



**PUBLICACIONES DEL INSTITUTO UNIVERSITARIO DE
ESTUDIOS AFRICANOS, EUROMEDITERRANEOS
E IBEROAMERICANOS**

**Equipo Pluridisciplinar de Investigación
sobre el Mundo Hispánico y Lusófono**

**LA DIÁSPORA MARROQUÍ Y SUS APORTES
A LOS PAÍSES DE RECEPCIÓN
DESVELANDO UN VALOR OCULTO
2° volumen**

Coordinación

Rajae El Khamsi y Joan Lacomba

Rajae El Khamsi y Joan Lacomba (coords.)

La diáspora marroquí y sus aportes a los países de recepción
Desvelando un valor oculto
2° Volumen

2022

ISBN : 978-9920-9940-3-3

Depósito Legal: 2022MO2606

Diáspora marroquí, migraciones, países de recepción

© Instituto Universitario de Estudios Africanos,
Euromediterráneos e Iberoamericanos.
Université Mohammed V de Rabat 2022

Publicaciones del Instituto Universitario de Estudios Africanos,
Euromediterráneos e Iberoamericanos.
Avenida Allal El Fassi. B.P. 6633
Madinat Al Irfane, Rabat, Marruecos

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, ni transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma, ni por ningún medio, sin el permiso previo por escrito del editor.



ÍNDICE

PRESENTACIÓN	7
<i>Joan Lacomba y Rajae El Khamisi</i>	
Judíos marroquíes en la Argentina	13
<i>Diana Epstein</i>	
Invisibilidades y heterogeneidad: la diáspora marroquí en Portugal	51
<i>Raquel Carvalheira</i>	
Las mujeres marroquíes cualificadas asentadas en Euskadi. Un análisis de sus aportaciones a la sociedad de acogida a nivel social y su incidencia sobre su integración	79
<i>Khadija Yahya</i>	
La diáspora marroquí y los cambios en el movimiento asociativo	107
<i>Joan Lacomba y María Jesús Berlanga Adell</i>	
¿Existe una literatura marroquí de la diáspora en lengua española? Aproximaciones transhispánicas	129
<i>Mehdi Mesmoudi</i>	
Arraigo sin desarraigo y convivencia	171
<i>El hassane Jeffali Houari</i>	

TESTIMONIOS	199
La inmigración marroquí, la interculturalidad y la inclusión social de los inmigrantes marroquíes en España <i>Siham Zebda</i>	201
Hablar de la inmigración desde el utilitarismo. El error de poner el foco en la aportación unilateral a nivel social <i>Míriam Hatibi</i>	211
NOTAS BIOGRÁFICAS	219

PRESENTACIÓN

Joan Lacomba

Universidad de Valencia, España

Rajae El Khamssi

Universidad Mohammed V de Rabat, Marruecos

Tras la publicación del primer volumen “La diáspora marroquí y sus aportes a los países de recepción. Desvelando un valor oculto” en 2018 por el Instituto de Estudios Hispano-Lusos, de la Universidad Mohammed V de Rabat, en el marco de su Equipo Pluridisciplinar de Investigación sobre el Mundo Hispánico y Lusófono (EPIhl), presentamos ahora un segundo volumen que recoge nuevas aportaciones de distintos investigadores y miembros de la diáspora marroquí que residen en diferentes lugares del mundo. Este segundo volumen, se publica por el Instituto Universitario de Estudios Africanos, Euromediterráneos e Iberoamericanos de la Universidad Mohammed V de Rabat (UM5), un instituto fruto de la fusión de los tres institutos de la UM5, El Instituto de Estudios Hispano-Lusos (IEHL), el Instituto de Estudios Africanos (IEA) y el Instituto Universitario de Investigación Científica (IURS), aprobada por el Consejo de Gobierno marroquí el 6 de septiembre de 2021 y publicada en el Boletín Oficial el 27 del mismo mes.

En aquel primer volumen destacábamos en su introducción la importancia adquirida por la migración marroquí en numerosos países a lo largo del tiempo, con estimaciones que la sitúan por encima de los cuatro millones de personas. Tal es así, que la presencia de los

marroquíes por todo el mundo, guardando vínculos entre ellos mismos y, sobre todo, con su país de origen, nos permite hablar de la configuración de una verdadera diáspora (seguramente, una de las diásporas más amplias y consolidadas que conocemos). Esta migración de carácter diaspórico tiene impactos en todos los órdenes, tanto en el país de origen como en los países de asentamiento. Como ya mostramos en el primer volumen, una migración tan antigua y numerosa ha tenido repercusiones en lo económico y laboral (las más estudiadas), pero también en lo social, en lo político o en lo cultural. Los migrantes han llevado parcelas de la sociedad marroquí a los países de destino y han hecho lo mismo desde esos países hacia el país de origen, conectando territorios y realidades dispares. No obstante, la dimensión de los cambios inducidos por la diáspora todavía está en buena medida por evaluar. Sabemos sobre todo sobre los efectos materiales, como el impacto de las remesas, pero poco sobre los cambios socioculturales asociados a la migración.

Si en el primer volumen reunimos las contribuciones de cinco investigadores sociales y los testimonios de seis de esos marroquíes de la diáspora, ahora aportamos otros seis textos analíticos que muestran caras distintas de sus repercusiones y el testimonio de dos mujeres que ponen rostro humano a la diáspora marroquí.

La primera contribución que abre el libro aborda una temática poca estudiada, pero con una importante significación en el estudio de la diáspora marroquí, como es la emigración de la comunidad judía marroquí. Aunque buena parte de dicha emigración se produjo con posterioridad a la independencia de Marruecos, el artículo de Diana Epstein nos ofrece una reconstrucción histórica de mayor alcance temporal en relación con el caso de Argentina. El interés del trabajo de Epstein es doble, pues nos muestra la antigüedad de dicho fenómeno y, al mismo tiempo, lo sitúa en un país latinoamericano del que existían hasta ahora pocas informaciones (los estudios sobre la diáspora judeo-marroquí han tenido mayormente como escenario

Francia o Canadá, donde ésta es más numerosa). Epstein profundiza en el proceso de integración (argentinización) de una emigración que mantuvo la religión en un segundo plano y colocó por delante la educación como una estrategia de incorporación al nuevo hogar.

Otra diáspora muy diferente es la que analiza Raquel Carvalheira en el segundo texto: la migración marroquí en Portugal. Carvalheria nos informa sobre una migración poco numerosa y todavía menos conocida y estudiada. Se trata, como dice la autora, de una población inmigrante altamente heterogénea y dispersa geográficamente, lo que la aleja también de los focos mediáticos, y en muchos casos formada por estudiantes y migrantes cualificados. En buena medida se trataría de una migración “silenciosa”, a diferencia de la migración marroquí problematizada en España o en Francia.

El tercer texto de libro –escrito por Khadija Yahya- profundiza en el carácter cualificado de la migración marroquí femenina en España asentada en el territorio de Euskadi. En ocasiones poco visible, la migración femenina es, en cambio, muy activa en sus comportamientos asociativos y su participación en iniciativas sociales. Yahya destaca la aportación de dichas mujeres a la sociedad de acogida y sus esfuerzos de integración social. Sin embargo, la autora se pregunta si realmente estamos ante uno de los colectivos de personas inmigradas cualificadas que forma parte de una dinámica internacional de movilidad y estrategias de talento a nivel internacional, o bien se trata de un colectivo de mujeres inmigradas con una formación mayor que otras mujeres, pero lejos de la dinámica internacional de talento que caracteriza generalmente a la migración cualificada. En cualquier caso, el colectivo estudiado por Yahya muestra las dificultades de las mujeres migrantes marroquíes para lograr su pleno reconocimiento en la sociedad de acogida.

Las dinámicas asociativas de los migrantes marroquíes (hombres y mujeres) son también el objeto específico del cuarto texto, escrito por Joan Lacomba y María Jesús Berlanga. El trabajo analiza los cambios

en el movimiento asociativo protagonizado por la diáspora marroquí en España a lo largo de los años, destacando sus numerosas iniciativas y heterogeneidad, pero también su fragilidad. Con una larga trayectoria asociativa, la diáspora marroquí en España ha demostrado el valor de sus organizaciones para avanzar en la integración social del colectivo –en especial de las mujeres– y transformar también su imagen, así como para contribuir al desarrollo del país de origen.

Estos cuatro primeros estudios se acompañan de un ensayo que aborda un objeto bien distinto a los anteriores, como es la literatura producida por la diáspora. El autor, Mehdi Mesmoudi, se interroga y reflexiona sobre la existencia de una literatura diaspórica hispano-marroquí, de la que afirma todavía no existe, en base a la juventud de la literatura marroquí en lengua española. Para Mesmoudi, la literatura de la diáspora marroquí en lengua española tendría que experimentar todavía cierta evolución para poder hablar con propiedad de su carácter diaspórico, y cita a autores como Abderrahmán El Fathi, Aziz Tazi, Ahmed Mgara, Saïd el Kadaoui y Mohamed El Mrabet. Se trate de una literatura diaspórica o de una literatura migratoria, la escritura de dichos autores vinculada a la experiencia migratoria constituye un aporte cultural fundamental a la hora de comprender el valor y complejidad de la migración de los marroquíes.

Finalmente, los textos analíticos se complementan con el balance que El hassane Jeffali hace de la aportación de la diáspora en conexión con las políticas migratorias del propio país de origen y con las políticas de integración de los países de destino. El autor destaca la idea de un “arraigo sin desarraigo”, es decir, una mayor vinculación con las sociedades de acogida sin perder la conexión con la propia sociedad de origen, como forma de lograr una mayor potencialidad en los aportes de la población migrante. Jeffali revisa críticamente los diferentes modelos de gestión de la diversidad cultural y sus limitaciones, reivindicando la necesidad de abogar por mantener una doble vinculación.

Por último, el libro se cierra con dos testimonios de la diáspora marroquí, que recogen experiencia y reflexión por parte de dos mujeres de origen marroquí. La primera, Siham Zebda, llegó a España como estudiante y se ha convertido en parte de los marroquíes que han alcanzado puestos académicos en las universidades españolas, desde donde trabajan en sus cometidos científicos, pero también por cambiar la imagen de la migración marroquí entre la sociedad española con su propio ejemplo. La segunda mujer, Miriam Hatibi, hija de migrantes marroquíes nacida en España, cuestiona la necesidad constante de justificar la misma aportación que supone la migración, es decir, la necesidad de argumentar el carácter positivo de la propia migración y el comportamiento adecuado de los migrantes. Para Hatibi, ello no deja de ser una forma de situar a la migración y los migrantes en una forma de excepcionalidad de la que, la llamada “segunda generación”, trata de distanciarse.

Esperemos que los seis estudios y los dos testimonios que forman parte del libro sirvan para profundizar en el conocimiento público de la significación que la extensa experiencia migratoria de los marroquíes ha adquirido en muchos países del mundo.

JUDÍOS MARROQUÍES EN LA ARGENTINA

*Diana Epstein**

*Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires, Argentina*

Resumen

El objetivo de este trabajo es analizar las contribuciones y los aportes realizados por los marroquíes de origen judío a la Argentina. Para su estudio se recurrió a diversas fuentes escritas y a la historia oral, mediante el análisis de testimonios recogidos a los descendientes de judíos marroquíes que arribaron a fines del siglo XIX o de aquellos llegados a partir de 1950. En este estudio, que se extiende temporalmente desde 1860 hasta 1970, se desarrollarán algunas de las características del grupo en la Argentina.

La colectividad está compuesta por las dos ramas que componen al judaísmo. Por un lado, los judíos askenazis provenientes de Europa oriental y central y por otro, judíos sefardíes procedentes del mundo árabe entre ellos los judíos marroquíes.

En el país, la población judía no residía en juderías ni tenían un barrio especial, sino que estaba diseminada en diversas ciudades, pues en Argentina no existieron guetos sino barrios.

Los primeros judíos sefardíes que inmigraron a la Argentina provenían del norte de Marruecos, especialmente de Tetuán y Tánger, por eso su lengua materna era el castellano. Este hecho fue esencial, porque el idioma se considera clave para la posterior integración de

sus miembros al país, sumado a una inserción favorable en el aspecto económico. Esta situación facilitó su rápida integración a la sociedad local, favorecidos por su idioma y por sus apellidos (muchos de origen español).

Los judíos marroquíes llegaron en varias oleadas. La primera (1860/1930) fue en búsqueda de nuevas y mejores oportunidades económicas, la segunda (1955/1970), por motivos políticos vinculados con la creación del Estado de Israel y la independencia de Marruecos; y finalmente también llegó un grupo de maestros, de dimensiones reducidas, cuya finalidad fue enseñar castellano a los hijos de los primeros colonos que habían llegado de Europa central u oriental y que desconocían el español.

Si se examinan las características que facilitaron la integración de este colectivo a la sociedad local, habría que destacar el uso del castellano, la rápida disminución de sus prácticas religiosas, su inserción favorable en el aspecto económico, la ausencia de una educación formal duradera y la concurrencia de los niños a la escuela pública. Estos hechos muestran situaciones que profundizaron una mayor identificación con la argentinidad.

Palabras clave: Argentina, judíos marroquíes, inmigración.

El objetivo de este trabajo es analizar las contribuciones y los aportes realizados por los marroquíes de origen judío a la Argentina. Para su estudio se recurrió a diversas fuentes escritas¹ y a la historia oral, mediante el análisis de testimonios recogidos a los descendientes de judíos marroquíes que arribaron a fines del siglo XIX o de aquellos llegados a partir de 1950.

A lo largo de este estudio, que se extiende temporalmente desde 1860 hasta 1970, por motivos políticos vinculados con la creación del Estado de Israel y la independencia de Marruecos, se desarrollarán algunas de las características de este grupo en la Argentina; entre ellas habría que señalar que:

- Fueron los primeros integrantes de la comunidad sefardí que llegó al país.
- Su ingreso no fue masivo, sino que fueron llegando mediante tres oleadas migratorias. (1860-1930; 1955-1970; 1890-1956).
- En referencia a su idioma, los primeros que llegaron hablaban jaquetía (mezcla de español, árabe y hebreo), dialecto que fue una modalidad del judío-español aunque, posteriormente, aquellos arribados a comienzos del siglo XX hablaban español moderno, consecuencia de las vicisitudes políticas por las que pasó Marruecos.

* Este artículo se publica a título póstumo dado que Diana Epstein falleció a finales de julio de 2021, antes de ver el libro publicado. Que en paz descansa.

¹ Tales como la correspondencia guardada en los archivos de la Alianza Israelita Universal con sede en París, para el período 1892-1917; Enquête sur la population Israélite en Argentine (JCA- Halphon-Sabah), Archivo de la Biblioteca Nacional; Archivo del Registro Civil de la ciudad de Buenos Aires; Anuario Kraft (Guía general de la República Argentina, T. 1: Capital, Buenos Aires, 1885); fuentes de las instituciones comunitarias, en especial las de la Asociación Comunidad Israelita Latina de Buenos Aires (Acilba) y diarios y revistas de la prensa nacional, entre otros.)

Una vez en el país, este grupo étnico se cohesionó muy rápidamente y se integró a la sociedad local. Sin embargo, en los últimos cincuenta años (desde mediados de 1970 a la fecha) se profundizó una dispersión inicial, una disgregación de sus integrantes e incluso una deserción de sus miembros.

La historia del judaísmo marroquí es la historia de una identidad sociocultural particular porque, como señala el historiador marroquí Haim Zafrani (2001: 15-16, 384-385), *“conforma una sociedad judía bipolar que se expresa por los estrechos lazos que mantuvo con el pensamiento judío universal, con el que sostiene profundos vínculos, pero también fidelidad al entorno local de la tierra marroquí con la que integran una simbiosis cultural y lingüística del occidente musulmán”*.

Ningún análisis de las costumbres de Marruecos o de su comunidad judía estaría completo sin la comprensión de uno de sus fenómenos más específicos: la veneración de los hombres santos (ver Simón Levy (2001), Juan Ignacio Castien Maestro (2012) y otros). Éstos eran miembros de la comunidad que se habrían destacado por una particular santidad y, en consecuencia, se suponía que podían generar milagros o funcionar -después de muertos- como intermediarios ante Dios. Las tumbas de los “santos o justos” siguen siendo visitadas aún hoy por los marroquíes judíos afincados en el extranjero, incluso en Israel, Canadá, Francia o Argentina, acudiendo a Marruecos a participar de estas ceremonias o celebrándolas simbólicamente en sus nuevos países.

Así, aunque la gran mayoría de sus judíos han emigrado, el reino de Marruecos quedó como ámbito de una poderosa peregrinación, cuyos orígenes surgieron en un pasado lejano y se manifestaron con mitos muy antiguos.

Antes de desarrollar el trabajo se reseñará brevemente la diversidad de corrientes que compusieron la inmigración del judaísmo en la

Argentina. A través de ella se puede advertir una fragmentación de esa comunidad y la necesidad de consolidarla.

Es importante resaltar que en la Argentina la colectividad está compuesta por las dos ramas que componen el judaísmo. Por un lado, los judíos askenazis (provenientes de Europa oriental y central) y por otro, los judíos sefardíes procedentes del mundo árabe quienes escapaban de los pogroms zaristas y árabes del Imperio Turco (Epstein, 2016: 36); entre ellos judíos de Siria, Turquía, países balcánicos y marroquíes (Cohen, 1985).

Por otra parte, habría que destacar que la población judía no residía en juderías ni tenían un barrio especial, sino que estaba diseminada en diversas ciudades. En la Argentina no existieron guetos sino barrios.

Las relaciones entre los askenazis y los sefardíes fueron, en términos generales, tensas y distantes, teniendo en cuenta las poderosas divisiones que tenían a lo largo de los ejes religioso, culturales y lingüísticos.

Así, en la Argentina, la comunidad sefardí no constituyó un elemento homogéneo ni unificado, sino que se distinguió por su falta de organización, pues se había separado en grupos según su procedencia: marroquíes, alepinos, damascenos e integrantes del imperio turco. Cada grupo creó sus propios círculos sociales y sus propias organizaciones.

Asimismo, se convocaron reuniones especiales para tratar la consolidación de la comunidad existente en Buenos Aires. En una asamblea general celebrada en noviembre de 1891, se habló de la necesidad de que el judaísmo en el país trabajara en conjunto. Pero, como señala Víctor Mirelman (1988: 28-30), este llamado a la unión de las fuerzas hebreas coincidió con el comienzo de la diversidad y la fragmentación de esa comunidad.

En efecto, a partir de la década de 1860 los judíos marroquíes que se estaban estableciendo en Buenos Aires y en el interior del país fundaron la Congregación Israelita de Buenos Aires (conocida como CIL). Pero dos años más tarde, en 1862, se crea la primera entidad de la colectividad en el país: la Congregación Israelita de Buenos Aires, que posteriormente se denominará Congregación Israelita de la República Argentina (conocida como CIRA). Una consecuencia de la creación de estas instituciones fueron las disputas entre ambas organizaciones para determinar cuál de ellas obtendría la prerrogativa de ser la única institución judía en el país.

1. Características generales

- Su llegada

Los primeros marroquíes mantuvieron contacto a través de cartas o viajes con sus familiares en Marruecos y sostuvieron con ellos sólidas relaciones sociales primarias. Dentro de este marco, los impulsaban a emigrar de su país. Así, estimularon la llegada de nuevos inmigrantes a la Argentina.

Muchos de los recién llegados no utilizaban los servicios del Hotel de Inmigrantes. La mayoría recibió la ayuda de amigos y parientes, tanto para emigrar como para instalarse en el nuevo país. Incluso quienes no tenían familiares sino contactos indirectos, no dudaban en recurrir a ellos.

Los primeros judíos sefardíes que inmigraron a la Argentina provenían del norte de Marruecos, especialmente de Tetuán y Tánger, por eso su lengua materna era el castellano. Este hecho fue esencial, porque el idioma se considera clave para la posterior integración de sus miembros al país.

Joseph Bengio señala que esta situación favoreció su rápida integración, reforzada por su nivel cultural, ya que muchos de ellos

habían sido alumnos de las escuelas de la Alianza Israelita Universal. Muchos también hablaban jaquetía.

Por su parte, en 1876 el país creó la Ley de Inmigración y Colonización, cuyo artículo 817 fue promulgado con el objetivo de fundar colonias dedicadas a la actividad rural. Esta situación favoreció la llegada de nuevos inmigrantes, muchos de ellos provenientes del norte de África.

El grupo marroquí que comenzó a instalarse en el país durante el último tercio del siglo XIX fue llegando en pequeños flujos u oleadas hasta 1930. Posteriormente arribó también una corriente que estuvo vinculada con determinados problemas políticos en Marruecos. A partir de 1880 ya no hay un sólo mundo, sino que se observan en él dos sectores distintos: los países prósperos y los atrasados. En efecto, a partir del siglo XIX en Marruecos se produjo un rápido cambio social, producto de la presencia de las potencias coloniales europeas quienes se valieron del retraso económico del país para ir obteniendo su control.

En 1860, España declara la guerra a Marruecos. La intervención económica culminó con la instauración de un sistema de protectorado. Por el acuerdo de Fez de 1912, Francia y España dividieron Marruecos en dos regiones bajo su mandato, dejando a Tánger con un estatuto especial de ciudad internacional. Las malas condiciones socioeconómicas marroquíes desencadenaron el flujo migratorio de los judíos a Sudamérica.

La llegada de este colectivo también fue estimulada por la política de apertura inmigratoria que se produjo en Argentina. En efecto, la década de 1880 se caracterizó por una importante expansión económica y por progresos realizados en la actividad agropecuaria. Este progreso puso en evidencia la escasa población en el ámbito rural. Por ello, el gobierno inició una campaña de atracción de inmigrantes del norte de Europa pero, de hecho, fueron más

numerosos aquellos que llegaron desde Italia y España. Así mismo comenzaron a arribar nuevos grupos, como fueron los judíos provenientes de la Rusia oriental y los musulmanes del Imperio turco (Bertoni, 1981: 12). Si bien la élite terrateniente discriminaba la llegada de turcos, rusos, africanos, asiáticos o judíos, no ejerció una política abiertamente restrictiva, justamente porque el modelo de país que estaba construyendo necesitaba mano de obra barata; por ello no se ejerció una limitación a la llegada del judaísmo (Bertoni, 2001: 19-22).

Cuando arribaron al país se produjo una transformación en su comportamiento religioso, pues debieron adaptarse a nuevas situaciones. En principio se puede percibir un descenso en su religiosidad. Esta fue una de las causas por la que el grupo experimentó una rápida integración al medio y ya sus primeros descendientes argentinos mostraron una disminución en sus prácticas religiosas.

Dicha situación colaboró para que la comunidad marroquí no lograra instalar una escuela confesional duradera, ni tampoco integral. A pesar de los intentos para erigir establecimientos educativos, éstos se vieron frustrados y sus hijos, en general, sólo concurren a la escuela pública.

Con referencia a su distribución espacial, habría que señalar que cuando llegaron al país algunos optaron por quedarse en la ciudad de Buenos Aires, especialmente en el sur, en los alrededores del barrio de San Telmo, Concepción y Monserrat; otros se dispersaron y se dirigieron hacia los centros urbanos del interior del país, especialmente en las provincias de Santa Fe y en el Chaco.

En el aspecto cultural, la comunidad se destacó por haber fundado en Argentina la primera revista en castellano, denominada "Israel", dirigida por judíos sefardíes. Fue publicada por los hermanos de origen marroquí Samuel de A. Levy y Jacob Levy. Comenzó como un

mensuario en 1917, poco después fue quincenal y posteriormente se editó semanalmente. Tuvo una larga existencia, porque siguió publicándose hasta la década de 1970. No iba dirigida al grupo integrado por marroquíes judíos, sino que atraía al resto de los sefardíes y también a los askenazis, es decir, a un grupo mucho más amplio. En general, se imprimieron notas, entrevistas, artículos y noticias sobre el judaísmo de Buenos Aires, también del interior del país y del extranjero, porque tenía corresponsales en otras capitales latinoamericanas.

Como se señaló, el grupo llegó en varias oleadas. La primera (1860/1930) fue en búsqueda de nuevas y mejores oportunidades económicas dada su mala situación en Marruecos; la segunda (1955/1970), por motivos políticos vinculados con la creación del Estado de Israel y la independencia de Marruecos; y finalmente también llegó un grupo de maestros, de dimensiones reducidas, cuya finalidad fue enseñar castellano a los hijos de los primeros colonos que habían provenido de Europa central u oriental y que desconocían el español. Estos colonos se habían ubicado en las colonias rurales judías del interior del país que aún carecían de escuelas y docentes suficientes (1890/1956) (Epstein, 2016: 36). Esta última situación estuvo vinculada con la gestión realizada por la JCA ante la AIU. El análisis de estos temas será desarrollado a lo largo de este trabajo.

2. Primera corriente inmigratoria – 1860/1930

La primera oleada inmigratoria estuvo integrada por marroquíes aislados que fueron llegando esporádicamente al país hasta conformar un grupo étnico reducido que se acrecentó hacia fines del siglo XIX y comienzos del XX. Cálculos estimativos consideran que hacia 1930 había en Buenos Aires alrededor de 300 familias marroquíes judías y que incluso había algunas concentraciones de este grupo en el interior del país (Bejarano, 1984).

Este escenario demuestra la importancia y el peso que tuvo el entramado de redes sociales primarias y también permite suponer la existencia de redes de parentesco entre los integrantes del grupo. En efecto, la asimilación social es *“sólo una dimensión del proceso de integración y se refiere al tipo de interacción, a los vínculos que se establecen entre los inmigrantes, la población nativa y los descendientes de todos ellos”*. Dentro de estos vínculos, la selección del cónyuge juega un papel significativo. Es por ello que las pautas matrimoniales de los miembros de una comunidad determinada constituyen un indicador fundamental, aunque no el único, de su integración social (Seefeld, 1986, 203-231).

La familia marroquí judía fue patriarcal. El padre era el personaje central, quien tenía la autoridad y a quien le incumbía el derecho y también el deber de casar a sus hijos. Los matrimonios eran arreglados entre familiares de los futuros esposos. Habitualmente solían casarlos entre parientes; así, la endogamia era muy frecuente entre los judíos de Marruecos. El hecho de dar a la hija en matrimonio a un miembro de su núcleo estaba considerado una garantía de triunfo; además, disgustaba hacer entrar a un “extranjero” en la familia.

Cuando los marroquíes judíos llegaron a la Argentina, continuaron con sus prácticas matrimoniales. Víctor Mirelman (1998) señaló que, si bien existían diversas pautas para medir el grado de asimilación con la sociedad receptora, “un indicador crucial de asimilación es el fenómeno de los matrimonios mixtos” pero esta situación parecería haber sido habitual en la población radicada en el interior del país.

Por otra parte, como consecuencia de la movilidad económica y social que vivía la Argentina en el último tercio del siglo XIX, aquellos marroquíes que fueron llegando al país obtuvieron una sólida posición económica junto con un alto prestigio social dentro de su grupo de pertenencia. Además, la organización de este colectivo configuró la primera comunidad específicamente sefardí reconocida oficialmente en la Argentina.

En cuanto a su ocupación laboral, inicialmente la venta ambulante constituyó una ocupación visible, luego muchos de ellos pudieron abrir tiendas, roperías, comercios de ropas de confección; otros establecieron comercios mayoristas o se convirtieron en grandes comerciantes o en empresarios textiles. Sin embargo, un gran porcentaje de la segunda generación se dedicó a las profesiones liberales.

José Roffé, ex gerente de la Asociación Comunidad Israelita Latina de Buenos Aires destacó en una entrevista que *“los grandes empresarios o la gente de buena posición económica en nuestra comunidad no eran grandes potencias. Hoy, en ese aspecto, la comunidad se ha empobrecido, no tenemos grandes millonarios; sólo de buena posición, pero nada más. Una clase media y algunos una clase media alta.”*

Dentro de este contexto el grupo logró insertarse favorablemente en el aspecto económico. Esta situación facilitó su rápida integración a la sociedad local, favorecidos por su idioma y por sus apellidos (muchos de origen español), que en la Argentina los invisibilizaba como judíos.

De modo que, desde el punto de vista económico-social, parte de esta comunidad fue incorporándose a la clase media o clase media alta. De estas familias surgirá una élite que impulsará la construcción de sus asociaciones. Así, en 1920 ya habían fundado todas sus instituciones comunitarias: el club social Alianza, donde se realizaban prácticas deportivas y actividades culturales, la creación de su propio Cementerio ubicado en la zona de Avellaneda y la construcción del Templo en la calle Piedras en la ciudad de Buenos Aires, organismos que, en principio, funcionaron independientemente, pues cada uno de ellos contaba con su propia personería jurídica.

Sin embargo, esta autonomía significaba una multiplicación de esfuerzos y de administración. Algunos integrantes de la élite comenzaron a pensar en la necesidad de concentrar todas las

asociaciones en una sola entidad. Luego de prolongadas y duras negociaciones dentro de la dirigencia comunitaria, se logró la fusión de estas entidades en una sola institución. Así, bajo la inspiración del rabino Saadia Benzaquen y de un grupo de dirigentes, se crea en 1976 la Asociación Comunidad Israelita Latina de Buenos Aires (ACILBA) que funcionó, en un comienzo, en la calle Solís 1056.

Originalmente coexistieron varias sinagogas marroquíes ubicadas en casas de familias. Éstas carecían de rabino y eran regidas por diversos integrantes del incipiente grupo dirigente hasta que, a fines de 1920, llegó el rabino Shabetai Djaen, búlgaro, quien estuvo muy poco tiempo oficiando en ese grupo. Fue a fines de la década de 1940 cuando la comunidad solicitó una autoridad rabínica propia. Así, en 1951 llegó al país desde Marruecos el rabino Saadia Benzaquen.

Como señala Iacov Rubel (Rubel et. al, 1992), Benzaquen realizó durante treinta y cinco años una importante labor durante el ejercicio de sus funciones rabínicas, gracias a su condición de auténtico Gran Rabino y de sus conocimientos en materia judaica.

Su mediación se manifestaba entre otros grupos dentro de la sociedad, que cumplieron un papel importante en la cohesión del grupo, con la intención de recibir ayuda mutua, para celebrar oficios religiosos, funerarios y, finalmente, con fines sociales. Como consecuencia, se fue estableciendo un armazón de redes sociales que transmitieron una sólida actividad en sus instituciones que se prolongaron desde su creación en 1920 hasta el último tercio del siglo XX.

En lo referente a la educación, se puede encontrar una vinculación entre la disminución de la religiosidad y la situación de la educación comunitaria. Esto sucede porque, en general, cuando en una comunidad se limitan sus prácticas religiosas, también disminuye la importancia que ella otorga a sus propias instituciones educativas.

La educación es la base de transmisión no sólo de conceptos religiosos sino también de costumbres, historia y vínculos de pertenencia. La

ausencia de una educación formal duradera pudo haber colaborado en la actual disgregación del grupo comunitario. La congregación marroquí tuvo dificultades para implementar sus cursos religiosos; recién en 1917 comenzó a pensar en la posibilidad de concretarlos (Mirelman, 1988), incluso demoró más de cincuenta años en establecer formalmente un Talmud Torá. En 1921 inaugura una escuela religiosa, pero fue perdiendo alumnado hasta que, en 1940, se cierra por falta de asistentes. Como se verá, en 1964 la Comunidad inicia una nueva gestión educativa con la participación del rabino Saadia Benzaquen.

3. Segunda corriente inmigratoria (1955-1970)

- Causas políticas de la inmigración

Hacia mitad del siglo XX, dos hechos políticos internacionales cambian la situación de los judíos en Marruecos. Por un lado, en 1948 se crea el Estado de Israel y, por otro, en 1956 se produce la independencia de Marruecos. Estas circunstancias provocan, en la década de 1950, la llegada al país de un nuevo grupo de judíos marroquíes, temerosos de posibles represalias políticas en el Magreb; no obstante, los monarcas mantuvieron buenas relaciones con la población judía (Bensimon-Donath, 1980), sin embargo, la desconfianza se impuso y los estimuló a emigrar.

Una de las dificultades para analizar la llegada del segundo grupo marroquí a la Argentina, fue la escasez de datos históricos para este período que figuran en la Congregación. Por eso, además de utilizar la escasa bibliografía existente sobre el flujo migratorio marroquí de 1955-1970 a la Argentina, se recurrió a la historia oral, mediante entrevistas personales a integrantes de la comunidad. Así, se utilizó el testimonio de personas que vivieron esos acontecimientos como actores de los mismos, entre ellos, Marcos E. Azerrad. Moises Benaim, Esther Benmaman, entre otros.

Como se ha señalado, la creación del Estado de Israel y, unos años después, la independencia de Marruecos, confluyeron para alentar una nueva diáspora de la comunidad judía, que paulatinamente comenzó a desgajarse. En 1952 todavía residían en Marruecos alrededor de 25000 personas de origen judío (Miege, 1994), pero esta población decreció rápidamente debido a una fuerte emigración, especialmente hacia el Estado de Israel. La disminución demográfica fue constante. En 1956 residían en la región 200.000 integrantes de la comunidad; a fines de la década de 1980 pasaron a ser sólo 18.000²; en 1991, la población se redujo a 15.000³ y hasta hace poco tiempo ascienden a 3.000 integrantes, como consecuencia de las constantes migraciones y del envejecimiento de la población⁴.

A partir de la independencia de Marruecos, y sobre todo desde el 1 de octubre de 1958, cuando el país ingresó en la Liga Árabe, la actitud de la población judía no fue homogénea. Hubo posturas enfrentadas. Por ello, algunos de sus integrantes emigraron del país impulsados por el temor de un futuro inquietante.

Bajo el reinado de Mohamed V, entre 1956 y 1961, una serie de medidas gubernamentales concernientes a toda la población marroquí determinaron que fuera difícil la obtención de pasaportes, circunstancia que les impedía emigrar libremente.

Cuando en 1961 asume Hassan II, su gobierno se caracterizó por conformar un reino conservador y pro occidental. A pesar de las numerosas resistencias internas que debió afrontar por la orientación que dio a su gobierno, siempre mantuvo una actitud moderada en el conflicto árabe-israelí, alejada de la actitud antijudía de los otros

² Fuente: Barcelona Centre for International Affairs.

³ Keshet Kehilati (revista publicada por la comunidad alepina) año 2, N 6, abril de 1991. Buenos Aires

⁴ Cifra suministrada por el ex consejero personal del monarca marroquí André Azoulay en su visita al país en diciembre de 2004 acompañando al rey de Marruecos Mohamed VI.

Estados Árabes, ya que Marruecos albergó siempre a la más numerosa población judía del mundo musulmán. Así protegió a los marroquíes judíos, de eventuales actos de violencia en su contra. El rey fue levantando poco a poco las restricciones para la obtención de pasaportes; estas medidas fueron finalmente abolidas en 1962. La gran partida de los judíos de Marruecos se sitúa entre 1961 y 1971. La causa de esta emigración, estuvo vinculada con el comienzo del nacionalismo árabe.

En este contexto y como consecuencia de la situación política imperante en el Magreb a mediados de la década de 1950, comenzó a llegar a la Argentina el último flujo migratorio desde Marruecos.

Cuando arribaron, los recibió un país que estaba viviendo una profunda crisis política. En efecto, entre 1955 y 1983 en la Argentina transcurrían años turbulentos en el campo político, en el que alternaban gobiernos democráticos con los surgidos de golpes de estado militares.

El nuevo grupo marroquí que llegó a mediados del siglo XX, había elegido a la Argentina como su destino por diversos factores. En principio procedían fundamentalmente del norte de Marruecos, donde se consideraban de origen español, de manera que los integrantes de esta última inmigración también llegaron al país hablando perfectamente el castellano. Este hecho cobra singular importancia en el momento de elegir un país donde emigrar, porque la interacción social entre los individuos requiere un sistema común de comunicación. Como ya se ha señalado, la lengua es el más fundamental de estos sistemas y se considera clave para la integración de sus miembros a la sociedad local. Por otra parte, arribaron por las noticias alentadoras que habían recogido de los diarios, europeos o marroquíes, sobre la Argentina y por el conocimiento de que hallarían en el país una comunidad marroquí judía previamente establecida y organizada desde hacía casi un siglo. Con ella habían conservado contacto, y mantuvieron redes de parentesco y conocimientos

personales o regionales. Estos vínculos se prolongaron a través del tiempo, mediante el intercambio de cartas y de viajes que los integrantes de la comunidad realizaban a Marruecos, donde relataban la situación socioeconómica que vivían en el país a sus amigos o parientes y los estimulaban a venir.

Este hecho fue descrito en la entrevista realizada a Jacques Obadía en julio de 2004:

La recepción en el puerto fue monstruosa porque vimos una cantidad de gente enorme (...) eran todos parientes (...) primos de mi mamá con sus respectivas familias. Todos se habían juntado un día laborable para ir a recibirnos. Toda la familia estaba en un grupo enorme con pañuelos saludándonos (...). El primer día nos ofrecieron un asado al mediodía y un asado a la noche. Esta fue la primera impresión muy positiva que empezábamos a recibir de Buenos Aires. Acá el sabor de la carne resultó inolvidable y éste fue el primer abandono de la tradición alimentaria judía. (...) y ahí con mis hermanas dijimos: esto es el país de las maravillas

En el plano cultural, también se conocía el prestigio de la Universidad de Buenos Aires, que además era gratuita y laica. Entre 1955 y 1966, la universidad vivió sus mejores años. Esta situación atrajo a aquellos extranjeros que querían estudiar. Es el caso de Esther Benmaman, quien señaló que, a pesar de que *“toda mi familia (...) emigró desde Marruecos a Venezuela (...) elegí venir a la Argentina, porque mi objetivo era estudiar psicología en la Universidad de Buenos Aires”*. Algo similar destaca Moisés Benaïm cuando indica que *“(...) la Argentina tenía la posibilidad del idioma, que era fundamental, y había un cierto nexo con las universidades donde los chicos jóvenes podían continuar sus estudios”*.

Los nuevos inmigrantes también lograron insertarse favorablemente. Su situación facilitó una rápida integración dentro de la sociedad

local, porque igual que sus predecesores, se beneficiaron por la lengua y por sus apellidos.

Esta nueva corriente, se ocupó fundamentalmente de actividades comerciales. Se pueden encontrar desde pequeños a grandes comerciantes, todos en general dentro de la rama textil. Así, desde el punto de vista económico-social, igual que el primer flujo, la mayoría se integró a la clase media o clase media alta. Llegaron también numerosos profesionales, pero muchos de ellos no revalidaron su título.

El número de estos nuevos inmigrantes es impreciso. En la Congregación no se tomó registro de los recién llegados, de manera que entre los entrevistados no hay acuerdo sobre su número. Por otro lado, si bien son numerosos los estudios relativos a las dirigencias de las comunidades judías y a sus instituciones, se escribieron muy pocos trabajos que se interesen en la historia de aquellos hebreos que jamás pertenecieron a marcos comunitarios ni se afiliaron por la etnicidad. Es decir, por la existencia de numerosos judíos que no pertenecen a las comunidades organizadas (Rein y Lewis, 2008: 86).

De todas maneras, este grupo introdujo vitalidad a las instituciones de la asociación que funcionaban en el país, recuperando la vida judía, reavivando las costumbres y las tradiciones. Esta nueva generación, compuesta por jóvenes que mantenían la cultura marroquí, dio un nuevo vigor a la colectividad. Un testigo de estos cambios señala que, *“actualmente, los dos tercios de aquellos que frecuentan las instituciones de la comunidad son los inmigrantes más recientes”* (Bengio, 1982).

En contraste, los descendientes argentinos de origen marroquí, presentaban un estado avanzado de integración pues, en su gran mayoría, eran herederos de aquellos llegados hacia mediados del siglo XIX y llevaban instalados en la Argentina alrededor de cien años. De hecho, durante el período de permanencia en el país, estos integrantes

mantuvieron una fuerte interacción con la sociedad local, situación que les hizo perder gran parte de su identificación étnica y que desdibujó sus vínculos con el pasado.

Como consecuencia del proceso de movilidad social que todavía existía en el país, los nuevos miembros de la comunidad también lograron disfrutar una situación económica favorable.

Durante la primera o segunda generación, los integrantes de la comunidad se habían ido mudando hacia zonas más “elegantes” de la ciudad de Buenos Aires, como Belgrano, Coghlan, Palermo, entre otras. De manera que, con este nuevo escenario, los edificios institucionales ubicados originalmente en el sur de la ciudad, habían quedado alejados de los nuevos barrios residenciales escogidos por gran parte de la comunidad marroquí. Esto produjo una baja asistencia al templo y escasa vida social; por ello, posteriormente, estas instituciones se mudaron a Palermo.

La llegada de nuevos integrantes de la comunidad provocó un aumento de las tensiones comunitarias. Las entidades subsistían por los aportes realizados por los integrantes de la colectividad. No obstante, muchos de sus miembros no contaban con una situación económica sólida, de manera que gran parte del mantenimiento comunitario recaía en la actividad desplegada y el sustento realizado por sus líderes.

En este marco, se había ido produciendo un entrettejido de redes familiares entre aquellos integrantes de estos grupos de familias que habían conformado la dirigencia. Muchas de ellas acumulaban variadas funciones dentro de las diversas asociaciones. Esta circunstancia provocó que algunas de estas familias rivalizaran para lograr mayor prestigio dentro de la comunidad. A medida que iban llegando al país, los nuevos inmigrantes acudían a sus líderes comunitarios buscando ayuda para conseguir un trabajo o le prestasen dinero. Paulatinamente, el grupo dirigente fue rodeándose de una

clientela que le concedía un liderazgo indiscutido y desempeñaba funciones de mecenazgo. De manera que comenzaron a profundizarse algunos conflictos intra-dirigenciales producto de la rivalidad y hegemonía dentro del resto del grupo.

- El aspecto religioso y la actuación del Rabino Saadia Benzaquen.

En 1951 llegó desde Marruecos el rabino Saadia Benzaquen para hacerse cargo del Rabinato de la Congregación Israelita Latina de Buenos Aires. Con su colaboración, se creó la Escuela Hebrea y el jardín de infantes Yehuda Halevy, que funcionó en la calle Solís 1048.

Así, en 1964 la Congregación inicia una nueva gestión educativa. Allí se enseñaba en secciones primarias, preescolar y jardín: hebreo, prácticas rituales, inglés, expresión corporal, canto y guitarra. La escuela que fundó el rabino Benzaquen llegó a contar con cerca de un centenar de alumnos y un cuerpo docente altamente calificado (Rubel et al. 1992: 53). No obstante, como señala la revista “La Luz”, las escuelas judías de carácter complementario tuvieron una situación complicada a raíz del nuevo sistema de doble escolaridad, implantado por el Consejo Nacional de Educación. Este sistema exigía del alumno su concurrencia a los establecimientos educacionales durante todo el día, lo cual no les permitía su asistencia a los colegios judíos. De manera que el número de alumnos de la escuela Yehuda Halevy disminuyó y el proyecto sólo quedó reducido a un jardín de infantes que cierra definitivamente tiempo después.

Este fue el último intento formal de fundar una escuela religiosa para educar a los descendientes de la comunidad marroquí judía y diferenció a los judíos marroquíes de otras comunidades sefardíes, especialmente a los provenientes de Siria quienes, según datos la Congregación Sefardí, a mediados de 1975 contaban con numerosas instalaciones educativas y una concurrencia de 469 alumnos (Brauner Rodgers, 2005).

Es probable que esta discontinuidad en el funcionamiento estable de las escuelas, fuera producto de la temprana dispersión geográfica hacia barrios más selectos por parte de la comunidad. Así, la mayoría de los niños recibieron educación en las escuelas públicas argentinas que, a partir de 1884, con la promulgación de la ley 1.420, eran laicas y gratuitas.

- Asentamiento en el interior del país

Para analizar la presencia marroquí judía en el interior del país, se utilizó como fuente la encuesta realizada en 1909 por el rabino Samuel Halfón, quien recorrió el país y describió la presencia judía a lo largo de la Argentina (Epstein, 2012).

El rabino Halfón había sido traído a la Argentina por la JCA y recibió el encargo de realizar el primer censo sobre la población judía en Argentina, tarea que realizó junto con el profesor Sabah, uno de los inspectores regionales de las escuelas. Ambos señalaron la temprana presencia de marroquíes en el interior del país que, en la mayoría de los casos, fueron los primeros judíos instalados en diversas comunidades. Este grupo se fue asentando en diversas provincias, casi mayoritariamente en las principales ciudades y en algunas comunas. Dentro de las asociaciones que se fueron organizando, Halfón destaca la creación del cementerio judío de Santa Fe en 1895 originado por judíos marroquíes. En este cementerio se admitía también el entierro de aquellos fallecidos que provenían de la línea de La Sabana o el Chaco Austral, Rosario, Córdoba, San Luis y otras.

En general se dedicaban a trabajar como vendedores ambulantes, aunque posteriormente abrieron sus “tienditas”. Tampoco se encontraban judíos pobres en esas ciudades. Allí, conformaron sus asociaciones, templos, entidades de beneficencia, aunque tuvieron dificultades, igual que en Buenos Aires, en establecer una educación

comunitaria, de manera que la educación de los niños también se realizaba mayoritariamente en las escuelas públicas.

En la encuesta se señala que en la provincia de Entre Ríos se encontró un número apreciable de judíos, especialmente en la ciudad de Paraná. En 1910 esta colectividad poseía 242 personas que fueron conformando una comunidad judía, entre ellos un grupo de origen marroquí. El número de los que provenían de Marruecos constaba aproximadamente de 74 personas. Por su parte en otras importantes ciudades entrerrianas, también había grupos marroquíes. Asimismo, la encuesta destaca que se asentaron en otras provincias como en Córdoba y San Luis.

El rabino Halfón señala que *“durante nuestra estadía en Santa Fe, encontramos, dispersos en las estaciones de la región septentrional de la provincia, zona denominada Chaco Austral, un número importante de israelitas marroquíes. Por su parte, al norte de la provincia de Santa Fe se encuentra el departamento de Vera, denominada “capital de la cuña boscosa”*. En la zona se podía localizar un número importante de marroquíes judíos, que se dedicaron principalmente a la actividad comercial vinculada con el rubro textil (Azarrad, Azerrad de Landemberg y Azerrad de Finkelstein, 2001:147-160).

Se analizarán brevemente dos localidades del interior del país donde, entre otras, se instaló el colectivo judío marroquí:

- Los casos de Vera (Santa Fe) y La Sabana (Chaco)

Ambas poblaciones estaban ubicadas en terrenos de la importante empresa inglesa La Forestal, que explotaba los bosques de quebracho en el norte de la provincia de Santa Fe y en el sur de la actual provincia del Chaco. La Forestal se instaló en la región a comienzos del siglo XX y permaneció hasta comenzada la década de 1960 en los departamentos de Vera y General Obligado. Era de origen inglés y

contaba también con capitales franceses y alemanes que ya estaban en la región desde 1872. Fue la primera productora de tanino a nivel mundial y llegó a fundar cuarenta pueblos, con puertos y vías férreas propias y alrededor de treinta fábricas.

