente, desde finales de los años sesenta. Entonces, los trabajadores extranjeros, especialmente norteafricanos, buscados, seleccionados y traídos para trabajar en las minas, la agricultura y ganadería, la explotación maderera, las infraestructuras e industria, eran forzados jóvenes masculinos alojados luego en barrancones y construcciones no alejados de su lugar de trabajo. Más aún, décadas antes, especialmente en los años cuarenta del pasado siglo, ocurría lo mismo con soldados tanto del norte de África como prácticamente de toda la zona francófona del continente, que eran llevados a combatir en Asia y, posteriormente, en las filas aliadas. Tanto en el caso militar como en el laboral, el contacto de estas personas con la sociedad civil, su participación en las dinámicas sociales, su consideración más allá de su

condición de soldados o trabajadores manuales, era mínimo. Su mestizaje social lo era aún menos.

Además, estas personas eran originarias de países recién salidos de un proceso de sumisión colonial, con todo lo que ello conlleva en cuanto a representaciones e imágenes. Hasta bien entrados los años setenta, todavía había cooperantes europeos, especialmente franceses, en los sectores sanitario, educativo, policial y militar, entre otros, en prácticamente todas las excolonias francesas en África. Los jóvenes migrados de estos años habrían tenido algún profesor francés en su abortada carrera estudiantil, otros los han tenido como médicos y otros los han visto practicando deporte, montando a caballo, paseando a los perros y disfrutando de sus famosos picnic en las praderas de países como Marruecos, Argelia y Túnez. En este caso, estaríamos ante la consagración de la admiración simbólica del sometido a su sometedor, del trabajador hacia su empleador, en algunas de sus manifestaciones se traducían en una relación de amor-odio.

Teniendo en cuenta que la mayoría de esta población trabajadora era rural, primero por la composición social de sus países de procedencia en esos tiempos, segundo por la naturaleza de los sectores de su empleabilidad, es obvio que, por su parte, no pudiera jugar con las mismas cartas en la participación social más allá de su ámbito laboral. Además, vistas las circunstancias socio-históricas, mencionadas anteriormente, y sus representaciones semióticas de sometedor/sometido, ocupante/ocupado, empleador/empleado, urbano/rural, es de esperar que el inmigrado de los años sesenta y setenta, viera a los ciudadanos de sus países de acogida como un otro inalcanzable. Si además viven todos juntos y aglomerados según su zona de procedencia, es natural que tendieran, para combatir la soledad y la extrañeza, a recrear un ambiente reconfortante mediante la reconstrucción de sus micro dinámicas sociales y culturales. Esto quiere decir, que como toda sociedad y cultura es un sistema de microsistemas, es obvio que los originarios del Atlas marroquí, tendieran a vivir en comunidad para sortear los impedimentos lingüísticos y culturales de la comunicación, y revivir sus reconfortantes hábitos y dinámicas sociales. Lo mismo ocurre para los oriundos de la zona oriental

de Oujda-Berkane, la zona del Sous, el Rif, etc. El círculo de comunión se va ensanchando para englobar regiones más grandes, luego ciudadanos del mismo país, luego de la misma zona (así encontramos más compatibilidad entre marroquíes, argelinos y tunecinos que entre uno de estos grupos y alguien de Ecuador o Venezuela, por ejemplo). Y el último círculo, el mayor, lo constituyen los que se reconocen a sí mismos como “de fuera”, extranjeros, frente a los locales. Era su forma de domesticar el espacio y apropiarse de él, principalmente al principio. Incluso pasado este periodo y reagrupadas las familias y los que llegaron ya son abuelos y bisabuelos, la tendencia a domesticar el espacio sigue siendo un vector aglutinante, a pesar de que los nietos y los bisnietos guardan pocos lazos con la cultura original de su ancestro progenitor. Es otra identidad como se verá más adelante. Este panorama quedó a finales de los sesenta y principios de los setenta.

Con posterioridad, las sociedades europeas se retratan en su paisaje real y cotidiano, cada vez más plurales. La tez de la calle empezó a ser más bronceada y cromática, los ojos dejaban de ser exclusivamente horizontales, la ropa con cortes nunca vistos. Tanto en un caso como en otro, el contacto de estas personas con la sociedad civil, su participación en las dinámicas sociales, su consideración más allá de su condición de trabajadores al servicio de las economías nacionales europeas eran mínimas. Su mestizaje social lo era menos aún.

Desde esta perspectiva, el sistema cognitivo y sus constructos lingüísticos determinan una representación sólida del Otro inmigrado, especialmente musulmán y norteafricano. Y dentro de estas dos últimas categorías, el marroquí es el que ocupa, mayoritariamente, el cuadro de la representación del inmigrado “moro”. La imagen identitaria que se le ha asignado al marroquí no es fruto de las circunstancias propias del desplazamiento y de la inmigración, sino que estas representaciones (El-Madkouri, 2012) vienen construidas y retroalimentadas (El-Madkouri, 2007), en base a “nuestro” conocimiento histórico del Otro. Tanto el Yo como el Otro, tienen sus propias “opiniones” sobre sus “imágenes del diferente o de quien se le representa como diferente”, lo genera, a su vez, una serie de actitudes hacia él. Ahora bien, la actitud, cualquiera que sea, se materializa por medio de varios instrumentos de establecimiento y/o control de

creencias, comportamientos sociales, exhibición de una identidad individual o colectiva, todo ello bajo la cobertura de una polarización moral e identitaria del endogrupo “Yo-nosotros” y del exogrupo “El Otro-Ellos”. La ideología implícita a la construcción de estas identidades de creencia, comportamiento y afinidad puederealizarse mediante varios medios y manifestaciones como el discurso institucional, político, religioso, mediático, etc., desde los canales formativos hasta los mediáticos, pasando por el discurso anónimo de la anécdota y del chiste. Ahora bien, las creencias evaluativas (o verdades del grupo) las que determinan la imagen y la representación ahistórica y asocial del Otro. Van Dijk (2005), distingue entre “creencias factuales” y “creencias evaluativas”. Las primeras se rigen por el criterio de la Verdad, y las segundas son basadas sobre la valoración moral o ética del individuo, que a la vez son constructos sociales basados en lo, comúnmente, establecido como bueno y malo. En este contexto, los conocimientos evaluativos son considerados opiniones, partiendo de la clásica separación en el ámbito filosófico entre *episteme* (saber) y *doxa* (opinión).

Es evidente, por tanto, que las representaciones no son personales e intransferibles, ni son imágenes transitorias propias de estados emocionales pasajeros, ni actitudes irregulares, sino que tienden a la regularidad y sistematicidad. Ello da razón a la “teorización” ideada por Moscovici. Se ha observado y se observa cierta regularidad en la representación del Otro (El-Madkouri, 2012), acompañada de cierta sostenibilidad en su caracterización histórica y sociolingüística. Esta caracterización y representación construidas con elementos históricos (El-Madkouri, 2001) demuestran, efectivamente, que pertenecen y son el resultado, a la vez, de “sistemas de valores” propios del yo. La construcción lingüística española del identidad del *moro*, no es solo resultado de la inmigración, sino que es previa la existencia misma de los modernos procesos migratorios (El-Madkouri, 2001).

Los constructos identitarios

La construcción de la identidad propia, del Yo-Nosotros-Endogrupo, independientemente de quien sea y de qué lado nos posicionamos, sin menoscabo del apartado anteriormente, es un proceso complejo. Y así lo refleja Soufian Maroun, en el caso de

la diáspora marroquí, en su muy descriptiva tesis doctoral *La construcción de identidades en las producciones lingüísticas de migrantes marroquíes en Madrid*. De hecho, no es lo mismo designar que ser designado.

En el caso de la construcción cultural y escolar, el Yo oficial-histórico, español, es monolítico, por lo que se han intentado reconducir, reducir o silenciar otras identidades culturales e ibéricas. No se ha intentado realizar la absorción unificadora del Otro, interno en este caso, desde la inclusión y naturalización, para la reducción de la toma del ataque y del ninguneo como argumentos de escisión y separación, sino que la unificación se ha intentado desde una postura combativa de reducción o silenciamiento. Esto es el “modelo integrador” que se ha aplicado a identidades como la vasca, catalana o gitana. Y este es el modelo teórico que, también, ha servido de paradigma integrador para la población migrada llegada a España. Cabe mencionar que, aquí no se percibe al migrado como una necesidad económica y demográfica, sino que se representa desde los medios (El-Madkouri, 2012), como un elemento innecesario que ha irrumpido en el tejido social tradicional Nuestro, para alterarlo. Sin embargo, en las últimas décadas, empezando por los años ochenta, en el Yo español va socializándose una visión transnacional, europeísta e internacional que va penetrando en los estamentos sociales que promovían un discurso identitario, plural e inclusivo. En ello, observamos la incrustación de adjetivos y calificativos discursivos transidentitarios relativistas del Yo como parámetro métrico para determinar al Otro en pro, especialmente, de una identidad global europea, y en consonancia con ella. Adjetivos como intercultural, multicultural, transcultural, son la manifestación más resaltante. Esto ha hecho, igualmente, hacer alusiones, esta vez positivas, al pasado tricultural de España. Sin embargo, estas manifestaciones universalistas y relativistas no han llegado a todos los estamentos sociales de forma sincrónica, ni se aplican universalmente al Otro, diferente, independientemente de su procedencia. Además, este intento discursivo de crear una identidad transversal paneuropea ha hecho que se importen y añadan otras percepciones y representaciones del Otro, moro, especialmente cuando es inmigrado.

Habría que recordar, si mayo del 68 ha supuesto una revolución en las representaciones identitarias por cuanto ha relativizado los dogmas tradicionales de la construcción de la identidad y ha introducido cierto relativismo en el sistema de valores de algunos países europeos y su mirada hacia el diferente. Otros, como España por sus circunstancias sociohistóricas propias a finales de los sesenta y principios de los setenta, seguía defendiendo un modelo social y cultural monolítico con una visión ideológica particular caracterizada por la militarización cognitiva de la sociedad civil. En estos años, aún sigue imperando el marco ideológico y nacional ideado por la Ley 93/1960, de 22 de diciembre, sobre *Bases de ordenación de la emigración*, que estipula en su preámbulo:

Otros preceptos, inspirados en un sentido cristiano de la vida, tienden a facilitar la reunión del emigrante con su familia mediante la tutela generosa por el Estado con la cooperación inestimable de la Iglesia y la conexión con los organismos internacionales de migración. Es también innovación importante el enlace de esta protección a la familia del emigrante que queda en España con las instituciones nacionales de la seguridad social, recogiendo así las aspiraciones formuladas por el Congreso emigratorio ya mencionado.

En definitiva, con esta Ley se amplía, extraordinariamente, la órbita de acción del Régimen, caracterizado por su preocupación social. Su aplicación permitirá al Gobierno extender a los españoles que trabajan fuera de las fronteras de la Patria todos los beneficios de su asistencia.

Así, la acción del Régimen participa, con esta ley, a determinar la identidad del emigrante español de los años sesenta. Es inconcebible, por tanto, cualquier rebeldía o disensión respecto de la identidad que el Estado desea para sus ciudadanos. El español ideado por esta norma es el mismo, no cambia fuera donde fuera. Paradójicamente, esta misma convicción del Soy yo, independientemente de las circunstancias, sigue imperando en ciertos sectores sociológicos e ideológicos del país, que hacen que este Yo permanezca inmutable correspondiendo, en estas nuevas circunstancias, al migrado en España, se cambie

para ajustarse a este yo-permanente. Es como si la cultura ideológica, inherentemente, española ha querido que la identidad del español fuera fija, sea migrado o receptor de migrados.

Tener la mochila del Tercer Mundo cargada a la espalda significa no reconocer la realidad de tu país en el país de adopción por los motivos que sean: creer que traicionas a tu país, creer que si declaras la miseria y la dictadura hará que te miren por encima del hombro, el qué dirán opresivo de tus propios paisanos, etc.

En realidad, esa ocultación y mentiras lo único que traen es que, efectivamente, te miren por encima del hombro, pero no por tu origen, si no por el engaño manifiesto, ya que en este mundo que vivimos la información global está al alcance de la mano.

Cuando esa persona sea de donde sea consigue liberarse de esa mochila siendo honesto consigo mismo y con la verdad, estará más integrado en esa sociedad de acogida (si es lo que de verdad le interesa), que de todo habrá¹.

El cambio, siempre debe corresponder al Otro. Al Yo le corresponden los términos de definirse a sí mismo, dentro y fuera, definir al Otro y determinar cómo ha de ser y actuar. la plenitud de la autosatisfacción. La autocrítica corresponde, igualmente, al Otro ¿Qué es lo que hace que el Yo-Nosotros se autoconfiere este poder determinante de la identidad? La respuesta no puede ser más que la ideología. Ésta, se considera como sostiene Van Dijk (1980: 37):

(...) un *sistema cognitivo*. Esto significa que es una representación mental, almacenada en (a largo plazo) la memoria, que puede ser usada para actividades tales como la interpretación de acontecimientos y acciones, la comprensión de un discurso o la producción de (inter-) acciones. Por otro lado, la ideología es también un *sistema social*, porque es compartida por los miembros de un grupo o (subcultura), y porque su conducta puede controlarse por dicha ideología.

¹<https://elpais.com/espana/2021-06-06/los-hijos-de-la-emigracion-pagan-la-crisis-con-rabat.html#comentarios> (última consulta 6/6/2021)

Así, es comprensible que la liberación de las sociedades de la dictadura militar, o de cualquier tipo, no genera automáticamente la liberación inmediata de sus consecuencias en las mentes y en las percepciones del Yo y del Otro. De hecho, coincidiendo con el panorama socio-ideológico que preparaba el estallido del 68, en España se legislaba, esta vez, no sobre la inmigración como a partir de los años 80, sino sobre la emigración, como establece la “Ley 93/1960, de 22 de diciembre, sobre bases de ordenación de la emigración”. Si bien establece en su disposición primera que “Todo español tiene derecho a emigrar”, la condiciona a posibles “limitaciones [...] establecidas en las leyes y las derivadas de la protección al emigrante y de las altas conveniencias del interés nacional.” Así que la protección del emigrante español en los años sesenta y las “altas conveniencias del interés nacional” bajo la dictadura condicionan dicha libertad de movimiento, además de condicionar un prototipo identitario social del buen emigrante. La disposición segunda del mismo texto normativo no deja lugar a dudas:

Dos.—Corresponde al Estado regular los movimientos emigratorios de los ciudadanos españoles y ejercer su acción protectora sobre los emigrantes inspirándose en el respeto a la libertad y dignidad de éstos, en la defensa del bien de la Nación, en los Principios Fundamentales del Movimiento Nacional, en la doctrina de la Iglesia Católica y en las orientaciones señaladas adecuadamente por la comunidad internacional, al servicio de la justicia y de la paz social. Por razones de sanidad, orden público o riesgos excepcionales para los emigrantes, el Gobierno podrá suspender, condicionar o limitar temporalmente la emigración.

Así, dicha protección de los emigrantes españoles, como se ha mencionado anteriormente, está supeditada a la “defensa del bien de la Nación” y todo ello, acorde a “los Principios Fundamentales del Movimiento Nacional”. Cabe recordar que estos movimientos, (Ley Fundamental de 17 de Mayo de 1958 por la que se promulgan los principios del Movimiento Nacional. Jefatura Del Estado `B.O.E. núm. 119, 19 de mayo de 1958, págs. 4511-4512`) crean una identidad prototípica e ideal española sobre la base de un tipo de patria (una y centralizada),

familia (matrimonio con hijos) y religión (católica). A esta identidad que todo español emigrante tiene que encarnar, se vertebró entorno a Patria, Familia, Religión (catolicismo): De hecho el artículo 2 de dichos “Principios Fundamentales” establece que:

“la Nación [sic.] española considera como timbre de honor el acatamiento a la Ley de Dios, según la doctrina de la Santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana, única verdadera y fe inseparable de la conciencia nacional, que inspirará su legislación”.

Todo ello, es consecuencia de un constructo cultural identitario que venía tejiéndose desde principios de los años treinta. Cabe recordar, a este efecto, el discurso que José Antonio Primo de Rivera que pronunció en el Teatro de la Comedia de Madrid, el 29 de octubre 1933, y que supone las directrices de cómo debe ser el español y su nación:

Que desaparezcan los partidos políticos. Nadie ha nacido nunca miembro de un partido político; en cambio, nacemos todos miembros de una familia; somos todos vecinos de un Municipio; nos afanamos todos en el ejercicio de un trabajo. Pues si éstas son nuestras unidades naturales, si la familia y el Municipio y la corporación es en lo que de veras vivimos, ¿para qué necesitamos el instrumento intermediario y pernicioso de los partidos políticos, que, para unirnos en grupos artificiales, empiezan por desunirnos en nuestras realidades auténticas.

Quizá, esto explique por qué los extranjeros perciben cierto sentimiento nacionalista y patriótico español sobredosificado. Es como si el ciudadano español, de derechas o de izquierdas, tuviera que reafirmarse en su españolidad diérense o no las circunstancias para ello. Y esto es, precisamente, lo que explica que la izquierda española aparece, de vez en cuando, calificada en la prensa como poco española, o incluso, antiespañola. Cualquier falta de asunción de este modelo de patriotismo, se entiende como una deslealtad a España, incluso cuando se proyecta la españolidad sobre lo que se considera como su marco cultural e ideológico idóneo, como en esta afirmación de Francisco Jiménez Losantos, en su artículo con el sugestivo título de *La hoz y el “chador”*, publicado en EL MUNDO el 10 de

octubre de 2001, en un clima adverso a todo lo que es árabe y musulmán (*musárabe* en adelante [Arabi: 2017])², justo un mes después de los atentados de las Torres Gemelas:

Es la vieja técnica de los Movimientos por la Paz, financiados generosamente por Moscú y alimentados por el sectarismo del rojerío profesional o aficionado, que se creaban y florecían en cualquier sitio y en el momento justo donde el Kremlin abría un nuevo frente militar. Ni más ni menos lo que hace ETA con Elkarri y el PNV: nosotros matamos, ellos piden la paz, nosotros ganamos. El antiamericanismo de toda la vida mezcla de antiliberalismo, antisemitismo y odio a todo lo occidental, nada más occidental- con unas gotitas de antiglobalización, que no nos falte.

Es como si el Yo tuviera que dar primero fe de su nacionalismo y patriotismo antes y por encima de cualquier adscripción adicional o circunstancial que le empujasen o motivasen a abrazar lo que podría entender como causas justas, supranacionales, supraideológicas y supraconfesionales.

Este constructo cultural español “ideal” es lo que, más allá de sus manifestaciones metateóricas, es una práctica discursiva social aplicada al Otro, sea éste interno (rival político o ideológico), o externo (inmigrado).

Proceso de construcción y deconstrucción de la imagen.

Visto lo anterior, al Otro se le construye encasillándolo en un marco identitario levantado desde varias perspectivas (El-Madkouri, 2007):

1. La historia del Yo y el Otro es una historia de encuentros y desencuentros (conquista/reconquista, los rifeños de Anual, los moros de Franco, la isla del Perejil, la crisis hispanomarroquí relacionada con la entrada clandestina del líder del Polisario para curarse en España, la irrupción en miles de ciudadanos marroquíes y subsaharianos en las fronteras...).

² Término acuñado por el profesor Hassan Arabi para referirse a las sociedades que combinan la cultura árabe y musulmana, apareció por primera vez en su ensayo: *Esquizofrenia cultural*, publicado en la Revista El SIGLO, nº 1213. 15 de septiembre de 2017.

