



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

***DE INMIGRACIÓN Y REFORMULACIÓN DE
IDENTIDADES EN LA ÉPOCA CONTEMPORÁNEA:
LA POBLACIÓN DE ORIGEN MAGREBÍ
EN LA CIUDAD DE MÉXICO***

TESIS

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE
MAESTRA EN ANTROPOLOGÍA

PRESENTA:
CYNTHIA HERNÁNDEZ GONZÁLEZ

DIRECTOR DE TESIS:
DRA. LILIANA RIVERA SÁNCHEZ



MÉXICO, D.F.

NOVIEMBRE 2012



Universidad Nacional
Autónoma de México

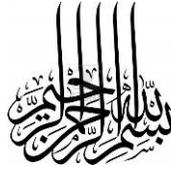


UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



AGRADECIMIENTOS

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por la beca otorgada para la realización de los estudios de la maestría y a la Dirección General del Personal Académico (DGAPA) de la UNAM por la beca otorgada para la conclusión de la tesis mediante el proyecto IN301412 "De mayordomos a contratistas. Estudio sobre las formas de reclutamiento de mano de obra inmigrante en la viticultura en los condados de Napa y Sonoma, California", cuya responsable es la Dra. Martha Judith Sánchez Gómez.

A las Doctoras Liliana Rivera Sánchez, Sara Ma. Lara Flores, Martha Judith Sánchez, Angélica Galicia Gordillo y a la Mtra. Azul Ramírez, por apoyarme, asesorarme y brindarme la luz suficiente en la dirección y escritura de esta tesis.
Gracias por brindarme sus conocimientos y por compartir horas de estudio y experiencias de vida conmigo.

A todo el personal del Posgrado en Antropología. Gracias por su soporte, atención y calidez en los momentos en que acudí a ustedes con un gran cúmulo de preguntas.

A la Embajada del Reino de Marruecos y a la Embajada de Argelia en México.
Gracias por creer en mi propuesta y por su colaboración.

A todos los marroquíes y argelinos que me ofrecieron su apoyo, tiempo y experiencias de vida.
Sin ustedes nada de lo escrito tendría sentido.

A todas las personas que me brindaron sus fotografías para enriquecer la pequeña muestra sobre la vida de algunos de los marroquíes y argelinos que viven en la Ciudad de México.

A mi familia, con quien siempre cuento en todo momento y en todo lugar.

A Hafiz

ÍNDICE

ÍNDICE	2
INTRODUCCIÓN	5
1. EL MAGREB Y LA CONFORMACIÓN DE MARRUECOS Y ARGELIA: ANTECEDENTES	14
1.1. <i>DEL MAGREB EN SU HISTORIA HASTA EL SURGIMIENTO DE LOS ESTADOS-NACIÓN</i>	14
1.1.1. El Magreb en la geografía y el imaginario arabo-musulmán	14
1.1.2. El Magreb otomano y el Marruecos jerifiano	17
1.1.3. La irrupción europea: El protectorado marroquí y la Argelia colonial	19
1.1.4. Los movimientos nacionalistas en Argelia y Marruecos	25
1.1.5. La conformación de una identidad nacional: El caso de Argelia	29
1.1.6. La conformación una identidad nacional: El caso de Marruecos	32
1.2. <i>LA IDENTIDAD ÁRABE Y AMAZIGE EN LA CONSTRUCCIÓN DE MARRUECOS Y ARGELIA COMO ESTADOS-NACIÓN</i>	36
1.2.1. Expresiones de la identidad <i>amazige</i> en Marruecos	37
1.2.2. Expresiones de la identidad <i>amazige</i> en Argelia	39
1.2.3. El movimiento <i>amazige</i>	42
1.3. <i>EL PAPEL UNIFICADOR DE LA RELIGIÓN VS. LA HERENCIA COLONIAL</i>	46
1.3.1. El Islam en el Magreb	46
1.3.2. Nacionalismo e Islam y el surgimiento del islamismo	48
2. LOS PROCESOS MIGRATORIOS DESDE EL MAGREB	58
2.1. <i>LA MIGRACIÓN MAGREBÍ HACIA EL NORTE DEL MEDITERRÁNEO: PANORAMA GENERAL</i>	58
2.1.1. Los procesos migratorios desde Marruecos	60
2.1.2. Los procesos migratorios desde Argelia	64
2.2. <i>LA MIGRACIÓN MAGREBÍ HACIA MÉXICO</i>	72
2.2.1. La población magrebí en México	73
2.2.2. Los perfiles de la población de origen magrebí en México	76
2.3. <i>LA POBLACIÓN MAGREBÍ EN LA CIUDAD DE MÉXICO: ÉPOCA CONTEMPORÁNEA</i>	78
2.3.1. Características generales y pertenencias	80
2.3.2. Datos sobre las familias de origen	81
2.3.3. La migración familiar y las motivaciones personales para la migración	82
2.3.4. El proceso migratorio	82
2.3.5. Vida en la Ciudad de México	83
3. LA IDENTIDAD Y LOS PROCESOS MIGRATORIOS: PLANTEAMIENTOS TEORICOS	86
3.1. <i>LA IDENTIDAD</i>	86
3.1.1. Introducción	86
3.1.2. La identidad y su construcción	88
3.1.3. Las distintas expresiones de la identidad	92
3.2. <i>LA IDENTIDAD EN EL CAMPO DE ESTUDIO DE LAS MIGRACIONES</i>	100
3.2.1. Introducción	100
3.2.2. La identidad en los estudios clásicos	100
3.2.3. La identidad en la perspectiva transnacional	106
3.2.4. La identidad en la perspectiva de la movilidad	112