La historia de Vera y La Sabana estuvo vinculada a los vaivenes de la política de ocupación del espacio de esta empresa (Bonaudo y Bandieri, 2000). Sabah señala que, dispersas entre las estaciones de trenes de la región septentrional de la provincia de Santa Fe (Chaco Austral) se encontraba una cifra importante de integrantes de la corriente marroquí judía.

En una entrevista realizada en 2010, Marcos Edgardo Azerrad señala que en la década de 1890 comenzaron a instalarse inmigrantes marroquíes en las tierras situadas al norte de la provincia de Santa Fe. A la región llegaron doscientas familias provenientes de Marruecos que lograron una rápida integración a la sociedad local.

En Vera crearon rápidamente sus asociaciones comunitarias, entre las que se encuentran el cementerio y el templo. El cementerio israelita fue inaugurado en los primeros años del siglo XX y fue administrado por integrantes de la élite comunitaria. Desde la ciudad de Santa Fe hasta Resistencia, no existía otro cementerio judío.

Un dato relevante de la integración a la localidad se advierte en el desarrollo de una destacada sociabilidad entre ellos y la sociedad del municipio. Así, en 1918 la comunidad participa en la fundación del Club Social y Comercial, pues varios de sus fundadores pertenecían a la colectividad, incluso se desempeñaron como presidentes de la entidad. Asimismo, la comunidad marroquí compartió con los pobladores numerosas actividades periodísticas y teatrales, integrando la Asociación Varense de Basquetbol, el Aero Club Vera y la actividad teatral en el primer grupo de teatro vocacional en la sociedad, entre otras organizaciones (Azerrad. Landemberg, Finkelstein, 2001).

En este marco, la contribución de los marroquíes en Vera fue significativa. Entre otros integrantes de la comunidad, la profesora Luna Laredo fue vicedirectora del colegio nacional mixto, también la procuradora María Ester Bergel desempeñó su cargo de jueza en el Juzgado de Paz departamental y como jefa del Registro Civil del distrito de Vera.

Retomando el eje económico, como se ha señalado en la zona se instaló La Forestal. A finales de la década de 1920, el Ferrocarril Forestal tenía 955 kilómetros de rieles tendidos. Esto produjo en la década de 1940 la llegada de numerosas cuadrillas, equipos ferroviarios y obreros. Vera se había constituido en un polo de atracción y en un importante centro ferroviario. Trabajaban en él más de mil personas entre maquinistas, foguistas, operarios, personal jerárquico y administrativo. De modo que los integrantes de la comunidad marroquí judía pudieron instalarse en la zona y ubicar sus pequeñas tiendas para comercializar con el personal ferroviario. En 1954 la localidad fue declarada ciudad.

Hasta mediados de 1950, la casi totalidad de los negocios textiles de la localidad todavía estaban dirigidos por miembros de la comunidad marroquí. Producto de esa actividad, Azerrad destaca su importancia como centro comercial, ya que se encontraba cerca de La Gallareta, una de las fábricas de tanino de La Forestal, que llegó a contar con 3.500 trabajadores.

Otro ejemplo de la importante presencia de este grupo se desarrolló en La Sabana. Este fue un pueblo que surgió a finales del siglo XIX en el Territorio Nacional del Chaco, específicamente en la región del Chaco austral (Muscar Benasayag, 2008). Su historia también está ligada a la actividad desplegada por La Forestal. De manera que esta localidad tuvo un explosivo crecimiento por la llegada del ferrocarril y los obreros, aunque luego, cuando se fueron agotando los recursos naturales del desmonte masivo en la zona, fue paulatinamente decayendo hasta casi desaparecer.

A fines de la década del 1900 el pueblo estaba en auge. En estas tierras desoladas, a comienzos del siglo XX, comenzaron a instalarse los primeros marroquíes judíos.

Desde un comienzo se integraron al resto de los habitantes de origen español. Sin embargo, no lograron fundar su propio cementerio. Enterraban a sus muertos en Vera o posteriormente en Resistencia, cuando a partir de 1912 crean en esta ciudad un cementerio judío. Sin embargo, su integración con el resto de la población fue rápida, sobre todo con las fuerzas vivas del pueblo, quienes comenzaron a asistir a las bodas de la comunidad marroquí.

Otro indicio de esa rápida integración fue su intervención activa en las fiestas patrias argentinas, compartiendo en las calles los festejos con la población local. Otra demostración de su adaptación fue la temprana asimilación política, porque en poco tiempo comenzaron a participar activamente en los actos cívicos, incluso algunos de ellos fueron elegidos miembros del Consejo Municipal. En este contexto, no sólo participaban en la política local, sino que en su gran mayoría se vinculaban al partido radical, liderado en esos tiempos por Hipólito Yrigoyen (Muscar Benasayag, 2008:12).

En el aspecto laboral, su trayectoria fue similar a las de otras zonas analizadas. Como muchas de las mujeres habían sido estudiantes de la Alliance en Marruecos, conocían varios idiomas. Al margen del castellano, hablaban francés, jaquetía, hebreo y conocían algo de árabe. Esta multiplicidad de idiomas y la instrucción recibida en la Alliance, influyeron para que se fueran transformando en maestras de la población criolla o de inmigrantes de otros países que llegaron al país semianalfabetos.

No obstante, hacia 1915, cuando la economía local en esa zona de actividad forestal comenzó a disminuir lentamente, los marroquíes y el resto de la comunidad comenzaron a emigrar a otras ciudades con mejores perspectivas. Así, este pueblo hoy casi desaparecido, se fue

vaciando en la medida que sus pobladores emigraron hacia nuevas comunidades que fueron creciendo.

De modo que, junto a otras localidades de la región, La Sabana quedó despoblada porque La Forestal era una empresa que, si bien creaba un ámbito de trabajo, podía, como sostienen Marta Bonaudo y Susana Bandieri (2000: 253), desplazar sus intereses hacia otros lugares, dejando en su marcha la desocupación y la miseria.

4. Tercera corriente inmigratoria (1890-1956)

- Maestros marroquíes en la Argentina

Como se ha señalado, a partir de 1890, cronológicamente superpuesta con el primer flujo inmigratorio, llegó a la Argentina un grupo de maestros de origen sefardí, hispanoparlantes (Epstein, 1997), ex alumnos de la Alianza Israelita Universal.

A mediados del siglo XIX surgieron en Europa Occidental varias entidades filantrópicas impulsadas por la comunidad judía, entre ellas la Alianza Israelita Universal (AIU) y la Jewish Colonization Association (JCA); ambas tuvieron como objetivos fundamentales mejorar el nivel de vida de dicha población. A pesar de compartir una meta similar, estas dos instituciones tuvieron diferencias ideológicas. A pesar de estas diferencias, la AIU estuvo muy ligada con la emigración de los primeros colonos judíos a la Argentina y en los años posteriores, mantuvo una estrecha vinculación con la JCA. Por su parte, la JCA, fundada en Europa en 1891 por el barón Maurice de Hirsch, tenía como finalidad fundamental fomentar la emigración masiva de judíos de Europa Oriental e impulsar una colonización concentrada en lugares elegidos previamente; así, el barón de Hirsch escogió a la Argentina como lugar donde concretar su proyecto (Avni, 1990: 27).

La Alianza, a diferencia de la JCA, sostuvo que la emigración de los judíos era un canal poco eficaz para resolver su situación. El objetivo que se propuso fue lograr el progreso de esta población en sus propios países de origen, por medio de la instrucción (Vilar, 1985, vol. 2: 167). La cuestión de la lengua en los programas de las escuelas de la Alianza fue muy discutida. Finalmente se decidió enseñar gradualmente el francés, pero utilizando el español como segunda lengua, teniendo en cuenta que la mayoría de los que migraban elegían como destino final países de habla hispana, como Venezuela y Argentina. Así, el conocimiento de español que recibieron quienes egresaban de las escuelas de la AIU en Marruecos, determinó que la JCA los eligiera para que fueran sus primeros maestros en las colonias judías de la Argentina.

- Las colonias del Barón de Hirsch

Dada su relevancia, es importante analizar la tarea realizada por estos maestros frente a los problemas que exhibió la colonización y destacar el impacto que significó para la sociedad receptora la llegada de educadores extranjeros, en momentos en que el gobierno elaboraba un proyecto nacional de educación.

Para lograr su objetivo colonizador, la JCA adquirió un conjunto de tierras de calidad dispar que, con el tiempo, abarcaron 617.468 hectáreas en Buenos Aires, Santa Fe, Entre Ríos, La Pampa y Santiago del Estero (Ver Haim Avni (1983); Abraham Gabis (1961: 2).

Como las tierras adquiridas no contaban con escuelas ni docentes suficientes, la institución decidió crear establecimientos primarios en todas sus colonias. Estas escuelas impartieron una doble enseñanza: laica que debía cumplir con el programa oficial, y religiosa suministrada en principio por los mismos colonos de acuerdo con un plan establecido por la misma asociación.

La ausencia de docentes en el ámbito de la instrucción laica capacitados para educar a una población proveniente de Rusia, Polonia o Rumanía, que desconocía el idioma del país, decidió a la JCA a solicitar a la AIU el envío de maestros judíos sefardíes hispanoparlantes, con la “misión” de educar a los hijos de estos inmigrantes y la de dirigir y administrar las primeras escuelas ubicadas en las colonias (Szajkowski, 1990). Ante esta solicitud, la AIU inició el envío gradual de maestros egresados de sus escuelas, quienes comenzaron a llegar a la Argentina a comienzos de la década de 1890.

Estos docentes llegados básicamente de Marruecos – en menor medida de Túnez, Balcanes, Turquía y regiones vecinas – dejaron una nutrida correspondencia sobre el país, que permitiría inferir las dificultades iniciales y la posterior trayectoria de las escuelas de la JCA en las colonias rurales. De modo que es relevante estudiar la evolución que tuvieron estas escuelas desde 1892 hasta 1920 y analizar el papel socializador que cumplieron en el proceso de argentinización de los colonos. Fue necesario, entonces, ubicar maestros que no sólo enseñaran castellano, sino que al mismo tiempo fueran judíos. Así se podrían comunicar desde un primer momento con sus alumnos a través del hebreo o del idish.

No obstante, estos docentes, en sus primeros años en el país, debieron enfrentar numerosos conflictos de diversa índole, aunque posteriormente las escuelas lograron un equilibrio. La JCA fundó un total de setenta y ocho escuelas dispersas entre sus colonias que en 1920 fueron entregadas al Gobierno Nacional.

- Conflictos en las colonias.

Los numerosos inconvenientes que padecieron estos inmigrantes en las colonias generaron tensiones, pues soportaron carencias y realizaron enormes sacrificios. La administración de la JCA fue

complicada, situación que provocó quejas por parte de los colonos. Por su parte, también fue confusa la naturaleza de los contratos de promesa de venta que habían sido obligados a firmar con la JCA, que les negaba la posibilidad de obtener los títulos de propiedad definitivos antes de los veinte años de arrendamiento. Efectivamente, la JCA no firmaba con el inmigrante un contrato de venta sino un contrato de promesa de venta. Así el colono debía pagar en veinte cuotas anuales, tanto la tierra como los gastos de instalación (vivienda, animales de tiro, semillas, entre otras). Cuando terminaba de pagar el préstamo que le había otorgado la administración, recién podía tener el derecho de solicitar el boleto de compra. El objetivo perseguido era asegurar, durante veinte años, la permanencia del colono en la tierra que debía trabajar, obstaculizando su abandono del campo. (Senkman, 1984:13).

Un efecto directo de esta situación, fue la decisión de muchos pobladores de abandonar la colonia intentando instalarse en otros centros urbanos del país porque, como señaló el profesor Sabah, *“el desaliento (...) se propaga, (...), una docena de las primeras familias establecidas en Clara, dejaron la colonia, uno tras otro, y han ido a Buenos Aires o a las pequeñas ciudades de Entre Ríos, a trabajar en oficios fáciles y poco lucrativos”*.

A pesar de estas circunstancias, el propósito de crear escuelas continuó, aunque, en sus orígenes, fueron establecimientos muy primitivos edificados con una estructura fácil e insegura.

Cuando llegaron al país, los maestros se encontraron con escuelas inexistentes, en mal estado o alejadas de los centros poblados. Además, su arribo fue gradual e insuficiente. Incluso fueron los propios maestros quienes solicitaban con frecuencia a la Alianza el envío de nuevos docentes que pudieran colaborar con la tarea.

Por su parte, los directores de la JCA en Buenos Aires también mostraron su preocupación por el futuro de la empresa educativa. De

modo que, en 1895, recurrieron a la AIU para solicitar la contratación de otros quince profesores o adjuntos capacitados para organizar las escuelas y cubrir las necesidades que implicaba la apertura de al menos quince centros escolares. Estos centros escolares se crearían con el objetivo de evitar las largas distancias que debían recorrer los alumnos para concurrir a las escuelas y evitar el alto grado de ausentismo que, al menos en sus comienzos, soportaron estos establecimientos; esta situación se potenciaba por la resistencia de los padres de enviarlos a la escuela, debido a su necesidad de utilizarlos como mano de obra en el campo o por la falta de carros y de caballos para transportar a los niños.

En la Argentina la JCA fue la encargada no sólo de todo el proceso de colonización sino también del control y la organización de las escuelas en las colonias (Szajkowski, 1990) No obstante, los maestros, formados en las escuelas de la AIU y consustanciados con sus objetivos, debieron cumplir sus funciones al servicio de la JCA y remitirle, sólo a ella, sus informes. Sin embargo, este grupo de docentes mantuvo con la Alianza un alto grado de fidelidad y, a pesar de remitir sus informes trimestrales a la JCA, enviaba largas cartas a los directores de la AIU en París, ante quienes se quejaban de su situación y los hacían partícipes de sus problemas personales.

Además, en la Argentina se les exigía ahora algo más que enseñar a los niños: se esperaba que, como funcionarios de la JCA en el país, fueran también administradores de las escuelas de las colonias (Szajkowski, 1990: 93). En consecuencia, se produjo una superposición de funciones y de autoridades, que provocó intenso malestar entre los colonos quienes comenzaron a hablar de abandonar la colonia y retornar a Rusia. Así, la relación que mantuvo la JCA con sus maestros fue conflictiva

En principio, el salario que percibieron les pareció injusto, porque docentes con similares antecedentes recibían salarios más altos (Epstein, 1997^a: 355). Para evitar mayores conflictos con los maestros,

los directores de la JCA en Buenos Aires manifestaron a la AIU su preferencia por el envío de jóvenes adjuntos, evitando así fricciones entre docentes.

Por otra parte, como consecuencia de la escasez de docentes de habla castellana, éstos debieron multiplicar sus tareas y someterse a una superposición de funciones. Como cada colonia abarcaba miles de hectáreas (Avni, 1990: 43), las distancias entre ellas eran importantes; surgieron así en cada una, diversas poblaciones integradas por viviendas, plaza, templo y la construcción de escuelas para acercar la educación a los alumnos que se encontraban dispersos y aislados entre sí en esas colonias. De modo que estos docentes debieron cumplir funciones de maestros, directores y, a veces, inspectores de otras escuelas en la misma colonia.

Sin embargo, en la segunda década del siglo XX, las principales dificultades que habían entorpecido el desempeño de estas escuelas comenzaron a equilibrarse: por un lado, los edificios escolares se fueron ampliando y tuvieron pequeñas modificaciones para hacerlas más confortables. Incluso la dificultad creada por la distancia o por la ausencia de transporte escolar tendió a solucionarse. Así, un maestro *señala que “los grupos que nos envían diariamente están compuestos por niños de los alrededores, los traen a caballo, en pequeños o grandes carros, en sulky, etc.”*. Es posible que el cambio que significó una mayor asistencia a la escuela fuera producto de una mejora en la situación económica de los colonos quienes, luego de estar varios años asentados en sus chacras, ya no necesitaban que sus hijos colaboraran con ellos en sus campos, pues podían tomar criollos y de este modo aumentaban sus posibilidades de acercar a los niños a sus escuelas.

A medida que el proceso de colonización avanzaba, se intensificó el incremento del número de escuelas: en 1896 funcionaban siete escuelas, durante 1900, sólo cuatro años después, veinte escuelas, en 1910 el número de escuelas distribuidas en las colonias habría alcanzado a cincuenta, número que se fue ampliando durante la década

hasta completar setenta y ocho establecimientos dependientes y sostenidos íntegramente por la JCA.

Por su parte, el rápido avance en la construcción de escuelas públicas hizo que se fueran compartiendo espacios con el gobierno, en regiones donde antes sólo estaban asentadas las escuelas de la JCA, modificando así la oferta en el campo educativo.

Para cumplir con los requisitos básicos que requería la enseñanza oficial, los maestros se empeñaron en inculcar el castellano. Por otro lado, los colonos presionaban para que la enseñanza religiosa y el estudio del hebreo cumplieren con sus aspiraciones de formar “buenos judíos”, pues temían que estos establecimientos hicieran de sus hijos “pequeños ateos”.

Los delegados en Buenos Aires, reiteraban que en los programas figuraran también otros temas, como nociones prácticas de agricultura para los varones y lecciones de costura para las niñas.

La JCA manifestó con claridad la orientación que privilegiaba en la educación y señalaba que *“queremos también desarrollar el gusto de los niños por la agricultura, la jardinería, etc.”* (Correspondencia 1015. Archivo AIU, París). También se cuestionaba un aprendizaje superior ya que éste, pensaban, “daba alas” a los alumnos y los inducía a abandonar la colonia, cuando el objetivo fundamental era “atarlos a la tierra”. Cuando la JCA inició su obra colonizadora, la enseñanza primaria en las colonias era un recurso para lograr su integración al país. Se empeñó por ello en procurar que se realizara allí el aprendizaje del idioma.

Asimismo, la insistencia por parte del Estado en la formación de la nacionalidad se manifestó en su preocupación por la enseñanza de determinados contenidos nacionales. Así, en las escuelas privadas se exigía la buena enseñanza de la lengua del país, ya que el idioma nacional era considerado como el mejor instrumento para obtener una rápida asimilación de los hijos de los inmigrantes. Además, los

maestros se preocuparon por cumplir con reglamentaciones vinculadas con la recuperación de los festejos de las fiestas patrias, con un reconocimiento de los próceres y con el uso sistemático de símbolos patrios, como el himno nacional, la bandera y el escudo (Bertoni, 1992).

Desde la década de 1880, el Estado había procurado convertir a la escuela en un instrumento para lograr la formación de la nacionalidad. Su resultado fue la organización del sistema nacional de educación primaria, que dio lugar a la creación del Consejo Nacional de Educación y a la Ley de Educación 1420. Para alcanzar este propósito, el Estado se empeñó en la enseñanza de determinados contenidos nacionales y, entre ellos, el idioma fue fundamental para lograr el proceso de integración al país (Bertoni, 1993).

A partir de 1889 existió una disposición que establecía la prohibición de admitir en las escuelas del Consejo Nacional a maestros con títulos extranjeros. Por ese motivo, la JCA dispuso que todos los maestros de sus escuelas rurales se colocaran dentro de la Ley de enseñanza común, con el fin de que obtuvieran títulos argentinos que los habilitasen para dictar la enseñanza laica (Efron, 1939: 244).

Las relaciones que mantuvo el cuerpo de inspectores nacionales con estas escuelas fueron complicadas. Desde su instalación, los establecimientos de las colonias fueron asiduamente visitados por supervisores, inspectores y delegados del gobierno, quienes ejercieron una estricta vigilancia y control sobre ellos. Este control se fue acentuando al terminar la primera década del siglo XX, dando lugar a una campaña en contra de los métodos y los sistemas en las escuelas extranjeras, especialmente las judías (López, 1993).

Esta situación tuvo amplio eco en la opinión pública y en la prensa, y provocó un fuerte impacto social. Los problemas con las autoridades continuaron y este hecho, sumado a las dificultades económicas, al incremento de las escuelas públicas y, por último, a la matriculación

de sus docentes en el país, decidió a la JCA a concluir definitivamente su papel de educadora. Así, en 1916 comenzó la entrega de las escuelas a las autoridades nacionales, proceso que culminó en 1920 con el traspaso total de las setenta y ocho escuelas de la JCA al Consejo Nacional de Educación.

En conclusión, si se examinan las características que facilitaron la integración de este colectivo a la sociedad local, habría que destacar el uso del castellano, la rápida disminución de sus prácticas religiosas, su inserción favorable en el aspecto económico, la ausencia de una educación formal duradera y la concurrencia de los niños a la escuela pública. Estos hechos muestran situaciones que profundizaron una mayor identificación con la argentinidad.

Entrevistas realizadas

Marcos Edgardo Azerrad, mayo de 2010. Sete

Azulay, mayo de 2005

Moisés Benaim, julio de 2005

Esther Benmaman Benolol, marzo 2005

Salvador Benmergui, febrero de 2008

Simona Botbol, 1991

Miriam Hadida, julio 2005

Alegría Levy, julio de 2005

Jacques Obadía, julio y diciembre de 2004 y junio de 2006

José Roffé, 1992, 2004.

Archivos, memorias y testimonios

Anuario Kraft, Guía General de la República Argentina, t. I. Buenos Aires, 1885.

Archivo de la Alliance Israélite Universelle (AIU), París. Cartas enviadas por los docentes desde la Argentina.

“Enquête sur la population israélite en Argentine”, JCA-Halphon-Sabah. Archivo-Biblioteca AIU p.1156.

Periódicos y revistas.

- Israel – La Luz – Sefárdica.

Documentos oficiales

Censo Nacional de 1885; Censo Nacional de 1914; Memorias del Departamento de Migración 1890 a 1920; Anuarios estadísticos de la ciudad de Buenos Aires 1903 a 1906 y de 1910 a 1914; Organización marroquí judía: actas de Acilba.

Bibliografía

AVNI, Haim (1983) *Argentina y la historia de la inmigración judía, 1810-1950*. Editorial Universitaria Magnes – Universidad Hebrea de Jerusalém- AMIA

..... (1990) “El proyecto del barón de Hirsch: la gran visión y sus resultados”, Índice para el análisis de Nuestro Tiempo, segunda época, 3: A cien años de la llegada del “Weser” la colonización agrícola judía en la Argentina. Buenos Aires, julio.

AZERRAD, Marcos Edgardo (2010) “Judíos sefardíes. Pioneros de la inmigración en la República Argentina”, *Sefárdica* 19, Buenos Aires.

AZERRAD de Landemberg Marta S., AZERRAD de Finquelstein Iris (2001), “Los judíos sefardíes del norte santafecino. El largo camino tras su expulsión de España”, *Sefárdica* 12, Buenos Aires.

BENGIO, Joseph (1982) “Juifs marocains en Argentine”, Sarah Leibovici (comp.) *Mosaïques de notre memoire. Les judeo-espagnols du Maroc*, Paris, Centre d’Etudes Don Isaac Abravanel-UIFS.

BERTONI Lilia Ana (1981) “Una colectividad en formación: los llamados turcos en Buenos Aires hacia 1895” Primeras Jornadas Nacionales de Estudio sobre la inmigración, Buenos Aires.

..... (1992) “Construir la nacionalidad: héroes, estatuas y fiestas patrias. 1887-(1992). Boletín del Instituto de Historia Argentina, Dr. E. Ravignani, tercera serie, 5, Buenos Aires.

..... (1996) “Nacionalidad o cosmopolitismo. Las escuelas primarias y un debate sobre el futuro de la Argentina de fin de siglo”. IV Jornadas sobre Colectividades, Buenos Aires, CEMLA-Museo Roca, IDES.

..... (2001) *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX*, Buenos Aires, FCE.

BIANCHI, Susana (2004) “Historia de las religiones en la Argentina. Las minorías religiosas, Buenos Aires, Sudamericana.

BONAUDO Marta y BANDIERI Susana (2000) La cuestión social agraria en los espacios regionales” en Ricardo Falcón (dir.), Democracia, conflicto social y renovación de las ideas (1916-1930), Buenos Aires, Sudamericana.

BRAUNER RODGERS, Susana (2005) “Los judíos de Alepo en la Argentina: identidad y organización comunitaria (1900-2000), Buenos Aires, Nuevos Tiempos.

(2009, Ortodoxia religiosa y pragmatismo político. Los judíos de origen sirio en Buenos Aires, Buenos Aires, Lumiere.

CASTIEN MAESTRO, Juan I. (2012) Las comunidades judías de Marruecos. Entre la convivencia y la marginalidad” en Víctor Morales Lezcano (comp.) Papeles ocasionales. Disponible en <http://www.uned.es/investigación/papeles-ocasionales/número-5/paf.5/4-2012>.

COHEN, Mario E. (1980) “Los sefardíes en América Latina contemporánea. Una introducción al tema”, Coloquio, 3, Buenos Aires.

..... (1985) “Aspectos sociodemográficos de la comunidad sefaradita de la Argentina”, Sefárdica, 3, Buenos Aires.

..... (1992) Presencia sefardí en la Argentina, Buenos Aires, Centro Educativo Sefaradí.

..... (2007) Judeo - marroquíes en América Latina”, Kol Avivim.

..... (2008) “Los que abrieron la puerta: los sefardíes en la etapa colonial, Temas del Patrimonio Cultural, 22, Buenos Aires.

EFRON, Jedidia (1939) “La obra escolar en las colonias judías. Escuelas laicas y cursos religiosos” en Cincuenta años de colonización judía en la Argentina, Buenos Aires, DAIA.

EPSTEIN, Diana “Los marroquíes judíos en la Argentina, 1860-1970, Fragmentos de una identidad”, Editorial Biblos. 2016.

..... (1993) “Aspectos generales de la inmigración judeo-marroquí a la Argentina, 1975-1930”, Temas de África y Asia, 2, Buenos Aires.

..... (1995) “Los judeo-marroquíes en Buenos Aires: pautas matrimoniales. 1890-1910”, Estudios interdisciplinarios de América Latina y el Caribe, 6,1, Universidad de Tel Aviv.

..... (“1997^a) “Maestros marroquíes. Estrategia educativa e integración, 1892-1929”, Anuario IEHS, 12, Tandil.

..... (1997b) “Las escuelas de las colonias judías (1892-1920). Judaísmo e integración, VI Jornadas interesuelas - Departamento de Historia, La Pampa, 17-19 de septiembre.

..... (2006) “Judíos de Marruecos en la Argentina. La inmigración política (1955-1970). Estudios Migratorios Latinoamericanos, 59, Buenos Aires.

..... (2012) “La presencia marroquí judía en el interior del territorio argentino”, coloquio internacional “Dos siglos de interculturalidad cristiana, judeo-islámica, Buenos Aires.

GABIS, Abraham (1961) “La JCA ha cumplido setenta años” El Colono Cooperador. Órgano de la Fraternidad Agraria, año VI, N 539, Buenos Aires.

LEVY, Simón (2001) Essais d’histoire et de Civilization judeo-marrocaïnes, Rabat, Centro Tarik IBN Zyad,

LÓPEZ, Celia G. (1993) “La entrega de las escuelas de la JCA al Consejo Nacional de Educación. Informe Vilchez”, XIII Encuentro de Geohistoria Regional. Concepción del Uruguay, Centro Cultural Ibarra Grasso – Instituto de Investigación.

MIRELMAN, Víctor A. (1988) En búsqueda de una identidad. Los inmigrantes judíos en Buenos Aires, 1890-1930. Buenos Aires, Milá.

.....(1996) “Los sefardíes en América después de la independencia”, Sefaraires, Buenos Aires, diciembre.

MUSCAR BENASAYAG, Eduardo F. (2008) “Sefardíes tetuaníes en la sabana del Chaco Austral” Sefaraires, Buenos Aires.

REIN, Raanan y Mollie Lewis (2008) “Judíos, árabes, sefardíes, sionistas y argentinos: el caso del periódico Israel”, en Raanan Rein (coord.), Árabes y judíos en Iberoamérica. Similitudes, diferencias y tensiones. Madrid, Ánfora.

RUBEL, Iaacov et al. (1992) Presencia sefaradí en la Argentina. Buenos Aires, Centro Educativo Sefaradí.

SEEFELD, Ruth F. (1986) “La integración social de extranjeros en Buenos Aires, según sus pautas matrimoniales: pluralismo cultural o crisol de razas (1860-1920” Estudios Migratorios Latinoamericanos, 1,2. Buenos Aires.

SZAJKOWSKI, Zosha (1900) “Los comienzos de la colonización judía en la Argentina: el rol de la Alliance Israélite Universelle”, Índice para el Análisis de nuestro tiempo, segunda época., 3: A cien años de la llegada del “Weser”, Buenos Aires, julio.

ZAFRANI, Haim (2001) Dos mil años de vida judía en Marruecos, Jerusalén. L.B. Publishing.

INVISIBILIDADES Y HETEROGENEIDAD: LA DIÁSPORA MARROQUÍ EN PORTUGAL

Raquel Carvalheira

CRIA, Universidade Nova de Lisboa

Resumen

En Portugal, la presencia marroquí es numéricamente poco representativa si la comparamos con la de otros países, como Brasil o Cabo Verde. Por esta razón, podemos afirmar que, contrariamente a países como España y Francia, no hay discursos movilizados por partidos políticos o por los medios de comunicación sobre esta población. Esta situación permite mirar la diáspora marroquí en Portugal desde otra perspectiva, que no trata de discutir problemas de integración, exclusión social o islamofobia, pero sí, averiguar otras relaciones con el país de recepción. Este artículo tiene el objetivo de abordar estas relaciones, a partir de un retrato sobre algunas dinámicas específicas a la población marroquí en Lisboa y a sus experiencias migratorias en Portugal.

Palabras clave: *Clases medias, migración, invisibilidades, marroquíes, Portugal.*

Introducción

Diferentemente a la vecina España, Portugal no es un país elegido por los marroquíes para vivir¹. Las cifras indican que, desde principios del siglo XXI, la población marroquí que reside en Portugal nunca ha superado las 2000 personas, aunque estos números son oficiales y se refieren a la población residente en situación regular, lo que excluye a las personas en situación irregular y las que obtuvieron la nacionalidad portuguesa. Con fines ilustrativos, se puede decir que el Servicio de Extranjeros y Fronteras estimó que en 2018, 1539 marroquíes vivían en Portugal². En España, los datos oficiales de diciembre de 2018 apuntan a 786.058 personas.³

En términos estadísticos existen grandes diferencias entre la presencia marroquí en Portugal y España. En 2007, Rita Gomes Faria (2007) cuestionó por qué las migraciones de personas de nacionalidad marroquí al sur de Europa, especialmente a Italia y España, no se habían extendido a Portugal. Esta aparente falta de interés de los marroquíes por Portugal puede, entre otras razones, justificarse por las débiles capacidades de absorción de mano de obra en las zonas industriales y agrícolas en Portugal, a diferencia de la vecina España. En este país, los primeros lugares escogidos por los marroquíes para vivir y trabajar fueron la región de Cataluña (Faria, 2007), ya que es una zona industrial y Andalucía, donde predomina la agricultura

¹ Este artículo es fruto de una investigación realizada en el marco de un proyecto postdoctoral financiado por la Fundação para a Ciência e Tecnologia del Ministério da Educação e Ciência de Portugal, a través de una beca individual (SFRH/BPD/115511/2016). Agradezco la invitación para participar en este volumen y la revisión del castellano del artículo por parte de Rajae El Khamsi y de Joan Lacomba.

² *In Relatório de Imigração, Fronteiras e Asilo* (SEF 2018)

³ *Extranjeros residentes en España a 31 de Diciembre de 2018. Principales resultados* (Ministerio de Trabajo, migraciones y seguridad social, Febrero 2019). Consultado el 23 de Julio de 2020 en <http://extranjeros.mtramiss.gob.es/es/estadisticas/operaciones/certificado/201812 Residentes Principales Resultados 31122018.pdf>

intensiva (cf. Hellio, 2008 y Berriane & Cohen, 2019). Debe tenerse en cuenta que una parte considerable de la población migrante marroquí busca mejores condiciones de vida y, por lo tanto, busca países donde los ingresos son mejores.

En este contexto, el pequeño número de residentes marroquíes en Portugal también es equivalente a su invisibilidad, especialmente con respecto a los discursos políticos y mediáticos. Una vez más, en España, el aumento de inmigrantes marroquíes en los años 1990 y 2000, junto con los ataques terroristas en Madrid en 2004 y Barcelona en 2017, contribuyeron al crecimiento del miedo a los musulmanes y más específicamente a las personas originarias de Marruecos. El pánico moral fue, y ha sido, alimentado por la dificultad de los poderes políticos españoles en la gestión de la diversidad religiosa de sus ciudades, como lo muestra López Bargados (2008) para el caso de la ciudad de Barcelona, o incluso por las recientes preocupaciones de seguridad, que establece una correlación entre el Islam, los musulmanes y el terrorismo (Téllez Delgado 2018). Todo esto ha contribuido al crecimiento de los sentimientos de islamofobia y xenofobia en España, una realidad que ha motivado a muchos investigadores en ciencias sociales a documentar movimientos sociales de afirmación identitaria en el contexto español (como, por ejemplo, Suárez, 2018 u Ortega, 2018), donde el tema de la ciudadanía siempre está presente. En este campo, la condición femenina de las mujeres musulmanas ha merecido especial atención, involucrada en un debate mediático y político que es el del reconocimiento del Islam en el espacio público (Mijares y Ramírez, 2008, Ramírez, 2011). Si en España los trabajos académicos necesitan informar y analizar la construcción de sujetos musulmanes subordinados como, por ejemplo, el de Lems y Mijares (2018), en Portugal, es posible demostrar otro tipo de experiencias de la movilidad y la contribución diversa de poblaciones de origen marroquí en este país.

Las demandas políticas que se encuentran en España son, en Portugal, movilizadas por otros sujetos, sin incluir, necesariamente, a las poblaciones de Marruecos. Aunque existan manifestaciones de islamofobia⁴ en el contexto nacional, la realidad histórica y social de Portugal difiere mucho de la de España, lo que contribuye a que el Islam tenga una expresión pública diferente.⁵ La existencia de la Comunidad Islámica de Lisboa y de la Mezquita Central de Lisboa, instituciones que, desde finales del siglo XX, representan a los musulmanes en Portugal, contribuye a esta situación. Esta comunidad, dirigida por portugueses indo-mozambiqueños⁶, es la voz oficial del Islam en Portugal, siendo convocada por representantes políticos y medios de comunicación nacionales para explicar y dilucidar el Islam para una población mayoritaria no musulmana.

Mientras el mundo (y los portugueses) observan los ataques terroristas perpetrados en nombre del Islam, la Comunidad Islámica de Lisboa elige hablar de un Islam tolerante, ecuménico y compasivo. En este contexto, la mayoría de los musulmanes disfrutan de un clima de estabilidad y armonía, que está garantizado por la Comunidad Islámica de Lisboa, una institución central que, a lo largo de los años, ha estado abierta a la diversidad de la comunidad y cuya

⁴ Tomemos, por ejemplo, el debate sobre la construcción de una mezquita en el centro de Lisboa analizado por Mapril (2019, 2020) y Fedele y Mapril (en prensa).

⁵ Para una contextualización de las poblaciones musulmanas en Portugal, véase Mapril (2007, 2011, 2014), Tiesler (2001, 2005, 2007) y Vakil (2003, 2004).

⁶ Los musulmanes sunitas indo-mozambiqueños se establecieron en Mozambique durante el período colonial portugués y se dedicaban al comercio (ver, los negocios transnacionales de las familias sunitas, ismailitas y hindúes en Bastos 2005). En el 25 de abril de 1974, Portugal ganó la democracia y los países africanos adquirieron su independencia. Muchos indo-mozambiqueños tenían nacionalidad portuguesa y se integraron en el país a finales de la década de 1970 y principios de 1980 (cf. Malheiros, 1996).

representación pública facilita la integración de los musulmanes. Los marroquíes en Portugal viven en este contexto y, por esa razón, su experiencia social y religiosa difiere de la de muchos de sus compatriotas en otros países de Europa.

Las dinámicas migratorias son fundamentales para comprender los marroquíes en Portugal. Es dentro de este marco donde se ubican los trabajos de Rita Faria (2007 y 2008) y Alcinda Cabral (2003 y 2007), que analizan las trayectorias de migración marroquí en la sociedad portuguesa, especialmente desde el año 2000. Estos estudios se centraron en cuestiones relacionadas con las políticas de migración de los países receptores y las dificultades inherentes a la movilidad en el espacio Schengen, en el cual Portugal está incluido. A partir de 2008, Portugal experimentó una gran crisis económica, con la intervención del Fondo Monetario Internacional, la Comisión Europea y el Banco Central Europeo (el grupo llamado *Troika*), que contribuyó a alterar el equilibrio migratorio en el país, aumentando el número de emigraciones y reduciendo la inmigración. En este contexto, los estudios sobre inmigrantes perdieron su relevancia y, en consecuencia, la movilidad comenzó a ser concebida por otras causas explicativas, donde los temas de asilo y refugio se hicieron más acuciantes.⁷

En 2018, las principales nacionalidades de la población extranjera residente en Portugal son la brasileña (105.423 personas), la caboverdiana (34.663), seguida de la rumana (30.908), la ucraniana (29.218) y la británica (26.445) (SEF, 2018). Como se puede ver, la representatividad demográfica de la población marroquí en Portugal se mantiene muy abajo de otras nacionalidades, de cuyos países tienen una relación histórica (y pos-colonial) con Portugal. Aunque numéricamente no son muy representativos, los marroquíes son una población heterogénea y, por esa razón, su contribución al país es diversificada.

⁷ Ver, por ejemplo, Santinho (2009, 2016)

En su conjunto, se distribuyen a lo largo de tres ejes geográficos: en el Algarve, donde realizan trabajos agrícolas, en el Área Metropolitana de Lisboa⁸, donde se encuentran personas conectadas a los servicios, las embajadas y al comercio, y en Oporto y el norte del país, donde la venta ambulante y el comercio son las actividades más representativas. Esta diversidad debe tenerse en cuenta en el contexto de los marroquíes en Portugal y sus diferentes trayectorias de movilidad.

1. Al sur y al norte

Como en otros países del sur de Europa, muchos marroquíes realizan actividades agrícolas en Portugal, principalmente en el Algarve. Esta región, que ha sido un destino turístico para muchos británicos, alemanes y holandeses, es también un importante productor de cítricos y, en los últimos años, de frutos rojos, actividades que emplean marroquíes. Al principio, entre finales de los años 1980 y principios de los 1990, los marroquíes que llegaron eran principalmente pescadores que disfrutaron de un acuerdo de pesca entre Portugal y Marruecos (Faria, 2008). En la agricultura, la contratación hecha en Marruecos y la experiencia en el país de origen fueron cruciales para ingresar al contexto nacional (Sampaio e Carvalho, 2017 y Fonseca et al., 2019).

Esta es una población principalmente de origen rural, con bajos niveles educativos, y que se divide en dos tipos de trabajo agrícola: en los cítricos, en el área de Silves, realizada por hombres, y los frutos rojos, en el área entre Faro y Olhão, con predominio femenino (Sampaio y Carvalho 2017). Así como en el sur de España, la agricultura ha traído, en la última década, mujeres de la región de

⁸ Área de gran densidad poblacional que reúne 18 municipios, al norte y al sur del Tajo y con la existencia de redes de carreteras y ferrocarriles que conectan la ciudad de Lisboa con sus alrededores.

Kenitra, como lo demuestra el trabajo de Faria (2008). En esta investigación, Faria acompaña a varias mujeres agricultoras y con ellas analiza las estrategias de inserción en el mercado laboral portugués. Identifica, desde el principio, el interés que tienen en establecerse en otros países europeos, donde sus redes personales pueden facilitar su inserción en una comunidad nacional marroquí más amplia.

Muchos marroquíes se beneficiaron de procesos de regularización extraordinarios en 1996 y 2001, lo que les permitió traer a sus familias, aumentando así su representación en este sector de la economía y expandiendo la presencia marroquí en Portugal. Según Sampaio y Carvalho (2017), en 2009, los marroquíes fueron la tercera nacionalidad más representada en la agricultura en el Algarve, después de los ucranianos y los rumanos, pero los números parecen haberse estancado, o incluso reducido, con la crisis económica. A partir de 2008, las contrataciones colectivas para el trabajo agrícola disminuyeron y, como regla general, las condiciones de trabajo se deterioraron. Esta disminución también debe entenderse por el aumento de los trabajadores agrícolas de otros contextos y que contribuyó a una mayor competencia para el empleo⁹. Aun así, muchos marroquíes han optado por establecerse en el Algarve, donde la sensación de seguridad es, según Sampaio y Carvalho (2017), una de las razones para quedarse.

Rita Faria (2007) hace referencia a la creación, en 2006, de la Asociación Cultural de Marroquíes y Amigos de Marruecos (ACMAM) en Faro, con el objetivo de apoyar a los inmigrantes marroquíes y también "presentar la cultura marroquí al amable pueblo

⁹Actualmente hay muchos trabajadores de Nepal que trabajan en la agricultura portuguesa y esta realidad está siendo estudiada por el proyecto de investigación con el título "Inmigración y explotación laboral. Nepalés en la agricultura en Portugal". (Referencia del proyecto: PT / 2017 / FAMI / 158) coordinado por Cláudia Pereira.

portugués".¹⁰ Esta asociación no es mencionada en los estudios realizados por Sampaio y Carvalho (2017) o por Fonseca, Esteves y McGarrigle (2019) y su actividad actual es desconocida. No está representada, como muchas otras asociaciones, en las redes sociales. En la descripción de estas autoras, la movilidad es una característica de la población marroquí que reside en el Algarve, a menudo asociada con el deseo de emigrar a otro país. Esto es lo que Faria (2008) describe sobre las mujeres jóvenes con las que realizó su investigación. Como hemos mencionado antes, estas mujeres tienen familiares que han emigrado y viven en varios países del mundo, particularmente en Francia, España e Italia. Utilizaron Portugal como una entrada en el espacio Schengen, para luego activar sus redes familiares y de contacto para mudarse a otro país.

En el norte del país, la realidad de la población marroquí es radicalmente distinta. En una muestra realizada para el proyecto de investigación "Inmigrantes marroquíes en la venta ambulante: un estudio sobre negociaciones de identidad", Sacau (2003) y Maia (2007) indican una población exclusivamente masculina y joven, compuesta por solteros, con bajo nivel educacional, cuya actividad principal es el comercio. La venta callejera realizada por marroquíes mereció una encuesta sobre la población marroquí en el norte del país y un estudio de caso en Aver-o-Mar. Muchos marroquíes entraron en Portugal a través de la frontera con España y mantienen una actividad profesional en ambos países (Maia, 2007). Aquí también, como en otros contextos (ver Vacchiano 2014), la emigración es planteada como una estrategia familiar, donde los jóvenes abandonan su país de origen para contribuir económicamente al grupo doméstico en Marruecos. Según Maia (2007), más de la mitad de los encuestados en su estudio dijeron que el dinero acumulado en Portugal era enviado a sus familias en Marruecos. La venta en la calle y en ferias llevó a la

¹⁰Art. Tercero, Capítulo I de los Estatutos de la ACMAM, citado en Faria (2007: 215).

apertura de pequeñas tiendas y negocios, de venta de artesanías marroquíes. De hecho, en todo el país, durante los meses de verano, hay ferias artesanales y medievales, donde siempre es posible encontrar un puesto marroquí que vende alfombras, muebles y productos de cuero.

Como se puede ver, en el norte y sur del país, encontramos una población marroquí heterogénea, aunque con marcadores socioeconómicos similares. Es una población joven, con bajos niveles de educación y que emigra para mejorar sus condiciones de vida. Ninguno de los estudios existentes sobre marroquíes en Portugal muestra movimientos asociativos fuertes, similares a los encontrados en España o Francia. Sin embargo, en la capital, existe la Asociación de la Comunidad Marroquí en Portugal. Esta asociación cumple, en términos generales, cuatro funciones: el apoyo en varios procedimientos para los ciudadanos marroquíes que desean establecerse en Portugal, la posibilidad de encuentro y proximidad entre personas de Marruecos, la difusión de la cultura marroquí en Portugal y la inserción de marroquíes en una comunidad más amplia de musulmanes.

2. La Asociación de la Comunidad Marroquí en Portugal

Esta asociación fue fundada en 2017 y sirve como punto de encuentro para los marroquíes que viven en el Área Metropolitana de Lisboa. La dispersión geográfica residencial de esta población es una realidad en el contexto portugués y no corresponde a la segregación espacial que muchos marroquíes experimentaron en otros contextos, como en Francia (véase, por ejemplo, Wacquant 2007). Cumpliendo algunas funciones burocráticas, la Asociación de la Comunidad Marroquí en Portugal es sobre todo un punto de encuentro y un vínculo entre esta población dispersa. Es importante para la socialización comunitaria de

una población que, desde un punto de vista demográfico, no es muy representativa.

El presidente de la asociación confirma que la población marroquí que reside en Portugal es pequeña y que está dispersa en todo el país: en el Algarve donde viven principalmente agricultores, en la región norte comerciantes, y en el Área Metropolitana de Lisboa las personas vinculadas a los servicios, el comercio y la restauración, así como los estudiantes que disfrutaban de protocolos para estudiar en Portugal¹¹.

En los últimos años, la Asociación también celebró una semana cultural dedicada a Marruecos, que no tuvo lugar en 2020 debido a la pandemia COVID 19. El evento organiza la venta de productos típicamente marroquíes y algunas actividades culturales con el objetivo de difusión de la cultura marroquí. Según el presidente, la población marroquí que reside en Portugal está perfectamente integrada. Muchos de los marroquíes hablan portugués perfectamente, lo que mi experiencia de campo tiende a confirmar. En Lisboa, las condiciones de trabajo en sí son decisivas para este aprendizaje. Muchos marroquíes afirman que ya sabían francés, lo que contribuye a aprender el portugués.

Entre los residentes que viven en Portugal después de muchos años, los fines de semana están reservados para reuniones entre familias que, durante un año y medio, tuvieron lugar en una sede ubicada en Póvoa de Santo Adrião. Aquí, el espacio permitió diversas actividades sociales y culturales como, por ejemplo, celebrar la fiesta de nacimiento de los niños, ver partidos de fútbol, realizar un *iftar* durante el mes de Ramadán e incluso celebrar oraciones. Pero el espacio tuvo que ser abandonado y la Asociación no tiene sede actualmente. Ahora, sin espacio físico, las redes sociales son fundamentales para la difusión de información y eventos. Es a través

¹¹ Protocolos proporcionados por el Instituto Camões del Ministerio de Relaciones Exteriores del Gobierno Portugués.

de Facebook como la asociación divulga sus actividades e informa a los residentes marroquíes sobre los procedimientos relevantes para la comunidad.