2. La representación mediática de la inmigración musulmana, especialmente marroquí, es teñida de matices más bien negativos que ensombrecen la imagen del marroquí en España. De hecho, las estrategias mediáticas de generalización, historicización, silenciamiento, disfunción, literaturización, tratadas en una investigación anterior (El-Madkouri Maataoui, y yTaibi: 2006) tejen a conveniencia la imagen del inmigrado en general.
3. La identidad del Otro y su representación entran, igualmente, en la configuración de un discurso resultante de consideraciones geoestratégicas de los cuales el islamismo y el oportuno terrorismo son meros instrumentos. Se trataría en este caso de una construcción por mediación en la cual interfieren la representación del Otro y la imagen que se ha tejido de él en los manuales de la historia, en la literatura y, últimamente, en los medios. En este aspecto podría decirse que el Otro no es un objeto en sí, sino un medio (El-Madkouri, 2007). Todo ello en consonancia con Denise Jodelet (1986: 472) quien afirma que:

... las representaciones sociales se presentan bajo formas variadas, más o menos complejas. Imágenes que condensan un conjunto de significados; sistemas de referencia que nos permiten interpretar lo que nos sucede, e incluso, dar un sentido a lo inesperado; categorías que sirven para clasificar las circunstancias, los fenómenos y a los individuos con quienes tenemos algo que ver, teorías que permiten establecer hechos sobre ellos. Y a menudo, cuando se les comprende dentro de la realidad concreta de nuestra vida social, las representaciones sociales son todo ello junto.

4. En todos los casos, el Otro es silenciado, no aparece su discurso más que para justificar una conclusión o idea previa. Es decir, que el otro es objeto del discurso, y muy pocas veces objeto del mismo. Es el Yo quien habla al Yo del Otro en situaciones discursivas impregnadas de crisis y conflicto.

Estos elementos de la construcción de la identidad son relevantes tanto en cuanto, como sostiene Blumer (Sabrina, 2013: 6-7), socializan y arraigan construcciones y representaciones simbólicas del Otro. Para este investigador, Blumer, los seres humanos actúan y se relacionan tanto con el mundo físico como con otros seres sobre la base de los significados preconcebidos. Además, Estos significados se construyen y se transforman a través de un proceso comunicativo interpretativo en el que los actores seleccionan, moderan, suspenden, reagrupan y modifican los significados de acuerdo con la situación en la que están inmersos. A ello, habría que añadir el componente ideológico que como señala Van Dijk (2005), las ideologías son conformadas por creencias abstractas, manifestadas mediante el discurso, defendidas por un determinado grupo social y son de carácter evaluativo, y cuyo fin es el de organizar y controlar las actitudes y las opiniones de grupos de determinadas comunidades.

Ahora bien, la intervención política e institucional, a través de la instrucción formal o informal, moldea y legitima la identidad colectiva deseable y hace prevalecer una identidad sobre otra en el mismo sentido en el cual lo establece Habermas (1981:249):

La pretensión de legitimidad hace referencia a la garantía —en el plano de la integración social— de una identidad social determinada por vías normativas. Las legitimaciones sirven para hacer efectiva esa pretensión. Esto es, para mostrar cómo y por qué las instituciones existentes (o las recomendadas) son adecuadas para emplear el poder político en forma tal que lleguen a realizarse los valores constitutivos de la identidad de la sociedad.

Estas intervenciones a través de la enseñanza, la cultura, la comunicación, el arte... consagran, paso a paso, año tras año, décadas tras décadas, un modelo identitario para el Yo, y una serie de representaciones para el otro que se perciben, sincrónicamente, por el individuo como de sentido común. De hecho, este sentido común hace referencia a la experiencia individual socializadora y colectiva de cada miembro de la

comunidad, vehiculada mediante la tradición, cultura, y educación instruida por la comunidad cultural. Esto quiere decir que las representaciones colectivas, conforman un conocimiento elaborado y conformado, socialmente, cuya principal función es la de sustituir o representar mentalmente una realidad social.

De ello, se deduce que la comunidad de inserción, recepción, acogida... percibe al Otro de una forma concreta y le crea una identidad específica en la cual éste no se ve reflejado, o que puede entender como completamente distinta a cómo se presenta y representa así mismo. Algunos inmigrados no se reconocen, necesariamente, en las denominaciones norteafricano, moro, subsahariano como las que entienden, espontáneamente, los miembros del Nosotros. La representación identitaria del Otro es, por tanto, un hecho social, entendido éste, siguiendo a Durkheim (2000:59) como:

“...toda manera de hacer, fijada o no, susceptible de ejercer sobre el individuo una coacción exterior; o bien: Que es general en el conjunto de una sociedad, conservando una existencia propia, independiente de sus manifestaciones individuales” (2000: 59).

El Otro, inmigrado en este caso, colocado en una posición de señalamiento con el dedo, no puede cambiar la identidad colectiva que se le ha tejido y atribuido por el Yo-Nosotros, aunque no se vea reflejado en ella. Su representación es resultado de una acción social cuyo interaccionismo simbólico -siguiendo a Blumer (1982: 42)- implica una serie de consecuencias metodológicas significativas:

El interaccionismo estima que la acción social, consiste en las actividades individuales y colectivas de las personas que intervienen en la interacción social, es decir, aquellas actividades cuya propia formación es fruto de las actividades recíprocas de los individuos. Dichas actividades estructuran la incesante vida social de todo grupo humano, tanto si se trata de uno pequeño (una familia) o de uno grande (una nación).

Si a esto añadimos el componente ideológico social, entendemos que el Otro inmigrado no puede cambiar en un ápice la imagen que se ha creado de él. En todo caso, el cambio corresponde al Yo constructor de dicha identidad que podría

utilizar los mismos métodos utilizados en su construcción para su desconstrucción. De hecho, se ha observado, en los últimos años, una leve modificación en la representación de la legitimidad de la inmigración en España. Coincidiendo con la crisis y la pérdida de puestos de trabajo, muchos migrados salieron del país de vuelta hacia los suyos opara buscar trabajo en terceros. Esto hizo saltar las alarmas en España por anunciar el INE un saldo vegetativo negativo en el país acompañado por un retorno voluntario de los migrados. Curiosamente, aquí sí que aparecen ciertos calificativos positivos relacionados con la migración calificada como *capital humano*³:

Los datos muestran que la fuga de capital humano se está intensificando a gran velocidad, ya que el saldo migratorio negativo se ha disparado un 50% respecto al semestre anterior: en la segunda mitad de 2012, salieron 83.299 personas más de las que llegaron, mientras que este saldo rozó la cifra de 125.000 durante el primer semestre de este año. De hecho, tal y como muestra el siguiente gráfico, el citado saldo se ha multiplicado por más de 5 desde el primer semestre de 2011. La aguda crisis económica y, sobre todo, la histórica tasa de paro que sufre el país ha provocado un doble efecto en los flujos migratorios. Así, a diferencia de lo que sucedía durante los años de burbuja inmobiliaria, el volumen de inmigrantes extranjeros que llega a España se ha reducido de forma muy sustancial. De hecho, son muchos los que están regresando a sus países de origen ante las dificultades para encontrar empleo [...] En cuanto al flujo migratorio de los extranjeros, se fueron 100.056 más de los que llegaron, lo que supone un incremento del 45,5% respecto al semestre anterior y casi 10 veces más que en el mismo período de 2011. Por nacionalidades, los extranjeros que más emigraron de España son los de Rumanía (37.018 emigrantes) y Marruecos (27.362).

A pesar de que esta información desmonta ciertos tópicos formadores de la identidad inmigrada como el manido efecto

³<https://www.libremercado.com/2013-12-10/casi-260000-personas-abandonaron-espana-en-el-primer-semestre-del-ano-1276506098/> (última consulta 6 de junio de 2021)

llamada, o que la inmigración es imputable en exclusiva a los inmigrados y no la necesidad de la economía y demografía españolas, la identidad construida mediática y socialmente para el inmigrado sigue vigente, incluso se usa como “argumento” político en las campañas electorales de ciertos partidos de orientación ideológica extrema. Es una identidad construida por oposición. De hecho es muy común, todavía en el siglo XXI, oír todavía a padrinos andaluces o extremeños entregar a los infantes al cura del pueblo “moros para que los devuelva cristianos”. Hasta la historia de España se construido por oposición al Otro:

Al Ándalus no es únicamente un periodo histórico, sino un espacio identitario a través del que posicionarnos en el presente⁴.

Cambiar de imagen necesita, como se ha avanzado anteriormente, operar sobre las ideologías sociales culturalmente asentadas. Unas ideologías fraguadas – según Van Dijk- mentalmente y compartidas socialmente, entre los distintos grupos de una sociedad, independientemente de si dicho grupo es dotado de poder institucional o no. Afirma el mismo autor (2005: 183) que:

solo los grupos pueden desarrollar ideologías, y la definición de grupo, a su vez, presupone no sólo condiciones, experiencias socialmente compartidas, sino también, y, en especial, representaciones sociales compartidas, incluyendo ideologías.

Ahora bien, estas ideologías y sus grupos de referencia generan ciertos sentimientos encontrados en el Otro, a quien se cosifica silenciándolo y haciéndolo recordar, continuamente, su condición de diferente. Un ejemplo de ello es el siguiente sentimiento de un reportaje sobre marroquíes en España durante la última crisis entre España y Marruecos (2021), en el cual una entrevistada, militante de un partido político español, asegura:

Nos sentimos silenciados. La extrema derecha, por ejemplo, nos puso en el centro del debate, pero no

⁴<https://ctxt.es/es/20210201/Firmas/34957?fbclid=IwAR0XcsHCGA03yQRftBiVsU5bwZASSdRkkfv7XT4YNtMYgaK-AEbq2ubFJuo>(última consulta 11 de junio de 2021)

fuimos parte de él. Se vuelve a hablar de nosotros sin nosotros.

En esto se verifica la caracterización del grupo del Nosotros a que se refiere esta entrevistada como grupo silenciado (Van Dijk; 2005: 184):

También se caracterizan, por supuesto, por su (falta de) acceso a los recursos materiales o simbólicos, por su acción colectiva, por el discurso y otras prácticas sociales [...] Es también en este sentido que los grupos no son tan solo un constructo social, sino que asimismo están constituidos mentalmente a través de la representación compartida.

En el caso de esta entrevista de El País, difícilmente podríamos afirmar falta de recursos materiales, ni de formación. Es de suponer que, al ser militante de un partido político español, PSOE, se le presupone cierta preparación política y, posiblemente, cierta solvencia económica. Sin embargo, denuncia cierta falta de acceso a los recursos simbólicos, es decir que puede participar de la misma clase social del Endogrupo, o incluso más, pero se siente al margen de sus espacios simbólicos como colectivo, es decir como Otro-Ellos. Si medimos esta afirmación por las cuatro estrategias discursivas - o cuadrado ideológico- que Van Dijk (2005: 333) establece para la representación del Yo y del Otro, observamos que se trata, en este caso, del silenciamiento del Otro. Si además, añadidas las seis principales categorías que el mismo autor menciona en su *Ideología y discurso* (2003) que cualquier ideología incorpora, observamos muy a menudo que el Otro, por mucho que quiera formar parte de la identidad del Yo-Nosotros-Endogrupo, queda relegado, discursivamente, al margen de lo simbólicamente nuestro. Dichas categorías son:

- 1- Pertinencia al grupo: ¿Quién somos? ¿Quién pertenece al grupo? ¿A quién podemos admitir?
- 2- Actividades: ¿Qué hacemos, planteamos? ¿Qué se espera de Nosotros?
- 3- Objetivos: ¿Por qué hacemos esto? ¿Qué queremos conseguir?
- 4- Normas: ¿Qué es bueno o malo, permitido o no, en lo que hacemos?

- 5- Relaciones: ¿Quiénes son nuestros amigos o enemigos?
¿Qué lugar ocupamos en la sociedad?
- 6- Recursos: ¿Qué tenemos que los demás no tengan?
¿Qué no tenemos que los demás tienen?
- 7-

Aplicado todas estas categorías al discurso social sobre lo el Otro, y añadiendo que la identidad también se construye por oposición como se ha visto arriba, entendemos que no solo se han establecido oposiciones irreductibles entre el Yo y el Otro; moros/cristianos, gitanos/payos, migrados/autóctnos. En el caso de la población gitana española, la llegada los migrados a España ha supuesto un alivio el estigma social milenario que pesaba sobre ellos. De hecho, muchas de los calificativos y atribuciones que se les aplicaba han cambiado de categoría social para adjudicarse esta vez a los migrados.

Conclusión

De todo lo anterior, se desprende que el Otro es su designación identitaria (por el Yo) aparece *racializado* y *etnizado*. Es como si todo el colectivo inmigrado en su diversidad y heterogeneidad, fuera uno solidario, es decir, una sola etnia o raza. Sin embargo, el designativo *inmigrante* se particulariza, muy a menudo, en el colectivo migrado procedente de países mayoritariamente, árabes y musulmanes. Es como si *inmigrante* fuera sinónimo de migrado procedente de países musárabes. De hecho, esta observación es tan arraigada, que algunas formaciones políticas de extrema derecha hacen de ella un fundamento básico de su campaña electoral para construir al Otro, una identidad confesional y cultural irreconciliable con la del Yo. La revisión del programa electoral y el discurso político y propagandista de una de las formaciones con una ideología de extrema derecha, en su candidatura a la Comunidad de Madrid en 2020, por ejemplo, lo corroboran. Además, desde el punto de vista espacial, cuando se habla de fronteras e inmigrantes, se piensa en la frontera meridional, como si todos los migrados en España arribaron por el Mediterráneo. En el discurso entorno a la migración española la frontera septentrional y área por donde llegó la mayoría de la migración asentada en España es como si no existieran. Cuando se habla de la migración en este tipo de discursos político-ideológicos, la construcción identitaria del migrado se concentra cognitiva e inmutablemente en *moro+migrado*, que se verbaliza, discursivamente, como árabe y musulmán, sin posibilidad de

distinguir entre árabes y amzighes, o árabes y kurdos, ni tampoco entre árabes musulmanes y árabes cristianos o de otras confesiones. En todos los casos, el poder de la construcción de la auto-identidad, como la del Otro corresponde al Yo. Es éste quien teje una serie de atributos positivos, y otros, en la mayoría de los casos, negativos para el Otro. De ellos, se exceptúan, en la última década, algunas otras que describen al migrado, en general, como un mal necesario. Esta última característica, empieza a asomarse por las páginas de los periódicos y por boca de los presentadores de los telediarios, cuando se publican las informaciones del INE sobre el riesgo del descenso demográfico, o cuando se habla del posible déficit en las arcas de la Seguridad Social. Aun así, entre todos los constructos discursivos identitarios, los relativos al migrado musárabe (arabo-musulmán) son los que más características negativas reúnen, especialmente, en las últimas tres décadas. Esta conclusión coincide con lo que ya han observado otros investigadores como Desrues 2009, Ramírez Fernández 2014, Marouan Akmir 2018 y Gil Flores 2019. Dentro del colectivo musárabe, el migrado marroquí es el que más características negativas reúne en su representación. No hace falta hacer esfuerzos para comprobarlo, abrir cualquier periódico nacional, independientemente de su ideología, y leer los comentarios de los lectores sobre alguna información o artículo publicado sobre el tema de la migración, casi todos hostiles al este migrado concreto. A este respecto, siquiera se respeta, discursivamente, la autocensura de “lo políticamente correcto”. De las características fundamentales inherentes a la construcción de la identidad del otro migrado, se pueden mencionar la violencia, la precariedad, la insolvencia, la poca fiabilidad, la ilegalidad, ... Además, la construcción lingüística de su identidad es una de las prácticas habituales a la que se enfrenta este colectivo en tanto que minoría racializada, tanto en las interacciones cotidianas como en el contexto de diferentes instituciones (... es *que vosotros... aquí se hace/no se hace...* [expresiones dirigidas a un miembro del exogrupo], es *que ellos...* [dirigido a un miembro del endogrupo]).

Desde la perspectiva del Otro inmigrado, especialmente magrebí, la imagen del Yo (países de acogida), ha pasado del idealismo de los años setenta subconsecuente al constructo identitario colonial, al resentimiento y autoafirmación postcolonial, especialmente con las nuevas generaciones originarias de la emigración. Unas generaciones que han construido, para ellos, una tercera identidad, distinta de la de sus progenitores, a la vez que de las sociedades de migración donde han nacido.

Cabe recordar que los primeros migrantes laborales, buscados por agencias de empleo europeas occidentales en el norte de África y alojados en barrancos en países como Francia, tenían interiorizada las construcciones identitarias que el colonizador se había construido de sí mismo, y la que les había construido a ellos. Se trataba, entonces, de la consagración de la admiración simbólica del sometido a su sometedor, como se ha avanzado al principio de este trabajo, y la del trabajador hacia su exitoso empleador. También encontramos sentimientos contrarios como el odio al amado colonizador-explotador. Aun así, sigue perviviendo en la actualidad, como lo ha demostrado Soufian Marouan, en su tesis citada anteriormente, la admiración del Otro al Yo en ámbitos ajenos al empleo. España, según los resultados de dicha investigación es querida por sus migrados marroquíes, en este caso, por su organización, su sentido de la justicia, su igualitarismo, su justicia social, su sacralización de los derechos humanos y, finalmente, por su afán perfeccionista. Sin embargo, se han observado ciertos constructos lingüísticos, desde la esfera del Otro, que denotan resentimiento y una creciente animadversión hacia el Yo, por su tendencia a la exclusión del diferente, y por no permitirle participar de su espacio simbólico. El Otro y el Yo, comparten en España el espacio físico, es muy común encontrar en el mismo edificio varias familias emigradas, compartiendo escaleras y ascensores con los autóctonos, sin ninguna otra limitación que no fuera la situación económica y poder adquisitivo del migrado. A diferencia de otros países europeos, como el caso de Francia, la exclusividad espacial en España no se corresponde a condicionantes culturales (herencia de los barrancos), ni sociales (segregación por barrios), sino la exclusiva voluntad y poder económico del migrado de vivir en un barrio o en otro. Una cosa en la exclusión espacial y geográfica, y otra muy distinta es

la exclusión simbólica orquestada por el discurso político y alentada o reproducida por los medios. De hecho, estos medios ya no hablan solo de los migrados, sino también de los *nacidos fuera*, es decir diferenciando entre nacionales españoles auténticos, y otros nacionales que llegaron desde fuera del país y luego adquirieron la nacionalidad española. Estos son los nacionales españoles originarios de la migración. Es como si, simbólicamente, siguieran siendo migrados. Por no formar parte de este espacio simbólico, al Otro, se le marca como diferente en el discurso político y mediático, y se le utiliza, silenciado y cosificado, como instrumento electoral en contiendas políticas entre rivales políticos e ideológicos.

Bibliografía

- Alarcón, P. (2004). Los inmigrantes y los medios de comunicación. Disponible en <<http://www.carm.es/ctra/cendoc/doc-pdf/pub/pub-0051.pdf>>. Consultado: 05.03.2016.
- Álvarez, Óscar. Percepción social y estereotipos de los inmigrantes en las sociedades de acogida. El cine como fuente de estudio. Disponible en <<http://ocs.caicyt.gov.ar/index.php/cear/jnid9/paper/viewFile/6/23>>. Consultado: 06.03.2016.
- Antón, Jhon; Bello, Álvaro; Del Popolo, Fabiana; Paixao, Marcelo; Rangel, Marta. Afrodescendientes en América Latina y El Caribe. 2006. CEPAL. Serie Población y desarrollo. Núm. 87. Pág. 43.
- Arabi, Hassan. "Esquizofrenia cultural", Revista El Siglo, nº 1213. 15 de septiembre de 2017. <https://elsiglodeuropa.es/hemeroteca/2017/1213/Index%20Opinion%20Hassan%20Arabi.html>
- Berry, John W.; Phinney, Jean S.; Sam, David L.; Vedder, Paul. Inmigrant Youth: Acculturation, Identity and Adaptation. Disponible en <www.cett.dk/dwn46726.pdf>. Consultado: 05.03.2016
- Bruquetas Callejo, María y Moreno Fuentes, Francisco. Inmigración y Estado de bienestar en España. Colección Estudios Sociales, núm. 31. Disponible en: http://www.fundacionlengua.com/extra/descargas/des_36/ARTICULOS/volumen-31-de-la-coleccion-de-estudios-sociales-i-inmigracion-y-estado-de-bienestar-en-espana-i.pdf
- De Fina, A. (2016). "Linguistic practices and transnational identities", en *The Routledge Handbook of Language and Identity*, Preece, S. (ed.), 163- 178. London: Routledge.
- Desrués, T. (2009). *Los discursos de los españoles no musulmanes sobre la inmigración, el islam y los musulmanes. Segundo Informe Preliminar*. Córdoba: IESA.
- Dhillon, Sunny. Toronto officially opens services to undocumented residents. 22 de febrero de 2013. Disponible en <<http://www.theglobeandmail.com/news/toronto/toronto-officially-opens-services-to-undocumented-residents/article8964530>>. Consultado: 09.01.2019.