4. LA EXPRESIÓN DE LAS IDENTIDADES DE LA POBLACIÓN MAGREBÍ EN LA CIUDAD DE MÉXICO: LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD EN EL TERRITORIO ORIGINARIO	117
4.1. <i>LA CONSTRUCCIÓN DE LAS IDENTIDADES DE LA POBLACIÓN MAGREBÍ EN EL TERRITORIO ORIGINARIO</i>	118
4.1.1. “Pertenezco a un país que tiene toda una historia”	118
4.1.2. “Mi región y mi idioma son parte de mi vida”	123
4.1.3. “Estamos hablando de una tierra, de un tipo de costumbres”	126
4.1.4. “Nadie acepta al otro. Mis ancestros existieron desde la noche de los tiempos”	130
4.1.5. “El Profeta fue quien nos enseñó”	135
5. LA EXPRESIÓN DE LAS IDENTIDADES DE LA POBLACIÓN MAGREBÍ EN LA CIUDAD DE MÉXICO: ENTRE “YO”, “ÉL”, “NOSOTROS” Y “LOS OTROS”	144
5.1. Las motivaciones de la emigración	145
5.2. El arribo a un territorio con identidades diferentes	150
5.3. La migración: Un antes y un después	155
5.4. Las dificultades y facilidades de la inmigración	158
5.5. Los despliegues identitarios de la población magrebí en un contexto transnacional	165
5.6. La presencia y vivencia de un “nosotros esencial” en la alteridad	170
5.7. El Islam más allá de las fronteras	179
6. CONSIDERACIONES FINALES	186
ANEXO I	194
<i>INSTRUMENTO METODOLÓGICO 1: Entrevista</i>	195
<i>INSTRUMENTO METODOLÓGICO 2: Guión de entrevista en profundidad</i>	199
<i>MAPA 1: El Magreb</i>	201
<i>MAPA 2: La dominación europea en el Magreb y el Mashreq (1930)</i>	202
<i>MAPA 3: Las tribus marroquíes durante el protectorado francés</i>	202
<i>MAPA 4: La Argelia contemporánea</i>	203
<i>MAPA 5: El Marruecos contemporáneo</i>	203
<i>MAPA 6: Las regiones berberófonas en el norte de África (2002)</i>	204
<i>MAPA 7: La Cabilia argelina</i>	204
<i>MAPA 8: Tamazgha, la región de los bereberes</i>	205
<i>MAPA 9: Las regiones berberófonas de Marruecos</i>	205
<i>MAPA 10: Las unidades culturales en Argelia</i>	206
<i>CUADRO 1: Las jerarquías lingüísticas en Marruecos</i>	206
<i>CUADRO 2: La población magrebí en México</i>	207
<i>FOTO 1 y 2: La colonización europea en Argelia</i>	208
<i>FOTO 3 y 4: La colonización europea en Marruecos</i>	209
<i>FOTO 5 y 6: Abdelkrim al Khattabi y la República del Rif</i>	210
ANEXO II:	211
LA POBLACIÓN DE ORIGEN MAGREBÍ EN LA CIUDAD DE MÉXICO: REGISTRO FOTOGRÁFICO	211
<i>LOS MARROQUÍES Y SUS EXPRESIONES IDENTITARIAS</i>	212
<i>LOS ARGELINOS Y SUS EXPRESIONES IDENTITARIAS</i>	219
<i>ACCIONES PARA EL RECONOCIMIENTO DE LA IDENTIDAD AMAZIGE</i>	222
<i>ACCIONES PARA LA DIFUSIÓN DEL ISLAM</i>	225
BIBLIOGRAFÍA	231

INTRODUCCIÓN

Hace algunos años, tuve la oportunidad de conocer uno de los espacios donde se realiza la práctica del Islam en la Ciudad de México, debido a la investigación que estaba realizando en ese momento con el objetivo de adquirir el grado de licenciada en etnohistoria. Después de acudir continuamente a esta comunidad, integrada en su mayoría por conversos mexicanos pude percatarme que, dentro de ella, la presencia de los migrantes de confesión musulmana que radican en esta ciudad es casi nula. En efecto, durante seis años, pocos de los musulmanes extranjeros que viven en México se aventuraron a adentrarse a un espacio ritual que revive, de una manera distinta, las prácticas religiosas que ellos habían aprendido desde su más tierna infancia, en aquellos territorios considerados parte del mundo islámico.