Los marroquíes creyentes van a menudo a oración congregacional en la Mezquita Central de Lisboa. Por esta razón, existen relaciones con otras comunidades musulmanas, principalmente árabes, pero también, como ya se mencionó, con los indo-mozambiqueños, que dirigen la Mezquita Central de Lisboa. Aunque algunos momentos importantes en el calendario islámico se organizan en la familia y en la comunidad de origen (entre los marroquíes), otros, especialmente los de ámbito religioso (*Tarawih* durante el Ramadán, *eid*, *musalla*, participación en la *Jumaa*) se realizan con otros musulmanes no marroquíes. La Mezquita Central es elegida para estas actividades, pero muchos musulmanes marroquíes también asisten a las oraciones en la Mezquita Aisha Siddika en Odivelas. Es en el contexto de una relación cordial con otras comunidades musulmanas que la Asociación ha integrado algunas actividades religiosas. En Odivelas, una ciudad que acoge una gran población musulmana, se realizó en 2019, la primera Feria Islámica. La comunidad musulmana estuvo notablemente representada por los musulmanes indo-mozambiqueños, pero la Asociación de la Comunidad Marroquí en Portugal también estuvo presente a través de sus representantes.

En gran medida, la asociación vive del espíritu comunitario de los marroquíes que residen en Lisboa y, por lo tanto, no está involucrada en actividades reivindicativas o de afirmación identitaria. No obstante, tiene un papel importante para los marroquíes que soliciten su ayuda, principalmente en los procedimientos judiciales. También puede ayudar como intermediaria entre empresas portuguesas, que deseen desarrollar actividades comerciales en Marruecos. De hecho, esta asociación reúne sobre todo a miembros de una clase media marroquí, muchos son personal de las embajadas, vinculado a los servicios. Estos grupos han sido subrepresentados en los estudios sobre la

población marroquí en la diáspora. Como afirman Lacomba y El Khamsi (2018), en algunos países de la OCDE, hay muchos migrantes marroquíes que tienen profesiones calificadas, aunque esta realidad no prevalece en los países del sur de Europa. Sin embargo, es esencial que los estudios analicen y describan otras trayectorias migratorias, como las de las clases medias.

3. Una clase media marroquí y portuguesa

Según los datos proporcionados por el Servicio de Extranjeros y Fronteras, en 2018 había un total de 290 habitantes marroquíes que vivían en el distrito de Lisboa. Es el segundo distrito con el mayor número de personas, el primero es Faro con 481, seguido de Oporto con 166. La distribución en términos de números, hombres y mujeres es relativamente equitativa en los tres distritos¹². Sin embargo, como ya se mencionó, estos datos solo indican residentes extranjeros y excluyen a la población que ha adquirido la nacionalidad portuguesa. Es difícil enumerar las actividades profesionales de los marroquíes en la región de Lisboa, ya que su dispersión geográfica no permite una encuesta demográfica exhaustiva. Sin embargo, el presidente de la asociación confirmó que, en términos generales, es una población más calificada desde un punto de vista educativo y profesional que la residente en el sur o en el norte del país.

¹² Lisboa: 141 hombres y 149 mujeres, Faro: 231 hombres y 250 mujeres, Oporto: 88 hombres y 78 mujeres. Los datos de 2008 muestran un mayor predominio de hombres (Faro: 269 hombres y 193 mujeres, Lisboa: 194 hombres y 130 mujeres, Oporto: 240 hombres y 65 mujeres). Esta disparidad, aunque pequeña (excepto en el caso de Oporto), indica una nivelación de personas de ambos sexos, posiblemente gracias a la reunificación familiar (PORSTAT, Portal de estadísticas, disponible en línea en <https://sefstat.sef.pt/forms/distritos.aspx>)

Es el caso de Ibrahim¹³, de Fez, pero con nacionalidad portuguesa. Tiene 39 años y llegó a Portugal en 2002 a través de una beca de su universidad para estudiar portugués. Después de terminar el curso, trabajó para una empresa portuguesa en el extranjero, y finalmente regresó a Portugal. Trabajó en varias áreas, principalmente en restaurantes, pero también en la traducción y enseñanza de idiomas, especialmente del árabe y del portugués. Su situación legal siempre ha sido regularizada. En una fase inicial de su estancia en Portugal, no tuvo mucho contacto con otros marroquíes, porque estudiaba y trabajaba. Fue entre 2003 y 2006, cuando vivió en Oporto, que tuvo contacto con otros marroquíes, que ayudó con servicios de traducción, redacción de cartas, y enseñanza del portugués, trabajos que realizó voluntariamente, al mismo tiempo que recibió una capacitación lingüística en la Universidad de Oporto.

Encontró trabajo estable en Lisboa, en la embajada de un país árabe. Después de lograr la estabilidad profesional, decidió que era hora de casarse y pidió a su hermana, que vivía en Marruecos, que le busque una esposa. Después de algunas visitas para conocer a la chica, decidió casarse y Maryam se mudó a Portugal tres meses después, a través del procedimiento de reunificación familiar. Maryam, de 24 años, llegó a Portugal sin terminar la escuela secundaria, pero se matriculó rápidamente en su área de residencia y completó la educación obligatoria en 2018. Ambos hablan portugués con fluidez y tienen dos hijos que nacieron en Portugal, uno con 6 y otro con 4 años.

En 2018, Ibrahim abrió un supermercado. Residente en Odivelas, donde hay una gran comunidad musulmana, este establecimiento vende productos regionales de Marruecos y otros países árabes y tiene una carnicería *halal*. Más allá de la comunidad marroquí, el supermercado tiene como clientela ciudadanos de los países árabes

¹³ Serán utilizados pseudónimos, y algunos elementos de las historias de vida, menos relevantes para el argumento, serán cambiados para garantizar su anonimato.

que residen en Portugal y que compran especialidades gastronómicas que difícilmente se pueden encontrar en este país. Es un negocio familiar, de nicho, en el que la pareja invirtió dinero, tiempo y mucha dedicación. Además de los productos típicamente marroquíes, alimenticios (e.g. *leben*, congelados, cuscús) y no alimenticios (por ejemplo, aceite de argán cosmético y *tajine*), se pueden encontrar otras delicias, como hojas de parra, *halwa* y *labneh*. Ibrahim compra muchos productos a proveedores en España, donde existe un nicho de mercado más grande para estos artículos. En momentos festivos, como durante el Ramadán, Ibrahim hace uso de su experiencia en la fabricación de *chebakias* (pasteles típicos marroquíes consumidos durante esta festividad), que aprendió a hacer en la pastelería de un hermano suyo en Fez y que vende en su supermercado. Maryam también aprovechó la prolongada estadía de su madre en Portugal para aprender a preparar otras delicias, como los *briouates* (pastelitos dulces o salados).

Ibrahim y Maryam no son de familias de las élites ni de la burguesía marroquí. Ibrahim realizó sus estudios en Marruecos, pero pronto se dio cuenta de que sería difícil cumplir con sus expectativas de vida allí. Ambos adquirieron la nacionalidad portuguesa y, por lo tanto, no son contabilizados en las estadísticas oficiales como extranjeros. Son portugueses, cuyo origen marroquí contribuyó a enriquecer el léxico cultural de la sociedad portuguesa. A diferencia de otros marroquíes, que ven su estancia en Portugal como transitoria (Faria, 2008), Ibrahim y Maryam se sienten cómodos en Portugal. Viajan a Marruecos una o dos veces al año, visitan a la familia; pero su vida está organizada teniendo en cuenta los ritmos y calendarios portugueses, la escuela, las vacaciones, etc. Consideran que Portugal es un país fácil para vivir, donde el clima y la cultura son relativamente cercanos a los de Marruecos. Como todos los demás portugueses y residentes en Portugal, se quejan de la burocracia y el funcionamiento deficiente de ciertas instituciones.

Su supermercado satisface una necesidad del mercado, ofreciendo productos de difícil acceso y se destaca por tener una carnicería *halal*, que, según me han dicho, es muy popular, especialmente entre los árabes. Aquí emplean a un carnicero portugués, que se ha esforzado en aprender los cortes de carne que los clientes buscan. Ibrahim o Maryam actúan muchas veces como traductores y enseñan al carnicero como desempeñar mejor sus tareas. Esta pareja es un ejemplo de una familia portuguesa de clase media de origen marroquí, que contribuye a diversificar la oferta de ciertos productos en Portugal, un país que todavía está al margen del consumo de productos oriundos del norte de África.

En Portugal, como en otras partes del mundo, muchas narrativas mediáticas dividen a las poblaciones extranjeras entre inmigrantes y expatriados. La lente de observación utilizada diferencia las condiciones económicas de origen. Los migrantes son, usualmente, personas que han migrado por razones económicas, sus condiciones de acceso a la ciudadanía son difíciles y causan sentimientos de miedo e inseguridad en la sociedad de acogida. Son originarios de países más pobres o, por lo menos, más desiguales que Portugal. Los expatriados, por otro lado, son aquellos que viajan por razones que no son económicas, provenientes de países europeos, en la mayoría de los casos, más ricos. Estas categorías estereotipadas y arbitrarias simplifican el fenómeno de la movilidad transnacional, ocultando una amplia gama de estrategias de movilidad que no están necesariamente en línea con estas divisiones. Por esta razón, es importante describir historias personales cuyo proyecto de migración combina diversos elementos, donde la dimensión económica es relevante, pero asociada a otros tipos de preocupaciones, como la seguridad y el bienestar. Ibrahim pertenece, hoy, a una clase media con capital educativo, que se diluye entre otros portugueses de situación similar.¹⁴ Si es cierto

¹⁴De acuerdo con el Informe Estadístico Anual, conteniendo los indicadores de integración de inmigrantes, la remuneración básica media de los

que construir una vida comunitaria es importante para los marroquíes que residen en Lisboa, también es importante subrayar que muchos de ellos resaltan la interacción con otros grupos de población, portugueses de diversos orígenes, incluidos los musulmanes, u otros. Esta realidad muestra que la construcción de comunidades nacionales / migrantes en el país de recepción es, a menudo, situacional. No se niega su importancia, pero es apenas una parte de las estrategias para construir un proyecto de vida. En este sentido, la invisibilidad de los marroquíes en la esfera pública portuguesa permite, sobretudo, resaltar esta realidad, frecuente en los estudios sobre migración, donde la identidad de origen, la nacionalidad o la religión son marcadores identitarios más relevantes que otros, como los de clase social o estilos de vida.

Esta observación no pretende negar que, en un contexto de racismo y xenofobia, las cuestiones identitarias no son relevantes para la obtención de un reconocimiento político. Pero, existen diferentes formas de establecerse en un nuevo territorio y los capitales sociales, culturales y económicos son determinantes. Ciertas poblaciones, con un alto capital social y cultural en el país de origen, tuvieron que recurrir a estas pertenencias nacionales para establecerse en Portugal, como lo muestra José Mapril (2014) para el caso de los bangladesíes. Este no parece ser el caso de los marroquíes, especialmente de un cierto estatuto social y económico. En Marruecos, las tasas de desempleo son más altas entre los graduados que entre los sin diploma¹⁵ y, por lo tanto, el acceso a un estilo de vida correspondiente

empleados marroquíes en Portugal es de 707.88 €, con una tasa de discrepancia de menos de 24.8% en comparación con los portugueses, que ganan, en media, € 941.25 (Oliveira & Gomes, coord. 2019: 158).

¹⁵ Ver, por ejemplo, las estadísticas oficiales marroquíes para el año 2017 (no completas para el año 2018). La tasa de desempleo es de 3,8% para personas sin diploma, 15% para personas con un diploma de la escuela secundaria y de 23,3% para diplomados de la enseñanza superior (disponible en <https://www.hcp.ma/Taux-de-chomage-national-selon-le->

a una clase media urbana por los más educados se encuentra bloqueada. Además, la existencia de un Estado de bienestar en los países europeos, donde la salud y la educación son gratuitas, motiva a muchas personas a mirar estos países como destino para la constitución de una familia, sabiendo que pueden acceder a estos servicios. Por ejemplo, le diagnosticaron una enfermedad a la madre de Maryam, que decidió que esta sería cuidada en Portugal, por considerar que los servicios de salud son más eficientes. Las consideraciones económicas son decisivas en las estrategias de movilidad, pero como lo muestra Mapril, para sus interlocutores de Bangladesh, están asociadas al acceso a bienes de consumo y a estilos de vida, con consecuencias para las unidades domésticas en el país de origen.

Para la mayoría de la población marroquí que emigra, especialmente sin capitales económicos y culturales, Portugal no es un país atractivo. Por un lado, los ingresos son, de media, inferiores a los de otros países del Sur de Europa; por otro, no existe una red comunitaria que ofrezca seguridad y bienestar. Las redes de solidaridad y el acceso a ciertos productos del país de origen son esenciales para que las personas se establezcan en un nuevo país, especialmente cuando tienen pocos recursos. Sin embargo, aquellos que poseen capital cultural y social dependen menos de estas redes. La vida comunitaria es un proyecto de socialización, pero no necesariamente para encontrar trabajo, una casa o saber cómo obtener la ciudadanía. Lo que se quiere decir es que el asociacionismo marroquí en Portugal no es militante como lo es en otros países del sur de Europa, donde las poblaciones marroquíes son estigmatizadas y, como tal, las asociaciones tienen una responsabilidad en el espacio público del país de recepción.

diplome_a267.html). Para una comprensión más exhaustiva de la realidad de los desempleados diplomados ver el estudio de Badimon (2009).

En los países donde la expresión del Islam en el espacio público ha provocado debates y la exposición de las poblaciones musulmanas en los medios de comunicación, el asociacionismo se organizó también para proteger a los musulmanes de la islamofobia. En Francia, por ejemplo, donde el secularismo ha impuesto la ocultación de los signos religiosos en el espacio público, las clases medias musulmanas luchan por el reconocimiento del Islam como parte integral de su identidad y ciudadanía francesas. De un punto de vista religioso, esta situación las alejó de los marroquíes más desfavorecidos, que encontraron en la esfera privada una forma de vivir el Islam y enfrentarse con la exclusión social y la estigmatización (Parvez, 2017). En Portugal, la Comunidad Islámica de Lisboa tienen un papel privilegiado de interlocución con las instituciones estatales y contribuye a que la dimensión religiosa de los musulmanes, independientemente de su origen nacional o clase social, no sea decisiva para su integración social o económica. Este argumento no pretende defender que Portugal es menos islamóforo o racista que otros países del sur de Europa. En lo que se refiere a los musulmanes, existen ciertas condiciones sociales, históricas y demográficas que motivan estas circunstancias. Es el contexto que contribuye a que los marroquíes creyentes con quienes hablé en Lisboa no consideren que la cuestión religiosa sea impositiva de su integración en la sociedad portuguesa.

4. El árabe como recurso

Para muchos de mis interlocutores, el dominio del árabe estándar moderno es una ventaja en Portugal, principalmente porque aquí no hay educación superior en árabe y, por lo tanto, su conocimiento se limita a un pequeño número de personas. Es el caso de Khadija, actualmente traductora en una institución del Estado portugués. Khadija es de Oujda, donde estudió hasta el último año del bachillerato. Después, fue a vivir a Rabat, junto a una hermana que se quedó viuda. Ha hecho el curso de mecanografía árabe y francesa en

el Palacio Real.¹⁶ Más tarde, emigró a Francia, donde vivió durante unos años y, en 1998, su hermana le dijo que necesitaban empleados en el pabellón de los EAU en la Expo 98.¹⁷ Así fue como llegó a Portugal. Allí conoció a su primer esposo, un angoleño, con quien tuvo dos hijos. Después de la Expo 98, trabajó en varios cafés y restaurantes, en una lavandería y, más tarde, en un puesto de artesanía marroquí ubicado en un centro comercial.

En 2014, Khadija empezó a trabajar en los tribunales como traductora, especialmente en casos penales¹⁸. En 2015, supo que estaban buscando personas con conocimientos de árabe para trabajar en una institución del Estado portugués y allí inició la asistencia telefónica y la mediación lingüística. Más tarde, Khadija se casó con un egipcio, de quien también se divorció. Como los interlocutores de Faria (2008), varios miembros de su familia también emigraron. Tiene nueve hermanos y, entre ellos, cinco viven fuera de Marruecos. Dos viven en Barcelona, una hermana en Bahréin, y otro hermano también vive en Portugal. Khadija y algunos de sus hermanos obtuvieron una formación educativa en Marruecos, lo que demuestra la existencia de algún capital educativo en el país de origen. Uno de los hermanos que vive en Barcelona trabaja en la decoración y hace trabajos en yeso. La hermana que vive en Bahréin es actualmente profesora de inglés, después de haber sido empleada bancaria en Marruecos. El hermano que vive en Portugal es gerente de un restaurante.

Khadija y sus hermanos nacieron entre los años 1960 y 1980. Pertenecen a una generación que esperó que la educación

¹⁶ Expresión utilizada por Khadija y que es un término que se refiere al espacio central del poder real en Marruecos, el Palacio en Rabat, pero también a la corte y los concejales que lo habitan.

¹⁷ Exposición Mundial realizada en Lisboa, similar a la de Sevilla en 1992.

¹⁸ En 2018, la nacionalidad marroquí se encuentra entre las diez nacionalidades extranjeras con el mayor número de prisioneros preventivos en Portugal (Oliveira e Gomes, 2019: 323).

proporcionase una movilidad social ascendente, en un período en el que la clase media marroquí crecía lentamente. Sin embargo, estos sueños de muchos marroquíes se desvanecieron, no solo porque la movilidad social no significaba una distribución significativa de ingresos para la mayoría de la población marroquí, sino también porque las décadas de 1980 y 1990 representaban una profundización de la deuda pública del Estado y una contracción de la economía¹⁹. Para muchos marroquíes que estudiaron pero no pudieron ascender socialmente, la emigración fue (y es) una estrategia para acceder a una forma de vida que no pudieron encontrar en Marruecos. El dominio escrito y hablado del árabe y la capacidad de usar diferentes tipos de árabe coloquial se han convertido en una herramienta de inserción en Portugal que, como hemos visto, es un recurso poco común, especialmente para aquellos que hablan portugués con fluidez. Ibrahim y Khadija hicieron uso de estas habilidades que, de hecho, les permitieron tener un estilo de vida diferente en Portugal.

Sus trayectorias no son representativas de los marroquíes que residen en Portugal, pero son ejemplos de cómo la cualificación lingüística es relevante, permitiendo el acceso a un mercado de trabajo calificado. Ambos trabajaron inicialmente en actividades menos calificadas, en restauración. Sin embargo, en ambos casos, el dominio del portugués también facilitó su integración social y económica. A largo plazo, ninguno de ellos planea regresar permanentemente a Marruecos. En el estudio de Fonseca et al. (2019), los marroquíes en edad laboral que viven en Portugal (61.9% entre 24 y 44 años) obtienen sus ingresos en áreas como el comercio minorista y mayorista (32%), la agricultura y la pesca (17.8%), hostelería (13,8%) y construcción (13,4%). Más de una cuarta parte de los marroquíes encuestados en las estadísticas del censo de 2011 dijeron que no tenían escolaridad y el 48.9% indicó que

¹⁹ Véase, por ejemplo, la discusión sobre la definición de las clases medias en Marruecos (Basty-Hamimi, 2011) y el análisis de las expectativas de muchos marroquíes sobre la movilidad social en Shana Cohen (2004).

tenían 4 y 9 años de educación formal. Como se puede ver, los casos presentados en este artículo no son representativos en términos numéricos, lo que no invalida el interés, etnográfico y antropológico de describir sus caminos. Las trayectorias de estas personas están marcadas por la búsqueda de una vida mejor de la que tenían en Marruecos donde, a pesar de la existencia de una economía en crecimiento, las posibilidades de movilidad social están a menudo bloqueadas por una economía muy informal e incapaz de absorber a las personas con un nivel educativo mediano o superior.

Conclusión

En Francia, el país que sigue siendo el principal destino de los marroquíes, la emigración reciente difiere mucho de la que prevaleció en los años 1960 y 1970. En aquel entonces, eran los campesinos analfabetos los que emigraban buscando mejores condiciones de vida, y en Francia ocupaban actividades profesionales abandonadas por los franceses. En la opinión de Lacroix (2017), hoy existen otras motivaciones para la emigración. La reunificación familiar continúa jugando un papel importante; sin embargo, los números indican un aumento del número de estudiantes. Según el autor, esta tendencia está asociada con el aumento del universo estudiantil en Marruecos, una consecuencia de la (tímida) masificación de la educación y también, con la mayor facilidad de obtener una visa de estudiante.

La inmigración marroquí en Portugal es, como hemos visto, heterogénea, con una dispersión geográfica, en la cual interaccionan factores como la educación, el estatuto social y el género. La baja representatividad numérica de la población marroquí en Portugal contribuye a su invisibilidad mediática, lo que la distingue mucho de otros países vecinos, como España y Francia, donde los marroquíes tienen que lidiar con el estigma, la segregación y la exclusión social. Esta invisibilidad nos permite identificar una población que se siente

segura y bien en Portugal. Esto se debe, entre otros factores, al hecho de que la Comunidad Islámica de Lisboa es el cuerpo de representación oficial del Islam en Portugal. En este sentido, a pesar de varias tradiciones religiosas islámicas existentes en el país, se puede decir que no existen conflictos entre grupos, como sucede, por ejemplo, en Francia, donde los problemas internos de las comunidades musulmanas tienen consecuencias sobre la percepción de los musulmanes por la población no musulmana.²⁰

Las historias de personas con trayectorias académicas o escolares, como las de Ibrahim y Khadija, ofrecen otro tipo de perspectiva sobre la diáspora marroquí. Son personas pertenecientes a clases sociales que buscaban una movilidad social en Marruecos, a través de la educación. El proyecto migratorio fue la estrategia encontrada para acceder a un estilo de vida que no era posible satisfacer en Marruecos. Aunque Ibrahim y Khadija comenzaron su vida laboral en Portugal en trabajos temporales o no cualificados, su formación original contribuyó a que, más tarde, y ya con el dominio del idioma portugués, fuesen contratados para trabajos especializados, donde el dominio lingüístico del árabe y del portugués fue decisivo.

²⁰ Véase el artículo de Baylocq y Dric- Bechiki (2012), sobre las divergencias entre mezquitas y comunidades en la ciudad de Burdeos.

Referencias bibliográficas

BADIMON, Montserrat Emperador (2009) “El movimiento de los diplomados en paro de Marruecos: desafíos a la improbabilidad de una acción colectiva”. *Revista Internacional de Sociología (RIS)*, Vol.67 (1), Enero-Abril, 29-58.

BASTOS, Susana Pereira (2005) “Indian transnationalisms in colonial and postcolonial Mozambique”, *Wiener Zeitschrift für Kritische Afrikastudien* Nr. 8 (5), 277-306.

BAYLOCQ C. y DRICI-BECHIKI A. (2012) “The salafī and the others: An ethnography of intracommunal relations in French Islam”, Baudouin Dupret et al. (ed.) *Ethnographies of Islam Ritual Performances and Everyday Practices*, Edinburgh University Press.

BERRIANE, Mohamed et COHEN Aaron (2009) “Regards croisés sur la migration marocaine en Andalousie à travers ses origines géographiques, ses profils socio-démographiques et ses expériences migratoires”, *Méditerranée*, 113, 55-69.

CABRAL, Alcinda (ed) (2003) *Imigração Marroquina*. Porto: Universidade Fernando Pessoa.

CABRAL, Alcinda (ed) (2007) *Marroquinos na venda ambulante*. Porto: Universidade Fernando Pessoa.

FARIA, Rita (2007) “Participação dos imigrantes marroquinos na construção da ‘comunidade’ muçulmana em Portugal.” *Lusotopie*, 14 (1), 205 – 221.

FARIA, Rita (2008) “Identidades en tránsito: Portugal como nuevo país de inmigración marroquí”. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos - REIM - Nº 6* (septiembre-diciembre de 2008), 145 – 150.

FEDELE, Ana e José Mapril (en prensa) “Between catholic nationalism and interreligious cosmopolitanism: religious heritage in

Fátima and Mouraria, Portugal” E. Van den Hemel y O. Salemink (ed.), *Managing religion, sacralizing heritage: validating authenticating and managing religious heritage*. Oxford: Berghahn.

FONSECA Maria Lucinda, ESTEVES, Alina & MCGARRIGLE, Jennifer (2019) “Moroccans in Portugal: The Role of Networks with the Home Country in Migration and Integration Processes”, M. Paradiso (ed.), *Mediterranean Mobilities*, Springer Books.

EL KHAMSI, R y J. LACOMBA 2018 “Introducción”, R. El Khamsi y J. Lacomba (coord.), *La diáspora marroquí y sus aportes a los países de recepción*. Rabat: Instituto de Estudios Hispano-Lusos, Universidad Mohammed V de Rabat.

HELLIO, E. (2008) “Importer de femmes pour exporter des fraises (Huelva)”. *Etudes Rurales*, 182 (2), 185-200.

LÓPEZ BARGADOS, Alberto (2018) “Barcelona, ¿ciudad islamófoba? Variaciones sobre las políticas seculares y el "problema musulmán"”. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, Núm. 24, 89-108.

LACROIX, Thomas (2018) “Les Marocains en France : maturation d’une communauté transnationale”, M. Berriane (org.) *Marocains de l’extérieur 2017*, Fondation Hassan II, 383-414.

MAIA, Rui (2007) “Descrição sociológica da imigração marroquina: uma aproximação a partir do exemplo de Aver-o-Mar”, A. Cabral Ed.) *Marroquinos na venda ambulante*. Porto: Universidade Fernando Pessoa.

MALHEIROS, Jorge (1996) *Imigrantes na Região de Lisboa: Os anos da Mudança*. Lisboa: Edições Colibri.

MAPRIL, José (2007) “ ‘Maulana says The Prophet is Human, Not God’: *Milads* and hierarchies among Bengali Muslims in Lisbon”. *Lusotopie*, XIV (1), 255 – 270.

MAPRIL, José (2011) “The patron and the madman: migration, success and the (in) visibility of failure among Bangladeshis in Portugal”. *Social Anthropology* 19 (3), 288-296.

MAPRIL, José (2014) “ ‘Aren’t You Looking for Citizenship in the Wrong Place?’ Islamic education, secularities, and the Portuguese Muslims”. *Religion and Society: Advances in Research* 5 (2014), 65–82.

MIJARES, Laura e Johanna Lems (2018) “Constructing subaltern Muslim subjects: the institutionalization of islamophobia”. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 24, 1-8

MIJARES, Laura y RAMÍREZ, Ángeles (2008) “Mujeres, pañuelo e islamofobia en España: Un estado de la cuestión”. *Anales de Historia Contemporánea*, 24, 121-135.

OLIVEIRA Catarina & GOMES, Natália Indicadores de integração de imigrantes: relatório estatístico anual 2019. Observatório das migrações.

ORTEGA, Nieves Pérez (2018) “Construyendo la participación e incorporación de la comunidad magrebí en España: arenas políticas y movimiento asociativo, R. El Khamsi y J. Lacomba (coord.) *La diáspora marroquí y sus aportes a los países de recepción*. Rabat: Instituto de Estudios Hispano-Lusos, Universidad Mohammed V de Rabat.

PARVEZ, Z. Fareen (2017) *Politicizing Islam: The Islamic Revival in France and India*. Oxford: Oxford University Press.

RAMÍREZ, Ángeles (2011) *La Trampa del Velo: El Debate sobre el Uso de Pañuelo Musulmán*. Catarata.

SALAH DINE, Mohamed (1992) “Place et rôle du secteur informel dans l’économie marocaine”, Jean-Claude Santucci (dir.), *Le Maroc actuel : Une modernisation au miroir de la tradition ?*, Aix-en-

Provence : Institut de recherches et d'études sur les mondes arabes et musulmans

SAMPAIO, Dora & CARVALHO Rui F.. 2017. "From the Al-Maghrib to the Al-Gharb: An anatomy of the recruitment and labour incorporation of Moroccan agricultural workers in the Algarve, Southern Portugal", A. Corrado, C. Castro & D. Perrotta (edt), *Migration and Agriculture: Mobility and change in the Mediterranean area*, Routledge ISS studies in rural livelihoods (15) 231-246. London: Routledge.

SANTINHO, Cristina (2017) *Refugiados e requerentes de asilo em Portugal: contornos políticos no campo da saúde*, Alto Comissariado das Migrações.

SANTINHO, Cristina (2009) "Afinal, que asilo é este que não nos protege?", *Etnográfica*, vol. 17, 5-29.

SACAU, Ana (2003) "Perfil socio-demográfico da amostra", A. Cabral (ed.) *Imigração Marroquina*. Porto: Universidade Fernando Pessoa.

SEF (2018) *Relatório de Imigração, Fronteiras e Asilo*. Serviço de Estrangeiros e Fronteiras, Portugal.

SUÁREZ COLLADO, Ángela (2018) "Dinámicas de participación y movilización política y social de la diáspora marroquí en España: el caso del asociacionismo amazige", R. El Khamsi y J. Lacomba (coord.) *La diáspora marroquí y sus aportes a los países de recepción*. Rabat: Instituto de Estudios Hispano-Lusos, Universidad Mohammed V de Rabat.

TÉLLEZ DELGADO, Virtudes (2018) "El 'Pacto Antiyihadista' y las estrategias de lucha contra la 'radicalización violenta': implicaciones jurídicas, políticas y sociales". *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, Núm. 24, 9-30.

TIESLER, N. C.(2001) “No Bad News from the European Margin: The New Islamic Presence in Portugal”. *Islam and Christian-Muslim Relations* Vol. 12 (1), 71-91.

TIESLER, N. C. (2005) “Novidades do terreno. Muçulmanos na Europa e o caso português”. *Análise Social* Vol. XXXIX, 173, 827-849.

TIESLER, N. C. (2007) “Islam in portuguese-speaking areas: historical accounts, (post)colonial conditions and current debates”. *Lusotopie* Vol. XIV (1), 91-101.

VACCHIANO, Francesco (2014) “Para além das fronteiras e dos limites: adolescentes migrantes marroquinos entre desejo, vulnerabilidade e risco”. *Saúde e sociedade*, vol. 23 (1), 17-29.

VAKIL, AbdoolKarim (2003) “Muslims in Portugal: History, Historiography, Citizenship”. *Euroclio Bulletin*, 18, 9-13.

VAKIL, AbdoolKarim. (2004) “Pensar o Islão: Questões coloniais, interrogações pós-coloniais.” *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 69, 17-52.

WACQUANT, Loïc. (2007) “French Working-Class Banlieues and Black American Ghetto: From Conflation to Comparison”. *Qui Parle* 16 (2), 5-38.

LAS MUJERES MARROQUÍES CUALIFICADAS ASENTADAS EN EUSKADI.

UN ANÁLISIS DE SUS APORTACIONES A LA SOCIEDAD DE ACOGIDA A NIVEL SOCIAL Y SU INCIDENCIA SOBRE SU INTEGRACIÓN¹

Khadija Yahya

Universidad de Deusto, España

Resumen

Las aportaciones de las personas migrantes a la sociedad de acogida a nivel social se manifiestan, principalmente, en su asociacionismo, su participación social, así como en el aprendizaje del idioma local. Las mujeres marroquíes cualificadas asentadas en Euskadi, a su vez, aportan a la sociedad de acogida desde estos tres niveles, y ello incide en su integración. Los estudios de las migraciones cualificadas desde la perspectiva de género son escasos; el presente artículo trata de constituir una aportación académica al respecto.

Palabras clave: *mujeres marroquíes; migración cualificada; perspectiva de género; asociacionismo; participación social.*

¹ Este trabajo forma parte de una tesis doctoral defendida en 2017 en la Universidad de Deusto. La tesis lleva como título: *Las mujeres marroquíes inmigradas en la Comunidad Autónoma del País Vasco: ¿una inserción laboral a medida de su cualificación académica y/o profesional?*

1. Introducción

El presente artículo forma parte de una tesis doctoral enmarcada en el estudio la situación laboral de la migración cualificada desde la perspectiva de género. Partiendo del vacío existente en el estudio del colectivo de personas inmigrantes cualificadas a nivel internacional, desde la perspectiva de género, y de la falta de estudios sobre el colectivo de mujeres marroquíes en Euskadi, el objetivo de la tesis ha sido abordar el estudio de la situación laboral de las mujeres marroquíes cualificadas en Euskadi, para detectar el fenómeno de sobrecualificación entre ellas, así como analizar los efectos de su situación laboral sobre su vida personal y sobre la integración en la sociedad de destino.

Como ya se ha comentado, la elección de este tema de investigación nos ha parecido interesante por varias razones: a nivel personal, porque la propia investigadora formaba parte de este colectivo en un momento dado de su trayectoria migratoria y socio-laboral en Euskadi, y supone una visibilización necesaria de este colectivo en esta Comunidad Autónoma; y, a nivel académico, por considerar el posible interés que las aportaciones teóricas de esta investigación en el ámbito de estudio de migraciones cualificadas a nivel local e internacional podría tener, y la importancia que supondría si pudiera favorecer la introducción de medidas correctoras o que mejoren la situación sociolaboral de este colectivo de personas en Euskadi.

Además, vemos oportuno señalar que una de las razones que nos han llevado a desarrollar una tesis doctoral sobre la migración cualificada femenina –concretamente la marroquí– es porque a nivel internacional existe escasez de investigaciones sobre el colectivo de mujeres cualificadas inmigradas; esto es, según Martínez (2008), “la perspectiva de género ha sido poco utilizada en la problemática de la migración calificada”, y que “las razones que explicarían este relativo desinterés” radican, en primer lugar, en la percepción de que las mujeres cualificadas estarían “mejor preparada(s) para enfrentar la

situación de vulnerabilidad del proceso migratorio”, y, en segundo lugar, podría deberse a la “escasa disponibilidad de información desagregada por sexo y el supuesto de que las mujeres son minoría entre la fuerza de trabajo calificada, los talentos y los profesionales”. No obstante, según el mismo autor, “ambas conclusiones son inaceptables”, y, por lo tanto, “hace falta un análisis profundo del tema”, que requerirá “colaboración y complementación de las metodologías cuantitativas y cualitativas”.

Por lo tanto, pensamos que nuestra tesis doctoral ha constituido una interesante aportación respecto al estudio de las migraciones cualificadas desde la perspectiva de género, puesto que, también a nivel del Estado español, el estudio de la migración de las personas cualificadas se ve dificultado, principalmente, por el problema de la falta de estadísticas desagregadas; además, si este tipo de inmigración es temporal, pueden producirse incertidumbres en cuanto a su delimitación (González y Valbuena, 2011).

Señalado lo anterior, el objeto del presente artículo es analizar las aportaciones de las mujeres marroquíes cualificadas inmigradas en Euskadi a la sociedad de acogida a nivel social, concretamente a nivel asociativo y participación social y su incidencia sobre su integración.

Primeramente, presentaremos algunas de las definiciones de la migración cualificada. En segundo lugar, se aportarán datos sobre la feminización de la inmigración marroquí en Euskadi y en España en general. En tercer lugar, haremos un análisis cualitativo, tanto de las aportaciones de las mujeres marroquíes cualificadas a la sociedad de acogida, como mediante la profundización en la incidencia de dichas aportaciones sobre su integración. Así, se explicará la metodología de la investigación, se analizará la contribución de su asociacionismo a su integración, y, más adelante, se analizará su participación social en la sociedad vasca. Por último, se analizarán sus conocimientos del euskera, así como su aprendizaje.

2. Definición de la migración cualificada

Según algunas definiciones recogidas en Yahya y Silvestre (2017), los diagnósticos sobre la migración cualificada suelen adoptar diversas definiciones sobre el tipo de personas especialistas incluidas en esta denominación, así como sobre la gama de niveles que ésta abarca (Pellegrino, 2001). En la información censal (Martínez, 2005), a las personas cualificadas se les operacionaliza como profesionales, técnicos y afines (PTA); lo que permite identificar los volúmenes y tendencias de la migración cualificada (Martínez, 2005).

También, la migración cualificada se refiere al “éxodo de talento y calificación, la parte superior de los profesionales altamente calificados hacia los países desarrollados, que incluye médicos, ingenieros, científicos, profesores, arquitectos, empresarios y otros” (Khadria, 2007 en Bermúdez Rico, 2010). En esta línea, González de Aguilar y Valbuena (2011) afirman que se han considerado trabajadoras/es altamente cualificadas/os a las/os profesionales con titulación universitaria o que ocupen puestos relevantes.

Según la Organización Internacional para las Migraciones (OIM)², la migración cualificada es la “emigración de personas capacitadas o talentosas de su país de origen a otro país, motivada por conflictos o por falta de oportunidades”.

3. La feminización de la inmigración marroquí en Euskadi y en España, en general

El colectivo marroquí en Euskadi –así como en el conjunto de España– es predominantemente masculino, aunque su índice de masculinidad es inferior al de otros colectivos africanos. Aun así, varias fuentes estadísticas permiten detectar etapas diferenciadas de feminización, más que una tendencia única a medio plazo (Blanco,

² www.iom.int

2004). Según las investigaciones de TEIM, la inmigración marroquí no es numerosa pero sí antigua: la población llegada antes de los años ochenta era, eminentemente, masculina (sólo el 7% eran mujeres). Más tarde, en la década de los noventa, la proporción femenina creció considerablemente, hasta alcanzar un 41%, según el Padrón de 1996 (Blanco, 2004). Sin embargo, el Padrón de 2003 refleja un descenso en esta proporción (30%).

Según la misma fuente, la población marroquí que llega a Euskadi es básicamente masculina, casada y con la familia en Marruecos. Buena parte de las esposas de los primeros trabajadores marroquíes se incorporarían en los años noventa, mediante la reagrupación familiar. Además, existen otras fuentes de datos que confirman la hipótesis de que la feminización de la inmigración marroquí es, en general, más fruto de reunificaciones familiares que de la incorporación de las mujeres a los movimientos migratorios con un proyecto propio y autónomo (Blanco, 2004).

La evolución de los volúmenes de población femenina marroquí en Euskadi sigue la misma pauta ascendente que la observada en el conjunto del Estado español. La inmigración femenina marroquí en esta Comunidad Autónoma constituye un fenómeno en alza en términos absolutos, pese a su relativa relevancia en comparación con el resto de las Comunidades Autónomas.

Según los datos publicados por el Observatorio Vasco de Inmigración- Ikuspegi, en base a las cifras de población empadronada disponibles del INE, en 2020, el número de las mujeres marroquíes en Euskadi ha aumentado. Se han registrado en esa fecha 10.269 mujeres empadronadas, lo que supone el 37,6% del total de personas marroquíes asentadas en Euskadi (27.303 en total)³.

³Observatorio Vasco de Inmigración- Ikuspegi:
https://www.ikuspegi.eus/documentos/tablas/castellano/2020prov/CAE_paisorigen_sexo2020.pdf

Atendiendo a la descripción de Khachani (2011), actualmente, el perfil de las mujeres migrantes marroquíes es el de una mujer joven, de inmigración muy reciente, mejor instruida, una feminización ciertamente retardada, pero a la vez acelerada, con una parte –sin duda– importante de chicas jóvenes de nuevas generaciones, que hayan adquirido o no la nacionalidad del país de acogida, pero cuyo nivel de instrucción es cada vez más elevado.

El nivel educativo –medio superior– es uno de los rasgos de la inmigración femenina marroquí en la actualidad (desde los años noventa). Estas mujeres suelen tener expectativas laborales y sociales para su desarrollo a nivel personal y profesional, pero suelen chocar con la realidad y la precaria situación existente en el país de acogida (Zbakh, 2007).

El aumento de la inmigración femenina, entonces, es indicativo de un cambio en el papel que las mujeres desempeñan en el país de origen y, en general, de los cambios socioculturales en la sociedad marroquí (Zbakh, 2007). Estas mujeres ven en la emigración una oportunidad de aliviar las formas de control social tradicionales y que no quieren reproducir los modelos de vida de las mujeres de su entorno, aun a sabiendas de que, probablemente, van a experimentar una movilidad social descendente en la sociedad receptora (Parella, 2003).

4. Las aportaciones de las mujeres marroquíes cualificadas asentadas en Euskadi a nivel social

4.1. Metodología de la investigación

En primer lugar es de señalar que la elección de la muestra se ha llevado a cabo en base a las definiciones teóricas relativas a las personas inmigrantes cualificadas. Es de recordar que las definiciones consultadas refieren el carácter heterogéneo que caracteriza este colectivo con respecto al nivel de formación académica alcanzado y la

cualificación profesional. De hecho, encontramos teorías que, desde una perspectiva restrictiva, definen la migración cualificada como aquel colectivo de personas inmigrantes científicas e ingenieras; y, desde una perspectiva más amplia, la definición de la migración cualificada engloba a todas las personas profesionales y técnicas, e incluso, en algunos casos, a las personas obreras cualificadas (Pellegrino, 2001, citada en Yahya y Silvestre 2017).

Además de la metodología cuantitativa de análisis de fuentes secundarias, el grueso de la investigación se ha realizado a partir de la metodología cualitativa a través de la técnica de entrevista en profundidad semi-estructurada.

En base a las diferentes definiciones de “migración cualificada” consultadas, se establecieron cuatro perfiles que constituyeron los criterios de selección de la muestra de 28 mujeres entrevistadas, de las cuales cuatro mujeres han obtenido otros títulos académicos en el país de destino o están en la actualidad cursando alguna formación académica.

Podemos resumir el perfil de las 28 mujeres entrevistadas del siguiente modo:

Se trata de mujeres que proceden, mayoritariamente de la Región Gubernamental Tánger-Tetuán-Alhucemas –en el norte de Marruecos–; en edad joven, con claro predominio de mujeres treintañeras; concentradas, mayoritariamente, en el Territorio Histórico de Vizcaya, seguido del Territorio Histórico de Guipúzcoa; con dos perfiles predominantes de duración de residencia: mujeres entre 2 y 10 años de residencia y mujeres con diez o más años de residencia en Euskadi; su estado civil predominante es de mujeres casadas y madres, en su mayoría reagrupadas por sus cónyuges, seguidas de mujeres solteras; y con un variado perfil de nivel de estudios, que engloba a técnicas superiores, diplomadas, licenciadas, ingenieras y médicas. Su formación académica ha sido adquirida,

mayoritariamente, en Marruecos, excepto dos mujeres, cuyo perfil es de estudiantes internacionales. Su formación adquirida en Euskadi tiene carácter mayoritariamente complementario, y está relacionada con la formación ocupacional. A continuación, reflejaremos esta información respectiva a los niveles educativos alcanzados –en el país de origen y en el de destino– por las mujeres marroquíes cualificadas que forman parte de la muestra (Cuadro 1):

Cuadro 1. Perfiles educativos de la muestra

	Nivel académico alcanzado en el país de origen		Nivel académico alcanzado en el país de destino	
	Nivel Educativo	Nº de mujeres	Nivel Educativo	Nº de Mujeres
Perfil 1	Licenciatura	Quince mujeres	Cursando máster en la actualidad	Una mujer
	Licenciatura + Grado Superior	Una mujer		
	Licenciatura + Máster	Una mujer		
	Ingeniera + Máster	Una mujer	-Diplomatura; y -Primer año de Grado aprobado (CAPV)	Una mujer
	Médica	Una mujer		
Perfil 2	Primer Ciclo universitario	Cuatro mujeres	- Diplomatura (otra CC.AA española); - Máster (CAPV); y - Cursando Doctorado (en la actualidad)	Una mujer
	Primer Ciclo universitario + Diplomatura	Una mujer		
Perfil 3	Grado Superior	Dos mujeres	Título de Grado Medio (CAPV)	Una mujer
Perfil 4	Estudiantes migrantes	Bachillerato marroquí →	Ingeniera (otro país de la UE)	Una mujer
		Bachillerato marroquí + Selectividad española →	Licenciada (Otra CC.AA. española)	Una mujer

Elaboración propia

4.2. Asociacionismo

De la totalidad de las mujeres cualificadas entrevistadas, catorce entrevistadas afirman tener actividad asociativa (E1⁴; E3; E5; E6; E8; E9; E10; E13; E14; E20; E21; E22; E26; E27), mientras que otras catorce entrevistadas niegan que sean socias en alguna asociación en Euskadi en la actualidad (E2; E4; E7; E11; E12; E15; E16; E17; E18; E19; E23; E24; E25; E28). Las asociaciones a las que hacen referencia las mujeres que afirman tener actividad asociativa son: asociaciones de mujeres marroquíes (E26; E27), asociaciones de mujeres inmigrantes en general (E1; E3; E6; E10; E13), asociaciones de mujeres musulmanas (E14; E20; E22), asociaciones internacionales de derechos humanos que tienen sedes en España (E5), asociaciones de personas inmigrantes mixtas (E6; E9; E21) y asociaciones de personas autóctonas (E8).

Generalmente, la relación que une a estas entrevistadas con las asociaciones mencionadas es de socias (E3; E5; E6; E8; E9; E10; E13; E22) o miembros de la junta directiva; por ejemplo, fundadoras-presidentas (E1; E14), vicepresidentas (E6) y secretarías (E27); además, hay mujeres que formaron parte de la junta directiva en el pasado mientras, en la actualidad, su estatus es de socias (E20: fundadora-presidenta; E26: secretaria) o viceversa: anteriormente eran socias y, en la actualidad, forman parte de la junta directiva (E21: secretaria). Es más, algunas entrevistadas están activas en más de una asociación (E6: vicepresidenta de una asociación y socia en otra).

En lo que respecta a los aportes del asociacionismo al proceso de integración de estas entrevistadas en la CAPV, es de señalar que ello se da en dos niveles: por un lado, a nivel personal, y, por otro lado, a

⁴ La letra E designa las mujeres entrevistadas, seguida del número correspondiente a cada una de ellas, por orden de fecha de entrevista (E1; E2; E3; etc.).

nivel colectivo. En lo que respecta al primer nivel, destaca el aspecto relacional (E1; E6; E8; E9; E14; E20; E21; E22; E26); esto es, el asociacionismo les ha permitido a las mujeres entrevistadas ampliar su red de contactos, entablando así relaciones de amistad con personas de diferentes orígenes, y también les ha permitido crear vínculos relacionales a nivel institucional y con otras asociaciones. Con respecto a las relaciones que establecen mediante el asociacionismo con las personas autóctonas, a veces, estas relaciones se desarrollan sólo con personas que pertenecen a un estrato social determinado: las personas *cultas*, puesto que éstas tienen mayor predisposición a conocer a personas de otros orígenes y conocer diferentes culturas (E1: fundadora-presidenta de una asociación para la integración socio-cultural afro-árabe-vasca):

E1: Mediante actividades como las clases de árabe, la danza del vientre, he tratado con un colectivo específico de mujeres que quieren integrarse, que se interesan por otras culturas, porque hay unas personas que quieren conocer otras culturas, quieren lo oriental, quieren la comida árabe...entonces ese es el colectivo al que hemos podido llegar; o el que quiere viajar, tiene una imagen abierta: gente culta. Este es el colectivo con quien hemos podido integrar, hablar y establecer relaciones de amistad. Excepto éste, el resto...imposible.