- Dimitriu De Quintero, M. (2002): *Lenguaje y discriminación: el discurso sobre homosexualidad en la prensa venezolana*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Fondo Editorial de Humanidades y Educación.
- El-Madkouri Maataoul, M. (2001): "La traducción del tiempo y del espacio en la configuración discursiva de la imagen del Otro", en *Tonos digital: Revista de estudios filológicos*, N^o. 2.
- El-Madkouri Maataoui, M. (2003): "La representación del *moro* en el chiste español", en *Interlingüística*, N^o. 14.
- El-Madkouri Maataoui, M. (2007): "La retroalimentación discursiva: la representación del otro en el chiste español", en BañónHerández, A. M. (Coord.): *Discurso periodístico y procesos migratorios*. San Sebastián:Gakoa (Inactiva).
- El-Madkouri Maataoui, M. (2011): "Escuela, lengua, identidad y problemática de integración de inmigrantes", en <http://revistas.ucm.es/index.php/ILUR/article/download/ILUR0707550139A/25867>
- El-Madkouri Maataoui, M. (2012): *Imagen del Otro lo árabe en la prensa española: análisis y descripción de los rasgos representativos de lo árabes*. Saarbrücken: Editorial Academia Española.
- El-Madkouri Maataoui, M. y Taibi, M. (2006): "Estrategias discursivas en la representación del Otro árabe", en *Lario Bastida, M. (Coord.): Medios de comunicación e inmigración*. Murcia: Caja de Ahorros del Mediterráneo
- Gil Flores, D. (2019). *Islamofobia, racismo e izquierda: discursos y prácticas del activismo en España*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid. (Tesis inédita).
- Guardiola, Maria Carmen Albert; RUIZ, Eva Espinar; Hernández, Isabel (2010). "Los inmigrantes como amenaza. Procesos migratorios en la televisión española", *eConvergencia, Revista de Ciencias Sociales*, 53. México: Universidad Autónoma de Estado de México.
- Hunter, Justine. LabourStudy : Shortage of skilled workers looming, report says. Disponible en: <<http://www.theglobeandmail.com/news/british-columbia/shortage-of-skilled-workers-looming-report-says/article7935167/>>. Consultado: 05.03.2016.

- Iguartua, Juan José et al. El tratamiento informativo de la inmigración en la prensa y la televisión española. Una aproximación empírica desde la teoría del Framing. 2006. Disponible en <https://journals.tdl.org/gmjei/index.php/GMJ_EI/article/view/108>. Consultado: 05.03.2016.
- Iguartua, Juan José et al. La información sobre inmigración e inmigrantes en la prensa española.
- Jones, Allison. Doctors' Group takes Ottawa to court over refugee health-care cuts. 25 de febrero de 2013. Disponible en <http://www.theglobeandmail.com/news/politics/doctors-group-takes-ottawa-to-court-over-refugee-health-care-cuts/article9047552/>. Consultado: 05.03.2016.
- Khair Allah, G. (2017): *Mental frames and conceptual metaphors of hijab and hijab-wearingwomen in British and spanishpress*, Tesis doctoral dirigida por El-Madkouri Maataoui, M. y La Barbera, M. C., Universidad Autónoma de Madrid.
- Marcos Marín, F. (2016): "La recepción de la literatura latina africana en Hispania y su repercusión en la literatura hispánica", en *Stylos*, nº 25. Argentina: Instituto de Estudios Grecolatinos.
- Marcos Marín, F. (2016): "Los posibles contactos africanos del romance andalusí", en Carta, C., Finci, S. Y Mancheva, D. (Eds.): *Antes se agotan la mano y la pluma que su historia/Magis déficit manus et calamusquameius historia, homenaje a Carlos Alvar*. San Millán de La Cogolla: Cilengua.
- Marouan Akmir, S. (2018): *La construcción de identidades en las producciones lingüísticas de migrantes marroquíes en Madrid*, Tesis doctoral dirigida por Mohamed El-Madkouri Maataoui, M y Planet Contreras, A. I.. Universidad Autónoma de Madrid (tesis inédita)
- Mira, E., Trías Sagnier, E. y Racionero, L. (1991): *El Mediterráneo entre Europa e Islam: prólogo a la Guerra del Golfo : la última cruzada*. Valencia: Levante.
- Moreno Fuentes, Francisco Javier y CALLEJO, María. Inmigración y estado de bienestar en España. Disponible en http://www.fundacionlengua.com/extra/descargas/des_36/ARTICULOS/volumen-31-de-la-coleccion-de-estudios-

- sociales-i-inmigracion-y-estado-de-bienestar-en-espana-i.pdf. Consultado: 05.03.2016.
- Moreno, Pedro. Reflexiones en torno a la segunda generación de inmigrantes y la construcción de la identidad. Junio de 2002. Disponible en: [http://webcasus.usal.es/idcon/ester/textos/lecturas%20informes%20IEC/Moreno,\(Fuenlabrada\)%20reflex.pdf](http://webcasus.usal.es/idcon/ester/textos/lecturas%20informes%20IEC/Moreno,(Fuenlabrada)%20reflex.pdf). Consultado: 07.03.2013.
- Oliveres, Arcadi. El origen de las migraciones 2/2. Disponible en <http://www.youtube.com/watch?v=_TR8dMPBI98>. Consultado: 06.03.2016.
- Page, David y Mayo, María. Mitos sobre inmigración: ni son el problema de las cuentas municipales ni usan más los servicios públicos. Disponible en <<http://www.expansion.com/2010/02/02/economia-politica/1265134453.html>>. Consultado: 07.03.2013.
- Penchaszadeh, Ana Paula. La cuestión del extranjero. Una mirada desde la teoría de Simmel. Revista Colombiana de Sociología, núm. 31, 2008, páginas 51-67.
- Primo De Rivera, J. A. (1933): "Discurso de fundación de Falange Española". Discurso pronunciado en el Teatro de la Comedia de Madrid, 29 de octubre de 1933. Fuente: http://es.wikisource.org/wiki/Discurso_de_fundaci%C3%B3n_de_Falange_Espa%C3%B1ola
- Ramírez Fernández, Á. (2014). *La alteridad imaginada: el pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*. Barcelona: Bellaterra.
- Rodríguez, Armando; Coello, Efrén; Betancor, Verónica; Rodríguez, Ramón y Delgado, Naira. Amenaza al endogrupo y nivel de infrahumanización del exogrupo. 2013. Disponible en <<http://www.psicothema.com/pdf/3178.pdf>>. Consultado: 08.03.2013.
- Sagaama, Oumaya. Integración lingüística y cultural de los inmigrantes en España. Los marroquíes en Barcelona. 2009. Disponible en <http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/1707/01.OS_TESIS_DOCTORAL.pdf;jsessionid=A5E1B8E6422442475B7A3BCB4CF606EF.tdx2?sequence=1>. Consultado: 08.03.2013.

- Sanabria, Francisco. Inmigración y cultura: convivencia, integración, asimilación. 2006. Disponible en <http://www.fundacionfaes.org/record_file/filename/455/0065-10_-_inmigracion_y_cultura.pdf>. Consultado: 06.03.2016.
- Solanes, Ángeles. Integración sin derechos: de la irregularidad a la participación. Disponible en <<http://www.uv.es/cefd/14/solanes.pdf>>. Consultado: 04.03.2013.
- Van Dijk, Teun. Nuevo racismo y noticias. Un enfoque discursivo. Mary Nash et al. [eds.], 2005.

Aproximación teórica del concepto politización en el estudio de la diáspora

María Fernanda Barrera Rodríguez
(PhD candidate), Universidad Autónoma de Barcelona
(GEDIME/CER-Migraciones)
mariafernanda.barrera@e-campus.uab.cat

La diáspora: concepto y dinámicas internas

El término diáspora se acuña de manera inicial para señalar aquellas comunidades diseminadas de su país de origen por eventos traumáticos (Safran, 1991). El concepto luego se ha expandido para incluir otras experiencias. De este modo, en la actualidad se pueden reconocer al menos cinco tipos de diásporas: como víctimas, comerciales, laborales, imperiales y desterritorializadas (Cohen, 2008).

Ahora bien, no todo grupo que emigra constituye necesariamente una diáspora. En este sentido, el autor Robin Cohen (2008) formuló nueve requisitos para identificarla y que podemos resumir a continuación en tres: primero, que esta tenga una fuerte conciencia de grupo constante durante mucho tiempo; segundo, que posea una memoria colectiva y un mito sobre la patria; y tercero, que exista una relación problemática con la sociedad de acogida. Por su parte, Gabriel Sheffer (1986), y en consonancia con lo anterior, plantea como requisitos: primero, el mantenimiento y el desarrollo de una identidad colectiva propia del grupo "diasporizado"; segundo, la existencia de una organización interna diferente a las existentes en el país de origen y del receptor; y finalmente, la presencia de vínculos fuertes con la tierra de origen.

De lo anterior, se observa que ambos autores coinciden en que los elementos básicos para identificar una diáspora son la formulación de una identidad de grupo propia, sostenida en el tiempo y su vinculación con la tierra de origen. Sin embargo, el tercer requisito varía entre los dos, ya que mientras Robin Cohen hace énfasis en la exclusión de la diáspora en el país receptor, Gabriel Sheffer se inclina por destacar la formación de una organización interna diferente a las existentes en el país de origen y receptor. Es decir, esta "nueva organización" se constituye como un nodo que permite la interacción entre el lugar de origen y el de acogida. A su vez, las dinámicas multi-locales

permiten que la diáspora se aborde desde una doble perspectiva, una que incluye la agenda como inmigrantes (acciones respecto a sus derechos y condiciones sociales), y otra que comprende la agenda respecto al lugar de origen (actividades transnacionales respecto a la política nacional y exterior del país de origen). Si bien ambas agendas son independientes, pueden reforzarse mutuamente (Suárez, 2018).

Al focalizarnos en las acciones de la diáspora en los países receptores, es indispensable considerar a nivel macro cuestiones como la estructura de oportunidad y la composición del grupo diaspórico. Por su parte, en un nivel micro emergen otros elementos como las redes y la implicación personal de los individuos de la diáspora (Suárez, 2018). La estructura de oportunidad implica tanto el contexto económico, político y social, como las regulaciones legislativas sobre la materia. Los grupos migrantes se agrupan precisamente en torno a las fracturas o coyunturas que se producen, formulando demandas y desplegando acciones a través de diversos canales. Así, los modelos de inclusión de los respectivos Estados receptores van a determinar el marco de acción principal para dichos grupos al momento de formular sus demandas (Soysal, 2009).

En cuanto a la composición interna de la diáspora, las respectivas disputas de poder resultan fundamentales al momento de definir el rol y la agencia de la diáspora ya sea a nivel local o global (Guarnizo, Portes y Haller, 2003). En este sentido, el tiempo es un factor crucial dado que la diáspora se transforma a medida que alberga en su interior grupos migrados de distintos momentos históricos (Cohen, 2008). Por otra parte, los eventos importantes para dichas diásporas y el rol de determinados actores influyen en sus características, ya sea por la formulación de nuevas demandas, o por las articulaciones con otros actores, incluso de manera transnacional (Adamson, 2013).

Lo anterior ha sido estudiado a partir de dos perspectivas: una de tipo top-down, es decir, el marco institucional del país receptor articula un modelo de inclusión/exclusión en el que se da cabida o no a la participación de la población migrante (Sardinha, 2009). Y otra de tipo bottom-up, donde la movilización surge de los propios migrantes para posicionar en la escena

política sus intereses. Ambas perspectivas reconocen como actor clave a las asociaciones u organizaciones de la diáspora, dado que constituyen espacios de consciencia identitaria y favorecen la acción colectiva, además de servir de canales, representar y defender los intereses del grupo (Bruneau, 1995). Para cumplir con lo anterior, dichas asociaciones desarrollan diversas acciones, ya sea de tipo cultural, de colaboración y negociación con las instituciones del Estado, o acciones directas como manifestaciones y huelgas (Sardinha, 2009). Estas acciones van a variar en cuanto su alcance e intensidad en el tiempo. Por lo que, Pennix y Schrover (2003), identifican tres fases del asociacionismo migrante: la primera, en la que las personas migrantes fundan organizaciones focalizadas en el país de origen; la segunda, donde estas apoyan la infraestructura en crecimiento de la nueva comunidad en el exterior; y la tercera, en la que dichas asociaciones relevan las necesidades de las segundas generaciones.

Resulta imprescindible combinar ambas perspectivas de análisis (top-down y bottom-up), dado que las asociaciones de la diáspora a través de sus diferentes momentos en la historia transitan en ambos sentidos. Es decir, participan de los mecanismos institucionales, pero también articulan demandas al margen de las instituciones formales, e incluso en rechazo a la exclusión de estas es que muchas veces dichas asociaciones emergen o se organizan. En este sentido, el concepto politización cobra relevancia pues permite combinar ambas perspectivas, ya que por una parte contribuye al análisis de las dinámicas de poder internas de la asociación, y por otra, se ocupa de estudiar los efectos políticos del tejido asociativo de la diáspora en el espacio público (y, por tanto, su relación con las instituciones del Estado). A continuación, el próximo apartado busca precisar qué elementos considerar para desplegar una agenda de investigación sobre la diáspora desde una perspectiva de la politización, siendo entonces el vínculo entre diáspora y politización el estudio de las asociaciones de la diáspora.

La politización: estudio de los efectos políticos de las asociaciones de la diáspora

El concepto politización se redefine según el objeto de investigación, y es que pese a parecer simple y ambiguo resulta tener una importante carga teórica (Hamidi, 2016). No obstante, actualmente su amplio uso en Ciencias Sociales hace que tome fuerza su elasticidad conceptual (Deloye y Haegel, 2019). De manera inicial, vamos a entender por politización al “Proceso de generalización y reconocimiento de la dimensión conflictiva de las posiciones adaptadas” (Duchesne y Haegel, 2004). Ahora, más específicamente la politización de las asociaciones de la diáspora se puede comprender como aquella capacidad que tengan estas de plantear sus demandas e intereses como la problemática a resolver políticamente, ya sea en los márgenes institucionales, o bien de forma más radical.

De este modo, según Vallès y Martí i Puig (2015), podemos distinguir cuatro etapas en la politización: una primera, donde la organización identifica una distribución desigual de valores y recursos que es percibida como inconveniente o que produce riesgo; una segunda, donde la organización toma consciencia y expresa sus demandas para corregir la situación y controlar el riesgo; una tercera, donde se moviliza apoyo a las respectivas demandas y propuestas, acumulando todo tipo de recursos (conocimiento experto, difusión de información, etc.) y movilizando un mayor número de aliados entre otros grupos y actores; y finalmente una cuarta, en la que la organización traslada el conflicto al escenario público, reclamando la adopción de decisiones vinculantes para toda la comunidad. En cada una de estas etapas, se producen tensiones y antagonismos, dado que ciertos actores pueden oponerse a la politización del conflicto, o bien promover nuevas formas de regulación. En este sentido, las etapas de las asociaciones de la diáspora se pueden vincular con las etapas de la politización. Puesto que en cada una de las fases de las asociaciones de la diáspora se pueden advertir las etapas de la politización a medida que éstas buscan incidir o posicionar sus demandas en el escenario público.

La vinculación de las etapas de las asociaciones diaspóricas y la politización, se produce de la siguiente forma: en la primera fase, se advierte que las personas se agrupan en torno a un interés en

común e identifican un riesgo asociado al país de origen, así a medida que la organización toma consciencia y moviliza apoyos, traslada sus demandas y el conflicto al escenario público. El cual, si bien tiene relación con el país de origen, se articula desde un territorio distinto, aquel donde físicamente están las personas que componen dicha diáspora. Luego, en la segunda fase, la diáspora se consolida y sus asociaciones elaboran entonces nuevas demandas que se vinculan más directamente con el país receptor, las cuales en su mayoría tratan de la exclusión que allí experimentan. El escenario público es el país receptor, pero al mismo tiempo según la diáspora y la relación que esta tenga con el país de origen este se puede involucrar, lo cual en términos políticos puede producir un conflicto de intereses entre los propios Estados. Por último, la tercera fase es aquella donde las protagonistas son las segundas generaciones y sus necesidades, repitiéndose el ciclo de la politización.

En el apartado anterior, se mencionó que una característica fundamental de la diáspora es experimentar exclusión en el país receptor. Por lo cual, a medida que las asociaciones de la diáspora reconocen tal exclusión o riesgo, es que a juicio de los autores Vallès y Martí i Puig (2015), comienza su politización. Sin embargo, destaca Camille Hamidi (2016), no toda asociación es propicia para la politización. Por lo que resulta fundamental determinar cuáles son los factores de evasión política en las asociaciones que permiten reconocer los límites de los análisis y examinar las condiciones en las que se dan los procesos de socialización política. Es decir, analizar los efectos y, las dinámicas internas del funcionamiento asociativo.

En cuanto a la segunda y tercera etapa de la politización de Vallès y Martí i Puig (2015), es decir, la “toma de consciencia por parte del grupo y la expresión de sus demandas” y la “movilización de recursos y redes”. Es importante destacar los fuertes lazos grupales sostenidos en el tiempo de la diáspora, lo cual nos hace pensar que las asociaciones tienen una fuerte implicación individual que fortalece la politización interna de la organización. Sin embargo, tanto el contexto institucional de las asociaciones, como sus vínculos con las autoridades o de los servicios administrativos e incluso fundaciones (o entidades privadas) pueden condicionar dicha politización. Lo anterior

porque a medida que la asociación se vincula con los poderes públicos pueden surgir contradicciones políticas al interior de dichas asociaciones. Además, precisamente por ser asociaciones de la diáspora sus interlocutores son entidades públicas diversas y a distinta escala, al ser dos Estados (de origen y receptor) entre sí pueden tener distintas expectativas. Por último, las dinámicas de financiación por parte de las entidades públicas condicionan e incluso despolitizan a las asociaciones, puesto que existen normas explícitas o implícitas y generan dichos recursos un grado de dependencia que se puede cortar si no se cumplen las condiciones de quien provee. Lo anterior entonces, nos hace pensar en la pregunta de Camille Hamidi (2016), ¿cuáles son las capacidades transformadoras reales de estas asociaciones?

La última etapa de la politización es aquella en la que el conflicto se cristaliza en el espacio público. Al respecto, el autor Sheffer (1986; 2003) realiza una importante distinción entre las diásporas sin Estado y las vinculadas al Estado: mientras que las primeras suelen inclinarse por estrategias separatistas de su país de origen, las otras que están vinculadas a los Estados tienden a optar por el comunalismo en los países de acogida. Así, las diferentes estrategias por las que optan las asociaciones de las diásporas dictan distintos patrones de lealtades e inciden tanto en su comportamiento político, como en sus relaciones con otros actores sociales y políticos. Según Cohen (2008), después de la Guerra Fría, los Estados, ONGs, entre otros actores compiten por el poder en un mundo cada vez más complejo, en el que las diásporas se transforman en actores relevantes en la política. En este sentido, la participación de la diáspora y más específicamente de sus asociaciones en el conflicto, aún se debe profundizar, pero es un hecho según el autor que, estas desempeñan un rol importante y diverso en toda la gama de actividades del ciclo del conflicto (Cohen, 2008).