Además, relacionarse con mujeres inmigrantes de distintos orígenes sirve de *consuelo* o de alivio a algunas mujeres entrevistadas, puesto que comparten las mismas dificultades y problemas; incluso, a veces, los problemas de unas superan los de otras; por lo tanto, estas entrevistadas se sienten aliviadas por ver a otras mujeres en *la misma situación* o en peor situación (E6). También, el asociacionismo hace que estas mujeres conozcan a otras personas relacionadas con el ámbito de *la igualdad* entre mujeres y hombres, y personas relacionadas con los *tema (s) de la inmigración* en Euskadi (E14), lo que hace que su red de contactos se amplía considerablemente, a lo

contrario que si estuvieran sólo *en casa*: *Estar en casa y estar haciendo tu trabajo personal no te permite conocer a mucha gente* (E14: fundadora-presidenta de una asociación de mujeres musulmanas).

Es más, las relaciones que algunas entrevistadas establecen mediante el asociacionismo suelen servirles de enseñanzas, ya que tratan con *buenas y malas personas*, que dejan ciertas enseñanzas para estas entrevistadas: *Como si estuviera aprendiendo en una escuela; a veces me caigo, otras veces me levanto, a veces lo paso mal, otras veces suelo estar muy feliz* (E21: secretaria en una asociación de inmigrantes mixta y, anteriormente, ha estado de voluntaria en algunas asociaciones).

Por otro lado, formar parte de algunas asociaciones les ha permitido a estas entrevistadas aprender *muchas cosas que no sabía* (n) *antes* (E9), así como mejorar o perfeccionar el idioma, tanto el euskera (E6) como el castellano (E8; E22). El aprendizaje del castellano lo llevan a cabo mediante asociaciones fundadas por personas autóctonas que fomentan el aprendizaje de los idiomas mediante las *parejas lingüísticas* (la mujer entrevistada y otra mujer autóctona); este aprendizaje se desarrolla de manera presencial y, también, mediante las redes sociales como *Facebook* o *WhatsApp* (E8): *Me ha enseñado muchos sitios aquí; cada vez que tengo que ir a algún sitio que no conozco, me indica a dónde ir...Sinceramente, me ha aportado mucho* (E8). Con respecto a las entrevistadas que practican el euskera en las asociaciones en donde son socias, éstas refieren que cuando se trata de dar algún discurso por parte de ellas, lo elaboran en euskera, y de esta manera se autoexigen esfuerzo, pero que de ello aprenden mucho (E6).

Además, el asociacionismo ha hecho, en el caso de algunas entrevistadas, que se eleve su *autoestima* (E21), así como sentirse *respetada* (s) por las demás mujeres integrantes de las asociaciones en donde son socias (E13); es de señalar que estas entrevistadas llevan

velo: *respetan mi forma de ser, mi forma de vestir, mi forma de pensar* (E13: socia en una asociación de mujeres inmigrantes fundada por mujeres latinoamericanas). Asimismo, se les ofrece la oportunidad de *mejorar su integración* en la CAPV (E22).

En lo que concierne a los aportes del asociacionismo a nivel colectivo, es de señalar que las mujeres marroquíes que llevan velo están siendo visibilizadas; esto es, mediante las actividades culturales en que participan e–n nombre de la asociación de las que son socias (E26) o secretarias (E27) –, el colectivo de mujeres marroquíes que llevan velo se sienten representadas en los municipios donde están asentadas (E26): *Nos aporta a todas a nivel colectivo, porque nos representa como mujeres* (E26); y, también, gracias al asociacionismo, han roto con el aislamiento en que vivían, y están haciendo que cambie la actitud de indiferencia por parte de las personas autóctonas u otras que percibían antes (E27):

E27: Pues muchísimo, porque nos ayuda; no solo a mí, a todas las mujeres que integramos aquí, en el pueblo de [nombre del municipio],... porque la gente al principio te mira y se queda... ¿Quiénes son estos? ¿Qué hacen aquí? ¿Cómo son? ¿Qué tipo de vida llevan?... cosas así. Pero últimamente después de las cosas que hemos hecho en el pueblo para que la gente nos conozca... hemos hecho un festival de cultura árabe... Bueno, hemos integrado también en las fiestas de aquí, de [nombre del municipio]... hacemos como un puesto de cosas de Marruecos, como artesanal, pastas, cosas así para que la gente... [] Después de eso, la gente aquí... está acercando a nosotros más. No es como antes, que te miran ahí, de lejos... ¿Quiénes son estos?... No, nos ayudó muchísimo, la verdad. Nos ayudó muchísimo.

Además, los aportes en el proceso de integración a nivel colectivo se reflejan en las labores que hacen algunas asociaciones –donde las entrevistadas son socias y colaboran en tales labores–, como, por

ejemplo, la defensa de los derechos de algunos colectivos de personas inmigrantes y no inmigrantes. Se trata de asociaciones internacionales de defensa de derechos humanos que tienen sedes locales en España, y donde algunas entrevistadas colaboran en sus actividades y, también, colaboran aportando desde su formación/especialidad: traducción (E5). Defienden casos de personas a nivel local, nacional o internacional. Colaboran desde su *perspectiva* como personas *musulmanas* y ayudan a personas del *colectivo marroquí* y a otros *colectivos*, con el objetivo de ayudarles a integrarse en las sociedades de recepción y para *defender* sus *derechos*, pero *no sólo* los derechos *del musulmán*, sino los derechos de cualquier persona. *Cualquier persona humana* (E5).

Por otra parte, y en lo que concierne a las entrevistadas que niegan ser socias en alguna asociación en la CAPV en la actualidad (E2; E4; E7; E11; E12; E15; E16; E17; E18; E19; E23; E24; E25; E28), algunas de ellas refieren haber sido socias en algunas asociaciones en el pasado (E2; E4; E15; E16; E25), pero que lo han dejado por motivos como la lejanía de la sede de la asociación de su municipio de residencia (E4), entre otros. Eran socias en asociaciones de mujeres musulmanas (E2), asociaciones de personas musulmanas mixtas (mezquitas) (E4), asociaciones de personas inmigrantes (E16) y asociaciones fundadas por personas autóctonas para la convivencia y multiculturalidad (E25).

Entre las actividades asociativas en las que este grupo de mujeres entrevistadas participaban o colaboraban era la enseñanza del *árabe* (E4); también, se reunían con mujeres de otras nacionalidades y compartían experiencias, *problemas* y asuntos que les preocupaban (E25). En el caso de algunas entrevistadas, su participación en actividades asociativas se dio incluso antes de asentarse en Euskadi; esto es, cuando venían de *vacaciones* a visitar a sus familiares residentes en esta Comunidad Autónoma. Pero, una vez asentadas aquí, dejaron de acudir por falta de tiempo y, también, porque tales asociaciones se han disuelto por indeterminados motivos (E19); su

valoración de las actividades que se hacían es positiva, sobre todo porque mediante los encuentros que organizaban las personas integrantes se iban eliminando algunos estereotipos y desconocimientos sobre las cultura del “otro”, de-construyendo así las falsas imágenes que dan los medios de comunicación sobre personas de determinados orígenes (E19).

Por otra parte, algunas entrevistadas señalan que, aunque nunca han sido socias en alguna asociación, en un momento dado se plantearon la idea de fundar una asociación de mujeres marroquíes, pero que no se ha ejecutado debido a que las mujeres *no estaban por la labor* (E7): *La verdad, no les va eso de hacer una asociación* (E7). En este sentido, si bien algunas mujeres no son socias en asociaciones por voluntad propia de no asociarse en asociaciones marroquíes, pues perciben que no tienen un *nivel muy alto de pensamiento y de mente abierta: No, y no quiero* (E23), sí están colaborando con algunas ONGs (E23; E28) donde conocen a personas nuevas (E28), y, también, a través de estas ONGs se apuntan a programas donde suelen participar personas de diferentes nacionalidades, que, al conocer el origen de estas entrevistadas, se quedan sorprendidas por no estar acostumbradas a ver a mujeres que llevan velo participando en eventos culturales (E23):

E23: [] Todo el mundo me dice: “¡Ah, eres marroquí!”; es como que las chicas con pañuelo tienen que estar en la fila del banco de alimentos y no puedes verlas en acción; no puedes verlas en conferencias, no puedes verlas... ¡Hombre! Que puedo estar aquí y aquí, ¿Me entiendes? Esto... se cambia un poquitín la cosa.

Por último, algunas de las entrevistadas de este grupo afirman que ellas no necesitan del asociacionismo para estar integradas en Euskadi, o en las Comunidades Autónomas donde residían anteriormente. Para ellas, para integrarse no hace falta mediación; la integración se genera con la convivencia continua (E2):

E2: Yo no necesito [] pertenecer a una asociación para sentirme integrada. El día a día te pide la integración, [] Vivir en tu edificio [] te lleva a la integración. Hay unos temas que nos llevan a la integración, queramos o no. De las dos partes. [] Hablo de mi experiencia: a mí no me hizo falta ninguna...ninguna...ninguna asociación para integrarme en esta sociedad. Y... estuve también en Madrid, estuve en Barcelona, y nunca me hizo falta.

4.3. Participación social

Algunas de las mujeres cualificadas entrevistadas afirman participar en eventos sociales en Euskadi (E1; E2; E8; E9; E11; E12; E13; E15; E18; E19; E20; E21; E22; E23; E25; E26; E27; E28), mientras algunas otras niegan su participación en tales eventos (E7; E16; E17; E24). Este último grupo de mujeres achaca los motivos de su no participación social a la falta de tiempo –por estar ocupadas en la actualidad (E16; E17)–, aunque, alguna de ella, en el pasado, sí participaba en los eventos sociales (E16). En algunos casos, los motivos de la no participación social son debidos a que algunas entrevistadas se han ocupado al poco tiempo de haberse asentado en Euskadi, sobre todo para las entrevistadas cuya duración de residencia en esta Comunidad Autónoma es corta (E17; E24: dos años de residencia, respectivamente). Es más, antes de trasladarse a los municipios donde están instaladas y trabajando en la actualidad (E24: dos meses en el actual municipio), algunas entrevistadas habían estado trabajando en unas aldeas donde la vida social es muy reducida (E24): *Todavía estoy nueva aquí (ríe), no sé nada* (E24).

Otros motivos de la no participación de este grupo de mujeres en las actividades sociales son debidos a que a algunas de ellas los eventos sociales en la CAPV no les parecen *interesantes*, y, por lo tanto, no se

animan a participar, excepto de una manera mínima en los eventos o actividades escolares que atañan a su prole (E7):

E7: No; la verdad es que no; no me van mucho [ríe]. No los considero interesantes; no sé, no me atraen. [] Solemos estar colaborando en tareas así de las fiestas, organizando esas cosas de txistorrada⁵ o ¿Cómo se llama eso?: carnavales, o eso de Navidad... bueno, para estar ahí, para que vean que no te aíslas, que no te interesa eso, por los hijos, nada más, para que ellos también se sientan...

Respecto al grupo de mujeres que afirman participar en los eventos sociales en Euskadi, éstas señalan participar en las fiestas locales de los municipios donde residen (E1; E9; E15): en todas las fiestas locales que haya (E15), o sólo participan circunstancialmente (E9). Es de destacar que algunas de estas entrevistadas, aunque hayan participado en algunas fiestas de Euskadi o de otras Comunidades Autónomas cercanas, consideran que su asistencia o participación en estas fiestas no hay que considerarla como criterio de una integración plena o no en Euskadi, ya que, incluso, hay personas autóctonas que *sale (n) fuera* de los municipios de residencia en la temporada de tales fiestas, para no participar en ellas.

A estas entrevistadas les molesta que, a menudo, en *las charlas, talleres* o encuentros a los que suelen asistir, *sale el tema* de que las personas *inmigrantes no saben integrarse* porque *no participan en las fiestas del pueblo*. Para ellas, tal participación no es indicador de integración o viceversa; es más, independientemente de su cultura del país de origen y de sus referencias religiosas, para ellas, se trata de una cuestión de gustos: *A ver si me gusta estar allí o no; pues a mí tampoco me gusta, y ya está* (E9); sobre todo por considerar que tales fiestas son repetitivas y no aportan nada nuevo cada vez que se celebran: *Ya no quiero ir otra vez; es lo mismo* (E9).

⁵ La txistorra es un tipo de embutido.

Otros eventos sociales a los que este grupo de mujeres entrevistadas suelen asistir están relacionados con las actividades escolares que se llevan a cabo en o por las instituciones educativas donde estudia su prole, en el caso de las entrevistadas madres (E6; E12; E18; E23). Se trata de actividades como la fiesta del Olentzero⁶, por ejemplo. Algunas de estas entrevistadas refieren que *sólo* participan en este tipo de actividades; es más, sólo participan en las actividades de las *Ikastola(s)* si se trata de *algo limitado*, conocen *el sitio* y tienen *confianza* con el resto de las personas participantes; en el caso de que se sea una actividad *abierto a todo el mundo* no participan: *No me va* (E12).

En este sentido, algunas de estas entrevistadas señalan que ellas se adaptan a las actividades que se organizan o se llevan a cabo por las instituciones académicas donde estudian sus hijos, ya que consideran que la vida de su prole se desarrolla aquí, y, en función de ello, ellas tienen que adaptarse; de hecho, les llevan a todas las actividades organizadas por sus centros escolares, sin excepción (E18). Además, señalan que en los *pueblo(s) pequeño(s)* donde vivían antes su participación, en lo que concierne a las actividades escolares de su prole, solía ser *más* activa que en los municipios donde residen en la actualidad; en esos pueblos había más cercanía y empatía entre el personal de los centros escolares y ellas (E6).

Por otra parte, la participación social de las mujeres entrevistadas se desarrolla en sus lugares de trabajo; en concreto, para las entrevistadas que ejercen de empleadas de hogar; éstas acompañan a sus *dueña(s)* en la celebración de algunas fiestas que se llevan a cabo en el hogar de trabajo, y, además, asisten a *funeral(es)* y *cumpleaños* de amigas/os de su prole, entre otras (E23): *Trabajo de empleada de hogar, y la dueña*

⁶ Olentzero es un personaje de la tradición vasca. Se trata de un carbonero mitológico que trae los regalos el día de Navidad en los hogares.

celebra alguna... fiesta de...religiosa o... fiesta, no sé, de cualquier tipo, de Navidad, no sé. Pues estoy con ellos celebrando todo (E23).

Es de señalar que, en el caso de las mujeres entrevistadas que ejercen de voluntarias en algunas ONGs, o son presidentas, secretarias o socias en algunas asociaciones (E1; E13; E20; E21; E22; E27; E28), a veces, estas mujeres participan en eventos sociales sólo en el marco de las ONGs o las asociaciones en que son socias (E13; E20; E28), aunque hay entrevistadas que, además, participan a título propio (E1; E21; E22; E27). En el marco asociativo, suelen participar en *casi todos* los eventos sociales (E20), y su aportación, a veces, suele ser a nivel idiomático; esto es, dar a conocer el *árabe* entre las/los niñas/os, *dibujándoles sus nombres en árabe* (E13): *Para que se vea que no es sólo castellano, euskera, inglés... hay más idiomas* (E13). Las mujeres entrevistadas que, además, participan socialmente a título personal, suelen asistir a charlas y participar en otros tipos de eventos; para tales efectos, reciben notificaciones de algunas instituciones públicas – como *Behargintza*–, y su participación suele ser posible siempre y cuando estos eventos sean compatibles con sus horarios de trabajo y atención a su prole: *Si puedo voy, sino...es que depende del tiempo, también* (E27).

En este sentido, es de destacar que la participación en ciertos eventos sociales por parte de algunas entrevistadas no suele ser posible debido a impedimentos idiomáticos; esto es, por no dominar euskera, estas entrevistadas se ven obligadas a descartar participar o asistir a algunos eventos, puesto que no sacan provecho de ello: *No te sirve* (E19). Por otro lado, estas entrevistadas compensan tal limitación por relacionarse con personas autóctonas, oportunidad que les ofrecen sus ocupaciones actuales, que, gracias a ellos, su integración en Euskadi está siendo óptima, y se ha mejorado aún gracias a sus actuales parejas autóctonas (E19):

E19: Me estoy integrando más en el País Vasco a través de las personas, más que (*a través de participar en los eventos*

sociales). [] Ahora me estoy integrando más porque tengo novio de aquí. [] El hecho de tener pareja me ha hecho integrarme más; aunque al principio sí, pero ahora es mucho más.

4.4. Euskera. Aprendizaje y conocimientos

De la totalidad de las mujeres marroquíes cualificadas entrevistadas, tres mujeres afirman que no se están planteando estudiar euskera (E1; E8; E17), ocho mujeres entrevistadas se lo están planteando pero no se han puesto a estudiar el idioma aún (E11; E13; E19; E20; E21; E22; E24; E25), siete mujeres han estudiado euskera en el pasado (E7; E9; E15; E16; E18; E27; E28) y diez entrevistadas lo están estudiando en la actualidad (E2; E3; E4; E5; E6; E10; E12; E14; E23; E26).

Respecto al primer grupo de las mujeres entrevistadas, las que afirman que no se están planteando estudiar euskera, los motivos de no planteárselo radican, por un lado, en que dan prioridad al aprendizaje de castellano en la actualidad, descartando estudiar euskera paralelamente, sobre todo porque se trata de un idioma difícil (E8); por otro lado, constan motivos relacionados con la negación de repetir su previa experiencia con el aprendizaje del castellano, en el que, para su dominio, han invertido mucho tiempo y esfuerzo –desde que emprendieron su proyecto migratorio hacia España–, y, también, porque consideran que *no se trata de un idioma* en que puedan comunicarse fuera de Euskadi: *No pienso empezar de nuevo con un idioma que no... para mí, no tiene...no es un idioma internacional* (E17). Además, el hecho de no plantearse estudiar euskera para algunas de estas entrevistadas es debido a su consideración de la no utilidad de dominarlo de cara a su inserción laboral; esto es, para ellas, el euskera *no les sirve* para insertarse en el mundo laboral vasco, no habiendo tenido tal oportunidad a pesar de dominar muchos idiomas (E1):

E1: Porque no sirve; aunque estudies chino no van a darte trabajo (ríe). Ellos dicen que tienes que estudiar euskera para integrarte o para trabajar, pero no...no puede ser; tú hablas cinco, siete idiomas, el euskera delante de ellos no es nada: español, alemán, marroquí, inglés, francés...a ver si hay alguna empresa que te dé trabajo, aunque sea por dominar dos idiomas...

En lo que concierne al segundo grupo de mujeres entrevistadas, las que afirman plantearse estudiar euskera pero que no han ejecutado la idea todavía, algunas de ellas refieren haberse inscrito en ciertos Centros públicos de enseñanza del euskera –por ejemplo los Centros de Educación de Personas Adultas *EPA* (E13) – en los primeros años de su proyecto migratorio en la CAPV (E20) o *el año pasado* (E13), pero que tuvieron que aparcar este asunto por motivos laborales (E20), o, también, por falta de respuesta por parte de las personas responsables de estos Centros para que empezaran a estudiar, lo que les desanimó e hizo que no volvieran a inscribirse en el actual curso académico (E13). Para otras entrevistadas, aunque se lo están planteando, no les es posible estudiarlo por estar ocupadas (E21); mientras tanto, acompañan a sus hijas/os a la hora de efectuar los deberes escolares para adquirir algunos conocimientos de este idioma (E21; E25).

Además, para las mujeres cuyo proyecto migratorio en Euskadi es reciente y, además, son madres (E11), se están planteando compaginar el aprendizaje del euskera y de castellano cuando su prole se incorpore a centros educativos preescolares (E11). Por otra parte, consideran que el hecho de tener que abonar unas cuotas a los Centros educativos, sean privados (E24) o públicos –por ejemplo, *Euskaltegi*⁷ (E19) –, supone un impedimento para las mujeres cuyos ingresos son

⁷ Se denomina *Euskaltegi* (pronunciado "euskáltegui") a los centros de enseñanza de la lengua vasca orientados, mayoritariamente, para la enseñanza a adultos.

mínimos: *No puedo trabajar para pagar 10€ o 12€ por hora; entonces no...pero me gustaría* (E24). Estas entrevistadas se quejan de que tengan que abonar dinero para aprender euskera, sobre todo que las cuotas son altas (E19). Ello les hace reflexionar, con cierto desconcierto, sobre la no adecuación de las políticas públicas relativas a la difusión del euskera, y la incentivación de las personas a aprenderlo, con su aplicación sobre el terreno (E19):

E19: La verdad es que me lo he planteado muchas veces, lo que pasa es que aprender euskera en el País Vasco no está muy... no es fácil; no es como, por ejemplo, aprender catalán en Barcelona o castellano en otros sitios de España, que es mucho más fácil. [] Aquí, primero, clases gratuitas no existen de euskera. [] Con todo lo que están haciendo ellos para que todo el mundo aprenda euskera, pero no facilitan nada. [] ¡No entiendo! Si tú quieres que la gente que viene de fuera se integre, aprenda lo tuyo... tienes que facilitarle las cosas ¿no? Tú, para aprender tienes que pagar euskera. [] Creo que son... 400 euros al año, pero no es nada barato esto. Porque tú para aprender inglés pagas 60 euros, y para el euskera... es que es una burrada. [] Vamos a suponer, un trabajador normal, un mileurista, ¿Cómo va a pagar 400 euros para aprender euskera? ¡Hombre! Tiene que ir ahorrándolo, porque entre el alquiler, los gastos, la comida... y hablamos de un mileurista soltero, no hablamos de una familia. [] Pero este tema no está bien... no está bien... digamos, no está bien pensado; yo lo veo así, porque ellos gastan tanta publicidad, y tantos temas de que la gente tiene que hablar euskera y así... bueno, están haciendo una burrada gastando tanto dinero, pero es que no gastan en lo fundamental. Tú tienes que llamar la atención, tienes que regalar el curso, para empezar, si quieres que la gente aprenda. Por ejemplo, yo no necesito aprender euskera. Fíjate, yo tengo esta facilidad; yo la tengo, pero no todo el

mundo la tiene ¿Sabes por qué la tengo? Porque mi jefe no sabe euskera. Fíjate tú si yo voy a trabajar con otro que habla euskera, a mí no me cogerían, seguro además...

Además de no estar de acuerdo con el tema del pago para aprender euskera, algunas entrevistadas se quejan, también, de la no flexibilidad de horarios en los Centros educativos donde se imparten clases de euskera; por ejemplo, Euskaltegi (E19). A veces, estos Centros les dan la opción de formar grupos para poder asignarles un horario concreto; sin embargo, la formación de los grupos tampoco resulta fácil (E19; E22), debido a que no hay demanda de aprendizaje de euskera (E22), o, también, porque no hay demanda de tomar clases de euskera en determinados horarios; por ejemplo, por la noche (E19).

E19: []... Y, además, tienes que pagar, y tienes unos horarios concretos. Porque yo he ido a apuntarme, y todos los horarios son de las mañanas o por la tarde, cuando yo estoy trabajando. [] He ido al Euskaltegi y yo estuve dos años apuntada, y la chica me decía: “Si se forma el grupo, te llamo”; y me acaba de llamar otra vez y me dice que no se ha formado el grupo de noche, que solo hay de mañana o de tarde. [] Yo no entiendo una cosa, que esta gente que viene a aprender tiene que estar trabajando, no viene solo para aprender esto. A ver, si me mantienes, me apunto todo el día y me lo saco en dos meses en vez de en cinco años, no me importaría; [] pero que yo tengo que trabajar, y tengo que tener facilidad de horario... hacedme un horario que yo pueda adaptarme a ello. Pero es que no hay, no hay.

Con respecto al grupo de mujeres entrevistadas que afirman que en la actualidad no están estudiando euskera, pero que lo han estudiado en el pasado, éstas refieren que la duración de estudio del idioma ha sido de *dos meses* (E15), *tres meses* (E7), *cinco meses* (E28) o *un año* (E16). Tal aprendizaje se ha llevado a cabo en *Euskaltegi* (E7), los Centros educativos de la *EPA* (E9), las *casa(s) de la cultura* (E9) o en

algunas *ONGs*. (E28). Generalmente, han adquirido conocimientos básicos del idioma; esto es, han aprendido algunas *palabras* (E9) y han podido dominar la *gramática* (E28), pero que tales conocimientos se han ido perdiendo con el paso del tiempo (E7), ya que para alcanzar un dominio avanzado del idioma hace falta *tiempo y práctica* (E28); esto último resulta difícil llevarlo a cabo en los municipios vascos donde el uso del euskera es mínimo (E28).

El interés de algunas de estas entrevistadas por estudiar euskera se basa en ayudar a su prole con los deberes (E15), conocer la cultura vasca (E15) y por considerar que es *importante hablar euskera* (E9). No obstante, algunas de ellas no se plantean volver a estudiar euskera debido a que se trata de una lengua *muy difícil*, que no lograrían dominarla jamás (E18): *Puedo pillar cualquier idioma, hasta el chino, pero el euskera no; no te voy a mentir, es muy dura* (E18). Además, su desinterés por volver a estudiarla por segunda vez es debido a que se trata de un idioma que *no les gusta* (E7): *Ese idioma no me gusta (ríe). No me ha interesado desde el principio aprenderlo (ríe). Si me hubiera gustado, hubiera puesto empeño en aprenderlo en dos o tres años...no me agrada mucho* (E7).

No obstante, para algunas de estas entrevistadas que todavía se plantean la idea de retomar el aprendizaje del euskera, a veces, el hecho de tener que abonar una cuota mensual les desanima (E9); además, consideran que su dominio no les serviría, excepto en la Euskadi (E9): *Te sirve sólo aquí; si vas a otra Comunidad, pues nada...pero es importante hablar euskera* (E9). También, están dando prioridad a dominar castellano antes de que se dedicaran al estudio de euskera, ya que, en su experiencia anterior, les resultó *difícil* seguir las clases por no dominar castellano (E16). Otro obstáculo por señalar que hizo que las entrevistadas de este grupo interrumpieran sus estudios de euskera fue la maternidad, en concreto la etapa del *embarazo* (E27), y, en la actualidad, les es difícil retomarlos por el

mismo motivo: la maternidad (cuidado de la prole), además de estar ocupadas (E27).

El último grupo de las mujeres entrevistadas, las que afirman estar estudiando euskera en la actualidad, refieren que lo están llevando a cabo en Euskaltegi (E4), en los centros educativos de la EPA (E26), a través de programas municipales como AEK (E4) y, también, mediante los cursos online (E6; E23). Algunas de estas entrevistadas – cuyo asentamiento en Euskadi es reciente– están empeñadas en estudiar euskera y castellano paralelamente (E10), y algunas otras han tenido que aparcar el estudio de euskera durante una temporada por haber estado ocupadas, pero lo volvieron a retomar una vez se quedaron desempleadas (E26).

Los motivos por los cuales están estudiando euskera radican en su interés personal por aprender este idioma: porque les *gustan los idiomas*; entonces aprender euskera sería *una experiencia más* en su formación idiomática (E2). También, porque dominar euskera es *fundamental y primordial* en relación con su carrera profesional, ya que en los centros educativos donde trabajan tratan con alumnas/os que suelen comunicarse con ellas en este idioma (E2: profesora de la religión musulmana en colegios públicos).

En este sentido, otras entrevistadas están estudiando euskera para poder acceder a puestos de trabajo público; esto es, para poder presentarse a las oposiciones públicas (E4; E12), o, también, porque, posiblemente, en un futuro les *serviría* de cara a su inserción laboral en Euskadi (E14). Su empeño por estudiar euskera es debido, además, al hecho de no poder comunicarse en euskera, estando viviendo en un entorno donde las personas se comunican entre sí en este idioma, lo que crea en ellas un sentimiento de *rabia* (E5). También, su interés por tal idioma está relacionado con ayudar a su prole con sus deberes escolares (E5; E14); puesto que, si bien son mujeres cualificadas, son incapaces de ayudar a los hijos con sus tareas escolares (E14), lo que genera en ellas sentimientos de dolor y de *pena* (E23): *Tengo tantos*

estudios y no puedo ayudar a mi hija (E14); yo soy la primera que saqué las notas de matemáticas, de física en mi ciudad, y aquí no puedo ayudar a mi hijo (E23).

Por otra parte, las entrevistadas de este grupo se quejan de que el proceso del aprendizaje del euskera *es muy largo (E12): doce años (E12)*; de hecho, algunas de ellas se plantean tomar cursos intensivos de euskera (E4; E12) para poder obtener el perfil más alto *lo antes posible (E4)*; no obstante, en algunos casos, el cuidado de su prole hace que no tengan disponibilidad horaria para llevar a la práctica tal planteamiento (E12). Es de señalar que el curso más alto en el que están en la actualidad es de 4º, al que pudo llegar la entrevistada E4; el resto de las entrevistadas disponen del perfil 1 (E6) o están en 2º curso (E12), mientras que las demás entrevistadas lo están aprendiendo a título propio de modo telemático (E6; E23).

5. Conclusiones

Se ha podido observar mediante la presente investigación que las mujeres marroquíes cualificadas asentadas en Euskadi son, mayoritariamente, activas a nivel asociativo y a nivel de participación social; lo que favorece su integración en la sociedad de destino.

Las manifestaciones de su integración se reflejan en que la mitad de ellas tienen actividad asociativa en asociaciones de mujeres marroquíes, asociaciones genéricas de mujeres inmigrantes, asociaciones de mujeres musulmanas, asociaciones internacionales de derechos humanos que tienen sedes en España, asociaciones de personas inmigrantes mixtas y asociaciones de personas autóctonas. De los datos se desprende que el asociacionismo les permite ampliar su red de contactos, elevar su autoestima y aprender el idioma (castellano y euskera), entre otros aportes.

De los resultados obtenidos se observa, que el asociacionismo de las mujeres marroquíes cualificadas en Euskadi se inscribe en el tipo de asociacionismo que podríamos llamar básico, cuyas líneas de intervención son la integración social en la sociedad de destino, de las personas inmigrantes, en general, y de las mujeres en particular. Ello ocurre a diferencia de otras personas marroquíes cualificadas inmigradas en otros contextos geográficos de los países de destino, sobre todo en Francia y Canadá, las cuales se organizan, tal como se indica en la literatura revisada (Bouoiyour, 2008 citado en Yahya y Silvestre, 2017), en asociaciones cuyo sector de intervención es el apoyo al empresariado en el marco de la contribución al desarrollo del país de origen, y su fundación se crea en el seno de la Academia, puesto que reagrupan a personal académico y estudiantes investigadoras/es.

Ello puede deberse al tipo de especialidad de estas mujeres, que en su mayoría está lejos del perfil educativo de los demás colectivos de personas cualificadas marroquíes en los países de destino señalados, el cual guarda relación con las TICs, las ciencias y la economía.

Ello nos permite plantear la siguiente pregunta: ¿estamos ante uno de los colectivos de personas inmigradas cualificadas que, tal como indica la propia denominación de la migración cualificada, forma parte de una dinámica internacional de movilidad y estrategias de talento a nivel internacional; o bien, se trata simplemente de un colectivo de mujeres inmigradas cuyo nivel de formación es superior, pero que las dimensiones en que se desarrolla y se ejecuta tal cualificación quedan muy lejos de la dinámica internacional de talento y sus alcances? La respuesta puede que se encuentre en la segunda parte de la pregunta dados los resultados obtenidos.

Referencias bibliográficas

BERMÚDEZ RICO, Rosa Emilia (2010) “Migración calificada e integración en las sociedades de destino”. Sociedad y Economía, Núm. 19, 135-150.

BLANCO FERNÁNDEZ DE VALDERRAMA, M^a Cristina (2004) “La inmigración marroquí en el País Vasco”, en B. López García y M. Berriane (dirs.). Atlas 2004 de la inmigración marroquí en España, Madrid: Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos (Universidad Autónoma de Madrid), 369-376.

GONZÁLEZ DE AGUILAR, Carmen y VALBUENA REYERO, María Rosario (2011). “Inmigración altamente cualificada: Mercado y Regulación. Una revisión del caso español”. Anales de Derecho, Núm. 29, 81-114.

KHACHANI, Mohamed (2011) Genre et migration au Maroc, Florencia: European University Institute, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, Consortium pour la recherche appliquée sur les migrations internationales (Série du genre et migration). [Disponible en internet: http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/15616/CARIM_ASN_2011_19.pdf?sequence=1]

MARTÍNEZ PIZARRO, Jorge (2005) Globalizados, pero restringidos. Una visión latinoamericana del mercado global de recursos humanos calificados. Santiago de Chile: Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE): División de Población. [Disponible en internet: http://www.cepal.org/cgi-bin/getProd.asp?xml=/celade/agrupadores_xml/aes4.xml&xsl=/agrupadores_xml/agrupa_listado.xsl&base=/celade/tpl/top-bottom.xsl]

MARTÍNEZ PIZARRO, Jorge (ed.) (2008) “La migración femenina y la migración calificada”, en América Latina y el Caribe: migración internacional, derechos humanos y desarrollo, Santiago de Chile:

Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).
[Disponible en internet:
http://www.cepal.org/publicaciones/xml/9/34889/capitulo_iv.pdf]

PARELLA RUBIO, Sonia (2003) *Mujer, inmigrante y trabajadora: la triple discriminación*. Barcelona: Anthropos.

PELLEGRINO, Adela (2001) “Éxodo, movilidad, circulación: nuevas modalidades de la migración calificada”. *Notas de Población*, Núm. 73, 129-162.

YAHYA, Khadija y SILVESTRE CABRERA, María (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*. *Revista Migraciones (Instituto Universitario de Estudios sobre Migraciones)*, Núm. 41, 79-105.

ZBAKH, Rabia (2007) “Mujeres inmigrantes marroquíes”. *Tiempo de Paz*, Núm. 84, 101-103.

LA DIÁSPORA MARROQUÍ Y LOS CAMBIOS EN EL MOVIMIENTO ASOCIATIVO

Joan Lacomba Vázquez

Universidad de Valencia, España

María Jesús Berlanga Adell

Universidad de Valencia, España

Resumen

En este texto se analiza la evolución, principales características y cambios producidos en el seno del movimiento asociativo protagonizado por los inmigrantes marroquíes en España. A lo largo del tiempo, en paralelo con el flujo migratorio y asentamiento de los marroquíes en España, se ha venido produciendo la aparición de distintas asociaciones con perfiles diversos que muestran la complejidad interna del colectivo. Entre las múltiples asociaciones podemos destacar las asociaciones de tipo sindical, de integración social, de desarrollo, de mujeres, de identidad bereber, culturales, religiosas o de profesionales e intelectuales. Asimismo, las asociaciones también han evolucionado hacia la forma de fundaciones o han establecido vínculos entre ellas a través de plataformas y espacios de trabajo y reivindicación común. El resultado es un tejido asociativo marroquí complejo, rico en expresiones, aunque débil en general en sus estructuras organizativas y que, con algunas excepciones, se ha mostrado poco duradero en el tiempo.

Palabras clave: *Asociaciones, Diáspora, Inmigrantes, Marruecos.*

INTRODUCCIÓN

La diáspora marroquí¹ es una de las más extensas del mundo, tanto por su número como por la larga lista de países en que se ha asentado (la OCDE la sitúa como la décima a nivel mundial), y sigue despertando un notable interés entre las instituciones –la OCDE le dedicó en 2016 un informe titulado *Talents a l'étranger: Une revue des émigrés marocains*– y los investigadores sociales –véase el libro *Diáspora intelectual marroquí en España* (Arabi y Vázquez, 2019) o *La diáspora marroquí y sus aportes a los países de recepción Desvelando un valor oculto* (El Khamsi y Lacomba, 2018)–.

Distintas fuentes oficiales han cuantificado a los migrantes marroquíes en el mundo entre los cuatro y los seis millones (la Fundación Hassan II los cifra en 4.2 millones y el PNUD los eleva hasta los 6.8 millones, aunque la OCDE rebaja la cifra a 2.6 millones en los países miembros). Aunque, concentrada sobre todo en Europa (el 90% de la misma según la OCDE), y muy especialmente en Francia, la diáspora marroquí se reparte en un amplio número de países, ubicados en otras regiones como el mundo árabe o Norteamérica, con un importante impacto en el desarrollo social y económico de Marruecos, sobre todo como efecto de las remesas de los migrantes (Hamadi, 2003; De Haas, 2003; Sorensen, 2004).

Según la Fundación Hassan II los principales países de recepción de la migración marroquí serían Francia (1.314.000), España (975.000), Israel (700.000), Italia (501.000), Bélgica (429.000), Holanda (362.000), Alemania (151.000), Canadá (100.000), USA (66.000) y Libia (60.000). En el caso de España los marroquíes se habrían aumentado especialmente a partir de finales de los años noventa (entre

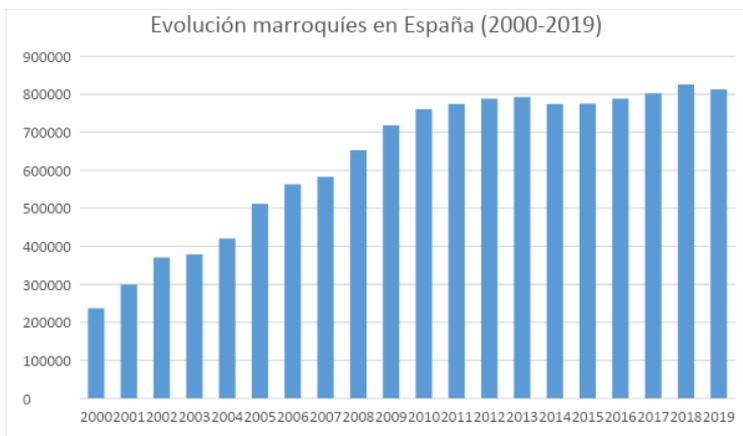
¹ Utilizamos el término diáspora en el sentido en el que lo hace la Organización Internacional para las Migraciones, que lo define como “comunidades de migrantes establecidas permanentemente en países distintos a su lugar de nacimiento, pero conscientes de su país de origen y que continúan manteniendo vínculos con su país de origen”.

2000 y 2010 habrían triplicado su número), y su número habría seguido aumentando incluso durante los años de la crisis económica iniciada en 2008.

Inmigrantes marroquíes en España

Año	Inmigrantes
2000	236.517
2001	299.207
2002	370.720
2003	378.979
2004	420.556
2005	511.294
2006	563.012
2007	582.923
2008	652.695
2009	718.055
2010	760.238
2011	773.995
2012	788.563
2013	792.158
2014	774.383
2015	775.224
2016	788.096
2017	801.838
2018	825.674
2019	812.412

Fuente: Padrón Municipal de Habitantes, INE.



Fuente: Padrón Municipal de Habitantes, INE.

Históricamente, Francia ha sido el país por excelencia de asentamiento de los marroquíes llegados a Europa, sobre todo a partir de la segunda guerra mundial, en función de los fuertes vínculos coloniales existentes hasta la independencia de Marruecos en el año 1956, pero que se van a proyectar con posterioridad (Ray, 1938; Mazouz, 1988). A lo largo de la segunda mitad del siglo XX los marroquíes van a convertirse, junto con los argelinos, en el rostro más común de la inmigración en Francia, superando los dos millones de migrantes, sin contar a los descendientes de los mismos. Además de Francia, otros países europeos como Bélgica (Gaudier y Hermans, 1991; Bousetta y Martiniello, 2003), Holanda (De Mas, 1991; Van Praag, 2006), Suiza o Alemania (Berriane, 2003; Shuttler, 2007), también se van a convertir en destino de los marroquíes por su cercanía con Francia y su demanda de mano de obra durante la época postcolonial. En esos años, España era empleada sobre todo como país de tránsito hacia Francia y esos otros países europeos con niveles de vida y salarios muy por encima de los españoles, pero progresivamente se irá

convirtiendo en país de asentamiento para muchos de los marroquíes, al igual que Italia (Mghari y Fassi Fihri, 2010).

No obstante, aunque mucho menos numerosa, en el caso de España la inmigración marroquí tiene también una larga trayectoria que se inicia en los años sesenta (incluso antes, pues en las primeras páginas del libro de Juan Goytisolo Campos de Níjar, publicado en 1959, éste se refiere a su encuentro en Almería con inmigrantes marroquíes), y que alcanza su punto de inflexión a partir de los noventa (Colectivo Ioé, 1994), creciendo hasta alcanzar su máximo en torno al año 2013. Los primeros marroquíes llegan a Andalucía, donde ya existía un estrecho contacto vinculado a la experiencia del protectorado español sobre el Norte de Marruecos y el recurso de familias adineradas y de militares a criadas y guardeses de origen marroquí en sus hogares. Posteriormente, los marroquíes se dirigirán sobre todo hacia Cataluña y el País Vasco, donde las posibilidades laborales son mayores y donde muchos van a encontrar una mejor receptividad social en función de la propia diversidad que estas dos comunidades representan dentro del territorio estatal. Con el tiempo, la inmigración marroquí se extenderá al conjunto del Estado, sobre todo la zona costera mediterránea y centro-sur, pero Cataluña y el País Vasco van a permanecer como los núcleos más antiguos y donde se va a tejer una especial identificación con la diáspora marroquí de cultura bereber.

Las asociaciones de inmigrantes marroquíes en España

En paralelo con el incremento y asentamiento de la inmigración marroquí en España, también asistimos a la aparición y extensión de las asociaciones creadas por los mismos, hasta convertirse a partir de los años noventa en uno de los colectivos migrantes con una actividad asociativa más significativa.

No obstante, resulta extremadamente complicado determinar el número de asociaciones de inmigrantes marroquíes en España por

distintos factores. De un lado, las limitaciones de los propios registros oficiales, que solo recogen una parte reducida de las asociaciones y que presentan importantes problemas de actualización en sus informaciones, así como una importante dispersión entre distintos tipos de registros (Ministerio de Interior, Ministerio de Justicia, registros autonómicos, registros municipales...). De otro lado, las características de las propias asociaciones y la presencia de un buen número de asociaciones religiosas que dan cobertura legal a centros de oración y mezquitas. Y, sobre todo, el carácter efímero o fluctuante en la actividad de muchas asociaciones, que hace difícil determinar su pervivencia.

Algunos trabajos de investigación han tratado de dar cuenta de esta realidad. Por ejemplo, el trabajo de Moreras (2009) cifraba en 298 el número de asociaciones de inmigrantes marroquíes en Cataluña, tanto de carácter socio-cultural como religioso (Moreras, 2009: 59), aunque estas últimas serían mayoría. En un estudio nuestro desarrollado en 2014 (Lacomba, 2016), identificamos un total de 95 asociaciones de inmigrantes marroquíes de carácter socio-cultural en el conjunto del Estado, de ellas 22 en Madrid, 19 en Andalucía, 17 en Cataluña y otras 17 en la Comunidad Valenciana. Probablemente, estaríamos hablando de más de cien asociaciones socio-culturales activas en el territorio español y de más de trescientas asociaciones religiosas vinculadas a centros de oración y mezquitas. Según el Observatorio del Pluralismo Religioso en España, dependiente del Ministerio de Justicia, en 2018 el número de centros de culto musulmanes se cifraba en 1.632, aunque no todos ellos presentan el carácter de asociaciones o de asociaciones vinculadas con inmigrantes, y solo una parte indeterminada de los inmigrantes que las integran serían de origen marroquí.

Las primeras asociaciones de inmigrantes marroquíes en España tuvieron más bien un carácter laico, como en el caso de Amical de Treballadors i Comerciants Marroquins, creada en 1979 en Cataluña,

y vinculada a las autoridades del propio Estado de Marruecos. En realidad, las primeras asociaciones creadas a iniciativa propia de los inmigrantes hacen su aparición a finales de los años ochenta, y tienen un carácter eminentemente sindical, como ocurre con la Asociación de los Emigrantes Marroquíes en España (AEME), fundada en 1988, o la Asociación de Trabajadores Inmigrantes Marroquíes en España (ATIME), fundada en 1989. Estas dos asociaciones fueron impulsadas por jóvenes marroquíes de izquierdas que habían llegado a España escapando de la represión política en las universidades, y que se implicaron en la defensa de los derechos laborales y la organización de los trabajadores marroquíes instalados aquí, así como en la lucha por la regularización de muchos de ellos. Dichas asociaciones se asentaron en grandes ciudades como Madrid, Barcelona, Valencia o Sevilla, y fueron desplazadas progresivamente por la aparición de nuevas asociaciones de corte menos político y orientadas en mayor medida a la integración social del colectivo marroquí en lugares más alejados de los grandes centros urbanos.

Durante los años noventa y principios del nuevo siglo las asociaciones de inmigrantes se caracterizaron por trabajar por la integración social del colectivo, atendiendo a sus necesidades de regularización, formación y asistencia social. Sin embargo, éstas fueron evolucionando con el tiempo y se abrieron a nuevos campos como la cooperación para el desarrollo (Lacomba y Escala, 2013). De este modo, con la formulación de las nuevas líneas oficiales de codesarrollo, algunas asociaciones reorientaron su acción hacia el desarrollo en el país de origen, como ya había ocurrido antes en otros países como Francia, tal como han reflejado diferentes estudios (Lacomba, 2004; Lacroix, 2005). Este nuevo giro, representativo de su consolidación en España, pero sin implicar la pérdida de vinculación con el país de origen, no comporta necesariamente el abandono de las actividades más tradicionales de las asociaciones, como la ayuda social o los cursos de lenguas.

Esta mayor dimensión transnacional no solo tiene que ver con las políticas de codesarrollo impulsadas desde España, sino también con las políticas diaspóricas desplegadas por el propio Estado marroquí, que en los últimos años (Aboussi, 2011; Brand, 2006; Planet, 2010; Yahya y Silvestre, 2017).

Una tipología del asociacionismo marroquí

Analizando ese tejido asociativo podríamos hablar de, al menos, diez tipos de iniciativas asociativas de distinto carácter:

1) Asociaciones de origen sindical (ATIME, ATIM-Rioja): Predominantes en el origen del asociacionismo marroquí, han desaparecido o transformado con el tiempo. En el caso de ATIME ésta dejó de existir en 2012, aunque su carácter sindical había venido perdiendo peso desde mucho antes. Es también el caso de ATIM-Rioja, vinculada en sus primeros años con ATIME, y que en la actualidad se ha transformado en una asociación más bien de integración social. A día de hoy no se puede hablar de asociaciones estrictamente sindicales.

2) Asociaciones de integración social (Asociación Marroquí para la Integración de los Inmigrantes): Son las asociaciones más numerosas y despliegan diferentes programas que tratan de revertir los problemas de integración/exclusión que sigue padeciendo la población migrante marroquí, al tiempo que hacen frente a las limitaciones de las políticas sociales y el acceso a sus beneficios. Algunas de estas asociaciones también incorporan acciones de mantenimiento de la lengua y cultura de origen.

3) Asociaciones de desarrollo (Cooperación para el Desarrollo con el Norte de África CODENAF): Con el asentamiento de la población inmigrante marroquí y, en la medida, en que se han podido cubrir algunas de sus necesidades básicas, un número significativo de

asociaciones han reorientado sus acciones hacia el propio país de origen, implementado proyectos de desarrollo social a nivel local. Lo más habitual es que combinen sus acciones desarrollo en Marruecos con proyectos de integración social en España.

4) Asociaciones de mujeres (Al Amal, Associació de Dones Musulmanes a Catalunya ADMAC): Creadas por mujeres marroquíes para ocuparse específicamente de los problemas que afectan a las mujeres migrantes, como su discriminación de género o las dificultades laborales y su invisibilización en el nuevo medio. En general, han entendido que su incorporación en asociaciones frecuentemente masculinizadas puede suponer una barrera a sus intereses. Algunas, como ADMAC, tienen un componente religioso que reúne a mujeres de otras nacionalidades que comparten esa misma fe y objetivos de reconocimiento público como comunidad.

5) Asociaciones bereberistas (Amazan, Targha, TAMCAT, AZRAK): Son asociaciones construidas alrededor de la reivindicación de la identidad cultural bereber, dentro de un colectivo que mantiene su propia diversidad cultural interna más allá de su común identificación con la cultura árabe. Cada vez son más activas, en la medida en que en Marruecos se vive un renacimiento del movimiento bereber. De hecho, mantienen vínculos transnacionales con la diáspora bereber en diferentes países y con la comunidad bereber en Marruecos. Pueden tener un enfoque tanto culturalista como político.

6) Asociaciones culturales (Averroes): Se trata de asociaciones que promueven el conocimiento de la cultura marroquí en el país de acogida con el fin de mejorar su imagen pública y favorecer el entendimiento mutuo. La cultura árabe suele constituir el principal vehículo de transmisión de su actividad.

7) Asociaciones religiosas: Se constituyen alrededor de oratorios y mezquitas cumpliendo, de un lado, con las exigencias legales que obligan a la inscripción de los centros religiosos bajo la forma de

asociaciones, y, de otro lado, con el objetivo de ofrecer a la comunidad musulmana lugares de encuentro y socialización. Son las más extendidas (más de 1.500 en todo el territorio).

8) Asociaciones profesionales e intelectuales (Asociación de Empresarios y Emprendedores Marroquíes en España AEME), Plataforma de Intelectuales y Profesionales de Origen Marroquí en España PIPROME): Asociaciones creadas por inmigrantes cualificados con el fin de responder a intereses empresariales y de creación de vínculos comerciales, en el caso de las asociaciones de profesionales, y de promover nuevas ideas y difundir una imagen más positiva de la inmigración marroquí, en el caso de las asociaciones de intelectuales.

9) Fundaciones (Fundación Ibn Batouta): A partir del crecimiento de algunas asociaciones, éstas han acabado transformándose en fundaciones dotadas de una estructura basada en el patronazgo. Ello les otorga un mayor reconocimiento público y les permite la recepción de donaciones y subvenciones de entidades privadas desde España y desde Marruecos.

10) Plataformas asociativas (Platforme Euro-marocaine, Federació d'Entitats Culturals Catalanes d'Origen Marroquí): Las escasas plataformas asociativas existentes permiten poner en contacto a asociaciones con objetivos comunes en determinados ámbitos. Se trata sobre todo de plataformas bien con una orientación de incidencia política, bien con una orientación cultural, y en algún caso con proyección internacional al incorporar a asociaciones de inmigrantes marroquíes en el exterior de España.

Las características del movimiento asociativo

De acuerdo con la tipología anterior, la primera característica destacable del movimiento asociativo marroquí en España sería su

propia diversidad. De hecho, con el transcurso de los años se ha podido asistir a una creciente diversificación del tejido asociativo marroquí en España y una mayor variedad en el tipo de acciones desarrolladas por las mismas. Sin embargo, el hecho de que las asociaciones integren de hecho un campo muy heterogéneo en la actualidad, también ha supuesto una mayor dificultad para su contacto y coordinación. Se podría decir que no existe realmente una red asociativa, en el sentido de un tejido denso y entrelazado, sino una extensa pero dispersa actividad asociativa caracterizada por la atomización, donde las pequeñas asociaciones con una actividad muy limitada e irregular en el tiempo siguen siendo muy numerosas.

En segundo lugar, hay que destacar que las asociaciones suelen tener una excesiva dependencia de líderes carismáticos que han estado en el origen de las mismas. De modo que la desaparición de éstos aboque en muchos casos también a la desaparición de las propias asociaciones. Esos liderazgos de carácter personalista –liderazgos históricos que han venido recayendo en los pioneros de la migración– han supuesto un importante motor de la acción en el inicio de las asociaciones, pero pueden convertirse en un factor debilitador a largo plazo, con disputas por el control de las organizaciones y la sucesión de los líderes originales, lo que también incide en las posibilidades de coordinación con otras asociaciones.

Al mismo tiempo, muchas de las asociaciones han visto cómo sus membresías han experimentado un envejecimiento que no ha podido ser contrarrestado con la incorporación de nuevos miembros más jóvenes que actúen como recambio. De hecho, habitualmente los jóvenes han preferido crear sus propias asociaciones antes que integrarse en las antiguas, vistas muchas veces como estructuras obsoletas, aunque el papel de la segunda generación en el movimiento asociativo sigue siendo muy incierto, y en general se podría hablar más bien de desinterés. Al mismo tiempo, no habría que infravalorar el papel de jóvenes marroquíes –tanto de la primera como de la

segunda generación- en organizaciones de la sociedad de acogida como profesionales y técnicos dentro de las mismas (un número importante de ellos trabaja en ONG del ámbito de la inmigración y la cooperación al desarrollo, sin que éstas tengan el carácter de asociaciones de inmigrantes; lo hacen sobre todo como mediadores interculturales o como educadores de menores).

En cuanto a sus acciones, en general, los principales ejes de actividad de las asociaciones siguen siendo los “clásicos” y pasan por lo religioso, la integración de los inmigrantes, la promoción de la cultura de origen y la interculturalidad, así como, en menor medida, el desarrollo local en Marruecos (por ejemplo la Asociación para la Integración de los Inmigrantes Marroquíes cuenta con nueve áreas de acción: asesoramiento socio-jurídico, mujer, voluntariado, niños y jóvenes, formación e investigación, sensibilización, mediación intercultural y traducción lingüística, ocio y tiempo libre y cooperación al desarrollo). Solo algunos nuevos campos se han incorporado a los proyectos de las asociaciones en los últimos años, como el trabajo con menores inmigrantes no acompañados, a raíz de la problemática suscitada más recientemente y las dificultades de la administración pública para ofrecer una respuesta adecuada.

En cualquier caso, son las grandes asociaciones –y no tanto las de pequeño y mediano tamaño-las que habría experimentado por su parte las mayores transformaciones e introducido innovaciones como las que veremos en el siguiente apartado.

Las asociaciones de mujeres

El papel de las mujeres inmigrantes marroquíes en el movimiento asociativo ha ocupado un lugar menor en los estudios sobre el mismo, pese a que la presencia de las mujeres no es nueva ni insignificante. Es cierto que las primeras asociaciones de inmigrantes marroquíes en España fueron fundamentalmente masculinas (algunas de ellas, como

AEME, contaron con grupos de mujeres dentro de las mismas, como Saadia, que funcionó hasta 1993; o el grupo de mujeres Aman, dentro de ATIME) y que las más grandes han tenido frecuentemente al frente a hombres, pero la atención al protagonismo de las mujeres marroquíes ha estado condicionada por los estereotipos en torno al lugar subordinado de la mujer en la cultura de origen.

En general, las asociaciones de mujeres inmigrantes marroquíes en España han tenido un tamaño pequeño, lo que también se ajusta a su menor número en relación con el de los hombres y sus mayores limitaciones en la participación social.

La primera asociación de mujeres inmigrantes marroquíes de la que se tiene constancia surge en 1991 en Madrid. Hoy ya desaparecida, Al Amal, Asociación de Mujeres Inmigrantes Marroquíes, fu creada por Zohra el Guennouni, antigua colaboradora de ATIME, tal como relata Sonia Veredas (1998) en su tesis doctoral. La asociación tiene originalmente un carácter asistencial, alejado de cualquier tono reivindicativo y cuenta con un número muy limitado de socias y recursos. Pese a su limitada capacidad, la asociación es importante por su carácter de precursora en el ámbito del asociacionismo de las mujeres inmigrantes marroquíes.

Otras iniciativas pioneras que sitúan a mujeres marroquíes al frente de asociaciones del ámbito de la inmigración empiezan a desarrollarse desde mediados de los noventa, como la creación, en 1995, de la Fundación Centro Internacional Médico para Migrantes y Extranjeros (CIMME), instituida en Sevilla y presidida por Mina Riouch (esta última ocupará más tarde un puesto de representación en el Consejo de la Comunidad Marroquí en Exterior).

De acuerdo con Moreras (2009) la mayor parte de las asociaciones de mujeres en Cataluña, lugar preferente de asentamiento de los marroquíes en España, surgen entre 1996 y 2007, en lo que podría considerarse como la etapa de asentamiento del colectivo. En su

investigación, Moreras contabiliza un total de doce asociaciones femeninas en Cataluña, la mayor parte de ellas de carácter social y religioso, pero también algunas de ellas identificadas con la reivindicación de la cultura *amazigh*. También destaca el creciente papel público adquirido por las mujeres marroquíes en el ámbito asociativo, en muchos casos impulsado desde las mismas políticas públicas de diferentes administraciones (Moreras, 2009: 112).

Las asociaciones de mujeres tienen sobre todo un carácter religioso y social, combinando en muchos casos ambas dimensiones, como en el caso de la Associació de Dones Marroquines a Catalunya, presidida por Faouzia Chati. Las asociaciones religiosas en las que se integran las mujeres marroquíes se presentan en la mayoría de los casos como asociaciones de mujeres musulmanas. Estas asociaciones, como la Asociación de Mujeres Musulmanas Al Amal de Zumárraga o la Asociación de Mujeres Musulmanas Bidaya de Bilbao incorporan a mujeres musulmanas de otras nacionalidades, aunque es patente la predominancia de las mujeres marroquíes. También algunas de las asociaciones en las que participan las mujeres marroquíes emplean en su nombre la referencia a mujeres árabes, aunque en este último caso estaríamos hablando de asociaciones de carácter más bien laico.

En cuanto a las asociaciones de carácter social, dedicadas sobre todo a la información, orientación y formación de las mujeres para su integración, éstas han venido ganando terreno y, sobre todo, mayor dimensión y variedad de proyectos en sus actividades. Por ejemplo, entidades como la Asociación de Mujeres Marroquíes de Torrejón Al Amal, presidida por Nadia Otmani, declaran entre sus fines los siguientes: dar soporte cultural y social a las mujeres miembros de la asociación, promover actos culturales, deportivos y otros que fomenten la interacción entre las distintas comunidades marroquíes ubicadas en el territorio español, divulgar información de interés común para las mujeres marroquíes y españolas, divulgar la cultura y costumbres marroquíes, establecer relaciones con otras organizaciones

y asociaciones de carácter humanitario, proteger la dignidad y derechos humanos de los inmigrantes, en especial las mujeres, y trabajar la cooperación al desarrollo en Marruecos. En cualquier caso, las acciones de las asociaciones sociales no se dirigen exclusivamente a las mujeres marroquíes, sino que engloban también a otras mujeres inmigrantes y no inmigrantes. Por ejemplo, muchas de estas asociaciones se han implicado en la lucha contra la violencia de género, independientemente de la nacionalidad de las mujeres, o en el reparto de comida a familias inmigrantes y locales en momentos de crisis.

Algo similar –en cuanto a la difuminación de las barreras nacionales– ocurre con asociaciones de mujeres inmigrantes que, sin ser específicamente marroquíes, tienen a mujeres marroquíes al frente de las mismas, como la catalana Asociación Intercultural Diàlegs de Dona, presidida por Fátima Ahmed.

Igualmente, como indicábamos anteriormente, algunas grandes asociaciones de inmigrantes marroquíes han situado a mujeres al frente de las mismas, como en el caso de la Asociación Marroquí para la Integración de los Inmigrantes de Málaga, presidida por Karima Ouald Ali. Esta asociación creada por marroquíes, pero que incorpora a inmigrantes y no inmigrantes de diversas nacionalidades, cuenta con numerosas áreas de intervención: formación, intervención socio-jurídica, infancia y juventud, voluntariado, mujer y género, sensibilización, dinamización comunitaria intercultural y cooperación internacional para el desarrollo. Asimismo, cuenta con mujeres marroquíes como técnicos en diferentes proyectos.

También sería el caso de la Asociación de Trabajadores Inmigrantes Marroquíes (ATIM) en Murcia, cuya presidenta es Sabah Yacoubi. Esta asociación, que en su origen aglutinaba sobre todo a hombres marroquíes que trabajaban en la agricultura, habría experimentado un proceso de feminización en la medida en que las mujeres marroquíes

se han ido incorporando al trabajo en los campos y en los almacenes y se han organizado para reivindicar sus derechos laborales.

Otra gran asociación nacional, la Fundación Ibn Battouta, cuenta con una mujer hija de inmigrantes marroquíes como portavoz de la misma. Míriam Jatibi, nacida en Cataluña, representa la segunda generación de la inmigración marroquí, entre la cual las mujeres jóvenes han adquirido un papel significativo (véase iniciativas como la de la Asociación de Chicas Musulmanas de España, ACHIME, compuesta en su mayoría por jóvenes marroquíes o descendientes de familias marroquíes).

Si, en sus orígenes, las mujeres inmigrantes marroquíes crearon sobre todo pequeñas asociaciones propiamente de mujeres, con el tiempo, las mujeres se han ido incorporando a asociaciones genéricas de hombres y mujeres, asumiendo en algunos casos puestos clave en estas últimas. De hecho, son cada vez más las asociaciones genéricas que cuentan con mujeres al frente de su presidencia (la Asociación Marroquí para la Integración de los Inmigrantes), como portavoces (Ibn Battouta) o en cargos de gestión y responsabilidad técnica (caso de entidades como la Asociación Azahara, Joves Solides o la Fundación Bofill). Este cambio resulta fundamental, pues no deja de ser un indicador de la normalización de la presencia de las mujeres marroquíes y su creciente reconocimiento social y comunitario, así como revelador de la complejidad y diversidad del propio movimiento asociativo y de su proyección más allá del colectivo nacional.

Otros cambios en el movimiento asociativo

Además de la creciente presencia de las mujeres marroquíes en el ámbito asociativo como uno de los principales cambios acaecidos, muchas de las transformaciones en el movimiento asociativo tienen que ver con los efectos de la crisis económica en España y la desaparición de muchas de las asociaciones o la reducción de la

actividad de las mismas. Por un lado, la crisis ha tenido como consecuencia la re-emigración o el retorno de un número importante de miembros y líderes de las asociaciones al país de origen, lo que supone un factor de debilitamiento para la mismas (en especial cuando se trata de líderes carismáticos de difícil sustitución). Por otro lado, los recortes en las subvenciones públicas han supuesto una importante limitación para el desarrollo de los programas que venían implementando las asociaciones. La conjunción de unas y otras circunstancias ha traído consigo la desaparición de un buen número de asociaciones. Así, durante la actualización en 2019 de un primer estudio llevado a cabo en 2014 hemos podido constatar cómo prácticamente la mitad de las 34 asociaciones que pudimos entrevistar en aquella primera fecha habrían desaparecido en la actualidad (entre ellas asociaciones como ASISI, ATIME, la Asociación Cultural para el Desarrollo de los Inmigrantes Magrebíes de Castellón, la Federación de Asociaciones de Marruecos en la Comunidad Valenciana, Tawassol, Ibn Batouta en la Comunidad Valenciana, Asociación Este de Inmigrantes Marroquíes de Tendirra, Asociación Marroquí al Badro, Asociación Charquia, Adib Biladi, Atlas de Marroquíes en Albacete por el Diálogo y la Convivencia Marroquíes en la Comunidad Valenciana, Amal Andalucía o Al Kantara). Al mismo tiempo, durante la crisis habrían surgido algunas otras, como ASAE en Extremadura, AUMERE en Melilla, ATIM en Ciudad Real o Averroes en Badajoz, aunque el proceso de creación de nuevas asociaciones se ha ralentizado notablemente. A su vez, algunas de las asociaciones se habrían transformado institucionalmente al pasar a convertirse en fundaciones, como Ibn Batouta, o habrían diversificado sus campos de acción.

Otra de las transformaciones es la creciente profesionalización de las asociaciones. De modo que, si bien con la crisis muchas de las pequeñas y medianas asociaciones han podido desaparecer, las que han resistido a la misma se han caracterizado por haberse

especializado y por haber incorporado a personal más capacitado en los equipos de trabajo. Este proceso de profesionalización formaría parte igualmente de una cierta “oenegeización” de las asociaciones de inmigrantes, en tanto que han venido adoptando los modelos de trabajo y organización de las ONG españolas con las que muchas veces han venido colaborando. Al mismo tiempo, esa “oenegeización” de las asociaciones también se vincula con la apertura de éstas a miembros y personal de otras nacionalidades, tanto españoles como inmigrantes de otras nacionalidades. Se trataría pues también de un proceso de “mixtificación” de las asociaciones, no integradas ya exclusivamente por inmigrantes marroquíes y que tampoco se orientan a la atención exclusiva de inmigrantes marroquíes. En este sentido es en el que podría decirse que las asociaciones de inmigrantes marroquíes actúan cada vez más como ONG con origen en la inmigración marroquí (sería el caso de la Asociación Marroquí para la Integración de los Inmigrantes, antigua Asociación de Estudiantes Marroquíes en Málaga).

Podríamos estar hablando pues de asociaciones híbridas (formadas por miembros de diferentes nacionalidades, aunque con predominio de los marroquíes, con acciones orientadas no únicamente al propio colectivo. Entre éstas encontramos asociaciones de beneficencia que ya no hacen apelación en su nombre a su carácter nacional, como la asociación Solidaridad y Esperanza, dirigida por un inmigrante marroquí en Getafe (Madrid), y dedicada sobre todo al reparto de comida entre personas necesitadas. Pero también hallamos asociaciones con mayores competencias y que trabajan en un amplio abanico de ámbitos, entre ellas asociaciones que se han incorporado al campo de la innovación y el emprendimiento social prescindiendo de su definición como asociaciones de inmigrantes, como la asociación Azahar en Girona, presidida por un joven marroquí cualificado. A su vez, muchas de estas nuevas asociaciones, o algunas de las antiguas, han profundizado en su dimensión transnacional, tanto en su

proyección en Marruecos como en otros países europeos donde mantienen vínculos y tratan de hacerse visibles como actores públicos, algo que está estrechamente relacionado con el uso cada vez más habitual de las nuevas tecnologías por parte de las asociaciones (muchas de ellas cuentan con páginas web, blogs o Facebook).

Conclusiones

Como la propia diáspora marroquí las asociaciones de inmigrantes marroquíes constituyen un campo vasto y diverso que, en ocasiones se nos muestra como estático, pero que ha evolucionado con el tiempo. Las asociaciones son numerosas, unas desaparecen y otras se crean y, al igual que el perfil de los migrantes ha avanzado hacia una mayor cualificación, las propias asociaciones también han ganado en profesionalización y se han abierto en su composición y en el tipo de acciones desarrolladas, sin olvidar la incorporación de las mujeres a las mismas y su creciente liderazgo.

De modo general –salvo en el caso de las de carácter religioso-, las asociaciones han relegado su vocación más comunitaria y tienden a orientarse en mayor grado hacia la prestación de servicios como entidades sociales partícipes de la sociedad civil en la que ha emergido. Más que de asociaciones de inmigrantes, podríamos estar hablando en muchos casos de asociaciones surgidas de la inmigración marroquí y que se han integrado como parte del Tercer Sector de la sociedad de acogida.

En cualquier caso, el futuro de las asociaciones resulta difícil de predecir, así como la evolución del propio flujo migratorio que, por el momento, no da muestras de detenerse. La segunda generación tiene una responsabilidad fundamental, pero tampoco habrá que perder de vista el efecto de las políticas públicas tanto del Estado español como de Marruecos en la configuración de la diáspora y en el desarrollo de su mundo asociativo.

Bibliografía

ABOUSSI, Mourad (2011) “La nueva política migratoria marroquí ante los retos del transnacionalismo y el codesarrollo”. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 10, 102-115.

ARABI, Hassan; VÁZQUEZ, Alfonso (eds.) (2019) *Diáspora intelectual marroquí en España*. Madrid: Diwan Mayrit Editorial.

BERRIANE, Mohammed (2003) *Les marocains résidant en Allemagne*. Rabat: Fondation Hassan II, Organisation Internationale pour les Migrations.

BOUSETTA, Hassan; MARTINIELLO, Marco (2003) “Marocains de Belgique: du travailleur immigré au citoyen transnational”. *Hommes et Migrations*, 1242, 94-106.

BRAND, Laurie A. (2006) “Marruecos: la evolución de la participación institucional del Estado en las comunidades diáspora”. González Gutiérrez, C. (coord.) *Relaciones Estado-Diásporas: aproximaciones desde cuatro continentes*. México: Miguel Ángel Porrúa, 99-136.

COLECTIVO IOÉ (1994) *Marroquins a Catalunya*. Barcelona: Institut Català d'Estudis Mediterranis.

DE HAAS, Hein (2003) *Migration and Development in Southern Morocco: The disparate socio-economic impacts of out-migration on the Todgha Oasis Valley*. Unpublished PhD thesis. Nijmegen: Radboud University.

DE MAS, Paolo (1991) “Marokkaanse migratie naar Nederland”. *Internationale Spectator*, XIV (3), 110-118.

GAUDIER, Jean Pierre; HERMANS, Philip. (dir.) (1991) *Des Belges Marocains*. Bruxelles: De Boeck.

HAMADI, Mohamed (2003) *Diaspora marocaine: Une chance ou un handicap?* Casablanca: Eddif.

LACOMBA, Joan; ESCALA, Luis (2013) “Limits and challenges for the participation of migrants’ associations in state development policies in Morocco and Mexico”. *International Review of Sociology*, 23 (1), 161-179.

LACOMBA, Joan (2004) *Migraciones y Desarrollo en Marruecos*. Madrid: La Catarata.

LACOMBA, Joan (dir.) (2016) *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.

EL KHAMSI, Rajae; LACOMBA, Joan (coord.) (2018) *La diáspora marroquí y sus aportes a los países de recepción. Desvelando un valor oculto*. Rabat: IEHL.

LACROIX, Thomas (2005) *Les réseaux marocains du développement: géographie du transnational et politique du territorial*. Paris: Presses de Sciences Po.

MAZOUZ, Mohammed (1988) *Les marocains en Ile de France*. Paris: CIEMI-L’Harmattan

MGHARI, Mohamed; FASSI, Mohamed (2010) *Cartographie des flux migratoires des Marocains en Italie*. Genève: OIM.

MORERAS, Jordi (2009) *Actors i representacions. L’associacionisme d’origen marroquí a Catalunya*. Barcelona: Generalitat de Catalunya.

OCDE (2016) *Talents a l’étranger: Une revue des émigrés marocains*. Paris: Editions OCDE.

PLANET, Ana María (2010) “El Estado marroquí ante sus emigrantes y la ciudadanía marroquí en la diáspora”. *ARI*, 59.

RAY, Joanny (1938) *Les Marocains en France*. Paris: Recueil Sirey.

SCHUTTLER, Kirsten (2007) *La diaspora marocaine en Allemagne. Sa contribution au développement au Maroc*. Berlin: GTZ.

SORENSEN, Ninna Nyberg (2004) *Migrant Remittances as a Development Tool: The Case of Morocco*. Geneve: OIM.

VAN PRAAG, Carlo (2006) *Marokkanen in Nederland: een profiel*. Den Haag: NIDI.

VEREDAS, Sonia (1998) *Las asociaciones de inmigrantes marroquíes y peruanos en la Comunidad de Madrid*. Tesis Doctoral. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

YAHYA, Khadiya; SILVESTRE, María (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, 79-105.

¿EXISTE UNA LITERATURA MARROQUÍ DE LA DIÁSPORA EN LENGUA ESPAÑOLA? APROXIMACIONES TRANSHISPÁNICAS

Mehdi Mesmoudi

Universidad Autónoma de Baja California Sur, México

Resumen

Los profundos cambios en el mundo contemporáneo han derivado en un replanteamiento del concepto y “el sentido de comunidad” (Villoro, 2008: 25). Este escenario de efervescencia sociopolítica, cultural y económica ha transgredido también el ámbito académico de donde hemos transitado desde los patriotismos disciplinares decimonónicos hacia una diáspora teórico-metodológica. En este contexto de “pluralidad epistemológica” (Betancourt Martínez, 2015: 116) de los campos híbridos de estudio surge la transhispanidad literaria, concebida como un modelo teórico del nuevo milenio que, por un lado, intenta resarcir la escasez en los abordajes marítimos de la historiografía marroquí (Miege, 1992: 11) y, por otro, dialoga con otros saberes subversivos inscritos entre los estudios literarios y culturales de corte comparatista.

Este artículo busca observar cómo opera teórica y metodológicamente la transhispanidad literaria, qué lugar(es) le otorga a Marruecos en la cartografía transhispanica como respuesta a su aislamiento marítimo (Ennaji, 1992: 95), de qué forma(s) su literatura y su pensamiento de lengua española conversa con el mundo hispánico en la condición transhispanica de nuestros tiempos.

Lo anterior es con el objetivo de reflexionar sobre un fenómeno literario y cultural más preciso: la literatura de la diáspora marroquí en lengua española, ¿existe, desde cuándo, cuáles son sus integrantes, dónde se concentran, son suficientes para hablar de dicho fenómeno, qué clase de “hostipitalidad” (Derrida & Dufourmantelle, 2000 [1997]: 49) se proyecta en su imaginario discursivo, con quiénes dialogan literaria e intelectualmente...? Estas preguntas harían visible un discurso global contemporáneo interconectado en torno a las coordinadas diaspóricas –articulando “prácticas transnacionales cotidianas de los migrantes” (Guarnizo, 2003 cited by Vertovec, 2006: 160) concebidas, también, como “fenómenos ‘culturalmente inadvertidos’” (Giannini, 1987: 44 cited by Cassigoli, 2016: 11) –, visibilizar sus autores y su narrativa poética con la finalidad de trazar una cartografía literaria de la diáspora marroquí.

Palabras clave: transhispanidad literaria, cartografía transhispánica, diáspora teórico-metodológica, literatura marroquí en lengua española, literatura de la diáspora marroquí en lengua española.

A modo de introducción

Cada texto es textura de su tiempo, tesitura de mi tiempo presente que transcurre al son de las hipótesis que mantienen vigencia y sentido. Es comprensible que los textos estén etiquetados temporalmente y, por lo mismo, asuman una disposición espacial en la trayectoria de un investigador, arrojando un orden teórico en la evolución de sus ideas sobre un determinado tema en cuestión. El problema de la literatura marroquí en lengua española es reciente, debido al despertar de la crítica al divisar un nuevo dominio en la realidad expresiva del Marruecos poscolonial y su discusión académica.

La considerable atención crítica a esta producción obliga a seguir respondiendo a las preguntas anteriores: ¿Existe una literatura hispano-marroquí, desde cuándo, cuándo se formaliza, cuántas

décadas tiene, se ha renovado? ¿Hacia dónde va ahora esta literatura, cuáles son sus nuevos autores? Y también nos empuja a formular nuevas preguntas: ¿hay una “nueva literatura hispano-marroquí”, es distinta a la anterior y en qué medida lo es? En otras palabras, ¿qué elementos visibles de ruptura introduce en relación a la producción literaria anterior? ¿Estos aspectos transgresores son suficientes para hablar de una nueva expresión literaria en el entendido de integrar los problemas actuales y es capaz de vislumbrar los del porvenir? Dichas preguntas marcan un sendero personal y a la vez generacional de “la crítica hispanista en lengua española”.

Las preguntas planteadas en el párrafo anterior son señal de que no pongo en duda la existencia de lo que la crítica viene llamando “la literatura marroquí de lengua española”, sino más bien su naturaleza discursiva anclada en una realidad sociocultural, sus inicios, su nomenclatura temática, sus alcances políticos y culturales. Estos índices están siendo observados por un fenómeno más reciente y cuenta con menos de dos décadas (Mesmoudi, 2019a: 25). La crítica hispanista concentrada en las tres orillas del espacio atlántico-mediterráneo de lengua española (Mesmoudi, 2020: 24), heredera del aparato ideológico-discursivo de los filtros peninsulares, no ha sabido situar el fenómeno literario hispanomarroquí en una condición no solo “poscolonial, post-nostálgica y contemporánea”, sino también con una “visión global y transoceánica” que le permita ser “autocrítica” y evitar “caer en un paternalismo incomprensible” (25) y dañino.

Este trabajo descansa en una “arquitectura geométrica” teórico-metodológica cuyas raíces, por un lado, se hunden entre “el pensamiento diaspórico de lengua española” donde dialogan José Gaos, Eduardo Nicol, Octavio Paz y Eduardo Mendieta, y por otro lado, la “nueva escuela francesa” de rasgos posestructuralistas destacada por Maurice Blanchot, Roland Barthes, Michel Foucault y Jacques Derrida. Esta constelación bicéfala de autores permite, en primer lugar, abrirnos a una reflexión de orden contemporáneo que

hace posible vislumbrar cómo opera la diáspora en los ámbitos socioculturales de los individuos de nuestros tiempos y, en último lugar, observar el lugar que ocupa esta literatura hispano-marroquí al interior de estas manifestaciones posmodernas.

La transhispanidad literaria: un modelo teórico de la diáspora

Debido al proceso cultural de la modernidad líquida (Bauman, 2013 [2011]: 21), la hibridez de los procesos socioculturales (Canclini, 2012: 9-14) y la versatilidad identitaria en los nuevos ciudadanos planetarios, surge “la necesidad de un nuevo sentido de comunidad” (Villoro, 2008: 25) que más allá de “nuestra comunión” (42) anuncia el advenimiento del “reino de la paradoja y del enigma” (43) donde la abstracción, la ambigüedad y los malentendidos dan cuenta de una sociedad menos uniforme y más compleja. Esta plataforma social marcada por la diferencia permite observar a la sociedad misma desde su valor contingente¹; por ende, revisa constantemente sus presupuestos y se somete a un riguroso escrutinio que la hace evolucionar desde sus marcos autoorganizacionales. En este contexto, el ocaso de las disciplinas y la emergencia constante y radical de los campos mixtos e híbridos de estudio² –Foucault habla de “campos de

¹ Fernando Betancourt Martínez reflexiona sobre la evolución de las sociedades tradicionales en el momento de articular el valor de la diferencia como insumo crucial.

² Michel Foucault cuestiona el orden disciplinar como lugar exacerbado de los discursos y las prácticas al interior de cada comunidad del conocimiento que operaba de acuerdo a los presupuestos de la historia de las ideas; es decir, la obsesión por los orígenes y la profecía de un final que auguraba una mirada escatológica de los objetos y de la realidad. Como respuesta a este escenario positivista y estructuralista, proponía el concepto de “saber” y “regiones del saber” como plataforma de observaciones que permite divisar los objetos fenoménicos a su alcance en pleno movimiento y en condición compartida y entrecruzada con otros saberes.

experiencia³– aparece la *transhispanidad literaria* como síntoma contemporáneo de nuestros tiempos. La literatura, como entidad no aislada de sus circunstancias socio-históricas, ya no puede operar bajo los preceptos decimonónicos del estado-nación ni bajo los filtros de la crítica literaria de las naciones, las épocas, los movimientos o estilos, las generaciones y los grupos. De esta forma se buscaba “reducir la complejidad” (Betancourt Martínez, 2015: 41 y 124) que yacía en las producciones literarias, enfrentando así la dificultad que descansa en el fenómeno literario.

Si nuestra condición contemporánea señala el crepúsculo de los metarrelatos (Vattimo, 2000: 145) como crisis metafísica (Lyotard, 1993 [1979]: 10), implica que tampoco tienen lugar las teorías que totalizaban los objetos de estudio bajo un riguroso esquema de afinidades y desde el cual se observaba unos rasgos de continuidad que garantizaba una dimensión escatológica de la historia. Desde esta lógica post-teórica aparece la *transhispanidad literaria* como modelo teórico que metaforiza una serie de procedimientos teórico-metodológicos que nos permiten abordar los fenómenos literarios al menos desde los últimos dos siglos; es decir, se involucra en el estudio de la literatura que “inaugura nuestra modernidad literaria” que, a juicio de Octavio Paz, “inicia con Rubén Darío” (2014 [1994]: 533). Cabe observar en este enunciado a Rubén Darío no como un mero escritor o poeta, sino una forma de escribir en su momento, un estilo que marca una época, una escuela que ha transgredido a sus predecesores. Michel Foucault llama a esta figura transgresora “instaurador de discursividad” (2015 [1969]: 34) porque marca un antes y un después, un “umbral histórico” que rompe con la tradición literaria de nuestra lengua, anunciando lo que el propio Paz llamaría “la tradición de la ruptura” (2014 [1994]: 393).

³ Los “campos de experiencia” son regiones adonde se vienen a alojar los distintos objetos fenoménicos que solo pueden ser abordados desde distintos saberes.

Si la *transhispanidad literaria* es producto del nihilismo filosófico de la modernidad y síntoma de nuestra contemporaneidad, nos lleva a abandonar el modelo estadocéntrico con el cual operaban todas las ciencias sociales y las propias humanidades como la historia y los estudios literarios. Ante esta crisis del estado-nación, emerge una nueva categoría acorde a los tiempos actuales con características diaspóricas, porque involucra a las identidades fluctuantes y convalecientes, y permite observar cómo es que dialogan los individuos más allá de sus filtros nacionales y geopolíticos, subrayando la importancia de reflexionar sobre la literatura posnacional. Tras la Guerra Civil, el filósofo e historiador de las ideas, José Gaos, durante su arribo a México, desarrolla un marco categorial a través del cual le había permitido no solo comprender su propia condición como exiliado, sino apreciar la compleja naturaleza del discurso literario e intelectual que “abarca dos continentes” (Paz, 2014 [1994]: 527) literarios. Esta categoría de estudio la llama “pensamiento de lengua española” donde incluye un conglomerado de autores que han expresado sus ideas en nuestra lengua de los últimos cuatro siglos hasta su tiempo.

Aunado a dicha categoría teórico-metodológica, Gaos llega a considerarse un “transterrado” y no un desterrado, en el entendido de que nunca había considerado México una tierra fuera de los preceptos espirituales, morales y filosóficos de España. Es un transterrado por el hecho de que México representa una extensión afectiva de España. Sin embargo, esta “extensión espacial” no es una sucursal colonial que dependa de España, sino una ingeniería cartográfica que sirve como mecanismo de defensa en momentos de vulnerabilidad y orfandad históricas y político-culturales. En otras palabras, la emergencia del “transtierro”, como una tierra transfronteriza, responde al dilema del retorno de los republicanos que habían sido derrotados por el franquismo y abandonados a su suerte. El marco categorial de “pensamiento en lengua española” y el concepto del “transterrado”

son dos metáforas clave para comprender, por un lado, la figura, el pensamiento y la obra de Gaos y; por otro lado, una pieza importante del andamiaje teórico-filosófico de este artículo.

Hay que concebir la figura del “transterrado” como un concepto transfronterizo que se debate entre España y México, entre una Europa concebida como el “viejo continente” y una América considerada el “nuevo mundo”, un concepto-metáfora⁴ que opera al interior de esta dupla bilateral problemática porque señala episodios de una historia traumática que había dejado secuelas desde la conquista. Dicha figura sugiere un replanteamiento conceptual y teórico del espacio, puesto que no apunta hacia el dominio del estado-nación, marca un período de crisis ya que aparece en el contexto geopolítico de posguerra. Esta complejización espacial permite un abordaje transversal e híbrido tanto de España como México, concebidos como dos entidades ahora en un papel histórico totalmente opuesto y que luchan a su vez por una España y un México distintos. En el concepto del “transterrado” descansa una visión de frontera –Foucault exigía siempre una “mirada de umbral”–, un tercer elemento⁵ que inhabilita las representaciones

⁴ Hans Blumenberg emplea el término “concepto-metáfora” para lubricar la frigididad de los conceptos en los enunciados científicos y anclar las metáforas en áreas localizables de dichos enunciados. A esta mixtura procedimental me refiero con el uso de “concepto-metáfora”. Foucault emplea el concepto de “conceptos metafóricos” e incluso “arquitectura conceptual” (2010 [1969]: 81) que puede ser definida así: “la historia de un concepto no es [...] la de su acendramiento progresivo, de su racionalidad sin cesar creciente, de su gradiente de abstracción, sino la de sus diversos campos de constitución y de validez, la de sus reglas sucesivas de uso, de los medios teóricos múltiples donde su elaboración se ha realizado y acabado” (13).

⁵ Henri Lefèbvre siempre instaba a pensar un tercer elemento “Il y a toujours un Autre” como una forma de romper los binomios como distinciones. Este “tercer elemento” o “tercer espacio” –como lo llama Edward Soja– es producto de las observaciones realizadas desde la imaginación geográfica puesto que desde allí se lleva a cabo la producción constante del espacio;

socioculturales y políticas tanto del español concebido como “gachupín” como del mexicano que lo había retratado *ad infinitum*. El transterrado, concebido por Gaos, es un proyecto, un “ser para el futuro” que inyecta sus probabilidades ontológicas desde un presente hacia el pasado, admite un entre dos⁶ que permite poner en diálogo las dos orillas del Atlántico hispánico con sus bienes simbólicos e inmateriales como las ideas y la literatura.

Octavio Paz despliega sobre esta base histórico-filosófica de Gaos su concepción de la literatura que se expresa en lengua española. Sostiene que “nuestra literatura abarca a dos continentes” (2014 [1994]: 527) lo que subraya dos situaciones. La primera consiste en que la literatura en lengua española es profundamente transatlántica en el sentido de que es un coloquio de las letras iberoamericanas que dialogan entre sí, se entrecruzan y se retroalimentan. Esta interconexión literaria se observa, especialmente, en el modernismo que ha atravesado todas las fronteras nacionales, incluyendo las de Marruecos. La segunda radica en que, efectivamente, no hay una literatura mexicana, peruana, argentina o española (551-552 y 560). El autor prefiere señalar la existencia de *una* literatura que se expresa en lengua española (527 y 561). Lo que llamamos “nacionalidades” (528), Paz alude a “temperamentos” (529), “personalidades” (531) y “acentos” (565) en la literatura que muestran las especificidades locales mas no obedecen a una diferencia en el discurso literario. Este nivel macro-literario le permite a Paz observar, en una configuración comparativa –y trazando en el aire esta “comunidad del verbo y el espíritu” (Nicol, 1998: 102)–, cómo es que nuestra literatura dialoga

por ende, el espacio es producto de sus representaciones que suceden en esa región del saber de la imaginación geográfica.

⁶ Michel Foucault se refiere al “entre dos” con la noción de heterotopía cuando la define como “un espacio sin espacio, un espacio flotante”. Me interesa, en especial, la nave considerada por Foucault “una heterotopía por excelencia” (2014: 19).

con la literatura de lengua francesa, de lengua inglesa y de lengua árabe.

Mediante la perspectiva teórica-metodológica dialógica entre Gaos y Paz se cimentan y se despliegan los marcos de referencia de la *transhispanidad literaria*, articulándose como un modelo comparativo que permite observar cómo es que dialogan los autores en sus textos más allá de sus lugares originarios de producción enunciativa. Lo anterior señala que el lugar donde opera dicho modelo teórico es la recepción, donde el lector fragua los lugares múltiples por los cuales se desplaza. Paul Ricoeur plantea que el horizonte autoral es inaccesible por el simple hecho de que no podemos dar con las referencias primigenias del autor (2003: 87-88), porque nos enfrentamos ante el dilema de un texto presente de un autor ausente. Ante esta incertidumbre emerge el lector como entidad poseedora de sentido capaz de revitalizar el texto, convirtiéndolo en una región en constante ebullición semántica. Una literatura en constante movimiento y retroalimentación está hecha de autores que dialogan incesantemente sobre textos que también son parte de esta odisea sin fin de la comprensión.

Además de la perspectiva bicéfala de Gaos y Paz, la *transhispanidad literaria* conversa con los “Estudios transatlánticos” de Julio Ortega y José Antonio García Galindo⁷, “la literatura mundial” de Franco

⁷ Recomiendo la revisión de Julio Ortega, “Trayecto transatlántico”. *Anclajes*, vol. 19, núm. 2, 2015. Recuperado de: <https://cerac.unlpam.edu.ar/index.php/anclajes/article/view/1006/1018>; Juan Antonio García Galindo, “Estudios Transatlánticos: en torno a un proyecto académico Interuniversitario”. *Revista Surco Sur*, vol. 4, núm. 6, 2014, 60-64. Recuperado de: <https://scholarcommons.usf.edu/surcosur/vol4/iss6/15/>; Abril Trigo, “Los estudios transatlánticos y la geopolítica del neohispanismo”. *Cuadernos de literatura*, núm. 31, 2012, 16-45. Recuperado de: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/cualit/article/view/3968>

Moretti y Marcelo Topuzian⁸, y “la literatura post-nacional” de Bernat Castany Prado⁹. Estos abordajes contemporáneos desde los estudios literarios y culturales conciben la literatura desde marcos postnacionales donde los desplazamientos humanos, el exilio y las deportaciones le imprimen un sello de índole diaspórico y, por ende, consideran que los autores dialogan entre ellos en esta disposición de la *cartografía transatlántica* que apunta, al mismo tiempo, a un diálogo entre “acentos literarios” con sus especificidades locales. De esta forma, este modelo teórico permite observar cómo conversan, por ejemplo, Rubén Darío, José Juan Tablada, Leopoldo Lugones, los hermanos Machado, y otros más, al interior del modernismo hispánico; es decir, transitamos de aquella idea de la crítica positivista y neopositivista que concebía al modernismo como una escuela eminentemente hispanoamericana o latinoamericana, hacia una consideración más integradora, un estilo epocal que no era ajeno a nadie. El modernismo de lengua española es un modelo excepcional de esta “literatura que abarca a dos continentes”, como sostiene Paz anteriormente.

La crítica literaria, que ha bebido inicial y ampliamente del positivismo decimonónico, ya no es posible en la actualidad por varias

⁸ Recomiendo la revisión de Franco Moretti, “Conjeturas sobre la literatura mundial”, *NLR*, núm. 3, 2000, 65-76. Recuperado de: <https://newleftreview.es/issues/3/articles/franco-moretti-conjeturas-sobre-la-literatura-mundial.pdf> y “Más conjeturas sobre la literatura mundial”, *NLR*, núm. 4, 2000, 83-89. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=847121>; Marcelo Topuzian, “La literatura mundial como provocación de los estudios literarios”, *Chuy. Revista de estudios literarios latinoamericanos*, núm. 1, 2014, 94-138. Recuperado de: http://iflh.institutos.filo.uba.ar/sites/iflh.institutos.filo.uba.ar/files/RevistaChuy_1_1_Topuzian_literatura.pdf

⁹ Recomiendo la revisión de Santiago López Navia, “Literatura posnacional”, *Monteagudo*, 3ª. época, 14, 2009, 231-236. Recuperado de: <https://revistas.um.es/monteagudo/article/view/106201/101031>

razones. La primera es que el mundo ha transitado hacia procesos socioculturales y políticos más afines a los ámbitos confederales que tienden hacia las identidades compuestas y diaspóricas. La segunda consiste en que el observador no está distante de los objetivos fenoménicos que estudia, sino que es parte consustancial de los mismos, lo que vuelve imposible el principio de objetividad y, por ende, la verdad de los enunciados científicos son contextuales, “válidos temporalmente” (Betancourt Martínez, 2015: 125). La tercera descansa en la insostenibilidad de la historia con un principio y un final que se inclina hacia un sentido escatológico del relato. La cuarta –y como resultado de las tres cuestiones iniciales– recae en que dicha crítica literaria ya no opera desde una lógica de responder a las preguntas que se plantearía al inicio, sino en desplegar un sinfín de preguntas cuyas respuestas son la formulación de nuevas preguntas. La *transhispanidad literaria*, como un legítimo modelo teórico con un sentido diaspórico fundamental, lleva a cabo el cuestionamiento de los criterios predominantes en la crítica literaria peninsular de sesgo positivista, colonial.

Marruecos en la *cartografía transhispanica*

Hablar de Marruecos en esta espacialidad obedece a los últimos dos siglos donde se ha visto involucrado en prácticas socioculturales poco habituales, ingresando a un peculiar coloquio de las naciones cuyo legado hunde sus raíces en las tradiciones grecolatinas y judeocristianas. Por su condición geoestratégica, Marruecos es escenario portuario por el cual atraviesa una histórica corriente de culturas y pueblos. Debido a su lugar periférico en todas sus demarcaciones en el África, en la cuenca mediterránea, en el mundo magrebí y en la región árabe e islámica, Marruecos se siente más

cerca¹⁰ de Europa y concretamente de la península luso-hispánica. Por esta razón, Marruecos ha estado presente en la cosmovisión mediterránea de corte europeo gradual y constantemente. Por obvias razones no me detendré en la presencia de Marruecos en la Europa anglosajona, sino en la de raíces franco-latinas con la cual la región luso-hispánica, sin excluir a América Latina, mantienen una fuerte conexión.

Este Marruecos, como producto discursivo, ha sido llevado a cabo en el contexto de la literatura europea de corte orientalista, la literatura española de cuño africanista, la literatura estadounidense durante la fiebre *beat* y la literatura que se enmarca en el *noir*. La mayoría de los viajeros, como David Roberts, concebían la península hispánica y Marruecos como un espacio integrado al Oriente más próximo, más cerca de Egipto o Palestina. La distancia geográfica que media entre España y Marruecos hace del propio Mediterráneo un extenso río como el famoso Guadalquivir representado por el propio Roberts en sus acuarelas. Estas cuatro producciones anteriormente mencionadas tienen en común a Marruecos como tema literario que no cesa de reformularse e influir en los escritores a la hora de escribir.