Ahora bien, no solo es relevante interrogarnos por la participación en los canales institucionales, sino que también por los efectos políticos de esta participación en las propias organizaciones, y analizar específicamente qué acciones políticas y discusiones en las asociaciones se producen. Dicho de otro modo, si bien es importante en materia de politización

examinar la participación de las asociaciones de la diáspora en la gestión de la acción pública o en el desarrollo de las políticas públicas, también es fundamentalmente analizar las dinámicas internas de las asociaciones, pues permite dilucidar el grado de reflexibilidad de esta, que es lo que precisamente nos permite reconocer el proceso de politización de una asociación (Hamidi, 2016). Entonces, si bien las etapas de la politización de Vallès y Martí i Puig (2015), son fundamentales para preparar un camino a la comprensión del proceso de politización de las asociaciones de la diáspora, no se debe olvidar la necesidad de analizar también las dinámicas internas (por ejemplo, prestar atención a las trayectorias individuales de politización de los activistas e integrantes de dichas asociaciones), pues de esta manera es que se podrá tener una mayor comprensión del asunto.

Comentarios Finales

Finalmente, esta breve aproximación teórica, es relevante principalmente por dos razones. La primera, y siguiendo a Hamidi (2016) es que la participación política en determinadas estructuras tradicionales como partidos políticos y sindicatos experimenta una fuerte crisis. Se piensa de este modo que el compromiso asociativo compensa estas formas de compromiso en declive, pero ¿cuáles son las consecuencias políticas al respecto? Los efectos políticos del compromiso y el trabajo asociativo exigen nuevas investigaciones. En las cuales se combinen la exploración de la naturaleza de la relación con las autoridades de manera transnacional, el análisis de la existencia o no de debates al interior de estas asociaciones sobre estas cuestiones políticas, y la identificación de los perfiles y trayectorias de los activistas, e integrantes de dichas asociaciones.

Y la segunda y más importante, porque tal y como señala Cohen (2008), la proliferación y reconocimiento de las diásporas han hecho que un sector de la academia occidental las reconozca como una amenaza para el Estado-nación y el orden liberal-democrático. Tal tradición de carácter neoconservadora y conservadora fundamentalmente en EEUU y Europa han aprovechado el momento político que provee la amenaza terrorista para cuestionar las migraciones, incluidas las de las diásporas. Este ataque a la diversidad hace imperioso propulsar

investigaciones que diluciden estos entramados políticos, para promover precisamente los valores democráticos, de sociedades respetuosos por los derechos humanos de todas las personas, independientemente de sus orígenes nacionales.

Bibliografía

- Adamson, F. (2013) "Mechanisms of diaspora mobilization and the transnationalization of civil war", Checkel, Jeffrey (ed.) *Transnational Dynamics of Civil War*, Cambridge: Cambridge University Press, 63-88.
- Bruneau, M. (1995) *Diasporas*. Montpellier: GIP Reclus.
- Cohen, R. (2008). *Global diasporas: An introduction*. Routledge.
- Déloye, Y., & Haegel, F. (2019). La politisation: du mot à l'écheveau conceptuel. *Politix*, (3), 59-83.
- Guarnizo, L. E., Portes, A., & Haller, W. (2003). Assimilation and transnationalism: determinants of transnational political action among contemporary migrants. *American journal of sociology*, 108(6), 1211-1248
- Hamidi, C. (2016). Associations, politisation et action publique. *Sociologie plurielle des comportements politiques*, Paris, Presses de Sciences Po, 347-370.
- Duchesne, S., & Haegel, F. (2004). La politisation des discussions, au croisement des logiques de spécialisation et de conflictualisation. *Revue française de science politique*, 54(6), 877-909.
- Penninx, R., & Schrover, M. (2001). *Bastion of bindmiddel. Organisaties van immigranten in historisch perspectief*. Amsterdam: IMES.
- Safran, W. (1991). Diasporas in modern societies: Myths of homeland and return. *Diaspora: A journal of transnational studies*, 1(1), 83-99.
- Sardinha, J. (2009). Immigrant associations, integration and identity: Angolan, Brazilian and Eastern European communities in Portugal (p. 340). Amsterdam University Press.
- Suárez, Á. (2018). Dinámicas de participación y movilización política y social de la diáspora marroquí en España: el caso del asociacionismo amazige. In *La diáspora marroquí y sus aportes a los países de recepción: Desvelando un valor oculto* (pp. 65-92). Instituto de Estudios Hispano-Lusos (IEHL).
- Sheffer, G. (Ed.). (1986). *Modern diasporas in international politics*. Taylor & Francis.
- Sheffer, G. (2003). *Diaspora politics: At home abroad*. Cambridge University Press.
- Valles, J. M., & Puig, M. (2015). *Salvador. Ciencia Política. Un Manual*. 9a ed. Barcelona: Ariel.

El concepto de integración desde un enfoque multidimensional

Zaida Franco
Investigadora en Gedime (UAB)
virgo0506@gmail.com

Introducción

La finalidad de este capítulo es poder desarrollar desde una mirada amplia y holística lo que entendemos por integración. Cuyos objetivos es poder revisar y analizar el concepto de integración en base a diferentes enfoques con sus respectivas dimensiones en el ámbito jurídico, laboral, social, cultural. La integración es un término que genera mucha confusión, pues se lo vincula con la idea de asimilación, de adaptación o de incorporación, dando por sentado que el “esfuerzo” depende sólo de la persona migrada.

Lógicamente, no es la premisa que entendemos por integrarse, por el contrario, es una cuestión de dos. Por ello, queremos subrayar que la integración difiere de la asimilación en que se opone a la noción de asimilación e indica la capacidad de confrontar e intercambiar en una posición de igualdad y de participación, valores, normas, modelos de comportamientos, tanto de la persona migrada como de la sociedad de acogida (Martín, 2003).

La conceptualización y la multidimensionalidad de la integración

A continuación, se desarrolla algunas definiciones de lo que significa integración, sus procesos con sus respectivos niveles, dimensiones o fases según los diferentes autores destacados. Según este planteamiento los procesos de integración en términos de igualdad, participación, convivencia. En este sentido, Laparra (2003) enuncia que la integración es la concesión de derechos a todas las personas sin discriminación alguna por su razón de origen, al mismo tiempo que se intenta favorecer la diversidad cultural.

En este marco, la persona migrada no tendrá dificultad al utilizar códigos sociales sin conflictos tanto con la sociedad receptora como con la de sociedad de origen, y así se favorece la existencia de una identidad social y cultural sustentado en las condiciones de vida de los ciudadanos. Según el planteamiento de Laparra (2003), los procesos de integración determinan hasta

qué punto hay un sector de la sociedad que se encuentra excluido y quiénes son las personas y los colectivos identificables en él. En este sentido, para Laparra (2003) el proceso de integración puede entenderse a partir de tres niveles:

1. *Macro: Estructura social y económica*). La forma en la que se producen los procesos de estructuración y de movilidad social, dibuja los límites de integración de determinados modelos de sociedad para integrar a todos sus miembros. En el nivel macro, podemos decir que en este nivel se decide si en una determinada sociedad hay sitio para todos o por el contrario existe déficit de lugares sociales. La idea que nos interesa resaltar es qué no todas las sociedades tienen la misma capacidad integradora.

2. *Meso: Instituciones, políticas e ideológicas*. La correlación de las fuerzas políticas entre los distintos actores sociales se expresa mediante la extensión de determinadas ideologías (racismo, sexismo, elitismo o meritocracia, xenofobia) y se plasma en intervenciones institucionales de un tipo u otro.

Con este proceso tendríamos que entender la forma en la que se distribuyen las probabilidades de éxito o de fracaso en el proceso de integración entre los distintos grupos sociales. Además, en este nivel de análisis se aborda qué procesos de decisiones políticas e institucionales se están adoptando a nivel estatal y local, y qué efectos tendrán en el proceso de integración social de los inmigrantes.

3. *Micro: Individuos, familias y colectivos afectados (nivel micro)*. Frente a las dificultades individuales, ni todos los individuos, ni todos los grupos responden de la misma manera. En este nivel, la capacidad, las creencias y los valores, así como los comportamientos y actitudes van a determinar las vivencias concretas de cada persona, de cada familia y de cada colectividad.

Otra perspectiva para conceptualizar la integración que creemos oportuna para posicionar este estudio es la aportada por Pajares (2005). Según este autor la integración es un proceso individual que se desarrolla en la medida que haya alcanzado una posición

económica y social acorde con sus posibilidades; eliminando las barreras que la persona migrada encuentra casi inmediatamente al llegar a la sociedad de acogida. Eso se traduce en acceder a los bienes y servicios de la sociedad, competir en igualdad de condiciones en el acceso al trabajo o a otros bienes y que tengan las mismas posibilidades de intervenir en las decisiones políticas.

Pajares (2005) citando a Gil Andujar (1996) indica que se puede apreciar el nivel de integración a partir del grado de participación de las personas migradas. Dicho esto, destaca que esa participación pasa por aceptar la integración como el proceso que permita contribuir a que la persona migrada se sienta activo y participe de la vida social, económica, laboral y cultural de la sociedad de acogida; también apunta que es importante la equiparación de derechos como la base de la integración. Según Pajares (2005) el proceso de integración comprende las siguientes dimensiones (ver tabla 1)

Tabla 1. Dimensiones de la integración según Pajares

Jurídico-político	Centrado en la equiparación de derechos y en el cumplimiento de las leyes.
Psicosocial	Se refiere en la medida que las personas migradas se encuentran a gusto en la sociedad de acogida
Estructural funcionalista	Roles desempeñados por las personas migradas con los autóctonos. Estudia tres subsistemas, el cultural, el económico y la personalidad
Interaccionista	Se fija en la capacitación de las personas migradas

Fuente: Elaboración propia a partir de Pajares (2005: 100-101).

A estas dimensiones, hay que añadir otra, que está relacionada con la voluntad: querer o no ser o estar integrada, aceptar o no las condiciones que impone el proceso de integración. En relación con esta dimensión señalamos otro componente de la definición de integración, la repercusión, es decir, que los diversos procesos de adaptación y los múltiples cambios afectan tanto a la sociedad de origen como a la de acogida.

Otro enfoque para definir que entendemos por integración es el que nos aporta Martínez (2006). Este autor subraya que la integración es un proceso gradual en el que la población inmigrante adquiere la condición de miembro de la sociedad receptora y ejerce efectivamente tal condición siempre y cuando pueda acceder a los derechos básicos como trabajo, vivienda, educación, participación política y social, etc.

Pero desgraciadamente la realidad dista mucho de lo que debería ser la integración, pues existe casos de personas migradas que no acceden a estos derechos fundamentales que todo ser humano tiene, en consecuencia, podría producirse un crecimiento de la competencia entre grupos por unos recursos y una atención pública insuficientes, aumentando el riesgo de fractura social y de violencia social (Ceimigra, 2012).

El proceso de integración según Martínez (2006) comprende cuatro dimensiones: la estructural, cognitivo -cultural, social e identidad, tal como se puede ver en la tabla 2 (página siguiente).

Para Martínez (2006) la integración sería posible si atañese a toda la ciudadanía e invitara a que cada persona se preguntará en qué medida está implicada en ella y no sólo a la población inmigrante. Es importante ser conscientes que la integración nos afecta a todos, es esencialmente crucial que una persona se sienta cómoda allá donde está, no se sienta excluida, no se sienta cuestionada, no se sienta rechazada. De modo que, la integración implica procesos amplios de conocimiento y de trato.

Tabla 2. Dimensiones de la integración según Martínez

Dimensión Estructural	Hace referencia a las condiciones que determinan la participación del individuo según el principio de igualdad de oportunidades que engloba la situación legal (ciudadanía, residencia), estatus dentro de los sistemas de educación y cualificación, posición en el mercado laboral, fuentes de recursos económicos, acceso a la vivienda y acceso a los sistemas de bienestar
Dimensión cognitivo-cultural	Se refiere al proceso que engloba el aprendizaje de habilidades cognitivas y el manejo de la cultura (con especial referencia al idioma) del país de destino. Sus variables que determinan la dimensión cognitivo cultural son el conocimiento del idioma y de la cultura del país de inmigración, los valores políticos, los valores culturales, así como las creencias religiosas y estilos de vida
Dimensión social	La integración implica las relaciones sociales y grupales del individuo, el desarrollo de las mismas dentro o fuera de su comunidad étnica y la facilitación de formas de participación en la sociedad receptora de los colectivos de inmigrantes de la mano de las relaciones familiares, el contacto con los miembros de la misma comunidad
Dimensión Identidad	Abarca los aspectos subjetivos de pertenencia e identificación personal con la comunidad étnica o nacional. Tenemos que saber que existen diversos matices intermedios entre la identificación absoluta y la desidentificación total, bien con la cultura de origen o con la cultura de destino.

Fuente: Elaboración propia a partir de Martínez (2006: 88 y 89).

En esta línea, García (2008) aporta que la integración es un proceso que implica a todos los actores y protagonistas. Cabe destacar que en este estudio entendemos que la integración es responsabilidad de todas y todos, no sólo de la persona migrada, sino también de las autóctonas y los autóctonos, ya que de ninguna manera es un camino prediseñado y sabido, sino que ha

de ser muy flexible, en el que la educación y la formación, en un sentido muy amplio, son clave en el trabajo de la negociación necesaria para tal fin. Para Ibarrola-Atmendariz y Firth (2007) basándose en Rinus Penninx (2004) la integración es un proceso en que una persona pasa a ser parte de la sociedad acogida. Para los autores una persona está integrada cuando su condición de ciudadana se despliega completamente. En este sentido, los autores nos explican el proceso de integración a partir de varios niveles:

Tabla 3. Niveles de integración según Ibarrola-Atmendariz y Firth

Nivel de identidad	Se refiere a los sentimientos de pertenencia a la comunidad étnica o la del país de acogida
Nivel cultural	Abarca el proceso interactivo en el que los elementos procedentes de todas las culturas dialogan entre sí, que se da en modo de desprendimientos, adherencias y cambios de valores
Nivel social	Tiene que ver con los lazos que van construyendo con otras personas migradas de su mismo u otro origen; también tiene que ver con su participación
Nivel mercado laboral	Se relaciona con los nichos de empleo en los que son contratadas las mujeres. Este nivel es decisivo porque determinará en que segmento social se ubicará la mujer migrada
Nivel de instituciones de interés general	Se refiere al sistema educativo, salud, trabajo, justicia, así como todos los sistemas derivados del Estado de bienestar en general
Nivel político	En este nivel se recogen los aspectos más normativos donde se detallan las condiciones legales en los que las personas migradas residen, como por ejemplo la ley de inmigración, políticas públicas

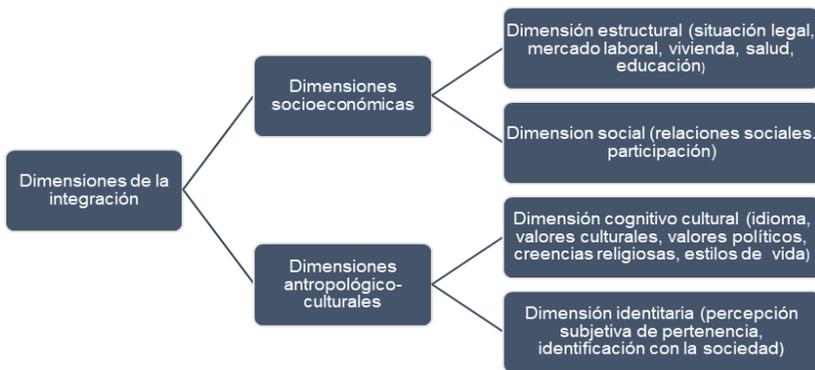
Fuente: Elaboración propia a partir de Ibarrola-Atmendariz y Firth (2007: 39-41).

Los niveles no son independientes, sino que cada uno de ellos interactúa sobre los demás, o, dicho de otra manera, así como se colaboran entre sí también se perjudican cuando algunos de

los niveles no están funcionando de modo satisfactorio (Ibarrola-Atmendariz y Firth, 2007).

Según López (2009), la integración desde la perspectiva de la persona migrada comprende dos dimensiones que a su vez se subdividen en cuatro dimensiones, dos de ellas son las socioeconómicas y que hacen referencia a la incorporación de la persona a la sociedad y las otras dos tienen vinculación con la dimensión antropológico-cultural que engloba la cultura y la identidad (gráfico 1).

Gráfico 1. Dimensiones de la integración según López



Fuente: Elaboración propia a partir de López (2009: 205).

Para López (2009) al igual que Ibarrola-Atmendariz y Firth (2007) las diferentes dimensiones se desarrollan simultáneamente, pero no lo hacen de manera lineal. Ahora bien, respecto al itinerario de la persona migrada que llega a la sociedad de acogida, su prioridad será satisfacer la dimensión estructural que se materializa en conseguir trabajo, papeles, o una habitación. Luego su foco de interés estará relacionado con la dimensión cognitivo cultural que engloba el conocimiento de los valores, las tradiciones, costumbres.

Respecto a la dimensión identitaria el sentimiento de pertenencia permite que la persona migrada se sienta uno más en la comunidad. Probablemente estas dimensiones se vayan ampliando progresivamente. No obstante, si el migrante tiene

una buena dimensión socioeconómica podrá vivir y convivir saltándose todo el recorrido de la integración que no se percibe como eficiente (López, 2009).

Otra perspectiva, es la que aporta Bilbeny (2010). Según el autor la integración no es un hecho mecánico ni mucho menos un fenómeno de la naturaleza, más al contrario es un proceso social marcado por acciones y actitudes de las personas de un lugar y durante un tiempo... *“La integración es un proceso bidireccional y de ajustamiento mutuo (...). Supone igualdad, respeto, empatía, cuidado del otro”* (Bilbeny, 2010:86).

Haciendo énfasis en la reciprocidad, como clave de la ética y también de la convivencia democrática, la integración es cosa de todos y todas. En este sentido, para Bilbeny (2010) el proceso de integración se compone de tres niveles: nivel superficial, intermedio y estructural, estos niveles a su vez comparten ámbitos básicos como: socioeconómico, etnocultural y cívico político, tal como se puede ver en la Tabla 4:

Tabla 4. Niveles de integración según Bilbeny

Niveles	Ámbitos básicos que comparten	Características generales
Superficial	Socioeconómico. Etnocultural.	Instalación, Intercambio de signos, códigos, señales, experiencias. Formas de conducta. Espacio laboral. Incorporación laboral.
Intermedio	Sociopolítico.	Idioma. Voto. Adquisición de conocimientos, competencias... Actitudes. Relaciones.
Estructural		Inserción laboral de acuerdo con su nivel de estudios. Oportunidades. Mejor cualificación, mejora laboral. Inclusión. Participación.

Fuente: Elaboración propia a partir de Bilbeny (2010:123-151).

1. *Nivel superficial.* Desde el punto de vista antropológico y social, la integración se da por ciclos y está marcada por los ámbitos económico y jurídico. La plena incorporación a una nueva sociedad no es inmediata, sino que lleva un tiempo. Este primer nivel tiene que ver con la instalación de la persona migrada, que ha escogido voluntariamente para vivir y trabajar. En esta etapa la persona migrada comparte con los habitantes del país básicamente, el espacio y el trabajo, donde espontáneamente intercambian experiencias fomentando así la comunicación pese a las limitaciones del idioma.

También este nivel se caracteriza por su ocupación laboral, es decir, la persona migrada se siente “obligado” a relacionarse con los gestos, la palabra y unas formas de conducta propias de la sociedad de acogida. En el caso de escasez de trabajo las personas migradas son las más perjudicadas, puesto que son los primeros que engrosan las listas del paro, así como también son culpabilizados por la crisis económica. Pero, aun habiendo trabajo la mayoría de los inmigrantes no consiguen una incorporación deseable.

2. *Nivel intermedio.* Se da poco a poco a través de los códigos, los lenguajes que unos y otros intercambian, pero no es suficiente porque la idea clave es ir avanzando hacia adelante. El nivel intermedio se da en la comunidad donde se vive y trabaja, en base al voto y la lengua, además se espera que el inmigrante sea un ciudadano más, aunque en realidad esto no sucede porque no puede votar por un tema político y legal.

En la dimensión más cultural la asimilación lingüística es una vía más para integrarnos en la sociedad de acogida. Ante esta afirmación, no es una novedad que las instituciones exijan que los inmigrantes tengan que aprender el idioma donde viven, pero por lo general los inmigrantes lo consideran como una imposición provocando un rechazo hacia las/os extranjeras/os. No obstante, la lengua vehicular ayuda a romper barreras entre nativos e inmigrantes, así lo corrobora Bilbeny (2010) cuando afirma que el aprendizaje de la lengua común debe partir en primer lugar de no renunciar a la lengua materna, en segundo lugar, no ha de ser forzado ni mucho menos impuesto, el fomento de la lengua es responsabilidad de todas y todos.

Aunque no sólo con el idioma y la escuela se consigue la integración, sino que el objetivo primordial tiene que ser la inclusión ciudadana real y no ficticia, pues en muchas ocasiones se suelen escuchar comentarios desacertados para con las personas migradas, por ejemplo: no tienen derecho al voto, aunque ya pasado mucho tiempo en el país escogido, lo que no representa una doble discriminación (Bilbeny, 2010).

Debemos tener presente que este segundo nivel tiene estrecha relación con el ámbito etnocultural en el que sostiene que el inmigrante tiene que conocer la lengua y la cultura, ya que le ayudará a sumar puntos en cuanto a su integración.

3. *Nivel estructural.* Este nivel destaca que las diferentes generaciones de migraciones tienen sus particularidades. La primera generación pasa por muchos inconvenientes, sin embargo, el objetivo principal es sobrevivir básicamente. En cambio, la segunda generación, es más crítica y exigente con su país de origen, su propósito no es adaptarse sino avanzar como el resto de los ciudadanos. Aunque la realidad nos muestra todo lo contrario, es decir, a pesar de que comparten derechos los ciudadanos de origen inmigrante sienten que no tienen las mismas posibilidades que los autóctonos después de su paulatino establecimiento en la sociedad de acogida.

Bilbeny(2010) sostiene que los inmigrantes tienen que poder acceder a lugares que les ayuden a mejorar su cualificación. Solamente así avanzará la economía y en particular la inserción laboral de acuerdo con su nivel de estudios. Por otro lado, dentro del nivel estructural, los matrimonios mixtos representan también otra ruta para la integración vinculado con lo familiar.

Un factor esencial en el nivel estructural de la integración es el ámbito cívico político: la participación comunitaria como la denomina Bilbeny (2010). No es suficiente que la persona migrada se sienta como una ciudadana y ciudadano más. En este sentido, Bilbeny (2010) expone que la participación se produce cuando la persona migrada opta por formar parte de la sociedad de acogida de forma voluntaria. Además, tiene que ver con sentirse “parte de”, este es el primer paso para participar en una sociedad y de interesarse por las cosas que nos afectan a toda la comunidad. Ya que en una sociedad integrada hay más

oportunidades reales, más participación y cohesión. Para nosotras al igual que para el autor, la integración tiene sus efectos positivos y mucho más si se participa, pues toda la sociedad gana.

Según Palou (2010) la integración implica la existencia de una comunidad que toma en cuenta dos principios; uno es el respeto hacia las diferentes culturas de sus miembros independientemente de su origen y el otro, es el de la igualdad de oportunidades para todos sus miembros. Así la integración debe ser un proceso de dos o más miembros, de grupos o partes de una misma sociedad mediante el cual una minoría se implica en la sociedad de acogida en igualdad de condiciones, derechos, obligaciones y oportunidades que los ciudadanos autóctonos (Pumares, 1996).

Desde esta perspectiva, no basta con un reconocimiento jurídico y legal de unos derechos que permitan desarrollarse en comunidad, sino que es importante promover políticas de integración que posibiliten la ciudadanía. De manera que, la sociedad de acogida debe garantizar los derechos de las personas migradas como ciudadanas y ciudadanos en igualdad; basándose en valores y normas de convivencia (Checa, 2004). Pero, el problema está en el complicado acceso a los derechos de ciudadanía, como requisito básico para que puedan combatir su descualificación, su indefensión socioeconómica y política, por ser extranjeros (Checa, 2004).

En este sentido, Palou (2010) expone que el proceso de integración debe entenderse desde la ciudadanía como estatus y como proceso:

- *La ciudadanía como estatus*, cuando hablamos de integración como estatus, nos referimos a la concesión de derechos a todas las personas sin discriminación de ningún tipo, volcando todos los esfuerzos para favorecer la diversidad cultural en las vidas privadas de las ciudadanas y ciudadanos. Para dar con las soluciones al problema se deben tomar en cuenta las leyes y las necesidades sociales de las personas migradas. Pero, el verdadero cambio pasa por el ámbito estructural (La Administración, leyes, políticas, etc.), pues por mucho

que se haga por ambas partes (autóctonos y migrados) no es suficiente.

- *La ciudadanía como proceso*, pasa por superar la barrera de la legalidad y construir un sentimiento de pertenencia. No obstante, no será efectivo si la sociedad de acogida no es capaz de integrar las aportaciones que realizan los migrantes, los cuales ayudan a mantener el dinamismo y la flexibilidad social fruto de una construcción cultural conjunta. Cuando nos referimos a la ciudadanía como proceso estamos afirmando que tiene conexión con el desarrollo de un sentimiento de pertenencia y que abre la puerta a que los ciudadanos y las ciudadanas se sientan parte de la comunidad cada vez de manera más inclusiva.

Esta revisión teórica exhaustiva, nos ha permitido aproximarnos al concepto de integración desde diversos enfoques y también nos ha facilitado poder desarrollar nuestra propia definición de integración:

“La integración es un proceso gradual, dinámico y bidireccional entre dos personas (migrado y autóctono), en el marco de la aceptación, reconocimiento y respeto mutuo. Eso implica oportunidades para el ejercicio de derechos y obligaciones; y así puedan ser y sentirse ciudadanas plenas para que participen activamente en la sociedad de acogida desde la libertad (Franco, 2021:144).

En esta línea, la integración articula dos entornos que se complementan entre sí de forma interactiva y dinámica, que dependerá del contexto social en el que las personas migradas vivan (contexto familiar, contextos próximos o contextos más amplios). Estos entornos son:

1.El entorno personal está relacionado con las habilidades personales, vivencias, valoraciones, formación, anécdotas, experiencias, perspectivas de las personas migradas antes y después de haber migrado. Por tanto, la integración dependerá en gran parte de su origen, identidad, cultura, idioma, etnia.

2. *El entorno comunitario* tiene que ver con aspectos que desarrollan en su barrio, vecindad, comunidad, ciudad, país. Desde esa perspectiva, la persona migrada está en constante construcción social que las impulsa a actuar en los asuntos públicos que les concierne, a través de la participación.

Estos entornos facilitarán los procesos de integración de cualquier ciudadano a la sociedad a la que llega. No obstante, tanto el entorno personal como el entorno comunitario necesitarán de tres principios:

a) *La ciudadanía*, es el proceso y la práctica por la que los ciudadanos comparten valores y permite construir comunidad a través de la participación. Según Bárcena (1997) el concepto de ciudadanía es múltiple, dinámico, intersubjetivo y socio históricamente contextualizado, y por eso es posible que sea interpretado de diferentes maneras. Este concepto va asentándose en la medida que busca responder a una sociedad más justa e inclusiva dejando de lado guetos, etiquetas, complejos, estereotipos, prejuicios, racismo y discriminación. Siguiendo esta línea, Cortina (1997) afirma que la ciudadanía considera tres elementos, el estatus legal (conjunto de deberes), estatus moral (conjunto de responsabilidades) y también la identidad por la que la persona se sienta “parte de” una sociedad.

b) *La convivencia*, toma una especial relevancia cuando nos centramos en un entorno multicultural. En este contexto hablamos de la convivencia intercultural, que es la que se establece entre los autóctonos y los nuevos ciudadanos. En este marco de relaciones entre diferentes culturas, surgirá un contexto de convivencia que, sí permite relaciones positivas, dará lugar a la cohesión social y también favorecerá la ruta de la integración real de las personas en el lugar donde han elegido vivir.

c) *La interculturalidad*, pone de relieve la puesta en práctica de proyectos de construcción comunitaria, en iniciativas de nueva cohesión social y de convivencia democrática entre iguales, ya sea a nivel internacional, nacional, regional, municipal o escolar. Según Puig y Moreno (1991) el interculturalismo significa interacción, intercambio, apertura, solidaridad, reconocimiento de los valores, de los modos de vida, de las representaciones

simbólicas, bien dentro de los registros de una misma cultura o bien entre culturas diferentes.

A su vez, el concepto que defendemos engloba varias dimensiones clave y son las siguientes (Franco, 2021:333):

- Las *competencias* lingüísticas y sociales, les ayuda a intercambiar signos y códigos sociales, también facilita la inserción laboral.
- La *familia* facilita la socialización con el entorno y al arraigo social.
- La *formación* ofrece la oportunidad de mejorar de empleo o tener una relativa movilidad laboral.
- El *trabajo* contribuye a cubrir expectativas económicas y familiares, también favorece a su autoestima, ya que se sienten útiles.
- La *participación* mejora las relaciones sociales y favorece un clima positivo en la sociedad de acogida e implicarse en problemáticas comunes.

A modo de conclusión, podemos dar cuenta que estar integrado significa sentirse parte de la sociedad de acogida, así como cuando su condición de ciudadanía se despliegue en su totalidad. De manera que, autores como Laparra (2003), Pajares (2005), Martínez (2006), Ibarrola-Atmendariz y Firth (2007), López (2009), Bilbeny (2010) y Palou (2010) afirman que la integración es un proceso multidimensional porque contempla distintas dimensiones que se interrelacionan entre sí. Asimismo, el proceso de integración implica una transformación generalizada de todos los implicados (autóctonos y personas migradas).

Puesto que, desde nuestra perspectiva, la funcionalidad de la integración depende del entorno personal y comunitario. Es decir, en la medida que una persona quiera integrarse es un gran avance, pero necesitará de la aceptación de la otra u otro para que realmente se produzca un cambio verdadero y se avance hacia “nosotros”.

Bibliografía

- Bartolomé, M. (coord.). (2002). *Identidad y ciudadanía. Un reto a la educación intercultural*. Madrid: Narcea.
- Bartolomé, M. y Cabrera, F. (2003). *Sociedad multicultural y ciudadanía: hacia una sociedad y ciudadanía multiculturales*. *Revista de Educación*, número extraordinario *Ciudadanía y Educación*, 33-57.
- Bartolomé, M., Folgueiras, F., Massot, I., Sabariego, M. y Sandín, M.P. (2003). *¿Construimos Europa? El sentimiento de pertenencia desde una Pedagogía de la Inclusión*. Madrid: Consejería de Educación.
- Bartolomé, M. (2004). *Identidad y ciudadanía: hacia una sociedad intercultural*. *Bordón, Revista de Pedagogía*, 56(1), 65-80.
- Pajares, M. (1998). *La inmigración en España. Retos y propuestas*. Barcelona: Icaria.
- Blanco, C. (1993). *La integración de los inmigrantes en las sociedades receptoras*. Tesis Doctoral. Bilbao: Universidad de Deusto. Facultad de Ciencias Políticas y Sociología.
- Bilbeny, N. (2010). *¿Què vol dir integració? Novinguts i establerts a les nacions europees*. Barcelona: La Magrana.
- De Lucas, J. y Díez, L. (2006). *La integración de los inmigrantes*. Madrid: Foro de Inmigración y ciudadanía.
- Laparra, M. (ed.) (2003). *Extranjeros en el Purgatorio. Integración social de los inmigrantes en el espacio local*. Universidad Pública de Navarra. Barcelona: Bellaterra.
- Laparra, M., Pérez, B. (coord.) (2008). *Exclusión social en España. Un espacio diverso y disperso en intensa transformación*. Madrid: Fundación Foessa. Cáritas.
- Malgesini, G. y Giménez, C. (2000). *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*. Madrid: Los libros de Catarata.
- Martínez, J.L. (2006). *Ciudadanía, religión e integración social*. En: F. Vidal y J.L. Martínez, *Religión e integración social de los inmigrantes: La Prueba del ángel*. (p.64-85). Valencia: CeiMigra.
- Pajares, M. (2000). *Políticas sociales de integración de los inmigrantes*. *Documentación Social. Revista de estudios sociales y de sociología aplicada*, Nº 121, 111-130.
- Pajares, M. (2005). *La integración ciudadana. Una Perspectiva para la inmigración*. Barcelona: Icaria.

- Piqueras, N. (2005) (coord.). Geografías del desorden: migración, alteridad y nueva esfera social. Organizado y producido por la Universidad de Valencia, el cabildo de Fuerteventura y el gobierno de Aragón.
- Palou, B. (2010). La integración de la juventud de origen Magrebí en Cataluña. Tesis Doctoral: Universidad de Barcelona. Facultad de Educación.
- Sabariago, M. (2002). La educación intercultural. Ante los retos del siglo XXI. Desclee. España.
- Solé, C. (1991). ¿Integración o racismo?. Los trabajadores extranjeros en España. Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.

El mestizaje lingüístico y cultural en la literatura de la diáspora marroquí en España

Azeddine Ettahri
Universidad Mohammed V de Rabat
azedinne@gmail.com

"Dentro de nós há uma coisa que não tem nome, essa coisa é o que somos"
Saramago (1995: 262).

Introducción

La literatura de la diáspora marroquí en España, llamada también literatura periférica en castellano y catalán (Ricci, 2010) o/y literatura de inmigración, hace referencia a las obras literarias publicadas por escritores de origen marroquí residentes en España. Esta literatura apareció a principios de este siglo en un contexto marcado por la diversidad, las diferencias, la pluralidad y los contrastes (Arnau i Segarra, 2016: 247) y al tiempo que va aumentando en cantidad y en calidad, está suscitando mayor interés en muchas partes del mundo. En efecto, se trata de un proyecto escritural arquetípico centrado en la reflexión acerca de la pertenencia, la identidad, la interculturalidad y el mestizaje lingüístico y cultural.

Ni que decir tiene que este último tema ha venido adquiriendo una notable trascendencia no solamente en los medios de comunicación y los estudios sociológicos, sino también en los discursos literarios, llegando a crear una nueva literatura que, además de reflejar los desajustes y las injusticias políticas y sociales, sirve como vehículo para reivindicar la diversidad cultural, la identidad lingüística y la interculturalidad (Temsamani, 2018).

La reflexión sobre el mestizaje lingüístico y cultural, como lo hemos subrayado en un artículo anterior (Ettahri, 2019), ha sido un tema constante y prevalente en diversas literaturas, como la literatura chicana (Gloria Anzaldúa, Sandra Cisneros, Alicia Gaspar de Alba, por citar unos ejemplos) escrita en Estados Unidos; obras literarias de escritores libaneses, palestinos y sirios (Yibrán Jalil Yibrán, Mijail Nuáima o Amin Rihani); la literatura marroquí de expresión francesa (Driss Chraïbi, Tahar Ben Jelloun o Mohammed Khaïr-Eddine); la literatura marroquí

en lengua española (como en la obra de Mohamed Bouissef Rekab) o/y la literatura española de tema marroquí (Juan Goytisolo, Concha López Sarasúa, Rodolfo Gil Grimau, Antonio Lozano).

Los escritores más representativos de la literatura de la diáspora marroquí en España serían: Najat El Hachmi (1979), Laila Karrouch (1977), Saïd El Kadaoui Moussaoui (1975) o Mohamed El Morabet (1983). Son escritores oriundos del Rif que emigraron a una edad muy temprana a España donde se instalan definitivamente. Sus obras literarias disfrutaron de reconocimiento y han sido laureadas con varios premios de gran relevancia, como el Premio Nadal de Novela²⁰²¹ por *El lunes nos querrán* de Najat El Hachmi. Lo cual es indicio de la indudable calidad literaria de estas obras que reflexionan sobre temas que se insertan en el actual debate universal acerca de la pertenencia, la identidad y/o el mestizaje lingüístico y cultural.

Nuestro objetivo en el presente estudio es, de un lado, poner de relieve este mestizaje que consiste en el uso de palabras y expresiones rifeñas y su mezcla con la lengua catalana y española y, de otro, estudiar sus distintas funciones a propósito de tres novelas: *De Nador a Vic* (2004) de Laila Karrouch, *Límites y fronteras*(2008) de Saïd El Kadaoui Moussaoui y *Madre de leche y miel* (2018) de Najat El Hachmi.

Notas en torno a las novelas estudiadas

De Nador a Vic es la primera novela de Laila Karrouch en que cuenta su despedida del pueblo (los Karrouch), de sus amigas y de su familia de Nador, así como su llegada a España.

Como lo indica el título, la autora se encuentra entre “Nador” y “Vic”, es decir, entre dos ciudades, dos países, dos continentes, dos lenguas y dos realidades bien distintas, asumiendo, junto a su familia, una nueva cultura y una nueva forma de vida marcada por los contrastes existenciales sin abandonar sus orígenes: “*No he perdido mi cultura ni mis raíces, sino que he ganado otra cultura y otras costumbres. Me gusta hacer un buen cuscús para comer y una tortilla de patatas para cenar. ¿Por qué no?*” (Karrouch, 2004:119).

Límites y fronteras versa sobre el protagonista Ismaïl que sufre un brote psicótico y su ingreso en una clínica psiquiátrica, lo cual le llevó a hacer profundas reflexiones en torno a sus pertenencias, las fronteras mentales y culturales que hay que cruzar para acercarse a los demás, la búsqueda de la identidad y de la palabra como forma de terapia. Esta es, sin duda, una herramienta vital para la comunicación y la integración social del emigrante.

En *Madre de leche y miel*, El Hachmi narra en primera persona la vida de Fatima, quien deja a su familia y su pueblo para emigrar con su hija a Cataluña, donde debe luchar para salir adelante. La protagonista, tras su regreso a su pueblo, cuenta a sus seis hermanas su viaje, las dificultades que ha tenido y la compleja realidad cultural, social y personal que acarrea la condición de madre inmigrante.

A lo largo de su relato, tal como lo ha hecho en *El último patriarca* (2008) y *La hija extranjera* (2015), El Hachmi aporta reflexiones interesantes sobre la profunda escisión entre los dos mundos, la libertad, la pertenencia, el conflicto emocional y la lengua materna como instrumento vital en la configuración de la identidad.



Presentación del corpus

En la siguiente tabla presentamos las palabras y expresiones rifeñas utilizadas en las tres novelas.