Dos textos inauguran este tópico de Marruecos: las *Cartas Marruecas* (1789) que se publican póstumamente siete años después de la muerte de José Cadalso y *Diario de un testigo de la guerra de África* (1859) de Pedro Antonio de Alarcón, como antesala de la presencia colonial¹¹

¹⁰ Hay que concebir el Mediterráneo braudeliano como espacio-personaje que actúa en todos los procesos históricos, socioculturales y políticos del Gran Turco. Este episodio histórico del mediterráneo no ha cambiado hoy en día, sobre todo, con el tema de la migración magrebí al sur de Europa.

¹¹ Edward Said sostiene que la literatura siempre ha actuado de forma profética ante la intervención, el control y la hegemonía de corte colonial en la mayoría de los países que han sido colonizados (2009 [1978]: 81-157). No obstante, se debería de realizar una precisión cuando nos referimos al orientalismo latinoamericano, distinto al europeo de corte decimonónico, que Hernán Taboada describe como “periférico” (2012: 227-238)

de España en Marruecos. En este orientalismo europeo se inscriben las narraciones de Rubén Darío y Roberto Arlt configuradas dentro de la literatura de viaje¹². La literatura estadounidense *beat* o de la contracultura iniciada con *El cielo protector* de Paul Bowles (1949), tiene su auge entre finales de los cincuenta y principios de los setenta. Marruecos, de acuerdo a la mirada de Burroughs en relación con Tánger, funge como *interzona*, un espacio suspendido¹³ durante la Guerra Fría, una entidad fronteriza fluctuante entre dos bandos que luchan por la hegemonía del mundo. La literatura del *noir*, en cambio, es más reciente y se distingue tímidamente de la *beat* en cuanto a son los españoles –los que viven en España y residentes en Marruecos y otros han leído sobre él– los que van a retratar un Marruecos de la prostitución, las drogas, los espías, el contrabando. Son temas del subsuelo socio-urbano de la condición humana presentes en los escritores *beat* y que muestran una correspondencia entre ambos.

A diferencia de estas cuatro literaturas, han aparecido a partir de los sesenta tres fenómenos escriturales e intelectuales distintos aunque intercomunicados que han hecho a Marruecos transitar de su condición objetual a convertirse en autor de sus propias operaciones discursivas. Me refiero al hispanismo que coincide con las labores diplomáticas del nacionalismo marroquí a finales de los cincuenta, a la literatura marroquí de lengua española una década después, y a la crítica que aparece hace tres décadas y está experimentando un período de profesionalización en los últimos años. Estos tres ejercicios de la *geointelligentzia* norafricana han puesto a Marruecos en la

¹² René de Chateaubriand, Pierre Loti, Gérard de Nerval, Gustave Flaubert, Alphonse de Lamartine, Théophile Gautier, son figuras cruciales en este género de la literatura de viaje que han sido extraordinariamente abordados por Orhan Pamuk en *Estambul. Ciudad y recuerdos* (2016 [2006]).

¹³ Señalo aquí su correspondencia teórica con la concepción de Foucault en torno a la heterotopía, “un espacio sin espacio” que contiene su propia lógica espacial y está conectado con sus propias dimensiones heterocrónicas.

geografía hispánica, siendo parte crucial en su devenir de los últimos dos siglos, y en la dinámica de los intercambios atlántico-mediterráneos de nuestra lengua.

La labor de la crítica –como síntoma de una sociedad de las letras y el pensamiento que se mira y se piensa a sí misma– señala el advenimiento de la modernidad¹⁴ que muestra a Marruecos lejos de las representaciones orientalistas, africanistas y contraculturales puesto que nos enfrentamos a un “cuerpo social, intelectual, cultural y político que se encarga de pensar y discutir las cuestiones relacionadas con el mundo hispánico” (Mesmoudi, 2019a: 26) más acorde a las coordenadas poscoloniales. Estamos ante “tres discursos [que] han forjado en el imaginario tanto intelectual como cultural una región atípica que es el Marruecos hispánico o de lengua española” (27). A esta cosmovisión de la geografía hispánica forjada más recientemente he venido llamando desde hace cuatro años la *cartografía transhispánica* que se despliega más allá de la “llanura líquida”¹⁵ atlántico-mediterránea.

El lugar que Marruecos ocupa marginalmente en las distintas geopolíticas y su cercanía con Europa ha hecho posible que existan a la vez una literatura marroquí de lengua árabe, de lengua francesa, de lengua amazigh y de lengua española. Es un fenómeno extraordinario que comparte con pocos países como México, España y Turquía que históricamente han sido lugares de asentamiento de tantos pueblos y

¹⁴ Una sociedad moderna es consciente de que tiene el compromiso con el orden de la diferencia –a la que se refería Betancourt Martínez (2015: 35-51)– y de que solo el diálogo y el debate entre sus miembros proveerá de las bases institucionales y prácticas de la modernidad. En este sentido, la modernidad no solo es un discurso como aspiración, sino que es a su vez fruto de prácticas que se realizan en la cotidianeidad sociocultural y política. La crítica es una de las voces de esa sociedad moderna.

¹⁵ Alexander Von Humboldt describió el Océano Atlántico como “una amplia llanura líquida” que coincide con ese “mar vasto e infinito” de Ibn Jaldûn (Taboada, 2017: 35).

culturas y, por ende, están involucrados desde el siglo pasado en el fenómeno de la migración y el establecimiento de las políticas transculturales. Mientras las dos primeras literaturas marroquíes gozan de cierto reconocimiento institucional, la de lengua española apenas cuenta con un poco más de medio siglo, un centenar de autores que han publicado en varios géneros, especialmente, la poesía y el cuento, y donde más o menos hay un reconocimiento de figuras que se podrían inscribir en un “canon literario”¹⁶. Sin embargo, no me detendré en la peculiaridad de esta literatura¹⁷ ni en la problemática de su evolución o involución¹⁸ institucional, sino aprovechar dicho estatus marginal –y la presencia de otras literaturas marroquíes– para justificar la dificultad de inscribirla desde los preceptos nacionales.

Ante esta peculiaridad de la literatura hispano-marroquí, la crisis del modelo estadocéntrico en las humanidades y las ciencias sociales, y el incremento de las migraciones y los desplazamientos humanos como un motor clave en el devenir de las sociedades contemporáneas, partir desde la *transhispanidad literaria* nos exige reflexionar, planteando las siguientes preguntas: ¿es posible seguir hablando de una literatura hispano-marroquí cuando los escritores imaginan otra geografía

¹⁶ Debido a la juventud de la literatura hispano-marroquí, no hay que observar “canon literario” con la misma autoridad que tienen, por ejemplo, un Cervantes, una Sor Juana o un Rubén Darío por el hecho de que aquellos autores del “canon literario” están vivos y siguen escribiendo. La distancia temporal es clave a la hora de concebir dicho “canon”.

¹⁷ Se puede revisar dicho ejercicio crítico en “¿Existe una nueva poesía marroquí en lengua española? Aproximaciones *transhispanicas*” (2020) en *Transmodernity. Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, “La literatura marroquí en lengua española desde la *transhispanidad literaria*” (2019) en *La frontera líquida. Estudios sobre literatura hispanomagrebí* y “La literatura marroquí en lengua española. Aproximaciones *transhispanicas*” (2019) en el marco del *II Ciclo de Conferencias: Marruecos y América Latina*.

¹⁸ No hay que mirar peyorativamente la involución puesto que es otra forma de evolución, distinta a los modelos eurocentristas. La literatura hispanoamericana se inscribe justamente en estos escenarios involutivos.

discursiva? ¿Acaso la *cartografía transhispánica* no coincide con el retrato de dicha “geografía epistemológica? Si la producción literaria en este Marruecos hispánico está más allá de lo nacional, ¿no señalaríamos el orden diaspórico de la literatura? Hay que estar conscientes de que responder dichas preguntas no nos satisfaga plenamente puesto que es un fenómeno reciente que requiere de “l’oeil métaphorique” (Derrida, 1967: 45). Plantear estas preguntas de investigación nos guiaría hacia posibles hipótesis que estimulen futuros estudios desde abordajes multidisciplinarios y perspectivas heterodoxas de la recepción histórico-literaria.

Leer desde las *extranjerías familiares*

Toda literatura que se escribe, mide su éxito por lo que sus escritores han leído, inscribiéndose a una peculiar tradición literaria ininterrumpida. Ningún escritor aparece sin el legado de sus predecesores ni su patrimonio inmaterial. Los escritores son lectores fervientes y críticos de sus maestros porque reescriben, de alguna forma, aquellos textos que atesoran en sus bibliotecas. Una literatura se inclina más por el gesto de la lectura de sus autores que por su escritura, se traza en esa operación silenciosa de la recepción como un proceso cíclico, una tarea infinita que compromete toda una vida. Sin una lectura crítica, no puede existir una literatura plenamente moderna¹⁹.

¹⁹ Recomiendo la lectura minuciosa del texto de Foucault “Littérature et langage” (1964) donde despliega los elementos constitutivos propiamente modernos de una literatura. Una década después, Octavio Paz inicia una exploración similar en los orígenes de la literatura hispanoamericana. Dicha labor se puede observar en los ensayos “Literatura y fundación” (1961), “Literatura y crítica” (1975) y “Alrededores de la literatura hispanoamericana” (1976-1979) donde explícitamente reflexiona sobre si la literatura hispanoamericana era o no plenamente moderna.

Coincido en que los clásicos son todos esos libros imprescindibles que cargan consigo la huella de sus antecesores y configuran una metáfora irresoluta del mundo y del pasado (Calvino, 2015 [1984]: 13-20); sin embargo, tengo la impresión de que un lector se forma en el preciso instante en que empieza a distanciarse de esos clásicos; es decir, los libros que uno debería leer como una manera de búsqueda y exploración arqueo-identitaria del pasado, y por ende, de conmemorar a los antepasados. Borges en “La Cábala” exclama: “Imaginemos dos bibliotecas. La primera está hecha de mil ejemplares de la *Eneida*, que se supone un libro perfecto y que acaso lo es. La otra contiene mil libros de valor heterogéneo y uno de ellos es la *Eneida*. ¿Cuál de las dos es superior? Evidentemente la segunda” (2009 [1980]: 135). Lejos de los autores canonizados por la crítica literaria, adicta a las conmemoraciones, el lector inicia su odisea solitaria, su taciturna formación, entre los autores con los cuales no comparte casi nada y que no figuraban en esas “bulas gremiales”. El lector nace en la experiencia de la lectura como navegación sin fin, como diáspora de la cual no hay retorno a la “casa materna” ni a los “textos paternos” (Cassigoli, 2016: 85).

Desde esta premisa pseudo-didáctica, harto afectiva, se observa la transición de la lectura desde la taxonomía bibliotecaria hacia la inadvertida cartografía literaria de nuestros afectos. Cabe distinguir, por tanto, entre dos formas de leer: leer como nos habían enseñado y leer lo que nos gustaría. La primera labor está asociada a una institución normativo-disciplinaria, mientras que la segunda obedece a los principios más silvestres del individuo: el placer, la dosis predilecta que nos acompaña en el tortuoso y placentero “sendero de los solitarios” (Paz, OC VI, 2014 [1994]: 32). Roland Barthes llegó a considerar el placer “un principio crítico” (1993 [1973]: 84) y también “un exceso del texto” (33), convocando una erótica del lector y ahuyenta “las instituciones del texto” (94) que organizaban los actos políticos de la lectura. A esta secreta configuración de la carne, esta

comuni3n distante²⁰ del lector con la obra, el propio Barthes la llama “mística del Texto” (94) aunque ajena a los principios teol3gicos.

Barthes afirma que los libros que gozamos se resisten a la crtica (1993 [1973]: 36) porque no pueden estar sometidos a un escrutinio analítico o a una disecci3n estructuralista o formalista, sino que nos empuja a delinear un obscuro pasaje de la interlocuci3n constantemente amorosa entre el texto y el lector. No es descabellado que Blanchot haya admitido que la crtica no esclarece el ser de la literatura (2014 [1949]: 7) e interrogarlo sin el riesgo de que la propia crtica acabe agregando “otro texto” (Foucault, 2013 [1964]: 109), un segundo texto de otra naturaleza y con otro latido íntimo, al texto literario. La lectura como actividad propiamente placentera, y que involucraría el dominio de la erótica, es un cuerpo a cuerpo entre el lector y el texto, un duelo encarnizado que se debate entre los excesos y los naufragios, entre el goce y el placer²¹. ¿Cuál de los escritores hispano-marroquies se ha entregado plena y profundamente a este ritual milenario y del cual tenemos conciencia²² apenas hace medio siglo?

²⁰ Michel Foucault define el acto de la literatura como simulacro de la forma siguiente: “Dans la littérature, il n’y a jamais rencontre absolue entre l’œuvre réelle et la littérature en chair et en os” (2013 [1964]: 91) lo que nos lleva a la tesis de Ricoeur cuando sostiene que no hay forma de que el lector dé con el significado del texto; por tanto, siempre se mantendrá una distancia *deseante* o erotizante entre ambos polos. Por esta raz3n, Ricoeur apela a una dialéctica de la semi3tica que es parte del mundo s3gnico y la semántica inscrita en el mundo de los significados (2003: 73).

²¹ Barthes define el goce como un placer en aumento y el placer como un goce en descenso (1993 [1973]: 33). Una página después agrega: “entre el placer y el goce no hay más que una diferencia de grado” (34).

²² Me refiero a la labor te3rica de la “nouvelle école française” sobre el fenómeno de la literatura que Barthes llama “el grado cero de la escritura” (1993 [1978]: 125); es decir, qué es lo que hace que una escritura tenga una dimensi3n literaria más allá de las recetas psicologizantes y hermenéuticas

La lectura, a diferencia de la formación disciplinaria y la crítica literaria, posee un componente altamente transgresor puesto que no busca imitar o continuar con la práctica institucionalizada de la tradición, sino establece una genealogía cartográfico-bibliotecaria distinta. Leer es imaginar un nuevo marco de referencia, marcar una forma que señala un umbral. Con justa razón, Barthes define el texto como “islote” (1993 [1973]: 63). Ortega y Gasset alude al “marco de un cuadro” considerado “una isla” que distingue el cuadro de la obra (1970: 93). Leer fuera de los preceptos institucionales es aislar el texto, sacarlo de su producción espaciotemporal, reintroducirlo en una nueva cronotopía de recepción, convirtiendo al propio texto en una nave²³ que no cesa de migrar de un puerto a otros. ¿Quiénes de los autores marroquíes que escriben en lengua española leen fuera de los preceptos de la tradición peninsular que estrangula la creatividad literaria e impide el urgente proceso de ruptura que dicha literatura necesita en estos momentos? Solo una lectura con estas especificidades contrahegemónicas y poscoloniales, podría orientarnos hacia una literatura marroquí de lengua española con una condición plenamente diaspórica: “La actualidad nos exige otra poesía” (Mesmoudi, 2020: 36) si entendemos por “poesía” un orden superior de crear mundos nuevos o distintos. ¿Adónde va la “nueva” literatura hispano-marroquí? Si leemos de acuerdo al principio crítico del placer es posible que arribemos al significado que Foucault asocia a la heterotopía: un espacio sin espacio, un espacio flotante.

Fabio Morábito distingue entre un lector y aquel que subraya un libro que lee. A diferencia de un lector, el que subraya va mucho más allá de las nociones puramente estéticas puesto que aspira a algo más que

de la crítica literaria. Cabe recordar que tanto Blanchot como Sartre, en la década de los cuarenta, habían iniciado dicha expedición académica.

²³ Es interesante, partiendo del concepto de “islote” de Barthes, considerar el texto como si fuera una heterotopía que descansa a la vez en una heterocronía considerable.

una simple lectura placentera. El lector que subraya, a juicio de Morábito, se apodera del libro donde a su interior forja otro libro más selecto e íntimo porque “extrae de éste el libro que él hubiera querido escribir, entra en controversia con el libro que lee” (2014: 77-78). La lectura no solo implica una elección placentera en el universo de los libros, sino también una minuciosa y “crítica” selección de acuerdo a la visión de Morábito, un tortuoso camino que se curte en la medida en que el peregrino se familiariza con su región. De esta forma, el lector inicia los procedimientos de la transgresión lectora, introduciendo nociones externas que van moldeándose con el texto anfitrión. La lectura no es una labor sencilla ni inocente, sino la actividad crucial con la cual una literatura se vislumbra en nuestro horizonte. Solo una lectura selectiva y radical puede originar una literatura hispanomarroquí transgresora en consonancia con un mundo diaspórico.

Si extendemos la región del libro a una más amplia, una biblioteca por ejemplo, el hecho de subrayar un libro apunta a la selección de libros y obras que nos han marcado como lectores a tal grado de que no nos marcan los mismos libros. “La cartografía literaria de nuestros gustos” es el testimonio de nuestra experiencia como lectores y, al mismo tiempo, el síntoma de la crisis de los clásicos impuestos histórica y socioculturalmente. En esta biblioteca personal no caben la historiografía nacional de las literaturas ni la psicología autoral, sino simplemente el museo de nuestras simpatías y también nuestras más cruentas repulsiones. ¿En qué templos se hospedan los autores hispano-marroquíes? En cada lector emerge una biblioteca que se debate con otras bibliotecas de nuestros prójimos y adversarios. En cada lector descansa una experiencia de rechazo hacia las arcaicas y obsoletas prácticas de la tradición por el hecho de que la lectura, de acuerdo con Nietzsche, señala una práctica originaria (Derrida, 2000 [1967]: 26).

Morábito no solo distinguía entre un lector y otro que subraya, sino que éste se acerca al escritor en la medida en que en él emerge la sensación de haber escrito *sus* fragmentos que apuntala magistralmente, se siente dueño de esos pasajes, pugna con el autor del texto con el cual “había escrito a medias” (Morábito, 2014: 78) por un lugar en dicha grafía. Un lector obsesionado con subrayar libros ajenos, efectivamente, está aprendiendo a escribir, enfrentándose a sus maestros, ensayando su estilo, marcando su escritura tentativa, estableciendo un marco de referencia que son esos libros subrayados – que son la medida de todas las cosas– y esos autores que habitan su biblioteca. En un lector que subraya reposa una experiencia de alguien que desea emprender la odisea de la escritura. ¿Cuáles son los lectores marroquíes de lengua española que se atreven a mutilar esos aparentes libros perfectos y conclusos, aspirando a ser autores que logren salir del gueto que llamamos con obsesión “literatura marroquí de lengua española”? Solo unos lectores capaces de transgredir sus marcos de referencia lograrán escribir algo que es digno de ser recordado y podrán dialogar con autores de otras cartografías literarias.

La *transhispanidad literaria*, como modelo teórico cimentado sobre las bases de los estudios literarios y culturales de corte comparatista, tiene un componente diaspórico crucial puesto que hace posible la lectura de un texto fuera de sus circunstancias cronotópicas de producción siempre en diálogo con otros textos, permitiendo así el diálogo entre autores de distintas tradiciones literarias y culturales. Lo anterior promueve una abigarrada conversación entre literaturas: “La cartografía transhispanica es reflejo de esa versatilidad identitaria de una inmensa comunidad reunida en torno a la lengua española, que vislumbra también un mundo donde el diálogo intercultural y la alianza de civilizaciones son posibles y sean el germen de nuestro porvenir” (Mesmoudi, 2019a: 30), superando los límites nacionales de un positivismo ancestral y dañino. Es preciso, entonces, preguntarnos, ¿cómo leen nuestros autores marroquíes de lengua española? ¿Con

quiénes dialogan secretamente a la hora de emprender el gesto de la escritura, a qué *extranjerías familiares* invocan en sus odiseas noctámbulas? ¿A qué universos de signos y a qué patrias de la palabra aluden o eluden desde sus elucubraciones frente a la solitaria eternidad? En otras palabras, ¿lo que llamamos “literatura marroquí de lengua española” se trata de un patrimonio universal o simplemente de una comunidad aislada?

Escribir entre *correspondencias mudas*

La crítica hispanista se ha olvidado del espíritu crítico de la propia crítica y la condición revolucionaria de la literatura –al menos la que fluctúa entre el Marqués de Sade, Rimbaud y Nietzsche– y han preferido “seguir cargando con un cuerpo decrepito” (Mesmoudí, 2019b: s/p). Nuestro culto a los muertos, cargando sus féretros, guía nuestra vida e interviene a la hora de valorar la literatura de nuestros autores. Antes solo me refería con este “cuerpo decrepito” a España. En estos momentos, hago la precisión señalando, más bien, nuestra relación²⁴ que hemos establecido desde las coordenadas hispanistas con esta “guardiana de la memoria castellana” (Vicens Vives, 1970: 157); es decir, el hispanismo como un discurso absolutamente subordinado a las leyes de la naturaleza peninsular y sus dispositivos de observar y moldear el mundo experiencial. La literatura marroquí de lengua española, como fenómeno subsecuente y ligeramente diferenciado del hispanismo, ha seguido el mismo sendero de la actitud pasiva ante una nación que no ha pasado desapercibida para

²⁴ Me refiero desde una dimensión del existencialismo de Jean Paul Sartre que admite, entre otras cosas, que “somos lo que han hecho de nosotros” (2013: 21). Y aquí no hay que culpabilizar a España por desear la continuidad de una relación desigual marcada por un colonialismo intrínsecamente líquido y un paternalismo inadmisibles, sino a la estructura mental y política del hispanismo marroquí que, en el fondo, desea que dichos vínculos persistan por los intereses de unos pocos.

los hispanoamericanos en el siglo XIX ni los noventayochistas a principios del siglo pasado²⁵. El Marruecos de lengua española está viviendo una experiencia similar; sin embargo, su actitud es totalmente distinta a la de esos movimientos espirituales y culturales de nuestra lengua. Sus frutos son todavía prematuros y amargos hoy en día.

Hoy pienso que cuando entonan a España en su garganta y se incrusta valerosa y temblorosa en sus corazones lo hacen solo por el vínculo que mantiene con Marruecos y no como una entidad sociocultural y filosófica autónoma por el simple hecho de seguir anclados a la memoria de al-Ándalus que tanto daño nos hace²⁶. Los tiempos de hoy ya no requieren de hombres sabios y prudentes. Se merecen una plena sepultura, un sentido descanso y nuestro mayor reconocimiento. Es preciso soltar a nuestros ancestros antes de que la podredumbre termine por infectar lo que queda de la ciudad. Es tiempo de cortar los lazos y emprender la odisea, quemar las naves si es preciso, que no se note que estamos disfrutando de la navegación. La incertidumbre es clave en las disquisiciones teóricas de la crítica literaria. El “sendero

²⁵ Me refiero a la discusión surgida entre los modernistas y los integrantes de la Generación del 98, entre los cuales se destaca a Pedro Salinas y Miguel de Unamuno como críticos del modernismo. En cuanto a Antonio Machado y Juan Ramón Jiménez eran escépticos e incluso simpatizantes de la escuela de Rubén Darío y seguidores del poeta nicaragüense. Para conocer un poco más sobre dicho debate, recomiendo la lectura de Pedro Salinas en su primer apartado “El problema del modernismo en España, o un conflicto entre dos espíritus” (1970: 13-25).

²⁶ En el artículo “¿Existe una nueva poesía marroquí de lengua española? Aproximaciones *transhispánicas*” (2020) –confirmando las hipótesis de trabajo planteadas en la conferencia “La literatura marroquí de lengua española. Aproximaciones *transhispánicas*” (2019) – demostré la tesis que postulaba Eric Calderwood a través de la observación del discurso poético en el Marruecos de lengua española de las últimas tres décadas (2019, 2018); es decir, cómo la nostalgia operaba en la poesía hispanomarroquí (y mediterránea), manteniendo vivo el mito de al-Ándalus, revisitando los lugares de la memoria, ensalzando figuras arquetípicas del pasado glorioso.

de los solitarios” es una nave tortuosa y ambivalente, sedienta y divagante, que bien merece que se le destine toda una vida y algún resquicio de la eternidad. La pregunta que habría que plantearnos es, ¿somos dignos de esta tripulación y de una nave que debe ir ligera de equipaje y de miedos? La literatura marroquí de lengua española debe asumir las condiciones diaspóricas de nuestros tiempos o, por el contrario, perecerá incluso antes de que broten sus semillas.

Los verdaderos textos, los auténticos, son los que quedan por ahí, guardados, ocultos, inconclusos. Octavio Paz exclamaba lo siguiente: “Borges dijo alguna vez que la diferencia entre los españoles y los argentinos era que los primeros ya habían tenido a un Cervantes mientras que los otros podrían tenerlo algún día” (2014 [1994]: 561) lo que nos lleva a interrogarnos con franqueza: ¿Cuáles de los autores hispano-marroquíes podrían ser considerados “autores de nuestro siglo” (Calvino, 2015 [2012]: 9) capaces de influir en una generación literaria o al menos orientarla? ¿Acaso existe un “corpus literario” de esos autores dignos de ser recordados? Responder a ambas preguntas resuelve la problemática de la tradición literaria en el Marruecos hispánico. La historia de la literatura marroquí de lengua española todavía está por escribirse porque sus escritores no han entregado aún al tiempo su mejor obra. Esta literatura joven se encuentra en una diáspora de la experimentación escritural y estilística. Por ello, habría que cuestionar lo siguiente, ¿existe en esta literatura autores capaces de escribir de acuerdo a coordenadas diaspóricas? ¿Existen escritores diaspóricos en dicha producción literaria?

Entre la disolución del imperio otomano en 1918 y la derrota republicana en la Guerra Civil española en 1936 se puede ubicar la experiencia traumática de los éxodos en la historia, cuando se definen las fronteras de los estados-nación y se establecen los límites de inclusión y exclusión tanto de los prójimos como de los extranjeros. Ante esta realidad del mundo histórico, se ha producido una considerada literatura y la crítica apenas ha vislumbrado su

emergencia (El Khamsi y Lacomba, 2018: 9-33). En este sentido, existen tres tipos de literatura con una noción diaspórica del mundo. La primera se refiere al tópico de la migración y es la más abundante en autores y títulos. La segunda alude a la región de la frontera como la chicana o incluso la hispanomagrebí. La tercera es propiamente de la diáspora o del exilio y es la más escasa por ser una escritura más autobiográfica y menos editorial, más minuciosa e intimista y menos proclive a los lugares comunes.

La literatura hispano-marroquí ha incursionado, sobre todo, desde finales de los 90 en la literatura de la migración²⁷ donde hay autores como Abderrahmán El Fathi, Aziz Tazi, Ahmed Mgara y otros que han abordado la travesía de los migrantes a través de “los ataúdes flotantes del estrecho”²⁸, estableciendo un discurso crítico de la realidad sociocultural de este drama humano. La literatura de la frontera tiene menos autores pero con una presencia sonada como en el caso de Saïd el Kadaoui²⁹ y Mohamed El Mrabet que escriben a caballo, en ese hilo delgado que transita de una cultura a otra, rehabilitando las condiciones de un diálogo cada vez menos

²⁷ Se encuentran incluso autores españoles –como Josep Lorman en *La aventura de Saïd* (1996) y Andrés Sorel en *Las voces del estrecho* (2000) entre otros– que han dedicado su escritura al drama de la migración magrebí por el estrecho. Se puede consultar esta temática en el trabajo “La inmigración marroquí en la narrativa española contemporánea” de Khadija Karzazi (2011) aparecido en *Actas del I Congreso Internacional sobre Migraciones en Andalucía*, pp. 287-293. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4031782>

²⁸ Esta expresión se la debo a Andrés Sorel en su obra *Las voces del Estrecho*.

²⁹ Existe la tesis de Roselia Ekhausa titulada *Literatura marroquí escrita en catalán y castellano* en donde el segundo capítulo está destinado a la poesía de El Fathi sobre la migración y el tercer capítulo a Najat El Hachmi con *L'últim patriarca* (2008) inscrita en la literatura marroquí de lengua catalana y Saïd el Kadaoui con *Límites y fronteras* (2008). Dicho trabajo se puede consultar en <https://escholarship.org/content/qt4654z3hc/qt4654z3hc.pdf>

traumático, dejando entrever que “La exterritorialidad es un rasgo esencial de gran parte de la mejor literatura del siglo XX” (Ricci, 2018: 23). El Mediterráneo asume en dicha manifestación literaria el estatus de “calle del agua” que atraviesa el cordón umbilical de la poesía mediterránea.

Cristián Ricci en *Letras marruecas. Antología de escritores marroquíes en castellano* (2012) define *Límites y fronteras* (2008) de El Kadaoui como “novela neoexistencial” (2012: 13), evidenciando “una patología melancólica y no nostálgica” que asume el texto como “un espacio escriturario liminal cultural” (14). En su *Nueva antología* (2018) incorpora a más autores inclinados a las expresiones de la hibridez cultural, el nomadismo espacial y la transversalidad identitaria. Define a Mohamed El Morabet como “escritor fronterizo” y “plurilingüe” (2018: 28), de Lamiae El Amrani sostiene que “aborda [...] el tema de la migración y de la diáspora intelectual marroquí, aunque nunca deja en el olvido a sus coterráneos, recreando estampas pluriculturales de su país de origen” (34) y reivindica el “inquieto espíritu humanista” en la poesía de Farid Bentría “brindándonos [...] retratos-puente entre las dos culturas que navega” (35). Ricci en *New voices of Muslim North-African Migrants in Europe* (2019) reconfigura esta literatura desde un abordaje que fluctúa entre los estudios poscoloniales y el discurso de la hibridación en un orden categorial que llama “Memories of al-Andalus: between “Paterista” and Testimonial Poetry” donde incluye además a Mezouar El Idrissi con su *Elegía para la espalda mojada* (2005). Ricci ubica el discurso poético de El Fathi tanto en la literatura de la migración (2019: 48) como de la frontera (49), definiendo ésta de esta forma: “This “in-between” poetic space trespasses the official border between Spain and Morocco, and creates an interstice where not only the poetic voice can feel at home, but perhaps all readers can as well” (*ítem*). Es el primer crítico que trata de esquematizar la producción literaria

hispanomarroquí, con énfasis en los autores de la diáspora y con una mirada contemporánea.

Regresando a la discusión conceptual entre las tres literaturas, se puede plantear que mientras las literaturas de la migración y de la frontera involucran a un sujeto cuya identidad es compuesta (Maalouf, 1998: 10) y donde persiste todavía una nostalgia por su origen que lo arrastra a ir en búsqueda de su patria; la literatura de la diáspora, en cambio, apunta a un sujeto que vive una “disolución de la genealogía”, que es síntoma de “fractura de la biografía”, pronuncia el sigiloso “trastorno de la lengua” que solo puede tener acceso a “la memoria ‘irruptiva’” que produce en el frío silencio de los gestos “asimilación y extranjería” (Cassigoli, 2016: 89-106) y cuya patria simboliza una ruina. Este discurso poético en la literatura de la diáspora es más radical y carente de nostalgia puesto que el sujeto que escribe, lo hace desde una ausencia de lugar y sin ninguna esperanza de retorno, recordando que “el regreso es una doble despedida” (Gadamer cited by Cassigoli, 2016: 51-52). En lo que se refiere a la lengua literaria, la literatura de la diáspora señala una condición translingüista, frente al biculturalismo o el triculturalismo de las literaturas de la migración y de la frontera. El translingüismo³⁰ se asume como odisea frente al monolingüismo decimonónico y fundamentalista. Lo que no podemos saber en estos momentos es los vínculos que pueden existir entre el transterrado de José Gaos con el sujeto que habla desde la literatura de la diáspora, interrogante que puede ser reflexionada detenidamente en otro trabajo.

Mientras la migración presupone un regreso al lugar de origen y la frontera admite ese limítrofe entre dos lugares que interactúan aunque identificados desde la distancia; la diáspora, en cambio, reconoce una

³⁰ Aquí empleo el concepto de “translingüismo” no en el sentido de “elegir otra lengua literaria” en vez de la propia, sino en su faceta compleja del monolingüismo e incluso del políglotismo. El translingüismo involucra la noción de escritura y no de habla o de la comunicación intercultural.

ruptura con el espacio originario donde no solo se disloca la genealogía del yo, sino que dicho sujeto vive una situación de disolución o licuefacción identitaria. La escritura de la diáspora no reconoce el origen como punto de partida porque tampoco contempla un puerto de arribo. La literatura de la diáspora asume el éxodo como poética escritural donde la heterotopía es la plataforma que se desliza constantemente en ese itinerario. Lo anterior permite justamente distinguir las literaturas de la migración y la frontera hispanomarroquí –donde el tópico del inmigrante y los dilemas de su universo son su pan de cada día– de la otra literatura que es la diáspora. La ausente tendencia atlántica de los escritores marroquíes de lengua española muestra que no han evolucionado las literaturas de la migración y de la frontera. La diáspora como gesto implícitamente espiritual, sociocultural y político depende del grado de autonomía literaria del Marruecos hispánico en relación con España y su fatídica relación de siglos³¹. Por esta razón, la literatura de la diáspora hispanomarroquí todavía no existe.

Con base en el apartado anterior, es preciso preguntarnos, ¿cuándo existiría esta literatura de la diáspora en el Marruecos hispánico, quiénes podrían ser estos posibles integrantes, dónde se concentrarían, hay señales de este avistamiento generacional o grupal, existen elementos que podrían articular esta configuración poética del mundo? Debido a la juventud de la literatura marroquí de lengua española, es difícil ofrecer por el momento respuestas específicas. Sin embargo, se puede plantear que se podrían realizar otros abordajes histórico-literarios y culturales que permitan observar la producción literaria tanto de la migración como la de frontera donde sea posible esa tentativa transición o evolución. Por lo pronto, existe un par de autores que han publicado textos y han sido abordados por la crítica literaria

³¹ Me refiero a la anhelada “‘independencia literaria’ de España” (Paz, 2014 [1994]: 558) que formulaban nuestros románticos desde Rubén Darío hasta su culminación con las vanguardias y el Boom hispanoamericano.

de las tres orillas que da cuenta de un tímido auge que se puede periodizar a principio de este siglo y que busca plantear alternativas a las deficientes políticas públicas frente al multiculturalismo y la discriminación a ultranza de Europa.

No se trata de escribir en distintas lenguas, sino en una precisa lengua y llegar a dominar su estilo, la forma de escribir en esa música subterránea y cotidiana. La literatura está lejos del políglota que puede migrar fácilmente de una lengua a otra. Morábito asegura: “En el fondo, el Gran Políglota no habla ninguna lengua, pero aprende una cada dos o tres meses. Es un archivo *muerto* de lenguas, una especie de diccionario viviente” (2014: 57. La cursiva es mía) por el sencillo motivo de que: “No es posible hablar exclusivamente un solo idioma. Siempre que hablamos, hablamos sobre un trasfondo, conocido o meramente intuido, de una diversidad de lenguas” (70). Escribir una literatura, en cambio, obedece a una actitud de un vitalismo cuya premisa es llegar a escribir algo en una lengua determinada capaz de marcar esa misma lengua porque marca un antes y un después a tal grado de que es inconcebible imaginarla antes de ese gesto escritural, esa herida que registra dicho duelo, esa huella de la grafía que singulariza una literatura. Eso hace interesante, por ejemplo, la literatura en lengua francesa cuando nos viene a la memoria las figuras de Tahar Ben Jelloun, Héctor Bianciotti y Emil Cioran por dibujar, impulsivamente, un mapa literario en la región de esta lengua.

Escribir implica la imperiosa labor de la elección. El escritor elige entre un variopinto cuadro lingüístico una lengua para escribir, una lengua que no es la suya porque no la habla ni la mastica en la oralidad cotidiana ni tampoco es ajena porque no pertenece nada más a los otros. Desde una antropología crítica de la lengua, esta labor de elegir una lengua literaria se sitúa en ese binomio lengua propia/lengua ajena. Es una lengua plenamente desterritorializada porque no obedece a ninguna política nacional ni a los impulsos geopolíticos, sino que responde a la necesidad que tiene la literatura

de una música que anteriormente no existía. Cuando Rubén Darío acude a Paul Verlaine para escribir descubre una nueva poesía que antes no había percibido ni sentido en los clásicos³². Borges asegura que “cada escritor crea a sus precursores. Su labor modifica nuestra concepción del pasado, como ha de modificar el futuro” (2014 [1953]: 282). Leer a los contemporáneos sin la mediación de autores, traductores ni críticos permite acudir a la fuente misma sin perderse en los afluentes del gran río. Rubén Darío no solo representa una nueva forma de escribir, un estilo que marca una época, sino también un estado de ánimo distinto que exige el acto placentero de leer. La lectura— recordemos— como una incesante labor de transgresión y ruptura. Leer es un acto eminentemente poético y creativo.

Si la literatura es un simulacro —como sostiene Foucault (2013 [1964]: 95) — escribir bajo su aureola “nos impone una máscara” (Morábito, 2014: 72) porque no señala la persona física tras la cual escribe, sino un sujeto fugitivo oculto tras una firma que le permite llevar hasta el exceso “el carácter inagotable del murmullo” (Blanchot, 2002 [1955]: 163-165). Esta figura, que el propio Foucault ha configurado bajo o a través del concepto de “autor” (2015 [1969]: 9-40) y en torno al cual ha construido una arquitectura histórico-teórica, se despliega de un modo inesperado que es imposible “vigilar” y “castigar” (24) o censurar por el simple hecho de que el autor no corresponde a la persona³³ que vive, padece, sueña y se proyecta y porque la literatura, este ser que no deja de ocultarse y desplegarse en la hoja, es la puesta en escena de este mismo ser y, al mismo tiempo, las formas posibles de esta puesta en escena. Escribir obedece a leyes que se inscriben en

³² En esa expedición, Rubén Darío descubre la música de Góngora (Alonso, 1998: 170) que luego van a retomar los poetas de la Generación del 27 como Rafael Alberti y Federico García Lorca.

³³ Jaime Gil de Biedma había sido acusado por el gobierno franquista de haber transgredido las buenas formas por unos poemas subidos de tono a lo cual el poeta catalán había respondido que su poesía se refería únicamente a su autor y no a su persona.

el universo de la literatura mas no de las instituciones espaciotemporales de un estado-nación.

Si la literatura marca una distancia cronotópica con el tiempo y, sobre todo, el espacio desde donde escriben los autores, ¿es todavía posible seguir sosteniendo la nacionalidad de las literaturas? Esta pregunta pone en duda el conglomerado categorial de “la literatura marroquí de lengua española” no en el sentido de que no existan autores marroquíes que escriban en lengua española, sino porque la escritura de orden literario no busca reivindicar o fortalecer los lazos nacionales de una comunidad. La literatura, como discurso autónomo, goza de sus propios signos vitales capaces de crear una infinidad de universos. Si estamos poniendo en duda “la nacionalidad literaria” de este fenómeno editorial y cultural en Marruecos es porque su lugar es fronterizo entre las literaturas de Marruecos y la literatura española. No olvidemos que la *transhispanidad literaria* nos permite concebir nuestra literatura desde una perspectiva más amplia donde se puede inscribir dicha literatura y que, además, conversa con otras literaturas hispánicas.

En un mundo global e interconectado, es insostenible defender una “literatura marroquí de lengua española”, sino inscribirla en un horizonte de recepción de mayor atracción para los lectores de otras latitudes geo-discursivas que haga brotar “el sentimiento de poseer más de lo que habíamos escrito” (Fuentes, 2011: 145) y de amplia abstracción para la crítica neopositivista. Me interesa plantear varias preguntas y ensayar sus posibles respuestas que nos permita reencauzar la discusión en la crítica hispanista, asediada por su frigidez teórica y su “esotérisme structural” (Foucault, 2013 [1964]: 113). ¿Esta literatura marroquí de lengua española tiene componentes diaspóricos? ¿Los autores que escriben están marcados por la experiencia de la diáspora? ¿Los que viven fuera de Marruecos escriben una literatura que podríamos considerar “diaspórica”? ¿Qué hay de otros que radican más allá de la vecindad colonial? ¿Qué

elementos estilísticos y que figuras deben existir para hablar de una “literatura diaspórica”? ¿Podemos hablar de una “literatura hispanomarroquí de la diáspora”? Son preguntas que exigen una reflexión argumentativa mayor y que estimularían nuevas perspectivas en la investigación hispanista, sobre todo, en Marruecos y España, y que no sería conveniente en esta primera exploración.

Es preciso dejar claro que no estoy poniendo en duda lo que se escribe en el Marruecos de lengua española ni fuera de sus territorios. Tampoco he negado la literatura que aborda la migración en ambas orillas del mediterráneo hispánico. Más bien he cuestionado “la brillantez” con que se le ha descrito más recientemente (Ricci, 2010: 14). Es necesario realizar un esfuerzo conceptual que permita distinguir la diáspora de otros fenómenos culturales como la migración, el turismo educativo o científico y otras formas contemporáneas de “fronteridad” (Bauman, 2010 [1998]: 131). Dicha operación es útil para la labor teórico-metodológica de la crítica para una urgente e higiénica redefinición de los esquemas de observación. Paz exigía a la crítica explorar las relaciones contradictorias, ambiguas y excepcionales que tienen lugar entre los autores, las obras y las literaturas (2014 [1994]: 565). Sin una dosis de imaginación poética en la crítica literaria, la literatura hispano-marroquí no será capaz de ser divisada oportunamente y de acuerdo a los moldes diaspóricos de la época contemporánea.

Primeras Conclusiones preliminares

Procuró que en cada texto emerja un testimonio de las circunstancias actuales en que se desenvuelven mis reflexiones de índole teórico-metodológico y filosófico-intelectual. Luego observo que en dicho testimonio se oculta un testamento de mis anteriores hipótesis, insostenibles en este tiempo presente. Por esta razón, cada ejercicio escritural se liga secretamente con el anterior con el cual mantienen

una curiosa correspondencia, una relación circular de tinte epistolar en la que prevalecen las tentativas de responder a las preguntas que quedaron en la marejada de ayer e instalan la necesidad de plantear nuevas preguntas. Pienso que toda investigación debe de terminar con nuevas preguntas que alienten al manantial sin fin de la exploración científica.

Este trabajo ha tratado de reflexionar sobre un fenómeno en lenta ebullición y en proceso de redefinición de sus tópicos, sus fórmulas enunciativas y sus metáforas. En 1976, Octavio Paz señalaba que la literatura en América Latina “es la más joven de las literaturas occidentales” (2014 [1994]: 564). La literatura marroquí de lengua española, en este primer tercio del tercer milenio, lo es más todavía. La literatura de la diáspora marroquí en lengua española es un feto discursivo al interior de esta producción literaria. Es conveniente esperar la evolución de esta última producción literaria para observar el giro que pudieran tener aquellos escritores interesados sobre la diáspora, el exilio y los desplazamientos que involucran la lengua literaria y las rupturas discursivas. La crítica hispanista todavía tiene un largo camino que recorrer en los abordajes contemporáneos donde las nuevas tendencias teóricas podrían ser clave en aprehender este fenómeno tan complejo y de reciente visibilidad.

Una literatura de la diáspora implica un proceso de lectura que reconozca la ruptura con el canon literario nacional y geopolítico, con las prácticas institucionalizadas de la propia lectura y con la exigencia editorial de nuestros tiempos. Solo con la superación de estos males del presente, podríamos vislumbrar el arribo de aquella literatura capaz de alcanzar la independencia literaria que daría pie a un diálogo más vitalista y menos colonial. Con ello, no solo existiría una amplia producción de la diáspora hispano-marroquí, sino que la literatura marroquí de lengua española tendría una proyección transoceánica, conversando así con otras literaturas cuyo tópico sea la diáspora como universo intelectual y discursivo. La *transhispanidad literaria* –como

modelo teórico de orden diaspórico— escudriñaría las condiciones materiales y discursivas que harían posible imaginarnos esta cartografía literaria de la diáspora marroquí.

Esta primera entrega presupone un primer ejercicio de esta naturaleza sobre cómo la diáspora ha ido cobrando lugar en la producción literaria hispano-marroquí y cómo la crítica literaria ha interceptado estas configuraciones representativas. Las preguntas planteadas que no he logrado responder en este texto profetizan un segundo ejercicio y vislumbran su continuidad como una forma de ahondar en las disquisiciones que he formulado desde el modelo teórico de la *transhispanidad literaria*. Espero que estas reflexiones alimenten el espíritu de construir un escenario propicio para la discusión crítica y generen las debidas líneas de investigación orientadas al tópico de la diáspora.

Referencias

Alonso, D. (1988) *Poetas españoles contemporáneos* (3ª. edición aumentada). Madrid: Gredos.

Barthes, R. (1993) (1973) y (1978) *El placer del texto y Lección inaugural* (trads. Nicolás Rosa y Oscar Terán, 10ª. ed.). México: XXI.

Bauman, Z. (2013) (2011) *La cultura en el mundo de la modernidad líquida* (trad. Lilia Mosconi). México: FCE.

Bauman, Z. (2010) (1998) *La globalización. Consecuencias humanas* (5ª. reimp., trad. Daniel Zadunaisky). México: FCE.

Betancourt Martínez, F. (2015). Epistemología y teoría de sistemas: lo cognitivo en una visión transformada en *Historia y cognición. Una propuesta de epistemología desde la teoría de sistemas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Universidad Iberoamericana, 71-145.

Blanchot, Maurice (2002) [1955] *El espacio literario* (trads. Vicky Palant y Jorge Jinkis). Madrid: Editora Nacional.

Borges, J. L. (2009) (1980) *Siete Noches* (3ª. Reimp., epílogo de Roy Bartholomew). México: FCE.

Borges, J. L. (2014) (1953) *Inquisiciones / Otras inquisiciones* (1ª. reimp.). México: Penguin Random House.

Calderwood, E. (2019) *Al Ándalus en Marruecos. El verdadero legado del colonialismo español en el Marruecos contemporáneo*. Madrid: Almuzara.

----- (2018) *Spain and the Making of Modern Moroccan Culture*. Harvard University Press.

Cassigoli, R. (2016) *El exilio como síntoma. Literatura y fuentes*. México / Santiago de Chile: Universidad Nacional Autónoma de México / Metales Pesados.

Derrida, J. & Dufourmantelle, A. (2000) (1997) *La hospitalidad* (traducción y prólogo de Mirta Segoviano), Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

Derrida, J. (2011) “La langue n’appartient pas” (entrevista con Évelyne Grossman). *Diario de Poesía*, 58, s/p. <https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/celan.htm>

Derrida, J. (2000) (1967) *De la gramatología* (introducción de Philippe Sollers), México: XXI.

EKHAUSE, R. (2012) *Literatura marroquí escrita en catalán y castellano* [Tesis de maestría]. Universidad de California, Merced. Recuperado de: <https://escholarship.org/uc/item/4654z3hc>

Ennaji, M. (1992) Le Maroc et l’Atlantique durant les temps modernes en Kaddouri, A. *Le Maroc et l’Atlantique*. Rabat: Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, pp. 95-120.