De Nador a Vic	Límites y fronteras	Madre de leche y miel
<i>Lala, lema, salamAlikum, Al-lahUakbar, Zaxneft, rafki, l'd-Adha, henna, Enxagal-lahAl-lah, hamdulil-lah, zasotx, Slat u slam..., Lala zasreznnag, Sidi murai nnag, Salam, harera, hanna.</i>	<i>L'jarech, aromi, fquih, ibhrien, Arbbe d'amkran, shab l'jarech, alamerda, Allah u akbar, ihgraben, zafquez, L'malik.</i>	<i>qubbu, abib, remsemmen, Al Garb, 'Id, tbarkAlah, tbarkAlah, yins, zasutch, lala, ah bniti, riisar, charmila, imma, safi, serwal, Daa-dach, waAlah, Alahiamunana, sbar, khol, smelah, smelah, iwa qim, Fatima inu, ah sidiabbi sisi, parqui, da, zgof, qandura, aiiaw, arrimz, chcun, rqabra, sufría, dfain, subhanujairi, pac, tessud, rmuncar, funara, imma, cibbi, jringu, chebbakkia, lalauillali, Lahistarahistar, Chambi.</i>

A la luz de esta tabla, podemos hacer las siguientes observaciones:

- Las voces y expresiones rifeñas empleadas en las tres novelas pertenecen a diferentes campos léxicos (religión, gastronomía, vestimenta, boda, además de otras expresiones). La predominación de palabras religiosas se debe sin duda a la falta de equivalentes en la lengua española.
- Es evidente que la transcripción fonética de estas voces no ha sido sometida a ningún protocolo de transcripción y no respeta las normas de la fonética internacional. Nos hallamos ante una transcripción de la pronunciación espontánea y personal de los autores, lo que hace que la

lectura y la comprensión de algunos términos no sea fácil.

- c) A diferencia de Karrouch, El Hachmi y El Kadaoui Moussaoui ofrecen al final de sus novelas un glosario de términos y expresiones rifeñas para facilitar al lector su comprensión, debido a la incompatibilidad de estos con el lector catalán y español. En todo caso, los autores intentan explicar de una forma u otra el significado de estas palabras mediante la contextualización y la paráfrasis semántica.

El mestizaje lingüístico y cultural.

No cabe duda de que el mestizaje lingüístico y cultural es un tema común de la literatura de la diáspora marroquí en España. Tanto el contexto en que surgió esta nueva literatura como los temas que aborda favorecen este mestizaje. Efectivamente, como se ha visto, los tres autores "contaminan" sus textos con palabras y expresiones rifeñas, con la finalidad de consolidar y de exaltar la diferencia y la diversidad.

Este hecho representa una voluntad identitaria de nuestros escritores y constituye el objeto de un proceso que la transforma, la deforma y la reforma. La reflexión sobre la identidad, la pertenencia y la lengua vernácula hace que sea un motivo para que discurren sobre las diferencias que comportan los significados en una u otra lengua. Lo cual no lleva solamente a los autores a mezclar la lengua de la narración con la lengua rifeña, sino también a hacer una especie de traducción literal con sus aberraciones lingüísticas. Es evidente, por tanto, que el mestizaje lingüístico y cultural en la literatura de la diáspora marroquí en España tiene su relevancia, su justificación intelectual, así como su motivación literaria y psíquica.

El empleo de este mestizaje puede ser explicado, en primer lugar, por la voluntad que tienen nuestros escritores de llamar a las cosas por su nombre, como se muestra en los siguientes pasajes:

"—Tenéis un corazón enorme, enorme, shabl'jarech. Tenéis un corazón enorme —interrumpió su explicación un rato más por las risas y cuando pudo continuó."(El Kadaoui Moussaoui, 188).

"Tú, Najima, viniste de Nador con tu abib, el hijo de tu marido, que fue quien te trajo hasta la puerta; por entonces todavía estabais bien y te cuidaba como si fueras su madre." (El Hachmi, 17).

"Me pidió que le devolviera la tela y yo pensé que se había ofendido, pero unos días más tarde volvió de la ciudad con el qubbu cosido y me dijo parece mentira que no puedas pedirle a tu padre lo que te hace falta." (El Hachmi, 20).

A partir de estos dos pasajes se constata la tendencia y la intención estéticas y lingüísticas de los escritores de nombrar las cosas con exactitud pese a la existencia de equivalentes en la lengua catalana y española. Esto es un hecho comprensible y justificado porque, en general, la narración del otro en todas sus manifestaciones presupone, aparte del conocimiento de la cultura de los narratarios en cuestión, el uso de su lengua y de su correspondiente asimilación apropiadora (Abrighach, 2006: 294).

El léxico es, en efecto, un emisor de la cultura material e inmaterial. En este sentido, Galisson (1991: 119), que ha inventado el término *lexicultura*, señala que el léxico y la cultura son dos paradigmas indisociables, porque el acceso a la cultura se concretiza a través del léxico. De ahí el término *lexicultura* indica la relación innegable entre ambos componentes cuyo empleo consiste en integrar la dimensión cultural del léxico.

Otra motivación es, sin duda, la falta, en muchos casos, de equivalentes exactos de algunos términos y expresiones de procedencia rifeña en catalán y español, como bien lo muestran estos fragmentos, entre otros:

"Claro que había otra habitación, la única elevada, que estaba construida sobre la cocina y servía de atalaya y que, además, tenía un nombre diferente, la llamaban *zgoft*." (El Hachmi, 66).

"Además del pan, también le hacía al carnicero *remsemmen* y *jringu*, y a veces pastas. Para Ramadán, claro, le hacía, *chebbakkia*." (El Hachmi, 282).

"Miguel se estaba comiendo un frankfurt y yo me lo comía pensando que aquello era irse a la cultura aromi y dejar atrás la de mis padres. ¿Cuál de las dos era la mía?" (El Kadaoui Moussaoui, 94).

El uso de voces rifeñas se debe aquí sin duda la dificultad de encontrar la correspondencia y la traducción exacta de estos términos. No tienen equivalentes precisos, primero, porque provienen de un contexto cultural específico y propio del Rif y, segundo, corresponden a experiencias vitales y culturales propias de los rifeños, como se puede notar en el siguiente pasaje:

"Esperaban todos bajo la ventana a que saliera el hermano con algo que tenía que dar a Zraizmas y que las niñas no tenían que ver. ¡Pac!, decía Aicha, riendo y chocando una mano con el círculo que formaban los dedos de la otra." (El Hachmi, 158-159).

La dificultad de encontrar traducciones precisas de palabras rifeñas constituye una permanente preocupación para los escritores desde el comienzo de las novelas hasta el final. Por lo tanto, el empleo de estos términos ha sido necesario por tener estos significados específicos y por la falta de correspondencia entre ambas lenguas.

De este modo, los escritores se ven obligados, en ciertos casos, a formular sus expresiones (no te sostienen ni la tierra ni el cielo, haré traer azúcar, hijos ajenos, higadito mío, mollejita mía, Fiesta Grande, entre muchas otras) primero en rifeño para luego traducirlas en catalán o español, de forma que es frecuente que algunas traducciones literales tengan aberraciones lingüísticas. Esto se nota en muchos pasajes y lo justifica, por ejemplo, El Hachmi diciendo:

"Porque las únicas palabras que me han penetrado de verdad, hermanas, son las de nuestra lengua, las de nuestra madre." (El Hachmi, 273).

En cambio, los autores en vez de explicar las expresiones recurren a veces a la contextualización, como se puede notar en el siguiente pasaje:

"Por no hablar de algunos malos hombres que llevan a casa a sus mujeres, les quitan los papeles, se marchan y las dejan encerradas. A veces, a los muy desgraciados, les da por querer una segunda esposa o vivir la vida de lalauillali, como si fueran jóvenes y no tuvieran cargas, [...]" (El Hachmi, 334).

El uso de estas palabras puede ser interpretado también como un intento de los escritores de acercar las dos realidades: la catalana y la rifeña, como lo resalta Karrouch en su novela:

"Mi intención era hacer un poco más visible la barrera que existe entre las diferentes culturas. [...] Conocernos un poco mejor puede facilitar la convivencia entre los unos y los otros." (Karrouch, 121).

Por su parte, El Hachmi repite a menudo las palabras de su madre empleando el rifeñismo *qandura* (vestido) como eufemismo para evitar el uso de himen como palabra tabú en aquella sociedad tradicional:

"Las había aleccionado siempre sobre la importancia de conservar algo que llevaban en la entrepierna y que nombraban con el eufemismo de qandura, vestido, pero que no explicaban nunca exactamente qué era." (El Hachmi, 99).

Por otro lado, el empleo de rifeñismos se debe a cierta precisión y exactitud propuestas por la protagonista. Su intención es hacer una reflexión metalingüística sobre el significado de estos términos. Veamos los siguientes ejemplos:

"Bien, ya sabéis que los sufrías, los hombres que viven solos, no son precisamente famosos por su pulcritud. No saben nada de limpiar ni de cocinar y hacen lo que puedan, pero no lo consiguen." (El Hachmi, 108).

"Para no caer en rmuncar, palabra que designaba el mal causado a un inocente, para no arrancar demasiado pronto a una hija del regazo de su madre. A los catorce años lunares era rmuncar casar una

hija, a los dieciséis ya no, ya era casi una obligación."
(El Hachmi, 182).

"Y si Zraizmas la visitaba y le traía magdalenas, cacahuetes, galletas de esas pequeñas y redondas o de las otras, rellenas de nata, que llamaban Chambi, [...]." (El Hachmi, 358).

Como se puede notar, nos hallamos ante fragmentos en los que la lengua materna es motivo de reflexión sobre las diferencias que comportan los significados en las dos lenguas. Ciertamente es que estos pasajes son altamente significativos porque no se trata exclusivamente de un hallazgo del léxico rifeño, sino de una reflexión metalingüística sobre el mismo.

En este sentido, conviene subrayar que el uso de rifeñismos responde al realismo mimético de índole cultural. Los elementos léxicos comportan, lógicamente, "cargas connotativas culturales" y preservan "sobrentendidos culturales" (costumbres, creencias, actitudes), de modo que estas palabras funcionan como receptores de contenidos culturales que adhieren (palabras) y añaden otra dimensión más allá de las definiciones dadas por el diccionario. El léxico se enriquece y se desarrolla a partir de los elementos culturales y subjetivos; la palabra se vuelve, en definitiva, un reflejo de la cultura.

Conclusión

Para concluir, podemos decir que el mestizaje lingüístico y cultural viene a constituir una característica común de la literatura de la diáspora marroquí en España. Dicha mixtura entre dos o más registros lingüísticos da lugar a textos híbridos y típicos de un verdadero cruce lingüístico. Se trata, evidentemente, de un trabajo de hibridación lingüística y cultural, producto de escritores cuyas obras lo ilustran de forma nítida.

Pese a que la cantidad de voces y expresiones utilizadas en las tres novelas, objeto de nuestro estudio, son relativamente limitadas en términos de cantidad; no obstante, sus funciones narrativas y significativas son de gran importancia. En efecto, tal empleo compensa la carencia de la lengua catalana y española para describir la realidad rifeña, lo que permite, en cambio, a los escritores transmitir con la máxima fidelidad posible esa realidad,

ateniéndose a la sólida correlación que existe entre lengua y cultura.

Cabe añadir, por último, que los escritores se valen de las mismas cuando reflexionan sobre la realidad y la sociedad de sus antepasados, tratándose de una especie de interferencia psíquica que ejerce el imaginario catalán y rifeño sobre los escritores a la hora de narrar.

Bibliografía

- Abrighach, Mohamed (2006). *La inmigración marroquí y subsahariana en la narrativa española actual*. Agadir: ORMES.
- Arnau I Segarra, Pilar (2016), "L'hybridité identitaire dans une littérature émergente : l'écriture du « moi » hybride dans l'œuvre autobiographique des écrivains catalans d'origine maghrébine". *Babel : Littératures plurielles*, n°33, pp. 247-259. <https://journals.openedition.org/babel/4540?lang=en>
- Bousfanj, Abdelkader (2017). "Entre Najat El Hachmi y Said El Kadaoui Moussaoui: de la pertenencia como cicatriz a la identidad como transgresión". *Perspectivas de la Comunicación*, vol. 10, 2, pp. 171-188.
- Bousfanj, Abdelkader (2019). "Discurso lingüístico rifeño e identidad en *La hija extranjera* de Najat El Hachmi". *Dos Orillas, Revista intercultural*, XXXII/XXXIII, pp. 58-66.
- El Hachmi, Najat (2018). *Madre de leche y miel*. Barcelona: Destino.
- El Hachmi, Najat (2021). *El lunes nos querrán*. Barcelona: Destino.
- El Kadaoui Moussaoui, Saïd (2008), *Límites y fronteras*. Lleida: Milenio.
- Ettahri, Azeddine(2019). "Le métissage linguistique dans *La hija extranjera* de Najat El Hachmi: motivations et fonctions narratives". In ZERROUKI, Najat (dir.). *Femmes-monde "Africaines" et la migration : Quand la migration se conjugue au féminin : Entre l'invisibilité et la supervisibilité* (Actes du Colloque International 17-18 octobre 2017). Oujda: El Joussour, pp. 144-153.
- Galisson, Robert (1991). *De la langue à la culture par les mots*. París: CLE International.
- Greskovicova, Bronislava (2016). *De la otredad al mestizaje: Representación de la inmigración marroquí en la narrativa española contemporánea (1998-2008)*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Karrouch, Laila (2008). *Laila*. Barcelona: Planeta.
- Karzazi, Khadija (2013). "Marruecos en el nuevo orientalismo español". *Magriberia*, 6/7, pp. 231-237.

- Loupas, Bernard (1978). "Importance et signification du lexique d'origine arabe dans le 'Don Julián' de Juan Goytisolo". *Bulletin Hispanique*, vol. 80, 3-4, pp. 229-262.
- Ricci, Cristian H. (2010), *Literatura periférica en castellano y catalán. El caso marroquí*. Madrid: Ediciones del Orto.
- Saramago, José (1995). *Ensaio sobre a cegueira*. Lisboa: Caminho.
- Temsamani, Kamelia (2018), "Origen e identidad en la narrativa sobre inmigración: el caso de Najat El Hachmi", disponible en: <https://letralia.com/sala-de-ensayo/2018/06/11/najat-el-hachmi>

Las migraciones internacionales en un mundo de muros y riesgos

Thales Speroni,
Investigador Postdoctoral, CER-Migracions,
Universitat Autònoma de Barcelona
thales.speroni@uab.cat

Introducción

Para poder contribuir con la interpretación de las problemáticas centrales de los días de hoy, la sociología debe ser capaz de reflexionar acerca de sus categorías espaciales e ir más allá de la “trampa territorial” (Agnew, 1994), la cual continúa, en gran medida, encarcelada. La sociología, que ha sido fundada a partir del arrebató de la cuestión social del siglo XIX, debe cumplir esa tarea, sobre todo porque en el siglo XXI la cuestión social se ha transnacionalizado (Faist, 2019). Las desigualdades están determinadas no solo por las disparidades entre las clases, géneros y razas/etnias, sino por las profundas desigualdades entre las localidades geográficas. De ahí que los abismos entre la vida en una ciudad del norte global y otra en el sur global tiendan a ser más profundos que los existentes en el ámbito de un mismo país (Milanovic, 2015). Así que es necesario reconocer que vivimos en un mundo marcado por una división internacional de recursos destinados a la protección social, y de factores de exposición a riesgos. Esto significa que los riesgos a que las personas están más significativamente expuestas, así como sus capacidades de enfrentarlos, no son aleatorios, resultado de la mala fortuna individual o de las fuerzas imprevisibles de la naturaleza. Es precisamente en los intersticios de esta geografía de la desigualdad global que florecen las migraciones internacionales.

Este ensayo busca reflexionar sobre las migraciones a partir de una de las paradojas centrales de la globalización: la simultaneidad del continuo establecimiento de circuitos de movilidad de bienes y capitales, por una parte, y de la progresiva construcción de obstáculos para la movilidad humana, representada por los muros fronterizos, por otra parte. Asimismo, se argumenta que esa dualidad selectiva para las moviidades internacionales se fundamenta en dinámicas macroinstitucionales de *irresponsabilidad organizada* que se

vincula, de modo profundo, a una tendencia a la *individualización de los riesgos sociales*. Defendemos en este texto que la irresponsabilidad organizada y la individualización de los riesgos sociales son llaves explicativas importantes para entender las dimensiones y contenidos de las migraciones internacionales en un mundo de muros y riesgos.

Ficciones y fricciones de la globalización

Este es un mundo en transformación, sin ningún género de dudas. Los cambios tecnológicos, culturales, ecológicos, económicos y políticos resuenan en el día a día de la sociedad globalizada, afrontan gramáticas y narraciones de largo alcance; perturban marcos analíticos establecidos; producen una multiplicación de los itinerarios biográficos posibles; transforman los riesgos de la vida social y las formas de enfrentarlos. Sin caer en la trampa de considerar que todo es novedad, global, conectado, transnacional, rápido y líquido (¿o sería gaseoso?), es necesario reconocer que son muy fuertes los vientos de cambio. Nuestro tiempo exige una excavación sociológica que permita describir, interpretar y, con suerte, explicar las inconsistencias de nuestros mapas que parecían casi sin fisuras (Sassen, 2005: 401). ¿Los conceptos sociológicos que tenemos a disposición, y los marcos en que ellos se sostienen, son lo suficientemente sólidos para explicar la realidad social contemporánea? ¿Nuestras lentes analíticas pueden ser consideradas satisfactorias frente a los fenómenos sociales actuales como la metamorfosis de los estados y las movildades de capitales, riesgos, bienes y personas?

La globalización tiene muchas caras: de la farsa, de la tragedia y de la esperanza o de la fábula, de la perversidad y de las posibilidades, como nos sugiere Santos (2001: 17-21). No es, así, de ninguna manera, un mundo completamente nuevo. Su máscara fabulosa se constituye por los cuentos de algunos economistas, que presuponen una globalización desespacializada e inevitable (Massey, 1999: 34) o por otros mitos consecuentes para las elites, como el de la muerte del estado nación. “El estado ha muerto, ¡larga vida al estado!”, nos contestan los politólogos en sus descripciones empíricas más consistentes. Las fábulas son importantes, porque, como nos recuerda Massey, el modo como imaginamos la globalización

tiene consecuencias importantes sobre las formas que ella asume (Massey, 1999: 35). Por ejemplo, el discurso de la globalización como inexorable y sinónimo de “comercio libre” es una de las bases de justificación de los programas de ajuste estructural y austeridad (Massey, 1999: 35-36).

La cara perversa de la globalización se configura por la difusión, en los últimos 30 años, de una nueva fase del capitalismo avanzado basada en la financierización de la economía. Todo lo que los bancos tocan se transforma en oro: tierras, agua, pequeñas propiedades agrícolas, etc. Este toque de Midas –que, como en la mitología, genera simultáneamente riqueza y destrucción– se fundamenta en nuevas formas de acumulación primitiva que conducen a una profundización de las desigualdades internacionales, la pérdida masiva de hábitats, y que, por lo tanto, funciona como una fuerza impulsora de las migraciones (Sassen, 2016).

A pesar de farsas y fábulas, perversidades y tragedias, la globalización tiene un semblante de esperanza y de posibilidades. Ese postulado, que puede ser visto como ingenuidad, se basa en el hecho de que muchas de las bases técnicas de la globalización actual tienen la potencia de hacer erigir otra globalización, fundamentada en una nueva metanarrativa cosmopolita (Santos, 2001: 20-21). Las capacidades y los recursos para la movilidad y protección social de las personas nunca han sido tan elevados; al mismo tiempo que, cada vez más, vivimos en un mundo de muros, que obstaculiza tales movilidades y sus capacidades de socializar riesgos, en nombre de una supuesta protección de la soberanía y de la ciudadanía de los estados nacionales (Newman, 2006).

La globalización está marcada por conflictos y conexiones desiguales, inestables y creativas; por lo que Anna Tsing denominó de "fricciones":

Hablar de fricción es un recordatorio de la importancia de la interacción en definir el movimiento, la forma cultural y la agencia. Fricción no se trata solo de reducir la velocidad de las cosas. Se requiere fricción para mantener el

movimiento global de poder (Tsing, 2011: 6, traducción nuestra).