Foucault, M. (2015) (1969). *¿Qué es un autor?*, Apostillas a ¿Qué es un autor? Por Daniel Link, (2ª. ed., trad. Silvio Mattoni). México: El cuenco de Plata.

----- (2013) (1964-1970) *La grande étrangère. À propos de la littérature*. Paris: École des hautes études en sciences sociales.

----- (2012) (1966). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, (Trad. Elsa Cecilia Frost). México: XXI.

----- (2010) (1969) *La arqueología del saber*, (2ª. ed., trad. Aurelio Garzón del Camino). México: XXI.

----- (2014) (1984) “Des espaces autres”. *Empan*, 2, 54: 12-19. <https://www.cairn.info/revue-empan-2004-2-page-12.htm>

Fuentes, C. (2011) *La Gran novela latinoamericana*. México: Alfaguara.

Gahete, M., et al. (2008) *Calle del agua. Antología contemporánea de literatura hispanomagrebí*. Sial.

Gaos, J. (1990) *Obras completas. Vol. VI. Pensamiento de lengua española. Pensamiento español*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

García Canclini, N. (2012) “Palabras de agradecimiento. De un México a otro” en Nivón Bolán, E. (coord.) *Voces híbridas. Reflexiones en torno a la obra de García Canclini*. México: XXI.

García Galindo, J. A. (2014) Estudios Transatlánticos: en torno a un proyecto académico Interuniversitario. *Revista Surco Sur*, vol. 4 (6): 61-64. Recuperado de: <http://scholarcommons.usf.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1153&context=surcosur>

KARZAZI, K. (2011) La inmigración marroquí en la narrativa española contemporánea. F. J. García Castaño y N. Kressova, *Actas del I Congreso Internacional sobre Migraciones en Andalucía. Granada: Instituto de Migraciones*, pp. 287-293. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4031782>

Lacomba, J. & El Khamsi, R. (2018) Introducción en *La diáspora marroquí y sus aportes a los países de recepción. Desvelando un valor oculto*. Rabat: Instituto de Estudios Hispano-Lusos, 9-33.

López Navia, S. (2009) Literatura posnacional. *Monteagudo*, 3ª. Época, 14: 231-236. Recuperado de: <http://revistas.um.es/monteagudo/article/view/106201/101031>

Lyotard, J-F. (1993) (1979). *La condición postmoderna. Informe sobre el saber* (trad. Mariano Antolín Rato). Barcelona: Planeta-Agostini.

Maalouf, A. (2011) *Les Identités meurtrières*. Paris: Librairie Générale Française.

Mendieta, E. (2006) Ni orientalismo ni occidentalismo: Edward W. Said y el latinoamericanismo. *Tabula rasa*, 5: 67-83. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/396/39600504.pdf>

Mesmoudi, M. (2020) ¿Existe una nueva poesía marroquí de lengua española? Aproximaciones transhispánicas en *Transmodernity. Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 9 (4): 24-44. Recuperado de: <https://escholarship.org/uc/item/9zq0t6w1>

Mesmoudi, M. (2019a) La literatura marroquí en lengua española desde la transhispanidad literaria en Sarria, J. & Gahete (eds.), M. *La Frontera Líquida. Estudios sobre literatura hispanomagrebí*. Valencia: Tirant Humanidades, 23-40.

Mesmoudi, M. (2019b) Sobre héroes y tumbas: la decadencia del hispanismo en Marruecos en *CPLATAM. Análisis Político en América Latina*, febrero de 2019. Disponible en: <http://cplatam.net/decadenciadelhispanismoenmarruecos/>

Mesmoudi, M. (2019c) “Conferencia: La literatura marroquí en lengua española – aproximaciones transhispánicas”. II Ciclo de Conferencias: Marruecos y América Latina (MAR/AL), Instituto Cervantes de Fez, 18 de enero de 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=i06LqfhFk90>

Miege, J.-L. (1992) Pour une méthodologie de l’histoire maritime du Maroc en Kaddouri, A. *Le Maroc et l’Atlantique*. Rabat: Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 11-29.

Morábito, F. (2014) *El idioma materno*. México: Sexto Piso.

Moretti, F. (2000) Más conjeturas sobre la literatura mundial, *NLR* 4: 83-91. Recuperado de: <https://newleftreview.es/issues/20/articles/franco-moretti-mas-conjeturas-sobre-la-literatura-mundial.pdf>

Moretti, F. (2000) Conjeturas sobre la literatura mundial, *NLR* 3: 65-76. Recuperado de: <https://newleftreview.es/issues/3/articles/franco-moretti-conjeturas-sobre-la-literatura-mundial.pdf> y https://iedamagri.files.wordpress.com/2014/08/moretti-conjeturas_sobre_a_literatura.pdf

Nicol, E. (1998) (1961) *El problema de la filosofía hispánica* (2ª. ed., prefacio de Alberto Constante y Ricardo Horneffer). México: FCE.

Ortega, J. (2015) Trayecto Transatlántico. *Anclajes*, vol. 19 (2): 41-47. Recuperado de: <http://www.scielo.org.ar/pdf/anclajes/v19n2/v19n2a04.pdf> y <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=22443171001>

Ortega, J. (2003) Presentación. *Iberoamericana*, III (9): 105-108. Recuperado de: <https://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/iberoamericana/article/viewFile/590/274>

Ortega y Gasset, J. (1970) *El espectador* (selección y prólogo de Gaspar Gómez de la Serna). Pamplona: Salvat.

Pamuk, O. (2016) (2003) *Estambul. Ciudad y recuerdos* (trad. Rafael Carpintero). México: Penguin Random House.

Paz, O. (2014) (1994) *Obras Completas. Vol. II. Excursiones e incursiones. Dominio extranjero. Fundación y disidencia. Dominio Hispánico*, (2ª. ed.). México: FCE.

Ricci, C. H. (2019) *New Voices of Muslim North-African Migrants in Europe*, Leiden & Boston: Brill NV.

Ricci, C. H. (2018) *Letras Marruecas II. Nueva Antología de escritores marroquíes en castellano*. Santiago de Chile: Altazor-Embajada de Marruecos en Chile.

------(2012) *Letras Marruecas. Antología de escritores marroquíes en castellano*. Madrid: Ediciones del Orto.

----- (2010) *Literatura periférica en castellano y catalán: el caso marroquí*. Madrid: Ediciones Clásicas-Prensa de la Universidad de Minnesota.

Ricoeur, P. (2003) *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Buenos Aires: XXI.

Said, E. W. (2009) (1978). *Orientalismo* (trad. María Luisa Fuentes, presentación de Juan Goytisolo). México: Random House Mondadori.

Salinas, P. (1970) *Literatura española siglo XX*. Madrid: Alianza.

Sartre, J. P. (2013) *El existencialismo es un humanismo*. México: Mexicanos Unidos.

Taboada, H. (2017) *Extrañas presencias en Nuestra América*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

----- (2012) *Un orientalismo periférico: Nuestra América y el Islam*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Topuzian, M. (2014) La literatura mundial como provocación de los estudios literarios. *CHUY. Revista de estudios literarios latinoamericanos*, 1 (1): 94-138. Recuperado de: http://iflh.institutos.filo.uba.ar/sites/iflh.institutos.filo.uba.ar/files/RevistaChuy_1_1_Topuzian_literatura.pdf

Trigo, Abril. (2012) Los estudios transatlánticos y la geopolítica del neo-hispanismo. *Cuadernos de literatura*, 31: 16-45. Recuperado de: https://www.academia.edu/2277737/Abril_Trigo_Los_Estudios_Transatl%C3%A1nticos_y_la_geopol%C3%ADtica_del_Neohispanismo

Vattimo, G., (2000) *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna* (8ª. reimp., trad. Alberto L. Bixio). Barcelona: Gedisa.

Vertovec, S. (2006) Transnacionalismo migrante y modos de transformación. En Portes, A. & DeWind, J. (coords.). *Repensando las migraciones. Nuevas perspectivas teóricas y empíricas*, México:

Instituto Nacional de Migración / Universidad Autónoma de Zacatecas / Porrúa, 157-190.

Vicens Vives, J. (1970) *Aproximación a la historia de España*. Madrid: Salvat.

Villoro, L. (2008) Soledad y comunión. En *La significación del silencio y otros ensayos*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 25-47.

ARRAIGO SIN DESARRAIGO Y CONVIVENCIA

El hassane Jeffali Houari

Universidad Rovira i Virgili, España

Resumen:

Las políticas migratorias marroquíes han madurado para considerar a la diáspora actores de desarrollo allá donde están. Por ello, las instituciones marroquíes se empeñan no solo en ayudar a los emigrantes a integrarse, sino también en hacer que contribuyan a la prosperidad del país de acogida. Igualmente, el desafío para los países de acogida es cómo crear un espacio común donde caben todos los componentes de la sociedad. Entre las políticas migratorias del país de origen y las del país de acogida, el objetivo es trabajar por un arraigo de los emigrantes sin desarraigo de su identidad y cultura de origen. Con este enfoque, los aportes de los emigrantes serán, sin lugar a duda, mayores en todos los ámbitos.

Palabras clave: *Emigración marroquí, políticas migratorias, integración, convivencia, arraigo sin desarraigo.*

1. Introducción

Desde antaño, los inmigrantes han contribuido a la prosperidad de las sociedades de acogida. Sus aportes no son solo financieros contribuyendo al desarrollo de las actividades económicas, sino también culturales participando en la innovación de las relaciones entre los componentes de la comunidad. Así, nos preguntamos cómo

contribuyen los inmigrantes en el desarrollo de las sociedades de acogida. Para ello, se intentará, primero, desgranar las políticas migratorias comunitarias, españolas y marroquíes y, luego, sobrevolar sobre los modelos de integración adoptados para acoger a los inmigrantes en los países a cogida.

Con tal de conseguir la armonía y cohesión social, la mayoría de los países receptores de inmigrantes, elaboraron políticas migratorias, basadas en la adopción de marcos jurídicos y programas migratorios de integración para crear espacios idóneos de interacción entre los autóctonos y los nuevos llegados.

En efecto, los países tradicionales de establecimiento de inmigrantes adoptaron instrumentos y medidas para encajar a los trabajadores extranjeros dentro de la sociedad receptora. Algunos optaron por la aculturación con el fin de construir una sociedad homogénea, basada en la asimilación, en la que reina solo una cultura y una lengua. Mientras que otros, prefirieron optar por la multiculturalidad con el fin de adoptar las culturas de los inmigrantes en el seno de la sociedad. En cambio, la Unión Europea como entidad supranacional no ha podido poner en marcha políticas migratorias hasta la Cumbre del Consejo Europeo de Tempe de 1999 y, a partir de allí, políticas migratorias consensuadas entre todos sus miembros. Los tratados de Maastricht y de Ámsterdam fueron cruciales para innovar en la gestión migratoria. Si bien, es verdad que se adoptaron políticas restrictivas hacia los inmigrantes en situación irregular, los demás se beneficiaron de la estabilidad y de la circulación en el interior de las fronteras de la Unión Europea.

Todos los países receptores, fueron y, lo son todavía, conscientes de la considerable tarea de convertir a los inmigrantes en ciudadanos con plenos derechos y obligaciones. Fue la evolución de las políticas migratorias que hicieron reflexionar a muchos países en repensar los enfoques de integración, ofreciendo un nuevo modelo de convivencia. Parece que ni la asimilación americana y francesa, o la

multiculturalidad de los países anglosajones, hayan funcionado, ya que solo favorecieron la creación de guetos al lado de aglomeraciones prósperas. El fracaso en construir una sociedad cohesionada interpela a todos en poner en marcha un nuevo espacio aglutinador donde caben todos y cada uno de los componentes de la sociedad.

En mi opinión, el enfoque de convivencia es el único modelo que pueda ayudar, mejor que otros, evidentemente, a la contribución socioeconómica y cultural de los inmigrantes en los países de acogida. Es el modelo, también, que favorece el fomento de la pertenencia al país de acogida y, por consiguiente, a la ciudadanía universal.

En este sentido, los marroquíes residentes en el extranjero entendieron las ventajas de pertenencia a las dos culturas para ser útiles en ambos países, de acogida y de origen. A parte de la contribución de los países de acogida en allanar el camino hacia una integración dócil, Marruecos ha evolucionado su apuesta, por medio de los programas destinados a la diáspora marroquí, para favorecer aportes tangibles en los países de acogida. Sea el Ministerio Encargado de los Marroquíes Residentes en el Extranjero o el Consejo de la Comunidad Marroquí Residente en el Extranjero o, incluso, la Fundación Hassan II para los Marroquíes Residentes en el Extranjero, todas estas instituciones han aportado su grano de arena para contribuir al arraigo sin desarraigo de la diáspora marroquí en los países de acogida. La participación, en su sentido amplio, refuerza la creación de riqueza material e inmaterial y, por tanto, valores universales en todos los ámbitos.

2. Flujos migratorios marroquíes

La historia de los flujos migratorios marroquíes no es ajena a la de los desplazamientos de las personas al nivel mundial. Se podría considerar que el descubrimiento de América a finales del siglo XV como el inicio de los movimientos migratorios, dando oportunidad a los europeos de establecerse en las nuevas colonias durante los siglos

XVI y XVII. Desafortunadamente, el afán del enriquecimiento rápido no tuvo límites empujando forzosamente a la emigración de 15 millones de esclavos africanos hacia los países industrializados (*Colectivo IOE, 2001: 10 y 11*). A pesar de la abolición de la esclavitud, la necesidad de mano de obra incitó a la contratación de aprendices de India, China y Japón. Con la adopción del modelo de producción basado en la estimulación del consumo para garantizar el empleo y el trabajo en cadena, aumentaron los flujos migratorios internacionales. No obstante, la crisis provocada por el choque petróleo y la eliminación del muro de Berlín ha provocado más movimientos de inmigrantes y refugiados. Estos aumentaron con más amplitud a partir de la primavera árabe de 2011, en busca de una vida mejor. Por ello, sería interesante repasar las etapas de los desplazamientos de los flujos marroquíes.

2.1. Emigrantes temporeros y reclutamiento y establecimiento de trabajadores contratados

A parte de los grandes movimientos de conquistas y de reconquistas, los marroquíes se han desplazado, a mitad del siglo XIX y la primera década del siglo XX, como temporeros o nómadas, huyendo de la pobreza para trabajar en el sector agrícola en las campañas de vendimia en la Argelia francesa. Fueron, inicialmente, los originarios de las tribus fronterizas de Beni Snasen y del Rif, los primeros inmigrantes en instalarse en Argelia y, desde allí, hacia otros países europeos. *Mimoun Aziza* subraya que los marroquíes originarios del Rif llegaron a formar un barrio llamado “Ait Turk” a las afueras de la ciudad Oran en 1940 (Aziza, 2012). Aunque la administración colonial haya adoptado el código indígena (*Code l’Indigenat*¹) en el 28 de junio de 1881, favoreciendo los flujos migratorios procedentes

¹ Se considera a los colonos extranjeros ciudadanos en Argelia mientras que los musulmanes indígenas no lo son.

de países europeos en detrimento de los musulmanes, los marroquíes continuaron emigrando hacia Argelia. Ma Mung (1996) estima que los marroquíes que atravesaron la frontera fueron 29.866 y 34.832 personas durante los años 1932 y 1934 respectivamente. Los flujos se mantuvieron alrededor de estas cifras hasta la independencia de Argelia. Sin embargo, durante la hambruna de 1941 que azotó la región del Rif, los desplazamientos fueron mayores.

Los marroquíes, acostumbrados a desplazarse hacia Argelia, han escogido la Argelia francesa, a inicio del siglo XX, como plataforma de salida hacia la metrópoli y, después, hacia los países del Benelux. Los flujos marroquíes empezaron de tal manera que durante la primera guerra mundial tuvieron marcada presencia y, durante la segunda guerra mundial, permitieron la consolidación como mano de obra necesaria para la reconstrucción de los países europeos devastados por el conflicto bélico. A partir de la década de los sesenta, cuatro países han optado por la mano de obra marroquí, a través de convenios bilaterales de reclutamiento de mano de obra marroquí. Se puede considerar que la apertura de las fronteras para la mano de obra marroquí constituye en sí, una aportación económica que favorece el crecimiento económico. 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. Diría que solo a partir de este momento se podría hablar de la mano de obra. Cabe destacar, igualmente, los convenios de establecimiento que Marruecos firmó con Argelia, Túnez y Senegal para eximir a los nacionales recíprocos del visado del contrato de trabajo para solicitar la autorización de residencia en los tres meses siguientes a la entrada al país.

2.2. Reagrupación familiar y la reorientación de los desplazamientos de los emigrantes

La recesión alemana de 1968 ha trastocado los planes migratorios incitando a los inmigrantes a abandonar el país a través de programas de retorno hacia sus países de origen. Además, el desencadenante de la crisis petrolera de 1973 a raíz de la subida del precio del crudo ha acelerado el retorno de los inmigrantes a sus países de origen. Se puede considerar la salida de los inmigrantes de Alemania y otros países industrializados como una contribución para aliviar las consecuencias de la crisis económica. Sin embargo, el cierre de las fronteras a los flujos migratorios irregulares ha empujado a los que detentan, todavía, un trabajo estable en los países de acogida, a reagrupar a sus familias. Bel Haj destaca la reagrupación familiar de una media anual de doce mil personas entre 1974 y 1990 (*Bel Haj Zekri, A en Ma Mung, 1996: 21*). La importancia de esta etapa es la contribución de las familias reagrupadas a la economía del país de acogida. En vez de aumentar el envío de los ahorros hacia el país de origen, los inmigrantes los gastan en el país de acogida para el mantenimiento de una calidad de vida necesaria. Al lado de la reagrupación familiar, destaca la emigración hacia nuevos destinos como los países del Golfo, de América del Norte, de África. Ma Mung destaca la multiplicación de los flujos migratorios marroquíes por seis entre 1968 y 1984 y, 2,5 entre los inicios de la década de los ochenta y los inicios de la década de los noventa (*Ma Mung, 1996: 11*). Khachani destaca la feminización, a partir de los años ochenta, de la emigración marroquí (*Khachani, 2008: 14*), que se podría considerar como el mejor aporte al rejuvenecimiento de la población europea.

2.3. Aumento de la emigración irregular

Es a partir de la década de los noventa cuando los marroquíes se iniciaron en la emigración cruzando el mar Mediterráneo a través de

las pateras de todo tipo. Las dos causas principales fueron, por un lado, la adopción de políticas restrictivas y la exigencia de visado por los países europeos y, por otro lado, el aumento de la pobreza y las escasas salidas profesionales en Marruecos. La irregularidad llevó consigo el desarrollo de la emigración de los menores no acompañados. La irregularidad implicó igualmente la puesta en marcha de campañas de regularizaciones para documentar a los inmigrantes en una situación irregular. Sería “*mejor calificar a un inmigrante indocumentado de irregular y no de ilegal, ilegal hace referencia a alguien que comete delitos*” (Colectivo IOE, 1999: 92; Jeffali Houari, 2020: 144). A parte de la primera regularización de 1986 y la segunda de 1991, de la que se beneficiaron 11.152 y 31.384 marroquíes respectivamente (Gabriel Robles, 2008²), la más importante fue la adoptada por el gobierno de José Luis Rodríguez Zapatero en agosto 2004 para los 572.961 beneficiados de las 691.655 solicitudes presentadas.

El establecimiento legal en España como en otros países europeos contribuyó a la construcción de la doble pertenencia de los emigrantes marroquíes. Así, la estructura migratoria europea, basada en la integración de los inmigrantes regulares en la sociedad de acogida adoptada en la Cumbre del Consejo Europeo de Tempere de 1999, estimuló la construcción de una ciudadanía europea y, por tanto, universal. A partir de aquí, los emigrantes marroquíes toman conciencia de su pertenencia a dos espacios geográficos que corresponden, uno, al país de acogida y, otro, al país de origen.

Matizando las etapas de la emigración marroquí, Bernabé López distinguió, en su momento, entre tres etapas: a) la postcolonial hasta los años setenta, b) periodo entre la crisis petrolera y el cierre de las fronteras europeas y, c) otro a partir de la regularización de 1985

² Aunque los datos del Instituto Nacional de Estadísticas hablaban de 31.384, La autora aportó que López (1996:71) los ha incrementado hasta 48.610 marroquíes regularizados durante la campaña de regularización de 1991.

(López García, 1993). Mohamed Berriane considera que la emigración marroquí, formada por hombres de origen bereber en su totalidad, empezó a partir de principios del siglo XX. La siguiente etapa empezó con la crisis petrolera caracterizada por la disminución de la contratación de mano de obra en los países de origen y la adopción de políticas restrictivas de entrada de los inmigrantes. La tercera, empezó con el inicio de la apertura democrática de Marruecos, caracterizada por las visitas estivales de la diáspora marroquí a sus regiones de origen. Diría que es el inicio del arraigo sin desarraigo de los marroquíes residentes en el extranjero para que tengan una pertenencia al país de acogida y de origen.

Por su parte, Mohamed Khachani destaca la emigración de temporada a lo largo de la década de los ochenta, la reagrupación familiar, la feminización de la emigración a partir de los años ochenta y, finalmente, la migración ilegal a través de las redes clandestinas (Khachani, 2008: 14). No obstante, la emigración de temporada y la feminización de los flujos migratorios continúan todavía con mucha intensidad. Cada año, miles de mujeres son contratadas para recoger las fresas en los campos agrícolas andaluces.

2.4. Fomento del arraigo sin desarraigo

Las políticas marroquíes hacia la diáspora han sido, siempre, muy activas para su integración en los países de acogida. Si bien es verdad que durante el reinado de Hassan II, el enfoque de programas migratorios pretendió el mantenimiento de la cultura de origen, es verdad también que durante el reinado de Mohamed VI el enfoque pretende, además del arraigo de la cultura de origen, la integración de los marroquíes en los países de acogida. Fue durante la legislatura presidida por Abbas El Fassi, entre 1907 y 1911, cuando se promovió el arraigo sin desarraigo de la comunidad marroquí residente en el extranjero. Esta estrategia dio una visibilidad a la diáspora marroquí

en los países de acogida para ser portadores de riqueza a todos los niveles.

Para ello, se fomentaron programas haciendo de los marroquíes residentes en el extranjero personas pertenecientes a las dos culturas, de origen y de acogida. En el apartado correspondiente a la evolución de la normativa marroquí sobre la materia de las migraciones, Jeffali Houari destaca el *“fomento de políticas de arraigo en los países de acogida sin perder la identidad de origen, conocida por la expresión francesa “enracinement sans deracinement”, o sea el arraigo sin desarraigo”* (Jeffali Houari, 2020:199).

En este sentido, tomando la Constitución refrendada en 2011, los legisladores no pudieron pasar por alto la diáspora musulmana y judía marroquí en su conjunto. Nadie, hoy en día, discute el arraigo de los judíos marroquíes en las sociedades de acogida. Con la reanudación de las relaciones diplomáticas entre Marruecos e Israel, se descubrió que alrededor de un millón de marroquíes viven en este país. Además, allá donde vayan se adaptan aportando todo su saber para el desarrollo en todos los ámbitos.

Por otro lado, cabe destacar que el contenido del artículo 30 refleja claramente el arraigo en las sociedades de acogida por la adopción, por primera vez, del principio de reciprocidad como instrumento de participación en las elecciones municipales de los países receptores. De igual manera, es de gran importancia subrayar la inclusión de *“la ayuda a la integración de los marroquíes en los países de acogida”* en el plan gubernamental de la legislatura 2016-2021. Es un cambio gigantesco en la estrategia gubernamental hacia su diáspora. Existe una conciencia de que los aportes de los emigrantes marroquíes deben ser beneficiosos para el país de acogida y de origen.

De igual manera, el programa de convocatorias de financiación de proyectos y de refuerzo escolar, elaborados por las asociaciones de la diáspora, con el objetivo de poner en marcha proyectos con impactos

significativos sobre la comunidad marroquí en los países de acogida, han contribuido ampliamente al resurgimiento de la doble pertenencia y el fomento de aportes hacia el país de acogida. Con la lucha contra el fracaso escolar de los niños marroquíes, por ejemplo, se contribuye a la construcción de una sociedad cohesionada y próspera.

3. Promoción del arraigo en las políticas migratorias europeas y españolas

3.1. Políticas comunitarias de fomento del arraigo de inmigrantes

La conciencia por ordenar los flujos migratorios ha evolucionado mucho desde el establecimiento de instrumentos de integración. Los países receptores han ahondado en establecer mecanismos, a través de la adopción de programas y planes estratégicos para la integración, la cohesión social y la acogida de los inmigrantes.

Aunque la Comunidad Económica Europea (*CEE*) constituyó el *grupo de Trevi*, formado por los ministros de interior de la *CEE* en el año 1975, ese grupo no tuvo las competencias para adoptar políticas comunes en materia de inmigración. Su rol era el de contribuir a la cooperación judicial y policial, dependiendo del derecho internacional, al margen de las instituciones. Esto ocurrió solo a partir de 1986, cuando se decidió que se creara un grupo *ad hoc* sobre inmigración subordinado a la Comisión Europea.

En cambio, la estructuración de la Unión Europea en materia de inmigración no se adoptó hasta el tratado de la Unión Europea o de Maastricht en 1992. Este distingue entre tres pilares; uno, de la Comunidad Europea, otro, de la Política Exterior y de Seguridad Común (*PESC*) y, el último, de la Cooperación en Justicia y Asuntos del Interior (*CJAI*). A partir de este pilar se desarrollaron, de una manera evolutiva, programas de interacción de los inmigrantes en los países nacionales. En el mismo sentido, el tratado de Ámsterdam de

1997 y la cumbre de Viena de 1998 han contribuido a la formación de un espacio común de libertad, justicia y seguridad y, sobre todo, de una ciudadanía europea.

En este ámbito, Zapata-Barrero distingue entre los “euro-ciudadanos” y los “euro-inmigrantes”. Los primeros con derecho de movimiento, mientras que los segundos tienen prohibido desplazarse entre los países miembros de la Unión Europea. Pero, la referencia expresa a la inmigración no fue adoptada hasta la cumbre del Consejo Europeo de Tampere de 1999. Fue un paso gigantesco en el que “*se adoptó una política común en el ámbito de asilo y de inmigración basada en: a) la colaboración con los países de origen, b) el establecimiento de un sistema europeo común de asilo, c) la gestión de los flujos migratorios y d) el trato justo a los nacionales de terceros países*” (Jeffali Houari, 2020: 177). Diría que el establecimiento de los inmigrantes en los países europeos requirió la elaboración de programas de integración y la movilización de recursos humanos. El aporte de la inmigración supone la producción de riqueza, a través de la creación de nuevos puestos de trabajo y la movilización de recursos financieros para la contratación de una mano de obra especializada.

Cuadro 1: programas europeos de integración

Programas comunitarios	Fecha de adopción
Programa plurianual del Consejo Europea de Tampere 1999-2004	15 y 16 de octubre de 1999
Programa de La Haya 2004-2009	4 y 5 de noviembre de 2004
Programa de Estocolmo 2010-2014	Diciembre de 2009
Pacto Europeo de Inmigración y de Asilo de Paris	2008
Enfoque Global de la Migración y de la Movilidad	2011
Agenda Europea de Migración (AEM) 2014-2020, aprobada en el Consejo Europeo de junio de 2014	13 de mayo de 2015
Agenda Estratégica de la Unión Europea, aprobada en el Consejo Europeo del 20 y 21 de junio de 2019	Entrada en vigor: 1ero de noviembre de 2019
Conferencia Europea	24 y 25 de octubre de 2019
Tampere 20 a Tampere 2.0”,	24 y 25 de octubre de 2020

Elaboración propia

3.2. Políticas españolas de fomento del arraigo de inmigrantes

Los españoles fueron, históricamente, emigrantes establecidos en diferentes países y continentes. No se ha tomado conciencia académica y política de la inmigración hasta la década de los años ochenta. Entre los primeros estudios figura el del Colectivo IOE, titulado “*Los inmigrantes en España*”, publicado el año 1987 en la revista de Cáritas Diocesana, Documentación Social. Pero, la abundancia de la literatura científica no se hizo eco hasta principios del milenio actual, como consecuencia de la visibilidad de los inmigrantes y la mediatización de la migración irregular. La llegada de los flujos migratorios ayudó a la producción literaria, considerada también como aporte cualitativo de creación de riqueza inmaterial de un país.

En este sentido, la llegada de los inmigrantes y su establecimiento requirió a España la adaptación de su legislación a la nueva realidad imperante. Así se adoptó la primera Ley Orgánica 7/1985, de 1 julio, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España, de la era democrática, reformulando el obsoleto Real Decreto de 17 de noviembre de 1852. El objetivo principal, según el preámbulo del texto, era no solo “*reconocer a los extranjeros la máxima cota de derechos y libertades, cuyo ejercicio queda prácticamente equiparado al de los propios ciudadanos españoles*”, sino también “*favorecer la integración de los extranjeros en la sociedad española*”. Es una manera de proceder al arraigo de los inmigrantes mediante instrumentos de acogida. El aporte, por lo tanto, sería dotar el país de una mano de obra necesaria para el desarrollo de las actividades económicas y la creación de riqueza.

Tal vez, el interés en el mantenimiento de los puestos de trabajo rechazados por los españoles ha acelerado la adopción de la Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social. Dicha ley abunda, según el artículo 2, en la integración con el fin de promover la participación

económica, social, cultural y política de los inmigrantes en España. Es el inicio de la involucración de los inmigrantes en los diferentes ámbitos de la sociedad, desde la participación en la comunidad hasta la participación en todos los niveles territoriales de la política española. La participación conlleva consigo la creación de valores universales de ciudadanía en los ámbitos cultural, social y civil. La presencia estructural de los inmigrantes contribuyó a la primera modificación de la Ley para desarrollar medidas contra el racismo y la xenofobia.

De igual manera, se adoptaron, a través de la adopción de la Ley Orgánica 11/2003, de 29 de septiembre, medidas concretas en materia de seguridad ciudadana, violencia doméstica e integración social de los extranjeros, abundando en la adopción de instrumentos de fomento de la convivencia. Sea cual sea la reforma, el constante cambio provocado por el establecimiento de los inmigrantes induce a la mejora de integración. Si bien la Ley Orgánica 14/2003, de 20 de noviembre, pasa de puntillas sobre la integración, la Ley Orgánica 2/2009, de 11 de diciembre, destaca en su quinto punto del preámbulo, por una parte,

“reforzar la integración como uno de los ejes centrales de la política de inmigración que, teniendo en cuenta el acervo de la Unión Europea en materia de inmigración y protección internacional, apuesta por lograr un marco de convivencia de identidades y culturas” y, por otra parte, *“Reforzar e institucionalizar el diálogo con las organizaciones de inmigrantes y con otras organizaciones con interés e implantación en el ámbito migratorio, incluyendo entre ellas a las organizaciones sindicales y empresariales más representativas, en la definición y desarrollo de la política migratoria”*.

Por otro lado, cabe destacar los programas españoles de fomento de integración de los inmigrantes. Los más destacados fueron el Plan para la Integración Social de los Inmigrantes de 1994 (en adelante PISI), el Programa Global de Regulación y Coordinación de

Extranjería e Inmigración en España (en adelante GRECO) de 2001, y los dos Planes Estratégicos de Ciudadanía e Integración (en adelante PECE) adoptados para los periodos 2007-2010 y 2011-2014. Otro Plan Nacional de Acción para la Inclusión social estuvo vigente hasta 2016 y, a partir de esta fecha, ningún programa trascendental parece haber sido aprobado. Sin embargo, las comunidades autónomas no dejan de adoptar planes para la integración de inmigrantes en sus territorios respectivos.

El *PISI*, primer programa, pretendió desarrollar medidas favoreciendo la integración de los inmigrantes en la sociedad española. Uno de los instrumentos ideados fue la creación del Foro para la Integración Social de los Inmigrantes a través del Real Decreto número 490/1995³, de 7 de abril, con el objetivo de estimular la participación. El otro fue la dotación de la mujer de un estatuto jurídico independiente de su esposo, así como la ampliación de la vigencia de la residencia legal a cinco años.

El *GRECO*, segundo programa, considerado como una continuidad del *PISI*, fue estructurado en diferentes ejes en los que destaca claramente la integración de los inmigrantes legales en la sociedad española, basada en los derechos y las obligaciones. Se pretendió principalmente, con ello, “*orientar, impulsar y coordinar las actuaciones en materia de extranjería e inmigración [...] sirviendo de marco de referencia para el establecimiento de la necesaria cooperación y coordinación*” entre los agentes implicados en la temática de la integración migratoria (GRECO, 2001).

El *PECE I*, tercer programa, buscó no solo la integración de los inmigrantes en situación legal en España, sino también la protección de los menores no acompañados (*MENA*) (*Ministerio de Trabajo e Inmigración, 2009: Llorent y Terrón, 2013: 120*). Mientras que, el

³ BOE número. 87, de 12 de abril de 1995, con referencia: BOE-A-1995-8878. <https://www.boe.es/eli/es/rd/1995/04/07/490>

PECI II persiguió la cohesión ciudadana reformulando el concepto de integración según cuatro principios, a saber: igualdad, ciudadanía, inclusión e interculturalidad. Buscó igualmente la “*gestión de la diversidad en un proyecto compartido de sociedad*” (*Secretaría de Estado de Inmigración y Emigración, 2011: 115; Llorent y Terrón, 2013: 120*). Otro de los instrumentos puesto en marcha fue el Observatorio Español del Racismo y la Xenofobia (*OBERAXE*), con el fin de luchar contra todas las formas de discriminación, en colaboración con organismos similares como es el caso del Observatorio Europeo del Racismo y la Xenofobia.

A partir del análisis de estos programas de integración en España, se entiende que los inmigrantes puedan beneficiarse de un espacio fértil en el que ser dinamizadores de riquezas de toda índole, lo que ayudaría a fomentar la cohesión social y la dinamización de la sociedad autóctona en los niveles social, cultural y económico. Ejemplos destacados son la elección de inmigrantes como representantes de la sociedad española en el Congreso y los parlamentos de las comunidades autónomas. El primer en dar el salto fue Mohamed Chaib Akhdim, primero en el Parlament de Catalunya y, luego, en el Congreso de los Diputados. En Cataluña, muchas personas marroquíes han accedido, a partir de enero de 2018, al parlamento autonómico. Fue el caso de Najat Driouech Ben Moussa y Saloua El Garbhi. Igualmente fue nombrado como Conseller del Departament de Treball, Afers socials i Famílies, el catalán de origen marroquí, Chakir el Homrani Lesfar. Ahmed Benalla, otro catalán de origen marroquí fue nombrado, a partir de 2020, como Delegat del Govern de la Generalitat de Catalunya en el Magreb con sede en Túnez.

El valor añadido de estas personas es de una importancia fundamental para las interacciones en la sociedad y la promoción de las relaciones diplomáticas entre España y los países árabes. Se trata de un arraigo en la sociedad española sin perder su desarraigo con Marruecos.

4. El arraigo sin desarraigo en los diferentes enfoques de integración:

Aludir la temática de la integración es hacer referencia a los enfoques idealizados para acoger a los inmigrantes. Por supuesto a cada periodo le corresponde una manera concreta de gestionar los flujos migratorios y su integración en el país de acogida. Desde los primeros estudios publicados, hasta nuestros tiempos, el concepto de integración, abordado por todas las disciplinas sociales, ha cambiado mucho. Algunos consideraban que la integración significa la aculturación absoluta y la asimilación de los nuevos llegados a la cultura de la sociedad de acogida. Mientras que, otros, consideraban que la llegada de los flujos fomenta la interacción cultural en un doble sentido, entre la sociedad autóctona y las culturas de las comunidades de inmigrantes.

En efecto, *“el estudio de los flujos migratorios, el análisis de los programas destinados a los inmigrantes, la evaluación de la normativa de extranjería y el seguimiento de la interacción entre los nuevos vecinos y los autóctonos constituyen los instrumentos eficaces de distinción entre los diferentes conceptos de la integración”* (Jeffali Houari, 2020, 312). En este ámbito, muchos autores (Sayad, 1984; Herrera, 1994; Giménez y Malgesini, 1997; De Lucas, 2009) han reflexionado a través sus publicaciones para resolver problemáticas relativas a la integración de los inmigrantes y las minorías en su conjunto dentro de las sociedades de acogida.

Apoyándose en las aportaciones de Rubio y Castells sobre la ciudadanía transversal, De Lucas pudo desarrollar el concepto de ciudadanía a partir de la participación de todos los vecinos, ya sean autóctonos o inmigrantes. Esta reflexión constituye un paso previo hacia el disfrute de plenos derechos civiles, sociales y políticos (De Lucas y Solanes, 2009: 19). El autor considera, igualmente, que la integración sociocultural no es más que un paso adelante en el *“reconocimiento del derecho de sufragio activo y pasivo”* para una

participación de los inmigrantes en las elecciones municipales y los procesos relativos a la gestión migratoria (De Lucas y Solanes, 2009: 24).

Así, por tanto, la ampliación del espacio democrático implica el acceso al “derecho a tener derechos” (De Lucas, 2000, citado por Solé, 2002: 25,26 y 27), a través de la “*lógica de la lucha por los derechos*” (De Lucas, 2009: 14). Estos mecanismos y la facilidad de adquisición de la nacionalidad no hacen más que reforzar el sentimiento de pertenencia de los inmigrantes a la sociedad de acogida.

Por supuesto, las reflexiones anteriores, relativas al acceso fluido a la ciudadanía, se sustentan sobre el pago de impuestos por parte de los inmigrantes en las mismas condiciones que los autóctonos. La inclusión de los inmigrantes en el sistema, a través de la participación, refuerza, sin lugar a duda alguna, el aumento de la implicación de los inmigrantes en la sociedad de acogida en todos los niveles. Diría que la integración exitosa será la clave de la ampliación de la participación de los inmigrantes en el desarrollo del país receptor. Además, la implicación de los inmigrantes en la gestión asociativa constituye un aporte fundamental en el alivio de los sufrimientos sociales de la población.

Sin embargo, la interacción entre las minorías y la población no es la misma en todos los países y, por tanto, en todas las estrategias estatales de integración. Por ello, se idealizó modelos como medio de intervención en el proceso de las relaciones societales. Algunos países prefirieron abrazar el asimilacionismo, al considerarlo como medio eficaz del refuerzo de la identidad nacional para el arraigo de los inmigrantes y minorías en la sociedad receptora. Otros, apostaron por el multiculturalismo para fomentar la equidad y el respeto mutuo entre inmigrantes y autóctonos. En cambio, hoy en día, existe una conciencia que apunta hacia la convivencia, una forma de sentimiento de pertenencia a los valores universales.

En efecto, el primer enfoque se sustenta en las aportaciones de *Robert Park* y *William Isaac Thomas*, en los principios de la década veinte del siglo XX, según los cuales, la integración se basa en cuatro etapas, a saber: 1) rivalidad, 2) conflicto, 3) adaptación y 4) asimilación. No obstante, Milton Gordon asentó las bases del modelo de asimilación incluyendo 1) la aculturación, 2) la asimilación estructural y 3) la formación de una identidad común. Cosa que facilita la interacción para poder adaptar la cultura y los valores del país de acogida, el establecimiento de relaciones entre minorías y mayoría, y la percepción de una identidad común como base de una ciudadanía compartida por toda la población (Retortillo et al, 2006: 128).

Si bien es verdad que los inmigrantes procedentes de sociedades con mucha similitud cultural y confesional a la sociedad de llegada encuentran vías de éxito, también es verdad que los procedentes de culturas diferentes se topan con barreras que dificultan su acceso al ascensor social. Cuanta más promoción personal haya, los aportes de los inmigrantes hacia el país de acogida serán mayores. En este sentido, se destaca, por ejemplo, el rol de la confesión protestante en la integración en los Estados Unidos y, por ende, el funcionamiento del modelo “*melting pot*”. En cambio, este enfoque no benefició, de igual modo, a otras categorías de inmigrantes, conduciéndolas hacia una situación de precariedad y de marginación. Los inmigrantes procedentes de países anglosajones han podido contribuir mejor que otros en el desarrollo americano, mientras que los demás inmigrantes debieron esperar generaciones para tener un hueco en la sociedad autóctona. Sea como sea, el papel de las instituciones en Estados Unidos fue neutral para los procesos de integración.

No fue el caso en Francia, donde las instituciones juegan un rol muy importante para poner en marcha instrumentos de aprendizaje lingüístico y la adopción de la cultura nacional. La filosofía francesa de asimilación se basó en la construcción de una identidad homogénea, basada en los ideales y principios republicanos, para

todos y cada uno de los componentes de la sociedad. Si bien los inmigrantes beneficiados del proceso han aportado mucho al país desde todos los niveles, incluso político, el resto de los inmigrantes tienen dificultades serias para ser actores dinámicos del desarrollo. Desde el principio, los flujos migratorios procedentes de países europeos (Polonia, Italia, España y Portugal) y los procedentes de países no europeos (África subsahariana y el Magreb) no fueron tratados de la misma manera a causa de sus raíces. A mi juicio, no es el enfoque el que falla, sino las medidas de políticas migratorias relativas al acompañamiento que no se elaboraron adecuadamente.

En cualquier caso, los aportes de los inmigrantes son evidentes para la transformación socio-cultural de los países de acogida. Así que los aportes de los inmigrantes podrían crear un espacio común de fomento del sentimiento de pertenencia, y podrán serlo todavía mejor si se consiente un arraigo sin desarraigo. La cultura de origen es un componente facilitador de integración en la sociedad de acogida. Desafortunadamente, los objetivos del enfoque no se consiguieron por obligar a las minorías y los inmigrantes a abrazar la cultura de la mayoría. Lo que se consiguió fue la formación de guetos en las afueras de las grandes ciudades y la continua situación de inestabilidad social entre los jóvenes de origen inmigrante y las instituciones.

Opuestamente, existe otro enfoque que valora la especificidad de las minorías y de los inmigrantes que pasa por la protección de la identidad y de la cultura, así como la transmisión de las memorias históricas y mitos a las generaciones posteriores (Bauböck, 2002, citado en Arabi y Vázquez Atochero, 2019: 14). En este caso, el multiculturalismo estimula el consentimiento de una diversidad cultural y confesional de la que toda la sociedad salga beneficiada. Sin embargo, conseguir este objetivo implica resolver una cuestión clave relativa a la convergencia de dos actitudes bien opuestas: una, relativa a la diversidad y, otra, relativa a la supremacía de la cultura dominante

sobre la de las minorías. El éxito o el fracaso depende del reconocimiento de las diferencias en el espacio público por parte de todos los componentes de la sociedad.

No son pocos los países que adoptaron el modelo multicultural a partir de los años setenta y ochenta, con el propósito de gestionar los flujos migratorios y poner en marcha políticas migratorias integradoras en base a principios de derechos y obligaciones. Sin embargo, la intervención de las instituciones fue menor en comparación con los países que aplicaron el modelo asimilacionista. En realidad, cuanto mejor establecidos estén los inmigrantes, mejor será su aportación al país de acogida.

En este sentido, los primeros países que adoptaron este enfoque de integración fueron Gran Bretaña y Canadá. Puede que la influencia cultural británica sobre Canadá estuviera presente a la hora de reflexionar sobre el proyecto de convivencia social. Si bien Gran Bretaña es un país antiguo, la constitución de la confederación canadiense como Estado nacional no se produjo hasta 1867, adquiriendo su autonomía en materia internacional en 1931, su estatuto de *Westminister* en 1946 y la adopción de la nacionalidad canadiense en 1949. Desde este momento hasta 1971, hubo un debate entre las dos comunidades, anglófona y francófona de Quebec, para proclamar el modo de sistema sociocultural a adoptar para el país. Por una parte, se elaboró un libro sobre los indígenas proponiendo la integración plena de los amerindios en el seno de la ciudadanía nacional en 1969 y, por otra, la proclamación del multiculturalismo y la ciudadanía multicultural en 1971. En realidad, no fue nada fácil llegar al consenso, ya que la diferencia de criterios separa la visión de cada comunidad. La anglosajona canadiense estuvo a favor del apego de Canadá al Imperio británico, mientras que el Quebec prioriza la plena autonomía del país.

Cabe destacar que la instauración de este enfoque respondió a cuatro razones, consecuencia de la aceleración de los flujos migratorios hacia

Canadá, a saber: 1) el crecimiento durante las tres décadas desde el fin de la segunda guerra mundial, 2) la transición al Estado de Bienestar, 3) la necesidad de mano de obra para las manufacturas empleando el modelo *fordista* de industrialización, y 4) el crecimiento de la desigualdad entre los países industrializados y en vías de desarrollo provocado por el imperialismo.

Por otra parte, la apuesta multicultural en Gran Bretaña respondió a la necesidad de ofrecer un espacio común para los originarios de las colonias en general y, luego, para la comunidad musulmana de la India y de Pakistán en particular. Cédric Polère destaca, en un estudio sintético sobre *“Multiculturalismo-interculturalidad: los conceptos en los diferentes países de integración”*⁴, que *“a instancias de la mayoría de los países de Europa, la cuestión del reconocimiento institucional de las culturas ha sido planteada por la movilización de las minorías y, en particular, de las poblaciones musulmanas de la península india. Las cuestiones de representatividad e igualdad entre minorías (raciales, étnicas y religiosas) dan lugar a importantes debates”* (Polère, 2002: 33).

El origen del establecimiento de la multiculturalidad fue la ola de independencia, a partir de 1948, de muchas colonias del Imperio Británico. A los inmigrantes procedentes de países de la Commonwealth les fue otorgado el derecho de establecimiento, de acceso al trabajo y de voto. Sin embargo, la sociedad no recibió a estos flujos con cordialidad sino con modos discriminatorios. Así, el gobierno se vio obligado a luchar contra la discriminación hacia los inmigrantes adoptando leyes de relaciones raciales en 1965, 1968 y 1976. El objetivo era poner en marcha una integración basada en el principio de igualdad de oportunidades, sin que los inmigrantes pierdan su especificidad cultural nacional, descartando, por tanto,

⁴ <https://www.millenaire3.com/ressources/integration-les-differents-modeles-d-integration-dans-les-pays-europeens>

cualquier aculturación para una asimilación generalizada, considerando que los aportes podrían ser mejores si las minorías étnicas se involucraran más en la vida cotidiana de la sociedad. La promoción de una identidad común y valores compartidos ayudaron, sin lugar a duda alguna, a crear espacios comunes de convivencia facilitando los aportes de los inmigrantes al país.