En contraste con las imágenes de total fluidez y movimiento, Tsing considera que las fricciones de la globalización pueden ser entendidas, metafóricamente, como carreteras: "(...) que crean caminos que hacen que el movimiento sea más fácil y más eficiente, pero al hacerlo ellos limitan a dónde vamos. Lo que facilita el viaje también es una estructura de confinamiento (Tsing, 2011: 6, traducción nuestra).

Los riesgos no necesitan visados

¿De qué forma las configuraciones multiescalares de la economía mundial producen nuevas concepciones y tipos de riesgos sociales? Antes de abordar esta cuestión, es fundamental examinar lo que se ha entendido por riesgo. El riesgo, en un sentido amplio, puede ser definido como un peligro sobre el cual todavía se puede hacer algo; se trata de un futuro posible que puede llegar a ser transformado (Zinn, 2008: 4). En ese sentido, la protección y los riesgos sociales están en una constante relación de entretejimiento: el contenido de uno define las expectativas sobre el otro.

La noción de riesgo se utiliza de forma polisémica en las más variadas disciplinas. Las acepciones son tan contrastantes, que el diálogo interdisciplinario se vuelve difícil. En un esfuerzo de síntesis con el objetivo de organizar tal diversidad, Zinn (2008) sistematiza los distintos significados dados al riesgo, en particular en referencia a sus diferentes fundaciones epistemológicas: como realidad objetiva o como construcción social.

Para la epidemiología y para parte de la economía, el riesgo es entendido como una realidad objetiva (Zinn, 2008: 5). Sin embargo, mientras que para los epidemiólogos existe la posibilidad de acción sin la intervención de factores subjetivos y sociales, para los economistas el riesgo es atravesado por juicios y percepciones subjetivas (Zinn, 2008: 5). En el abordaje de la teoría económica clásica, hay una concepción del *homo economicus* como un agente racional cuya acción está marcada

por la incertidumbre, que resulta de la ausencia de conocimiento e informaciones sobre el ámbito de la acción social.

En la sociología y antropología, se ha criticado la visión objetiva del riesgo por medio de tres enfoques principales que describieron los riesgos como construidos o mediados socialmente (Zinn, 2008, pp. 6-7): de una perspectiva cultural (Douglas; Wildavsky, 1982); de los varios autores (como Castel, 1991 y O'Malley, 1996) que se inspiraron en la noción de gobernabilidad en Foucault (1991); y de la sociedad del riesgo (Beck, 1998). Discutiremos brevemente las dos primeras acepciones, para, posteriormente, abordar de modo más atento el enfoque de Beck, puesto que este ha sido especialmente pensado para el análisis del riesgo en tiempos de globalización.

Para Douglas y Wildavsky, el riesgo no es tan solo una realidad objetiva, sino un proceso sociocultural (1982: 6) en el que algunos peligros reales son transformados en transgresiones de valores de un determinado grupo. Esto significa que la forma en que los riesgos son seleccionados, interpretados y construidos políticamente es determinada socioculturalmente. La línea argumentativa se fundamenta en un constructivismo cultural de las nociones de pureza y de los límites socioculturales que lleva a una crítica a la idea de una separación radical entre la casualidad en el mundo exterior y los resultados de las percepciones individuales (1982: 193).

El marco de la gobernabilidad, a su vez, propone una concepción del riesgo como una tecnología de gestión y regulación sociopolítica basada en el cálculo probabilístico aplicado a diferentes áreas de la vida social. Por consiguiente, un determinado peligro solo se transforma en riesgo cuando se convierte en una probabilidad atribuida discursivamente a individuos y colectivos (Zinn, 2008, p. 174). El cálculo probabilístico también es una forma de atribuir responsabilidad a los actores individuales y colectivos que progresivamente pasan a tener más obligaciones sobre la propia protección frente al riesgo (O'Malley, 1996; Lupton, 1999: 5). Esta idea, que también está presente en el enfoque de Beck (1998), es particularmente relevante para el estudio de las migraciones; por cuanto, continuamente, las personas migrantes son tratadas como

portadores de riesgos (para la criminalidad, la salud pública, el mercado de trabajo, etc.). Esta asignación estatal del riesgo es fundamental para la producción estatal de la “ilegalidad” migrante: los estados ilegalizan los migrantes y después les tildan de peligrosos porque son ilegales (De Genova; Mezzadra; Pickles, 2014). De esta forma, la atribución discursiva del riesgo se configura como mecanismo de gobernabilidad sobre las poblaciones migrantes, como medio de controlar su movimiento, de justificar públicamente este control (véanse sobre este tema cualquiera de los discursos de Trump, Salvini, Orbán, Bolsonaro y de los líderes del partido político español VOX) y de promover una integración social y laboral subalterna.

Beck argumenta en su libro *La Sociedad del Riesgo* (Beck, 1998) que el modo de producción social de riquezas se vincula directamente al modo de producción de riesgos. Para Giddens (2006), en el mismo sendero, vivir en una era global significa tener que enfrentarse a nuevas situaciones de riesgo (Beck, 1998: 19-44). Esto se debe al paso de una situación en que los riesgos de lo que la naturaleza hace con la sociedad eran la principal preocupación; para un escenario inverso, en que lo que la sociedad hace con la naturaleza se convierte en la fuente principal de problemas potenciales (Beck, 1998: 35-36).

Beck (1998) indaga acerca de la emersión de nuevas formas de riesgos que son producidos como “consecuencias secundarias” de la modernización y que preforman un rol crucial en la transformación de esta. El autor parte de las bases del realismo crítico con el objetivo de combinar una concepción realista y constructivista del riesgo. Para Beck, el riesgo hace referencia a un futuro incierto en el que los cálculos estadísticos ya no son estrategias efectivas de reducción de la incertidumbre. Beck postula que, a diferencia del pasado, gran parte de los riesgos contemporáneos son ultracomplejos y poco visibles. La ciencia, los gobiernos y los actores económicos se transforman tanto en productores de riesgos como en las formas en que el diagnóstico de ellos se vuelve posible. Asimismo, la incertidumbre es continuamente retroalimentada: más conocimiento es producido, lo que permite una mayor comprensión sobre los riesgos, pero también la generación de nuevos riesgos, en relación con los

cuales las fuentes de protección tienden a una continua insuficiencia (Beck, 1998: 199-235).

En ese contexto, se establece una sociedad global de riesgos, en el marco de la cual se difunden riesgos planetarios, promovidos por el desarrollo económico, productivo e industrial. La sociedad global de riesgos se caracteriza por una imposibilidad de externalización de ciertos riesgos indeseados, negados o reprimidos: a un nivel planetario, el hecho es que no hay para dónde huir, ricos y pobres, americanos y venezolanos pueden ser afectados (Beck, 1998: 26; Beck, 1999: 79). La externalización de los riesgos, evidentemente, no es posible en un nivel planetario, pero los procesos de externalización de riesgos e internalización de recursos para la protección social son frecuentes entre estados nacionales y clases sociales.

El postulado de la existencia de una sociedad global del riesgo destaca la interdependencia económica, social y ambiental y la difusión del riesgo, como resultado de la globalización económica. Para Beck (1999), la globalización del riesgo obstaculiza su previsibilidad, hace que los riesgos no tengan limitación en el espacio y tiempo (son globales y duraderos) y dificulta la responsabilización efectiva (Beck, 1999: 83). Se funda, por tanto, en una *irresponsabilidad organizada* (Beck, 1998), o sea, ciertos mecanismos y estrategias institucionales que tienen el objetivo de evitar la responsabilidad de ciertos actores sobre determinadas situaciones. Esa es una idea crucial para pensar las interfaces entre muros, riesgos y migraciones en la contemporaneidad, tal como discutiremos en la sección siguiente.

La constitución de la sociedad del riesgo tiene también consecuencias políticas importantes, por una parte, ella "(...) es una sociedad catastrófica. En ella, el estado de excepción amenaza con convertirse en el estado de normalidad" (Beck, 1998: 30) y, por otra parte, se plantean cuestiones sobre las posibilidades de gestión democrática de los riesgos, en la medida en que la decisión por la toma de ciertos riesgos no se somete al escrutinio de todos los que son potencialmente afectados (Beck, 1998: 30-32). La consecuencia subjetiva de esta sociedad mundial del riesgo es la difusión selectiva y

diferencial de una sensación de vulnerabilidad: muchos son los ejes convergentes de riesgos potenciales, mientras que pocas, fragmentadas, inestables y distribuidas desigualmente son las fuentes de protección social.

La definición de riesgo de Beck tiene el mérito de combinar, de manera exitosa, el riesgo como algo real y como algo construido socialmente. Las sociedades producen continuamente, desde el punto de vista cultural y social, los riesgos; por una parte, la organización social y productiva genera consecuencias secundarias que pueden ser devastadoras, aunque no sean reconocidas como tales; y, por otra parte, las definiciones sobre los riesgos –cuáles deben ser reconocidos, cuáles son más o menos graves, o hasta cuáles realmente existen– son mutables e históricas.

La irresponsabilidad organizada y la responsabilización individual por los riesgos de la migración

El libro “Papá Rico, Papá Pobre” vendió más de 58 millones de copias en el mundo defendiendo la importancia de la educación financiera como medio de independencia de las personas, tanto del trabajo asalariado como del Estado. Uno de los ejes del argumento de los autores es la centralidad de la audacia:

(...) la principal razón por la cual la mayoría de las personas no son ricas es porque están aterrorizadas de perder. Los ganadores no están aterrorizados de perder. Los perdedores, sí. Los fracasos son parte del proceso del éxito. La gente que evita el fracaso también evita el éxito (Kiyosaki; Lechter, 2003: 130).

Esta narración neoliberal e individualista trae como presupuesto la existencia de una distribución equitativa de los riesgos y de sus consecuencias. No existen las desigualdades y abismos que hemos mencionado y, fundamentalmente, la tierra se transforma en un mundo plano marcado solamente por dos ejes dimensionales: el del fracaso-éxito y el del miedo-audacia. Este discurso contrasta tanto con una concepción del riesgo como mala fortuna en que el riesgo surge de las fuerzas aleatorias de la naturaleza, como un entendimiento de que las protecciones frente a los riesgos deben ser garantizadas por las instituciones estatales. Todo se vuelve puro voluntarismo individual. Así pues,

se afirma una acepción individualista del riesgo y de la protección: estos se transforman en cuestiones de competencia individual. La división internacional de los riesgos y de los recursos de protección social hacen que los individuos y colectivos tengan capacidades diferenciadas frente a las privaciones y los riesgos. En consecuencia, se producen situaciones en que la "audacia" de la que hablan Kiyosaki y Lechter puede tener efectos muy diversos: si para algunos puede significar la posibilidad de acumular riquezas, para otros puede representar el peligro de multiplicar riesgos y de perderse lo poco que se tiene. Es en este escenario que es posible concebir *las migraciones internacionales contemporáneas como intentos arriesgados de protección social* (Speroni, 2019).

La distribución desigual de riesgos y recursos de protección es, a la vez, causa y consecuencia de diferentes formas de irresponsabilidad organizada, o sea, de configuraciones institucionales que eximen a ciertos actores, organizaciones y entidades estatales y no estatales, de las responsabilidades sobre los riesgos sociales. La irresponsabilidad organizada se fundamenta en la producción y en la explotación de zonas grises donde la atribución de responsabilidad social y jurídica se vuelve (intencionalmente o no) compleja o difícil (Beck, 1998). El primer ejemplo significativo es el mercado financiero global, que es un sistema estructurado de modo que sus operadores tienden a no ser responsabilizados por las consecuencias de los riesgos que producen: por ejemplo, la devaluación de una divisa nacional, que puede ser resultado de actividades especulativas, puede tener consecuencias perversas para las economías de las familias, particularmente de las transnacionales, y para la importación de bienes de primera necesidad, como medicamentos. A pesar de esos efectos deletéreos, la especulación forma parte de las reglas del juego y de la *raison d'être* del mercado financiero. En consecuencia, las implicaciones negativas de las dinámicas mercantiles son relegadas a los estados y a las familias, que se transforman en rehenes de dinámicas que huyen de su control.

Un segundo conjunto de formas de irresponsabilidad organizada hace referencia a las estrategias institucionales que se utilizan de los vacíos y superposiciones creadas por mecanismos

excluyentes y por los vacíos y las inseguridades jurídicas. En cierta medida, configuraciones de ese tipo pueden ser consideradas formas singulares de necropolítica en que no se trata de matar directamente a las personas, sino de dejarlas morir (Tyner, 2016). En ese caso, la muerte no surge de una acción, sino de una inacción en que no existe “crimen” y las víctimas tienden a ser transformadas en cómplices o culpables. Los ejemplos de procesos de este tipo son muchos, particularmente en relación con las migraciones internacionales. La gestión de las fronteras exteriores de la Unión Europea durante la llamada “crisis de los refugiados” es un caso contundente de necropolítica de irresponsabilidad organizada. Por medio de las fuerzas de FRONTEX se realizan misiones de interceptación de barcos con refugiados en aguas territoriales de los lugares de origen o tránsito (como Libia y Turquía). Estas misiones tienen como objetivo prioritario no el rescate de los refugiados, sino el de impedir que lleguen al territorio europeo, para que no puedan reivindicar el derecho de refugio y, por lo tanto, convertirse en una responsabilidad de las instituciones nacionales y europeas. En esa forma de necropolítica, se difuminan los límites entre resistencia y suicidio, sacrificio y redención, martirio y libertad, en las mismas líneas de la acepción propuesta por Mbembe (2008, p. 177).

Otro ejemplo de irresponsabilidad organizada por exclusión es la tendencia del uso de políticas sociales como políticas migratorias: se retiran derechos de los migrantes con el fin de constreñir nuevos flujos migratorios. En el caso de España, la reforma sanitaria de 2012 (que se revisó en 2018) dificultó el acceso de los inmigrantes sin permiso de residencia a la atención sanitaria pública y gratuita. Según estimaciones recientes, esto ha generado un aumento del 15% en la mortalidad de los migrantes sin permiso de residencia, lo que, en números absolutos, significó un aumento de 70 muertes más al año (Mestres et al, 2018). La cuestión fundamental aquí es que se permite que los individuos mueran dependiendo de su posición geográfica, jurídica o social (Tyner, 2016). La conjunción de esas posiciones sirve de justificación para que algunas formas de riesgos y algunos colectivos sean dejados fuera de la cobertura de las responsabilidades institucionales.

Un tercer tipo de configuración de irresponsabilidad organizada se desarrolló a través de la reorientación de las políticas sociales en el sentido de una sustitución de políticas sustantivas por un enfoque en las “obligaciones cívicas” de los pobres (Wacquant, 2009:100) y en las políticas de vales (Fraser, 2008: 228-229). Por lo tanto, se instituye un modelo de distribución de derechos, marcado por la tendencia de un paso de una concepción de protección social fundamentada en causas sociales y responsabilidades colectivas para una basada en fallas y responsabilidades individuales (Kemshall, 2002). Así, la individualización de las necesidades de protección, de sus causas y soluciones legitima la no garantía o la estigmatización de la garantía de derechos para ciertos individuos, considerados excesivamente “improductivos” o “dependientes”. La distribución internacional de los riesgos sociales (y de los recursos de protección) y las formas de irresponsabilidad organizada que ella produce tienden a llevar a una individualización de la responsabilidad sobre el enfrentamiento de tales riesgos. Es en las profundidades abisales de los desencajes entre riegos y protecciones que los individuos y las familias tienen que encontrar soluciones biográficas para las contradicciones del sistema (Beck, 1998, p. 173). La sociedad se configura, por lo tanto, no como una prisión ordenada, sino como una selva desordenada (Castells, 2001: 330), marcada por libertades precarias, a partir de las cuales los individuos tienen que desarrollar estrategias de protección de ellos y de los suyos (Beck; Beck-Gernsheim, 2003). Se produce, entonces, un sujeto que debe gobernarse a sí mismo y ser un agente activamente responsable en circunstancias que huyen de su control (Fraser, 2008: 229). Beck y Beck-Gernsheim (2003) ilustran esa situación de forma contundente: “(...) toda metafísica y trascendencia, toda necesidad y certidumbre están siendo sustituidas por la habilidad personal. Tanto en lo más público como en lo más privado, nos estamos convirtiendo en funambulistas bajo la lona del circo. Y muchos de nosotros caemos” (Beck; Beck-Gernsheim, 2003: 38).

La responsabilización individual por el riesgo y la protección social es un proceso con múltiples facetas. En primer lugar, posee una dimensión moral, aquel que no da cuenta de la propia protección y de la protección de los que están bajo su cuidado es

pasible de culpa y de estigma. La protección social, que en otras situaciones podría ser vista como una obligación social (frecuentemente del Estado nacional) se vuelve en una obligación moral. Ese aspecto conlleva a un segundo lugar: la distribución de la responsabilización en el interior de las familias tiende a estar marcada por las interseccionalidades de desigualdades. En tercer lugar, a pesar de ser un proceso presente, tanto en dinámicas de movilidad sur-sur como sur-norte, la forma en que la responsabilización individual se presenta y los efectos que ella genera dependen no solo de las dinámicas culturales y desigualdades internas a las familias, sino también de las posibilidades y condiciones de acceso a recursos formales de protección social.

Consideraciones finales

Las migraciones internacionales y los vínculos transnacionales que ellas posibilitan se sitúan en el marco del imperativo de responsabilidad personal por los riesgos sociales. Lo que se expresa en el intento individual y colectivo de desarrollo de capacidades y estrategias para responder a los riesgos sociales a través del establecimiento de vínculos simultáneos con fuentes de protección social multilocalizadas: la familia, los Estados, los mercados y el tercer sector. La articulación de esos lazos y de los recursos formales e informales que ellos posibilitan, forman lo que, en otro momento (Speroni, 2019), denominamos de *bricolajes de la protección social*, un esfuerzo "artesanal", caracterizado por la heterogeneidad de sus componentes y la incertidumbre con relación a su eficacia. Considerar la importancia de las interfaces entre las desigualdades internacionales con relación a la exposición a riesgos y las diferentes formas de irresponsabilidad organizada posibilita subrayar el carácter estratégico de la movilidad internacional como forma de protección social y reconocer la tendencia a una sobrecarga de los vínculos personales. En suma, este ángulo analítico nos permite interpretar las migraciones internacionales en el ámbito de dos tendencias cruciales de la contemporaneidad: la austeridad en materia social y la securitización de fronteras.

Bibliografía

- Agnew, J. The territorial trap: The geographical assumptions of international relations theory. *Review of International Political Economy*, v. 1, n. 1, p. 53-80, 1994.
- Beck, U. *La Sociedad del Riesgo*. Barcelona: Paidós, 1998.
- Beck, U. *O que é a globalização?: Equívocos do globalismo respostas à globalização*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- Beck, U.; Beck-Gernsheim. *La individualización: el individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona: Paidós, 2003.
- Castel, R. From dangerousness to risk. En: Burchell, G.; Gordon, C.; Miller, P. (Eds.). *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: University of Chicago Press, 1991. p. 281-298.
- De Genova, N.; Mezzadra, S.; Pickles, J. New keywords: Migration and borders. *Cultural studies*, v. 29, n. 1, p. 55-87, 2015.
- Douglas, M.; Wildavsky, A. *Risk and culture: An essay on the selection of technical and environmental dangers*. Berkeley: University of California Press, 1982.
- Faist, T. *The transnationalized Social Question*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Foucault, M. Governmentality. En: Burchell, G.; Gordon, C.; Miller, P. (Eds.). *The Foucault effect: Studies in governmentality*. Chicago: University of Chicago Press, 1991. p. 87-104.
- Fraser, N. *Escalas de justicia*. Barcelona: Herder Editorial, 2008.
- Kemshall, H. *Risk, social policy and social welfare*. Buckingham: Open University Press, 2002.
- Kiyosaki, R. T.; Lechter, S. L. *Papá Rico Papá Pobre: Lo que enseñan los ricos a sus hijos sobre el dinero -- ¡ que los pobres y la clase media no hacen!* Nueva York: Warner Books, 2003.
- Lupton, D. *Risk and sociocultural theory: New directions and perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Massey, D. Imagining globalization: power-geometries of time-space. En: Brah, A.; Hickman, M. J.; Ghail, M. M. (Eds.). *Global futures*. Londres: Palgrave Macmillan, 1999. p. 27-44.

- Mbembe, A. Necropolitics. In: Foucault in an Age of Terror. Nueva York: Springer, 2008. p. 152–182.
- Mestres, A. J. et al. The deadly effects of losing health insurance. CRES-UPF Working Paper #201802-104, 2018. Barcelona: CRES-UPF.
- Milanovic, B. Worlds apart: Measuring international and global inequality. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- Newman, D. The lines that continue to separate us: borders in our borderless world. *Progress in Human Geography*, v. 30, n. 2, p. 143-161, 2006.
- O'malley, P. Risk and responsibility. En: Barry, A.; Osborne, T.; Rose, N. (Eds.). *Foucault and political reason: Liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996. p. 189-207.
- Santos, M. *O País Distorcido*. São Paulo: Publifolha, 2002
- Sassen, S. Digging in the penumbra of master categories. *The British Journal of Sociology*, v. 56, n. 3, p. 401-403, 2005.
- Sassen, S. A Massive Loss of Habitat: New Drivers for Migration. *Sociology of Development*, v. 2, n. 2, p. 204–233, 2016.
- Speroni, T. (2019). *Desencajes y Bricolajes de la Protección Social: Las familias Transnacionales Bolivianas en Barcelona y São Paulo*. Tesis Doctoral. Universitat Autònoma de Barcelona – UAB; Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS.
- Tsing, A. *Friction: An ethnography of global connection*. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- Tyner, J. A. *Violence in capitalism: Devaluing life in an age of responsibility*. Lincoln: U of Nebraska Press, 2016.
- Wacquant. *Punishing the poor: The neoliberal government of social insecurity*. Durham: Duke university Press, 2009.
- Zinn, J. O. A comparison of sociological theorising on risk and uncertainty. En: ZINN, J. O. (Ed.). *Social theories of risk and uncertainty: an introduction*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2008. p. 168-209.

MEDITERRÁNEO

Gracias, Hassan; Sabes que aplaudo vuestro quehacer y conocimiento. Yo tan sólo tengo una utopía: Nunca me expliqué la expulsión de España de los creadores de la Alhambra,



ni me expliqué la aventura de Colón hacia las especias, obviando el camino árabe, ni me explico el olvido de la cultura común. Para ello, creo que el Mediterráneo nos une



Y de ahí intuí el "Baile de Civilizaciones" en el Cervantes de Tánger.



He de añadir que una familia marroquí, de origen español, creó en Tánger el gran teatro africano y mi pueblo, Albacete, construyó a su imagen el llamado y aclamado Teatro Circo, que nos hermana;



Gran Teatro Cervantes
Tangier (Morocco) / Tanger (Maroc)

secretmorocco@gmail.com

#HispaniaNostraContigoEnCasa



A tu espléndido libro y al cariz intelectual de los participantes yo tengo poco que aportar. Aun así, si te gusta esta simple idea utópica yo me presto a decirla con brevedad y simplemente a escribirla. Pero poco o nada más podré decir. **"El Mediterráneo nos une"**. Salud y Éxitos, Hassan.



Manuel Pérez Castell.

Ex Alcalde de Albacete y Ex diputado socialista

BioData de participantes en el texto

Ahmed Benallal

Ahmed Benallal es licenciado en Derecho por la Universidad Sidi Mohamed Ibn Abdllah (Marruecos). Tiene un Master europeo en Mediación (mediación Inter Mediterránea) y un posgrado en Cultura de Paz y Derechos Humanos por la Universidad Autónoma de Barcelona. Ha sido director del Consejo Islámico Cultural de Cataluña, responsable de proyectos de inmigración en APIP Barcelona, formador de módulos de interculturalidad y diversidad religiosa en el Centro Unescocat y responsable de proyectos en la asociación La Llum del nord. Miembro del Grupo de recerca Islamo-Cristiana de Barcelona (Gric) y coo-editor del libro Las parejas mixtas un amor transgresor que pone a prueba prejuicios y fronteras.

Actualmente es el delegado del gobierno de la Generalitat de Cataluña a Túnez.

Alfonso Vázquez Atochero

alfonso@aunex.es,

<https://orcid.org/0000-0002-1657-8275>

Es licenciado en Antropología y doctor en Comunicación Audiovisual por la Universidad de Extremadura. Tiene un máster en Dirección Estratégica y Gestión de la Innovación por la Universidad Autónoma de Barcelona. Actualmente es profesor en la Universidad de Extremadura y colabora con UNADE y Anáhuac (Ambas mexicanas). Es investigador en el grupo NODO Educativo. Su principal línea de investigación es la ciberantropología, es decir, las transformaciones que la sociedad red ha infringido al ser humano en los últimos años. Últimamente se ha centrado en el análisis de las adicciones sin sustancia y en migraciones. Ha publicado varios libros y artículos, y también colabora con periódicos como El País o La Vanguardia. Junto con el profesor Arabi ha coordinado los libros “Las Migraciones en África y Oriente Medio en el contexto de la Nueva Civilización”, “Marruecos y España ante los retos migratorios de la Nueva Era” (AnthropiQa), “Diáspora intelectual marroquí en España” (Diwan) y Marruecos y España; denominadores comunes (AnthopiQa, con Khadija Karzazi).

Azeddine Etthrai

azeddinne@gmail.com

Es profesor titular de Lengua y Literatura Españolas en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Mohammed V de Rabat. Obtuvo su Doctorado en Lingüística en la misma Universidad (2016). Ha coordinado, participado e intervenido en varios congresos internacionales (Madrid, Lisboa, Ámsterdam, Cádiz, Gijón, Valladolid, Barcelona, Casablanca, Fez, Nador, Rabat, Agadir,...) y es autor de una decena de artículos publicados en diversas revistas indexadas.

Entre sus líneas de investigación se destacan: el contacto lingüístico hispano-rifeño, los préstamos del español en el amazigh del Rif, el mestizaje lingüístico en la literatura española de tema marroquí y la literatura marroquí de expresión española.

Domingo Barbolla Camarero

barbolla@unex.es

Profesor Titular de Universidad en el área de Antropología Social de la Universidad de Extremadura. Sociólogo, antropólogo y estudiante permanente de filosofía. Autor de una treintena de libros sobre diversos temas. Dedicado en los últimos años a la investigación en salud y religiosidad, con títulos como: El cáncer: investigando desde otro paradigma. Factores psicosocioculturales como desencadenantes (2007, coautor); Cáncer en niños y adultos. Estrategia vital con sentido (coord., 2009). Buscando a Dios en el tercer milenio (2015); Investigando a Dios (2018); Mística para todos. Para usted también (2018). Preside la Fundación "Centro de Investigación sobre la Nueva Civilización Riccardo Campa".

El Hassane Jeffali

elhassane.jeffali@estudiants.urv.cat,

<https://orcid.org/0000-0002-5138-8231>

Es investigador del Centro Universitario de Estudios de las Migraciones de la Universidad Mohamed Primero (Oujda) y miembro del equipo pluridisciplinar de investigación sobre la materia de las migraciones. Se doctoró en ciencias humanas por la Universidad Rovira i Virgili (URV, Tarragona) en 2020 con una tesis sobre "la gestión de la diversidad: análisis del modelo español y su posible aplicabilidad en las políticas migratorias en Marruecos". Ha obtenido un máster sobre "la cooperación al

desarrollo: movimientos migratorios y codesarrollo” (Universidad de Valencia) y otro sobre “los estudios culturales del mediterráneo” (URV), así como un postgrado sobre “la gestión global de la migración” por la misma universidad. Es profesor visitante en la Universidad Mohamed Primero (Oujda) y profesor invitado en la Universidad Ibn Tofail (Kenitra). Participa y ha participado en varios encuentros científicos en España y Marruecos. Sus principales líneas de investigación están relacionadas con la temática migratoria, publicando artículos y otros en curso, citando, por ejemplo, el artículo “Flujos migratorios marroquíes en una España históricamente de emigración” publicado en “Diáspora intelectual marroquí en España” (Arabi y Vázquez, 2019. pp 105-122). Tiene, durante su estancia durante más de dos décadas en Cataluña (Tarragona), una larga trayectoria profesional en el ámbito migratorio en paralelo con sus actividades asociativas. Ha sido, durante años, articulista de los periódicos provinciales: Diari de Tarragona, El Punt, Mes Reus, aquí. Actualmente es administrativo por el departamento de las migraciones en Marruecos.

Fatiha El Mouali Samadi

fatihawzaid@gmail.com

Doctora en Ciencias de la Educación por la Universidad Autónoma de Barcelona (2021). Licenciada en Ciencias Económicas por la Universidad Sidi Mohammed Ben Abdellah de Fez (1995), Diploma de Estudios Superiores DESA en Ciencias Económicas por la Universidad Mohamed V de Rabat (1998). Ha sido profesora de prácticas en la Facultad de Ciencias Económicas Abdelmalek Essaâdi de Tánger (1999) y profesora de contabilidad en la Escuela de Estudios Superiores IMI en Tánger (2000). Técnica de acogida municipal en Catalunya desde el 2006. Ha participado en el libro "Combatir la islamofòbia, una guia antiracista" (2016). Ha impartido seminarios en diferentes universidades en Catalunya. Ha participado como conferenciante en jornadas y mesas de debate en diferentes espacios en España. Es miembro activo en los movimientos de lucha social contra el racismo y todo tipo de discriminaciones.

Hassan Arabi

h.arabi@ump.ac.ma

Hassan Arabi (1967), originario de Berkane, Marruecos; Doctor por la Universidad Complutense de Madrid (1999), departamentos de Hispánicas; Profesor titular del Departamento de Estudios Hispánicos, Facultad Pluridisciplinar-Nador, Universidad Mohamed I. (Marruecos). Es coordinador del departamento desde el año 2015. Es autor de varias publicaciones, libros, ensayos, artículos académicos y publicaciones periódicas en periódicos de reconocido renombre. Es colaborador de la Revista El SIGLO DE EUROPA. Ha impartido conferencias en varios países como EE. UU, Chile, Grecia, Francia, Rumanía, España y Marruecos. Es además:

Es Miembro del Centro de Investigación CEMIRA, (U.C de Madrid).

Es Vicepresidente del Centro de Estudios para la Nueva Civilización (Cáceres-España).

Ha sido, Presidente de ONG (ASISI) durante más de 12 años (2000-2013) y vocal del Ha Foro del Ayuntamiento de Madrid para las Migraciones.

Es Miembro del Observatorio Contra el Racismo y la Intolerancia de la Comunidad Autónoma de Madrid.

Fue nombrado profesor honorífico del Departamento de Geografía e Historia de la Universidad Complutense de Madrid.(2013-2014)

Fue Invitado por el Departamento de Estado de los EE.UU en un programa de Visitantes Profesionales (Visita a 9 Estados) en un programa de Inmigración. Marzo 2008.

Es miembro del laboratorio de Estudios Iberoamericanos de la Universidad Hassan II de Casablanca,

Es miembro del laboratorio de Estudios políticos y jurídicos de los países del mediterráneo.

Es miembro colaborador del CER Migraciones de la Universidad Autónoma de Barcelona.

Es autor de una decena de libros individuales y otros tantos libros colectivos.: Es autor de decenas de artículos científicos publicados en revistas indexadas y libros colectivos, en Colombia, Chile, Argentina, España; Rumanía, Portugal, Marruecos etc.

Joan Lacomba

Joan.lacomba@uv.es

<https://orcid.org/0000-0002-6950-5491>

Es Catedrático del Departamento de Trabajo Social de la Universidad de Valencia. Doctor en Sociología, sus investigaciones se han centrado en el campo de las migraciones y sus vínculos con el desarrollo. Ha dirigido distintos proyectos de investigación sobre el papel de las diásporas y las ONGD en el ámbito de la migración y el desarrollo. Su investigación de terreno se ha focalizado especialmente en el caso de Marruecos, donde ha colaborado con diferentes instituciones.

Jordi Pàmies Rovira

jordi.pamies@uab.cat

<https://orcid.org/0000-0003-1707-4797>

Maestro, Licenciado en Geografía e Historia y Publicidad y Relaciones Públicas y Doctor en Antropología Social y Cultural (2006), ha sido profesor de educación primaria y secundaria y en la actualidad imparte docencia en el Departamento de Teorías de la Educación y Pedagogía Social de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona. Es coordinador del grupo de investigación EMIGRA y miembro del CER-Migraciones. Sus ámbitos de investigación son: migraciones, minorías y educación, educación comparada y políticas educativas dirigidas a gestión de la diversidad sociocultural, relaciones interculturales y trayectorias e inclusión socioeducativa de los hijos e hijas de familias inmigradas. A lo largo de su trayectoria ha hecho trabajo de campo etnográfico en Cataluña, Marruecos, Estados Unidos (California y Texas) y México. Ha sido profesor visitante de diversas universidades y participa en proyectos de investigación nacionales e internacionales y en actividades de formación permanente del profesorado. Cuenta con un número elevado de capítulos de libro y artículos en revistas de impacto nacional e internacional.

María Fernanda Barrera Rodríguez

mariafernanda.barrera@e-campus.uab.cat

<https://orcid.org/0000-0003-4344-873X>

Investigadora predoctoral de Sociología de la Universidad Autónoma de Barcelona (GEDIME/ CER-Migraciones), e integrante de la red internacional CLACSO sobre migraciones sur-sur. Magíster en Ciencia Política de la Universidad de Chile,

Licenciatura en Ciencias Políticas y Administrativas. A lo largo de su trayectoria ha realizado investigaciones sobre seguridad y migración, políticas migratorias en Chile, y asociacionismo migrante. Ha participado en diversos proyectos de investigación sobre estas temáticas y también de otras como, género y migraciones, y refugio.

María Jesús Berlanga Adell

Mariajesus.berlanga@unir.net

<https://orcid.org/0000-0001-8805-9127>

Es Diplomada en Trabajo Social, Licenciada en Antropología y Doctora en Cooperación para el Desarrollo. Ha realizado su tesis doctoral sobre los impactos del turismo en el desarrollo en Marruecos. Sus principales líneas de investigación son el turismo, el desarrollo social, las migraciones y las identidades. A lo largo de los últimos años ha realizado estancias en universidades de Marruecos, Ecuador y Chile, donde ha colaborado en diferentes formaciones e investigaciones.

Marta Bertrán Tarrés

marta.bertran@uab.cat

<https://orcid.org/0000-0003-4112-5195>

Doctora en Antropología Social y Cultural (2009), es profesora del Departamento de Teorías de la Educación y Pedagogía Social de la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB). Es miembro del grupo de investigación EMIGRA y del CER Migraciones y ha ocupado diversos cargos de gestión, siendo en la actualidad decana de la Facultad de Ciencias de la Educación (UAB).

A lo largo de su trayectoria se ha centrado en investigar sobre inmigración, educación y parentalidad participando en proyectos competitivos nacionales e internacionales sobre estos temas y también en investigaciones sobre adopción transnacional, profundizando en cuestiones de parentalidad y infancia. Especialista en temas de género y migraciones, imparte docencia, entre otros, en el Master Oficial de Mujeres, Género y Ciudadanía que impulsa el Instituto Interuniversitario de Estudios de Mujeres y Género (IIEDG). Ha realizado diversas estancias de investigación en universidades nacionales y extranjeras y publicado un nombre notable de libros y artículos científicos.

Mohamed El-Madkouri Maataoui

<https://orcid.org/0000-0003-4647-2022>

Es doblemente doctor, por la UAM y por la UCM. Traductor jurado e intérprete simultáneo. Ex coordinador de un servicio de Traducción e Interpretación en los Servicios Públicos. Profesor Titular de Universidad en el Área de Traducción e Interpretación, adscrito al Departamento de Lingüística de la Universidad Autónoma de Madrid. Con participación en más de seis proyectos de investigación, con más de 80 publicaciones. Miembro de varios comités internacionales de evaluación de méritos docentes y de premios en el ámbito de la traducción y de la lingüística. Evaluador en varias revistas nacionales y extranjeras indexadas. Áreas de interés investigador: Lingüística Aplicada a la Traducción. Traductología, Análisis Crítico del Discurso. Su último libro publicado (2020, Editorial Síntesis) se titula: Lingüística aplicada a la traducción.

Fue elegido, en el año 2020, presidente de la Asociación de Formadores, Investigadores y Profesionales de la Traducción y la Interpretación en los Servicios Públicos.

Sònia Parella Rubio

sonia.parella@uab.cat

<https://orcid.org/0000-0002-9213-5484>

Coordinadora del CER-Migracions (Universitat Autònoma de Barcelona- Universitat de Barcelona). Doctora en Sociología por la Universidad Autónoma de Barcelona (2002) y profesora de Sociología en la misma universidad. A lo largo de su trayectoria ha realizado investigaciones sobre género y migración, políticas migratorias, racismo y discriminación étnica, prácticas transnacionales en contextos de migración en España, Bolivia, México, Estados Unidos y Marruecos. Ha dirigido varios proyectos de investigación sobre estas temáticas y ha publicado numerosos artículos en revistas de impacto internacional (en revistas como Latin American Research Review, Journal of Ethnic and Migration Studies, Journal of International Migration and Integration, Ethnic and Racial Studies. International Journal of Anthropology and Ethnology, Journal of International Development), así como más de 50 capítulos de libro y libros en editoriales especializadas. Ha sido docente invitada en numerosas universidades españolas, europeas e iberoamericanas y conferenciante en jornadas y seminarios de carácter internacional.

Thales Speroni

<https://orcid.org/0000-0002-9845-9295>

Es doctor en sociología por la Universidad Federal de Rio Grande do Sul - UFRGS (Porto Alegre, Brasil) y por la Universidad Autónoma de Barcelona - UAB (Barcelona, España) y máster en Sociología por la UFRGS. Tiene experiencia en las áreas de Sociología del Trabajo y Sociología de las Migraciones. Participó en proyectos de investigación en estas subdisciplinas en la Universidad Carleton (Ottawa, Canadá), la Universidad de Deusto (Bilbao, España), la Universidad de Brasilia (UnB), en la UAB y UFRGS. Además, fue profesor de sociología en la Universidad de Santa Cruz do Sul (Santa Cruz do Sul, Brasil), investigador posdoctoral en la Escuela de Medicina de la Pontificia Universidad Católica de Rio Grande do Sul (Porto Alegre, Brasil) y consultor del Observatorio de Migraciones Internacionales - OBMigra (Brasilia, Brasil).

Actualmente es investigador posdoctoral del Grupo de Estudio sobre Inmigración y Minorías Étnicas (GEDIME) y del CER-M de la Universidad Autónoma de Barcelona en el marco del proyecto europeo FM-OUT!(Finding ways out to forced marriages: prevention, protection and support tools for practitioners across Europe).

Zaida Franco Lacato

virgo0506@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4386-5787>

Investigadora de Gedime (Grupos de estudios en inmigración y minorías étnicas) por la Universidad Autónoma de Barcelona. Doctora en Educación y Sociedad por la Universidad de Barcelona, profesora asociada y coordinadora de la asignatura de Diseño e innovación en la acción socioeducativa en la misma universidad. A lo largo de su trayectoria ha realizado investigaciones sobre migración, mujeres migradas (bolivianas y hondureñas), minorías étnicas, feminización de las migraciones, maternidad transnacional, migración, integración, participación social y empoderamiento femenino. Ha participado en varios proyectos de investigación con el colectivo de mujeres migradas a nivel local. También ha sido invitada a participar como conferenciante de seminarios, charlas y jornadas en Barcelona y Bolivia.