Otros países como Alemania optaron, hasta la crisis del petróleo de 1973, por la política migratoria de establecimiento de temporada y de rotación de los trabajadores extranjeros. A pesar de la llegada de millones de refugiados de etnia germana procedentes de Europa Oriental, la economía necesitó todavía más trabajadores para satisfacer la demanda de mano de obra. Por ello, Alemania decidió suscribir convenios laborales, entre los años 1955 y 1968, con países como España, Grecia, Italia, Marruecos, Portugal, Túnez, Turquía y Yugoslavia. Todos fueron considerados trabajadores extranjeros invitados dentro del programa de contratación de “*gastarbeiter*”. Sin embargo, los trabajadores invitados no solo no abandonaron el país, sino que se convirtieron en residentes permanentes reagrupando a sus familiares. Hasta aquí, los aportes de los inmigrantes fueron sobre todo económicos, al contribuir al crecimiento del país.

Las políticas migratorias alemanas no variaron hasta la llegada de la coalición formada por los socialistas y los verdes en 1998, ocasión para no solo reformar la ley de ciudadanía sino también reconsiderar el rechazo a considerar Alemania como un país de inmigración. Tal vez, la introducción del principio del *ius soli*, en vez del *ius sanguinis*, para la adquisición de la nacionalidad ha favorecido la integración de los inmigrantes en la sociedad. La necesidad de la mano de obra cualificada puso a Alemania en necesidad de adoptar otras medidas como el programa de la “tarjeta verde”, facilitando el establecimiento legal a especialistas extranjeros en alta tecnología de la comunicación. La contribución económica de esos expertos a la riqueza del país es visible y real.

Sea cual sea el enfoque de integración adoptado por los países de acogida, los aportes de los inmigrantes dependen de las políticas migratorias establecidas. Por consiguiente, la promoción de la participación global y plena, incluso la política, favorece el sentimiento de pertenencia al país de acogida. Es por ello que se constata el cambio en las políticas migratorias para construir, a través de programas aglutinadores, un espacio de convivencia en el que caben todos los componentes de la sociedad. Hoy en día, podríamos afirmar que los modelos de integración, ideados para integrar a la primera generación, quedaron obsoletos. Por lo tanto, *“Con el análisis de la realidad de los inmigrantes en el que se aplicó la asimilación o el multiculturalismo, no se podría concluir sin afirmar el fracaso de los modelos del melting pot estadounidense, de la asimilación francesa y del multiculturalista británico. La gran mayoría de los inmigrantes no han podido disfrutar en igualdad de condiciones, como el resto de los ciudadanos, del bienestar común”* (Jeffali Houari, 2020: 331).

En mi opinión, la evolución de los flujos migratorios y la continua elaboración de políticas migratorias de integración incitan a adoptar nuevas formas de adaptación de los inmigrantes en los países de acogida. Muchos hablaron de la adaptación unidireccional entre los nuevos llegados y los autóctonos. Recientemente, en países como España, dada la organización territorial y la forma de gobierno descentralizada, se ha venido adoptando el enfoque de convivencia.

5. Conclusiones

Los inmigrantes son unos portadores natos de riqueza. Sus aportes son considerables no solo para contribuir al mantenimiento de sus familiares en los países de origen, sino también y, sobre todo, para los países de acogida a través de la contribución cultural, social y económica.

En efecto, uno de los aportes más comentados es la contribución de los inmigrantes al rejuvenecimiento de la población de los países de acogida. La pirámide poblacional de los diferentes países europeos muestra claramente una necesidad de trabajadores extranjeros para el sustento del sistema de pensiones. Precisamente por ello, todos los países deben compensar la escasez de mano de obra por inmigrantes para el mantenimiento de las actividades económicas y la creación de riqueza.

En este sentido, con tal de conseguir estos objetivos, los países han de acomodar sus políticas migratorias de integración. Primero, adoptar programas y planes migratorios y, luego, adaptar el marco jurídico adecuándolo para el mejor desenvolvimiento de los inmigrantes. El objetivo final para cualquier país es, sin duda alguna, contribuir al arraigo de todos los nuevos llegados en la sociedad de acogida. Marruecos, como país de origen, no desaprovecha las oportunidades para hacer de sus emigrantes actores portadores de riqueza para los dos países: de acogida y de origen. Todas sus recientes políticas migratorias se resumen en el establecimiento del enfoque de arraigo sin desarraigo.

Referencias bibliográficas

ARABI, H y VASQUEZ ATOCHERO, A. (2019) *Diáspora intelectual marroquí en España: La diáspora y la imagen del país. Encuentro con los intelectuales marroquíes residentes en España.* Madrid: Diwan-Mayrit: AnthropiQa. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=734486>.

AZIZA, M. (2012) “Colonisation et migration au Maghreb (1830-1962). Les flux migratoires entre le Maroc et l’Algérie à l’époque coloniale”. Centre Jacques Berque pour les études en sciences humaines et sociales. 151-166.

BERRIANE, M. (2003) *Les marocains résidant en Allemagne.* Rabat : Fondation Hassan II, Organisation Internationale pour les Migrations.

BAUBÖCK, R. (2002) “Farewell to Multiculturalism? Sharing Values and Identities in Societies of Immigration”. *Austrian Academy of Sciences*, Vol. 3, No.1, 1-16.

Colectivo IOE (2001) *flujos migratorios internacionales. Marco de comprensión y características actuales.* Migraciones. Publicación Del Instituto Universitario De Estudios Sobre Migraciones, (9), 7-43. Disponible en: <https://revistas.comillas.edu/index.php/revistamigraciones/article/view/4386> (última consulta el 28 de enero de 2021).

De LUCAS, J. y A SOLANES (2009) *La igualdad en los derechos: claves de la integración.* Madrid: Dykinson.

De LUCAS, J. (2009) “Inmigración, diversidad cultural, reconocimiento político”. *Papers Revista de Sociología*, 94, 11-17. Disponible en <https://papers.uab.cat/article/view/v94-de-lucas>

HERRERA, E. (1994): “Reflexiones en torno al concepto de integración en la sociología de la inmigración”, *Papers Revista de Sociología*, 43, 71-76.

JEFFALI HOUARI, E. (2019) “Flujos migratorios marroquíes en una España históricamente de emigración” In *Diáspora intelectual marroquí en España.: La diáspora y la imagen del país. Encuentro con los intelectuales marroquíes residentes en España.* Madrid: Diwan-Mayrit, 105-122.

JEFFALI HOUARI, E. (2020) *la gestión de la diversidad: Análisis del modelo español y su posible aplicabilidad en las políticas migratorias en Marruecos.* Tesis doctoral presentada en la Universidad Rovira i Virgili de Tarragona. Disponible en: <https://www.tdx.cat/handle/10803/669299>

KHACHANI, M. (2008) *Migration clandestine au Maroc. CARIM notes d’analyse et de synthèse 2008/20. Série sur la migration irrégulière. Module démographique et économique.* Institut Universitaire Européen. Robert Schuman Center for Advanced Studies.

LACOMBA, J. (Dir.) (2004) *Migración y desarrollo en Marruecos.* Instituto Universitario de Desarrollo y Cooperación. Madrid: CATARATA.

LACOMBA, J. (2005) “Marruecos: realidades de las migraciones y posibilidades del codesarrollo”, en Luis Vicente Abad et al.: *Codesarrollo: migraciones y desarrollo mundial.* Madrid: CIDEAL.

LLORENT, V, Terrón, M. T. (2013) “Políticas socioeducativas de integración de los inmigrantes en Alemania, España y Francia”. *Pedagogía Social. Revista Interuniversitaria* [en línea] (enero-junio): [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2019]. ISSN 1139-1723. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=135029517006>

LOPEZ GARCIA, B. (1993) “La inmigración marroquí en España: la relación entre las geografías de origen y destino”. *Política y sociedad*, 12,, 79-88.

MA MUNG, E. (1996) Mobilités et investissements des émigrés : Maroc, Tunisie, Turquie, Sénégal. Paris : L'Harmattan.

MOROKVASIC, Mirjana (1984) Introduction Migration in Europe. Trend Report. Current Sociology, 3, vol. 32, 17-40.

Polère, C. (2002) "intégration et cohésion social en Europe". Cahier millenaire 3 n. 28. Disponible en : <https://www.millenaire3.com/publications/cahier-millenaire3-n-28-integration-et-cohesion-en-europe>

RETORTILLO, O. et al, (2006) "Inmigración y modelos de integración: entre la asimilación y el multiculturalismo". Revista universitaria de ciencias del trabajo, 7, 123-139. Ediciones Universidad de Valladolid. Disponible en <http://uvadoc.uva.es/handle/10324/11345>.

ROBLES GAVIRA, G. (2008) "Inmigrantes marroquíes en España: permanencia o retorno", Revista Interdisciplinar, 8, 173-192.

SAYAD, A.: (1984) "Tendances et Courants des Publications en Sciences Sociales sur l'Immigration en France depuis 1960s". Current Sociology, vol. 32, núm. 3, 219-251.. THOMAS, W.; ZNANIECKI, F. (1974, e.o1929) "The Polish Peasant in Europe and America". New York: Octagon Books.

ZAPATA-BARRERO, R. (2001) "Fundamentalismo estatal de la UE en torno a la inmigración". Revista CIDOB D'Afers Internacionals, 53, 149-176. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/40585861>.

TESTIMONIOS

LA INMIGRACIÓN MARROQUÍ, LA INTERCULTURALIDAD Y LA INCLUSIÓN SOCIAL DE LOS INMIGRANTES MARROQUÍES EN ESPAÑA

Siham Zebda

Universidad de Cádiz, España

Desde que llegué a España en 2013 para cursar mi Doctorado en la Universidad de Cádiz, donde trabajo actualmente como profesora de Derecho Internacional Público y Relaciones Internacionales, se despertó mi preocupación por los prejuicios y estereotipos existentes en la sociedad española sobre los inmigrantes en general y los marroquíes en particular. Varias discusiones sobre esta temática me empujaron a empezar a utilizar todas las herramientas que tengo entre mis manos para romper esos prejuicios y estereotipos existentes. No fue ni es una tarea fácil debido a que el origen de la imagen sobre los marroquíes no es solo una cuestión social, sino que está bien forjada y dibujada por varios motivos, entre otros, históricos, políticos, culturales, etc.

La imagen sobre un mundo arabo-musulmán opuesto a un mundo español-cristiano conforma un conflicto de civilización (Larramendi, 1999: 39). Las relaciones históricas conflictivas datan, en primer lugar, de la Reconquista y, sobre todo, después de este periodo a través de la política instaurada de los Reyes Católicos que recreó la imagen del moro como enemigo tradicional de España (De Madariaga, 2002: 12); en segundo lugar, de la conquista colonial del siglo XIX y XX que culminó con el Protectorado; y, en tercer lugar, de la

participación de 62.271 soldados marroquíes en la Guerra Civil española reclutados por el régimen franquista (Gárate, 1976: 204). Todos estos amargos episodios históricos conflictivos contribuyeron a crear una imagen negativa sobre el marroquí mal llamado “moro”.

Los conflictos político-territoriales son otros factores que influyeron en la imagen creada sobre los marroquíes. Datan de la independencia de Marruecos y el proceso de descolonización, hasta la actualidad por el conflicto del Sáhara que ha distorsionado la imagen sobre Marruecos y que ha alimentado los prejuicios anti-marroquíes (Larramendi, 1999: 41). La disputa territorial entre España y Marruecos sobre Ceuta, Melilla, las islas y los peñones permanece enquistada en lo más profundo de las relaciones bilaterales hispano-marroquíes (Del Valle, 2011) y es otra piedra angular en la creación de la estereotipada imagen sobre Marruecos.

La imagen negativa sobre el marroquí se ha forjado igualmente por la cuestión migratoria tras la llegada de miles de marroquíes principalmente después de la adhesión de España a la Comunidad Europea en 1986 y tras la entrada en vigor del Acuerdo Schengen en 1995, que obligó a los países europeos, incluida España, a cerrar sus fronteras a toda nacionalidad extracomunitaria y entre ella la marroquí. Hay que subrayar que los marroquíes viajaban anteriormente a España sin necesidad de visado y que el cierre de fronteras supuso la aparición de la inmigración irregular. El cierre de fronteras coincidió igualmente con el crecimiento económico de España que aceleró el aumento de la cifra de los inmigrantes marroquíes.

Sin embargo, estas llegadas fueron magnificadas por los medios de comunicación que las calificaban en varias ocasiones como invasión o avalancha, lo que ha influido negativamente en la opinión pública española (Zebda, 2019: 305).

Esta situación ha causado el no entendimiento de la inmigración, que se ha simbolizado con “la patera” y ha presentado una imagen negativa y menos explicada de la misma. Nos parece interesante subrayar que el mar no fue ni es la principal vía de entrada; así, en el año 2003, mientras unas 19.000 personas fueron detenidas por intentar alcanzar la costa española en pateras, llegaron al aeropuerto de Barajas 1.147.774 de extranjeros con un visado de turista y no volvieron a salir del país en ese año (Benítez Eyzaguirre, 2005).

Las imágenes estereotipadas sobre los inmigrantes dificultan su inclusión en la sociedad, lo que se considera actualmente uno de los desafíos del Estado español.

Cabe mencionar que la integración de los inmigrantes en España sigue todavía lejos de convertirse en una realidad debido a varias deficiencias. En primer lugar, la integración no estuvo bien regulada en el corpus jurídico español hasta 2009, a través de la Ley Orgánica 2/2009 sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social, complementada por los planes estratégicos de ciudadanía e integración; PECE I (2007-2010) y PECE II (2011-2014). No obstante, estos planes no han sido renovados desde 2014, lo que nos hace cuestionar el verdadero compromiso del Estado Central en fomentar la inclusión de los inmigrantes. En segundo lugar, el reparto de las competencias sobre la integración se considera otra deficiencia, debido a que el Estado Central es el responsable jurídico-administrativo de cuestiones relacionadas con la inmigración como extranjería, derecho de asilo, la nacionalidad, e igualmente sobre algunos asuntos sociales como la regulación del mercado laboral (Godenau, 2014). No obstante, esta materia es competencia de las comunidades autónomas que a su vez transfieren esta competencia a la provincia y que, en muchas ocasiones, acaba en manos de los municipios, que generalmente no participan en las conferencias nacionales celebradas entre el Gobierno y las comunidades sobre la integración. Es decir, quien gestiona esta materia no participa en la

toma de decisiones sobre cómo debe ser la inclusión de los inmigrantes, sabiendo que el municipio es la administración más cercana al inmigrante y la más consciente de sus necesidades.

Hay que resaltar igualmente que esta falta de integración está motivada también por las características de las primeras inmigraciones que provenían de ámbitos rurales y con un nivel cultural y educativo bajo. Esto ha conllevado la creación en varias ocasiones de una barrera entre el inmigrante y la sociedad de acogida a causa del desconocimiento del idioma, la dificultad para los inmigrantes de acercarse a la cultura española y las diferencias culturales y religiosas, entre otros.

No obstante, en la actualidad, los perfiles de la inmigración marroquí han cambiado y son muy variados (no hay que olvidar que la emigración marroquí hacia España es relativamente reciente, en comparación con otros países europeos como Francia, Bélgica, Países Bajos o Alemania, donde ya podemos hablar de varias generaciones). Además, actualmente nos encontramos tanto a personas inmigrantes como a hijos de inmigrantes con titulaciones y con oficios que van más allá de los trabajos tradicionales típicos de la inmigración, como la agricultura, la construcción o trabajo del hogar. No obstante, la percepción española sobre el marroquí niega esta realidad.

En este panorama de la imagen creada sobre los marroquíes empezó mi preocupación por trabajar sobre esta temática. Tanto por mi vocación personal, ya que esta imagen estereotipada me afecta en primera persona, como por mi vocación profesional como Profesora de Derecho Internacional Público y Relaciones Internacionales de la Universidad de Cádiz (UCA) desde 2016, constituyendo una línea principal de mi investigación la integración de los inmigrantes. Hay que subrayar que la UCA se caracteriza por su vocación internacional y multicultural, dada su situación geográfica y sus buenas relaciones con distintas universidades a nivel mundial y marroquíes a nivel regional, gracias a los servicios prestados al alumnado marroquí a

través del Aula del Estrecho (que funciona actualmente como un puente entre la Provincia de Cádiz y el Norte de Marruecos) y la Oficina de Relaciones Internacionales, que atrae a un número importante de alumnado marroquí a los distintos campus y distintas carreras, másteres y doctorados.

Por un lado, empecé la labor de sensibilización y de romper prejuicios y estereotipos sobre los inmigrantes, sobre todo en la ciudad de Jerez de la Frontera, que se diferencia de las grandes ciudades en las que la inmigración marroquí es más variada. Jerez de la Frontera está caracterizada por el inmigrante económico concentrado generalmente en las afueras de la ciudad, exactamente en Cuatro Caminos, una barriada que se encuentra en las periferias y donde como es habitual se encuentra una carnicería *halal* y una mezquita. La imagen sobre los marroquíes en Jerez es la tradicional, cargada de prejuicios y estereotipos y, por eso, para mí constituye un campo de minas desmantelar esa imagen. Hay que resaltar que, igualmente, en Jerez de la Frontera y en la Provincia de Cádiz encontramos a marroquíes que rompen con esa imagen, pero en la mayoría de los casos pasan desapercibidos o son considerados como “diferentes”.

Por otro lado, colaboro con la ONG Voluntarios Por Otro Mundo de Jerez, cuya labor consiste en acoger a jóvenes extutelados que salen de los centros de menores tras cumplir la mayoría de edad. La mayoría de ellos son marroquíes y mi labor en el seno de la ONG consiste principalmente en ayudarles a integrarse en la sociedad y trabajar con ellos el choque cultural, entre otros.

Esta experiencia, junto con una importante trayectoria de varias charlas, talleres, cursos (tanto en el ámbito universitario como fuera del mismo), y tras una larga reflexión con el profesor de Derecho Internacional y Relaciones Internacionales de la UCA Miguel Ángel Cepillo (co-director), me llevó a crear junto a él el Laboratorio de Inmigración, Interculturalidad e Inclusión Social (Lab3In) con el fin de desarrollar actividades de investigación y de concienciación sobre

las problemáticas generadas por la llegada a Europa, y más en particular a España y Andalucía, de personas procedentes de otros países y contextos culturales, religiosos y/o lingüísticos diferentes a la sociedad donde han de integrarse tales personas. El Laboratorio fue creado en noviembre de 2019, en el seno del Instituto Universitario de Investigación para el Desarrollo Social Sostenible (INDESS) de la UCA, que nació unos años antes con la voluntad de establecer una oferta especializada de servicios científico-técnica, ofreciendo soluciones a las necesidades de la sociedad y que trabaja sobre la sostenibilidad y bienestar social en las Ciencias Sociales.

A pesar de la corta vida del Laboratorio, hemos ido desarrollando desde su creación distintas actividades de un importante impacto, principalmente en el ámbito universitario, con el fin de fomentar la integración de los inmigrantes, favorecer la interculturalidad, romper los prejuicios y estereotipos, encontrar respuestas y soluciones relacionadas con la falta de integración y acercar al alumnado a la realidad del colectivo migrante. Las actividades que realizamos, desde una perspectiva multidisciplinar, tienen un enfoque práctico y de responsabilidad social universitaria. Entre las actividades más destacadas podríamos mencionar las prácticas curriculares de estudiantes del Grado en Criminología y Seguridad, del Máster en Cultura de Paz, Conflictos, Educación y Derechos Humanos, del Máster en Protección Jurídico-Social de Personas y Colectivos Vulnerables y del Máster en Sistema Penal y Criminalidad, que durante el curso de 2019-2020 desempeñaron diversas tareas, como la elaboración de talleres, de encuestas y de informes, análisis de datos y participación en la organización de actividades.

El objetivo del Laboratorio, en lo que se refiere a tales prácticas curriculares, es aprovechar el potencial del alumnado de distintas áreas para provocar un impacto en su entorno y ser agentes activos de cambio y de sensibilización sobre el colectivo migrante. Se puede destacar en este sentido el *Taller sobre la formación de agentes anti-*

rumores, que tuvo como objetivo formar a personas dotándolas de las herramientas necesarias para crear espacios libres de rumores sobre la población migrante. Fue organizado por el Laboratorio junto con el Ayuntamiento de Jerez, las ONGs CEAIN y Andalucía Acoge, contando asimismo con la colaboración de la Delegación de Políticas de Responsabilidad Social y del Vicerrectorado de Cultura de la UCA.

A través del Laboratorio se pretende igualmente producir un impacto fuera del ámbito universitario, siendo partícipes en el cambio de la imagen sobre el inmigrante. Eso nos llevó a colaborar en la organización de una variedad de actividades durante el Día Internacional del Migrante en diciembre de 2019, que tuvo como lema “Soy inmigrante y tú también”.

Por otra parte, destacamos la implicación del Laboratorio en impartir charlas en colegios como en el IES Cristóbal Colon de Sanlúcar de Barrameda, participando en la semana de la Multiculturalidad con la colaboración del alumnado en prácticas y de jóvenes extutelados de Voluntarios por Otro Mundo. Otras charlas programadas en los colegios tuvieron que ser suspendidas por el COVID-19.

Una oportunidad importante para el Laboratorio es la participación en el Programa de Radio UCA-Incluye, donde colaboro en la sección sobre inmigración que se emite desde el INDESS y que tiene como objetivo la contribución a un entendimiento mejor de la inmigración y su integración. Tuvimos la oportunidad de grabar varios programas para acercar al oyente a las diversas caras de la inmigración marroquí, a la cultura marroquí y africana y a la realidad de los menores no acompañados, entre otros.

En definitiva, LAB3IN es un espacio creado especialmente para ayudar a la integración de los inmigrantes desde una perspectiva académica y científica, igualmente quiere acercar a la comunidad universitaria gaditana y andaluza a las distintas caras de la inmigración, alejándonos de la típica imagen estereotipada sobre el

marroquí, con el fin de crear un bienestar social donde todas las personas tienen cabida, siendo consideradas como ciudadanos iguales sin categorías independientemente de su origen, cultura, idioma o religión, y aprovechar el potencial de la inmigración como una fuente de riqueza cultural. Todos estos objetivos corresponden a la labor que llevo realizando desde hace años, apostando siempre por una sociedad intercultural donde la diferencia nos enriquece.

Bibliografía

BENÍTEZ EYZAGUIRRE, Lucía (2005) "El impacto de la inmigración de patera en las políticas migratorias españolas". Une journée de réflexion sur le thème: Immigration et développement [ponencia]. Faculté des Sciences Juridiques, Economiques et Sociales de Tanger Université Abdelmalek Essaâdi, 06/07/2005.

DEL VALLE GALVEZ, Alejandro (2011) "Ceuta, Melilla, Chafarinas, Vélez y Alhucemas: tomar la iniciativa". Real Instituto Elcano. ARI 163/2011

DE MADARIAGA ALVAREZ-PRIDA, María Rosa (2002) "¿Que vienen los moros!: Imagen del moro en la memoria colectiva del pueblo español y retorno del moro tras la Guerra Civil de 1936". , 319, 8-36.

GÁRATE CÓRDOBA, José María (1976) La guerra de las dos Españas. Barcelona: Noguer y Caralt.

GODENAU, D., RINKEN, S., DE LIZARRONDO ARTOLA, A. M., MORENO MÁRQUEZ, G (2014) La integración de los inmigrantes en España: una propuesta de medición a escala regional. Madrid: Ministerio de Empleo y Seguridad Social.

LARRAMENDI MARTINEZ, Miguel Hernando de (1999) "¿Una mirada única o una pluralidad de miradas españolas hacia Marruecos y el Magreb?". Anales de Historia Contemporánea, 15, 37-54.

ZEBDA, Siham (2019) "Las políticas migratorias españolas y la integración de los inmigrantes: el caso de la inmigración marroquí", Guzmán Ordaz, R., Gorjon Barranco, M.C., Sanz Mulas, N. (eds.) Políticas públicas en defensa de la inclusión, la diversidad y el género. Universidad de Salamanca, 294-310.

HABLAR DE LA INMIGRACIÓN DESDE EL UTILITARISMO EL ERROR DE PONER EL FOCO EN LA APORTACIÓN UNILATERAL A NIVEL SOCIAL

Miriam Hatibi

Consultora de comunicación y activista

*“El pensamiento no es neutro: o confirma el estado de las cosas, o es crítico y transformador de las subjetividades hacia un pensamiento lúcido entrelazado con prácticas lúcidas en tiempos de oscuridad.”
Marcia Tiburi. *Cómo conversar con un fascista.**

Entramos a una sala y una moneda al aire va a decidir qué defenderemos. Estamos en el club de debate de la universidad y esta vez toca argumentar a favor o en contra de la migración. La temática realmente es irrelevante, lo que se supone que vamos a aprender es a debatir y a defender unas posturas u otras. Nos vamos a centrar en argumentos puramente económicos, que es lo que nos han enseñado a hacer, y los emocionales son penalizados de forma implícita. Parece ser que lo emocional no es suficientemente objetivo para una Facultad de económicas.

No recuerdo qué me tocó defender, pero recuerdo que preparé, con mi grupo, ambas posturas de la forma más “neutra” posible. Realmente parecía una caricatura. ¿Cómo iba a pasar, en el tiempo que dura una moneda en el aire, a estar en contra de la migración? Ni fingirlo parecía suficientemente convincente.

Los debates alrededor de la migración, más bien los debates en general, han querido huir de lo emocional para centrarse en lo que se puede medir: lo económico, lo demográfico, la practicidad de lo que se defiende. Durante muchos años, tanto desde la academia como desde las instituciones, se ha intentado hablar de la migración de una forma neutra: no vaya a ser que parezcamos demasiado humanos.

Ahora bien, ¿qué pasa si defiendes la migración desde una perspectiva económica? Puede llegar una crisis, puede envejecer la población y entonces hay muchas vidas que dejan de tener valor económico o productivo. Es macabro y nos deja desarmados, porque hemos querido jugar una partida que no era la nuestra. Hemos puesto en el centro argumentos económicos, cuando para muchas de nosotras en el centro estaban y están los derechos humanos.

Tanto detractores como defensores de la migración en España han discutido largo y tendido alrededor de lo económico. Los primeros han afirmado que la migración no es sostenible para nuestro país, que no hay tanto trabajo para todos, que el nivel académico no permitía una inserción laboral exitosa y que eso iba a acabar en paro estructural del colectivo y una carga para el estado en forma de ayudas sociales o proyectos de integración y dinamización. Entre algunos colectivos también se hablaba de conflictos relacionados con seguridad y criminalidad. En definitiva, lo mejor para estas posturas es frenar o limitar la migración.

Cuando hablamos de los defensores de la migración se habla de la presión demográfica que países como España sufren. Según los defensores, que veremos más adelante que son utilitaristas de la

migración, serán los migrantes los que van a solucionar todas las problemáticas estructurales a las que España se podrá enfrentar en los siguientes años.

Así pues, las reflexiones alrededor de los aportes de la migración a un país, concretamente la marroquí por su relevancia en el contexto español, nos pueden ayudar a salvar uno de los estereotipos que más pesa sobre el colectivo: que no hacen nada. Frente al argumentario que defiende que los marroquíes roban el trabajo a los españoles o que simplemente viven de ayudas, sin llegar a adaptarse nunca, se presentan los logros y sus aportes como forma de “desmentir esos rumores” o “romper esos estereotipos” y desmontar los prejuicios. Así, se pretende desarticular el argumentario racista que se sostiene sobre esos comentarios, pero no se consigue salir de la encrucijada capitalista en la que una persona vale lo que aporta.

Cómo recoge Santiago Alba Rico en su “Islamofobia: nosotros, los otros, el miedo”, los musulmanes¹ son, en España y en Europa en general, una “unidad negativa inasimilable”. Leídos siempre desde la perspectiva de un colectivo uniforme u homogéneo, son entendidos como negativos y especialmente como inasimilables.

Para salir de esta visión que sabemos que existe, parece que los inmigrantes marroquíes, así como sus hijos, nos hemos centrado mucho en demostrar que no somos negativos y que no somos inasimilables, que podemos adaptarnos a la sociedad emulando los espacios de reconocimiento y poder que la sociedad española identifica como tales: tener estudios universitarios superiores, un trabajo que no sea manual, libertad económica, viajes una vez al año (a un destino que no sea el de origen) y participación social. Subirse al ascensor social y desclasarse para así desracializarse, dejar de ser un

¹ Etiqueta aplicable a los marroquíes por la confusión general que hay en la sociedad española entre ambos términos.

inmigrante que vive como tal, y serlo solo en herencia, como punto de partida.

Durante un 8M, desde Red Musulmanas, hicimos una lista de mujeres musulmanas en sus puestos laborales. La mayoría de mujeres que recogimos en la lista aparecían en oficinas y al lado de su nombre escribimos sus cargos o estudios. En esa lista, obviamos por completo la importancia de reconocer los trabajos que muchas de nuestras madres habían hecho: trabajos manuales y de cuidados. En nuestras ansias por demostrar que las mujeres musulmanas están integradas socialmente, “empoderadas”, y que están avanzando al ritmo del resto de la sociedad, fuimos tremendamente clasistas sin darnos cuenta, valorando sólo los empleos que se podían hacer detrás de un ordenador o para los que necesitabas un título universitario.

Esta miopía clasista que se da cuando se habla de los aportes de la migración, no se ha hecho sólo desde los movimientos sociales. La propia institución trabaja con esta lógica utilitarista sobre el migrante: el documento de identificación del extranjero va ligado a un contrato laboral y no puede renovarse sin el mismo.

El mensaje, con todo esto, es muy claro: el migrante es más o menos bienvenido siempre y cuando suponga un aporte al sistema de producción capitalista del Estado en el que se encuentra². La libertad de movimiento no se garantiza ni se respeta: la posibilidad que un europeo tiene de entrar y salir de Marruecos, no la tiene un marroquí en España. Este último es leído como una potencial carga económica para el Estado, y sólo deja de serlo cuando demuestra que va a servir como recurso productivo.

Estamos en una época especialmente sensible cuando se trata de hablar de migraciones. El auge de la extrema derecha ha dejado claro que la izquierda europea no tenía, ni tiene, un posicionamiento sólido

² Se contemplan algunas excepciones en el caso de reagrupamiento familiar o educación.

para hablar sobre inmigración o ser antirracista. Su argumentario ha sido débil y ha dejado fisuras abiertas que ahora mismo afectan a los vulnerables: los sin papeles.

El fascismo opera, como afirma la filósofa brasileña Marcia Tiburi, desde el valor productivo que tienen las personas. Los argumentos racistas y antimoros que se publican desde formaciones de extrema derecha en España se sustentan sobre el sujeto del fascismo: el que no sirve. La persona es señalada como inservible y juzgada desde ahí, una forma de descalificación que se enmarca perfectamente dentro del sistema capitalista y responde a las premisas que éste marca: la productividad y la producción por encima de todo, la individualidad como camino hacia el éxito y la validez.

Se trata de una forma de sociedad que es insostenible a la larga, si desde las posturas de defensa de derechos humanos no viramos hacia la defensa de la justicia global, por encima de las lógicas económicas locales en la región receptora. La justicia global se encuadraría en la defensa de los derechos básicos de cada persona.

Después de esos debates fríos en la universidad, en los que una moneda decidía cuál iba a ser nuestra posición, y tras varios años intentando demostrar la aportación de un colectivo minorizado a la sociedad, Mar Vallecillos, socióloga, define lo que pienso del momento actual. En su artículo para el *Dossier Crítico de Justicia Global* describe con simplicidad y ternura el momento en el que estamos. Según ella dice, nos hemos acostumbrado a evitar ciertas miradas: evitamos mirar al mantero, las etiquetas de lo que compramos, la limpiadora de las escaleras de nuestras oficinas o la persona que duerme en la calle. Sin embargo, y lo dice citando a Sontag: “Al otro se le tiene por alguien que ha de ser visto, no alguien (como nosotros) que también ve”. Este vínculo que comenta Vallecillos ha sido uno de los grandes elementos que han fallado cuando se ha hablado de la diáspora marroquí en España. No se ha establecido un diálogo, sino que se ha tratado de un monólogo,

impulsado desde las instituciones y los medios de comunicación, en el que los marroquíes eran simple *atrezzo*, tratando de demostrar que merecían estar aquí.

Soy la primera que ha caído en esto. Me he intentado justificar y he intentado mostrarme válida a través de los títulos universitarios, el trabajo, o lo que he podido aportar a la sociedad, como si eso me hiciera mejor persona. He caído plenamente en la trampa de hacer de mí misma un recurso productivo más: si produzco, soy válida y merezco estar aquí. Soy motivo de orgullo. Si no produzco, no valgo. No soy un elemento interesante para el debate, soy una carga.

Vallecillos va más allá y habla de otros vínculos que tenemos que tejer. Ya no es sólo entre el “nosotros-ellos”, construido socialmente entre el autóctono y el migrante, sino entre las vidas de origen del autóctono y el migrante: la riqueza aquí contra la pobreza allí.

La migración del Sur global al Norte global no se da de forma casual y no es la única relación que existe entre estas dos partes del mundo. Hay otra relación y es la de explotación de uno sobre el otro. Si giramos hacia aquí la perspectiva, vemos cómo la diáspora, la migración marroquí, es uno más de los hilos que unen no sólo los dos países sino los dos continentes. Es decir, no podemos hablar de migración sin hablar de las consecuencias de los modelos de consumo actuales. No podemos hablar de la desigualdad económica en un sitio sin compararlo con el otro.

Conjuntamente, entre aquellos cuyo árbol genealógico lleva ligado a esta tierra siglos y los que hace poco que han llegado, podemos repensar la sociedad de forma radical, que no ligue el valor humano al capitalismo o al utilitarismo.

El argumentario centrado en hablar de los aportes de este colectivo a la sociedad tendría que limitarse a un primer momento y a poder

romper la barrera que los rumores y los prejuicios establecen, sin embargo, no puede ser un fin en sí mismo cuando se habla de migración en España, ya que entonces estaríamos tocando una capa muy superficial.

Uno de los espacios en los que este salto se ha dado es al hablar de las mujeres porteadoras o las temporeras marroquíes. Ellas están cambiando la sociedad de forma radical al sufrir su violencia más extrema, sus reivindicaciones han puesto en el centro el debate sobre los cuidados, sobre la precarización de los trabajos y sectores feminizados, y sobre las razones de su empobrecimiento. Hablar de los derechos de las mujeres migrantes pobres ha interpelado a otras partes de la sociedad, consiguiendo que se debatan avances para todas. Dice Helena Maleno que “de las mujeres migradas, como del cerdo, se aprovecha todo”. Ellas son las que han estado en la parte baja de la pirámide y lejos de romantizar e idealizar sus esfuerzos, su tenacidad o su resiliencia, es momento de verlas como agentes de cambio y hablar de este diálogo tan necesario, que no monólogo, entre las sociedades tradicionalmente de acogida y las personas que han llegado.

Mi conclusión es simple, y quizás pienses, ¿para esto he leído tantas páginas? Pues bien, pienso que no es necesario seguir hablando de los aportes de forma unilateral, y de hecho quiero huir de esa perspectiva. Creo que el futuro, la integración plena de una sociedad que se quiere intercultural y diversa, tiene que pasar por superar esa petición de valía y ese cuestionamiento a los inmigrantes. Pasa necesariamente por el establecimiento de nuevas formas de entenderse en sociedad, que partan del cuestionamiento de los modelos que nos rigen y que permitan vidas que valga la pena vivir, no carreras eternas para llegar a fin de mes y demostrar que tu también vales.

NOTAS BIOGRÁFICAS

NOTAS BIOGRÁFICAS

Joan Lacomba

Joan Lacomba 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, en especial para el caso de Marruecos. Ha dirigido distintos proyectos de investigación sobre el papel de las diásporas y las ONGD en el ámbito de la migración y el desarrollo, y ha publicado diversos artículos sobre la materia en la *Revue Européenne des Migrations Internationales*, *International Migration Journal*, *Revista Internacional de Sociología*, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, *Revista Migraciones*, *Revista Migraciones Internacionales*, *International Review of Sociology*, *Voluntas Journal*, *Revista de Estudios Sociales*, *Revista Iberoamericana de Estudios del Desarrollo*, *Two Homenlands* o *Journal of International Migration and Integration*. Es miembro asociado del Equipo Pluridisciplinar de Investigación sobre el Mundo Hispánico y Lusófono del Instituto de Estudios Hispano-Lusos y miembro del Comité de Redacción de su *Revista de Ciencias Humanas y Sociales Al Irfan*. Correo electrónico: joan.lacomba@uv.es

Rajae El Khamsi

Profesora investigadora en el Instituto de Estudios Hispano-Lusos (IEHL) de la Universidad Mohammed V de Rabat desde 2014, miembro de su Equipo Pluridisciplinar de Investigación sobre el Mundo Hispánico y Lusófono (EPIhl) y miembro del Comité de Redacción de la *Revista de Ciencias Humanas y Sociales Al Irfan*. Actualmente, es profesora en el Instituto Universitario de Estudios Africanos, Euro-Mediterráneos e Ibero-Americanos, fruto de la fusión

desde septiembre de 2021 de los tres Institutos de la Universidad Mohammed V de Rabat (IEHL, IEA e IURS). Doctora en Sociología por la Universidad de Valencia (2013) y licenciada en Lengua y Literatura Españolas por la Universidad Mohammed V de Rabat (1999). Ha co-traducido del catalán al español la obra de Aurora Bertrana Marruecos sensual y fanático (IEHL, 2009) y ha publicado varios artículos sobre la temática de género, migraciones, feminismo e identidad, tales como “Voces de las mujeres inmigrantes magrebíes” publicado en *Ellas se van: Mujeres migrantes en EEUU y España* (UNAM, México, 2013); ha coordinado junto al profesor Joan Lacomba (UV) el monográfico *La diáspora marroquí y sus aportes a los países de recepción* : desvelando un valor oculto, cuyo primer volumen fue publicado por el Instituto de Estudios Hispano-Lusos en 2018. Ha impartido clases en la Universidad Autónoma de Madrid y la Universidad de Granada, y sigue impartiendo clases como profesora externa en la Universidad Complutense de Madrid en el Diploma GEMIDE Género, Migraciones y Derechos Humanos y en la Universidad de Valencia, en el máster de Género y políticas de Igualdad en la asignatura *Mujeres, migraciones e interculturalidad*, entre otras. Correo electrónico: ruego2000@gmail.com

Diana Epstein

Licenciada en Sociología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Se desempeñó como Profesional Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), desde 1984 hasta 2011, en la sede de Estudios de Asia y África del Museo Etnográfico de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA (FFyL).

Ayudante de primera en la Cátedra de Historia Social General, dirigida por el Profesor Luis Alberto Romero en la FFyL. Investigadora del Proyecto Ubacyt-F004 “Política, Cultura y Sociedad

en Buenos Aires: El “siglo nuevo” y la entreguerra, 1898-1945. Participación en el Seminario “Fin de siglo y entreguerra”, coordinadores Lilia Ana Bertoni y Luis Alberto Romero.

Los trabajos de investigación trataron diversos aspectos de la historia de las migraciones judeo-marroquíes en Argentina. Entre ellos “Los judíos marroquíes en Argentina. La inmigración política (1955-1970)” publicado en Estudios Migratorios Latinoamericanos (2006) y “Maestros marroquíes. Estrategia educativa e integración 1892-1929” Anuario IEHS (1997), los que han sido publicados en Argentina, España e Israel. Correo electrónico : epsteindiana@gmail.com

Mehdi Masmoudi

Mehdi Mesmoudi (Tánger, 1987) es doctor en Ciencias Sociales con orientación en Globalización por la Universidad Autónoma de Baja California Sur (UABCS). Profesor-investigador en el Departamento Académico de Humanidades, de cuyo Cuerpo Académico en Estudios Humanísticos forma parte y ha publicado varios estudios monográficos. Autor de varios artículos en revistas indexadas y capítulos de libros. Ha participado en numerosos congresos y coloquios internacionales en torno a las humanidades y las ciencias sociales. Ha impartido conferencias magistrales y participado en conversatorios en universidades de prestigio como la Universidad Nacional Autónoma de México, El Colegio de México, el Centro de Investigación y Docencia Económicas y el Tecnológico de Monterrey, campus Santa Fe. Ha llevado a cabo una estancia de investigación en el Centro de Estudios Latinoamericanos de la UNAM. Dictaminador de libros por el Departamento Editorial de la UABCS. Evaluador de ensayos académicos a nivel nacional. Actualmente es coordinador del Ciclo de Conferencias: Marruecos y América Latina (MAR/AL). Es el actual Jefe del Departamento de Vinculación de la UABCS. Correo electrónico: mesmoudipadilha@gmail.com

Raquel Carvalheira

Raquel Carvalheira es antropóloga, doctora en Antropología por el Instituto de Ciencias Sociales de la Universidad de Lisboa, Portugal. Su investigación doctoral, de base etnográfica, explora las transformaciones de la familia en Marruecos, particularmente las expectativas femeninas sobre el matrimonio. Es investigadora del Centro en Red de Investigación en Antropología (CRIA) donde coordina la línea temática Azimute – Estudios en Contextos Árabes e Islámicos. Es profesora invitada del departamento de Antropología de la Universidad Nova de Lisboa. Realizó, con un colectivo de investigadores del CRIA, el filme documental *Un Ramadán en Lisboa* (2019, 66m), una mirada impresionista sobre cómo viven este mes los musulmanes de Lisboa. Actualmente, investiga las prácticas de entreaty y de caridad islámica entre los musulmanes en Portugal. Entre sus publicaciones destacan «Changing family strategies in contemporary Morocco: women’s stories, persistent ideologies and matrimonial strategies», 2016, *Ethnologia Europæ* 46:1, pp. 58-75 y *Marrocos no Feminino: Conjugalidade e Família*, 2020, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais. Más informaciones sobre su trayectoria académica en <https://www.cria.org.pt/en/people/raquel-carvalheira>. Correo electrónico: raquelcarvalheira@gmail.com

Khadija Yahya

Khadija Yahya es doctora en Sociología por la Universidad de Deusto (Bilbao, 2017). Licenciada en Filología Hispánica (Tetuán, 2000), y Máster en “Cultura Hispánica y Comunicación” (Tetuán, 2012) en el Departamento de Hispánicas de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Universidad Abdelmalek Essaadi (Tetuán, Marruecos).

Es autora principal de los artículos *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*, Revista

Migraciones (nº 41, 2017), y *Análisis de la evolución de la situación laboral de las mujeres marroquíes*, Revista Inguruak (nº 60, 2016).

Ha presentado varias comunicaciones en congresos científicos; cabe destacar: *Aproximación a la problemática de la sobrecualificación entre la migración cualificada en España* (XII Congreso Español de Sociología, Gijón, 2016); y *El perfil educativo de las mujeres marroquíes que migran a Euskadi: un acercamiento al fenómeno de la sobrecualificación* (VIII Congreso sobre Migraciones Internacionales en España, Granada, 2015). Además, ha Participado en la realización de algunos capítulos de libros e investigaciones académicas financiadas por organismos públicos. Se destacan: *Cualificación y Capital Humano* (El Observatorio Vasco de Inmigración Ikuspegi, 2017); *Mujeres gitanas y empleabilidad* (Gobierno Vasco, 2016); y *El capital social y su papel en el empoderamiento de las mujeres migrantes en Bizkaia: Sororidad y alianzas entre mujeres* (Bizkailab, 2015). Correo electrónico: khadijayahya8@gmail.com

María Jesús Berlanga Adell

María Jesús Berlanga es Diplomada en Trabajo Social, Licenciada en Antropología y Doctora en Cooperación para el Desarrollo con una tesis sobre turismo y desarrollo en Marruecos. Es profesora en la Universidad de Valencia. 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 de investigación en la Universidad de la Laguna, la Universidad de Meknés en Marruecos, la Universidad Católica del Maule en Chile y la Universidad Técnica Particular de Loja en Ecuador con una beca del Programa Prometeo de la Secretaría Nacional de Educación, Ciencia y Tecnología (SENESCYT). Sus publicaciones en revistas figuran en la Revista Internacional de Estudios del Desarrollo, Migraciones Internacionales, Revista Andaluza de Antropología, Pasos, Arxius de Ciències Socials

o Hallazgos. A lo largo de estos años ha llevado a cabo investigaciones y colaborado en proyectos implementados tanto en España, como en Ecuador y Marruecos. Correo electrónico: m.jesus.berlanga@uv.es

Sihem Zebda

Profesora-Doctora de Derecho Internacional Público y Relaciones Internacionales de la Universidad de Cádiz (UCA), miembro del Centro de Excelencia Jean Monnet de la Comisión Europea “Inmigración y Derechos Humanos en las Fronteras Exteriores Europeas”, 2017-2020 y del Grupo de Investigación «Centro de Estudios Internacionales y Europeos del Área del Estrecho» –SEJ572-, del Plan Andaluz de Investigación, del que es Investigador Responsable el Dr. Alejandro del Valle Gálvez, Catedrático de Derecho Internacional Público y Relaciones Internacionales de la UCA, y co-directora del Laboratorio de Inmigración, Interculturalidad e Inclusión Social de la UCA. Correo electrónico: siham.zebda@gm.uca.es

Míriam Hatibi

Míriam Hatibi es activista y consultora de comunicación en la empresa Sibilare. Es hija de marroquíes, nacida en Barcelona. En 2015 se graduó en International Business and Economics en la Universidad Pompeu Fabra (UPF) y posteriormente realizó el Máster de Internacionalización en la Universidad de Barcelona (UB). Es autora de un breve ensayo sobre la identidad y la inclusión titulado *Mírame a los ojos* (Plaza Janes, 2018) y del libro infantil *Leila* (Timun Mas, 2018) junto a Mariam Ben-Arab.

Desde hace unos años dedica parte de su tiempo al activismo antirracista y feminista, con un foco importante en la fuerza de la

comunicación para lograr cambios sociales. Participa en programas de radio y televisión, donde reclama una visión más plural de la sociedad, que sea fiel a las realidades que vemos en las calles. Correo electrónico: miriam.hatibi@gmail.com

El hassane Jeffali Houari

Investigador del Centro Universitario de los Estudios de las Migraciones de la Universidad Mohamed Primero (Oujda) y miembro del equipo pluridisciplinar de investigación sobre el tema 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*”. Obtuvo 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 por 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, ha publicado artículos y tiene otros en curso, como citamos por ejemplo, “*Flujos migratorios marroquíes en una España históricamente de emigración*” publicado en “*Díspora intelectual marroquí en España*” (Arabi y Vasquez, 2019, pp. 105-122). Ha desarrollado una larga trayectoria profesional y asociativa a lo largo de su estancia en España que duró dos décadas.. Actualmente es administrativo en Marruecos en el Ministerio Delegado Encargado de los Marroquíes residentes en el Extranjero. Correo electrónico: elhassanejeffali@gmail.com. <https://orcid.org/0000-0002-5138-8231>