Empero, los pocos migrantes musulmanes que asistieron a dicha comunidad se presentaron con la intención de enseñar el árabe *fusha*¹ y las distintas formas en que puede recitarse el libro sagrado de los musulmanes, entre muchas otras. Con el paso del tiempo, estos visitantes esporádicos apoyaron en la preparación de los alimentos, dando a conocer algunas de las especialidades gastronómicas de sus países de origen, como el te de menta, la *harira*, el *cous-cous* y el *tajín*, proporcionando incluso algunas sugerencias sobre cómo debían mezclarse los ingredientes de cada una de las recetas, en caso de que los conversos mexicanos estuvieran tentados a reproducirlas.

En ese momento, mi interés estaba dirigido en conocer las motivaciones que habían llevado a los mexicanos a convertirse al Islam y, sobre todo, cuál era la función del ritual de iniciación en la comunidad antes mencionada, abordando el carácter simbólico y social que significa adherirse a una orden sufí. Sin embargo, el hecho de haberme encontrado con los migrantes de origen marroquí y argelino que fueron llevados por su curiosidad a la *tekke*², me motivó a participar en las clases de Corán y lengua árabe, dentro de las cuales pude percatarme que existe

¹ El "árabe claro". Este término se utiliza para diferenciar el árabe estándar de los dialectos regionales.

² Nombre otorgado a los centros de reunión de las *turuq* u órdenes sufíes.

un proceso histórico de larga duración al que debe hacerse referencia para comprender al Marruecos y Argelia actuales: aquel que contempla la conformación del occidente norafricano como una región denominada el Magreb.

Tiempo después, el trabajo de campo de la misma investigación incluyó mi participación en el Centro Educativo de la Comunidad Musulmana (CECMAC), *musallah*³ que reúne a la mayor parte de los migrantes que practican el Islam en la Ciudad de México. Comencé a presentarme en ella un día del *salat al jumua*, la oración que se realiza los viernes y que, al tener carácter obligatorio, reúne a muchos de los musulmanes extranjeros y conversos. En la primera visita a esta comunidad encontré que, tal como sucede en las mezquitas, el espacio está dividido de acuerdo al género, así que junto con otras mujeres, en su mayoría conversas mexicanas, escuché por primera vez la *jutba* o sermón en lengua árabe y posteriormente en español.

En las visitas subsecuentes a este espacio ritual tuve conocimiento que dicha comunidad tiene diferentes líderes; entre ellos, tres personas originarias de Marruecos, Argelia y Egipto que cumplen con el cargo de *imam*⁴, dependiendo de las actividades que cada uno realiza en los días de la oración comunitaria. Las mujeres me informaron que, entre los distintos tipos de migrantes que acuden a ella, son los marroquíes y argelinos los que conforman la población más numerosa. Con el paso del tiempo, me percaté que algunos de ellos asisten semanalmente para realizar sus oraciones, si tienen oportunidad; mientras que las mujeres de las mismas nacionalidades acuden mayoritariamente durante las festividades islámicas importantes. Ambos, a pesar de las relaciones con los conversos mexicanos, aprovechan su encuentro en la *musallah* para expresarse en su lengua materna, llegándose a agrupar en algunas ocasiones conforme su nacionalidad o región de origen. Asimismo, ellos portan la vestimenta de sus países nativos durante las celebraciones islámicas importantes y comparten la gastronomía de su localidad, aunque ello sea en mínimas ocasiones.

³ Espacio de oración musulmana que, a diferencia de una mezquita, es temporal, debido a que en la mayoría de los casos se trata de un lugar rentado y acondicionado para la práctica religiosa.

⁴ Término musulmán que se usa para referirse al que dirige la oración en una comunidad local. Es entendido en el Corán y respetado, y puede ejercer un papel efectivo de liderazgo en el ámbito local.

Hasta ese momento, mi conocimiento sobre la población marroquí y argelina que radica en la Ciudad de México era escaso, mas mi interés sobre ella crecía debido a las experiencias descritas anteriormente. Por tanto, comencé a indagar cómo podría caracterizarse el proceso migratorio de los marroquíes y argelinos, incluyendo también a los tunecinos, hacia distintas latitudes europeas, con la finalidad de conocer si este tipo de migrantes desplegaba sus identidades de manera similar a la que había observado durante ese trabajo de campo. Ello llevó a determinar el planteamiento de una nueva investigación que daría inicio en la primavera del 2010 con la búsqueda de las delegaciones diplomáticas de Marruecos, Argelia y Túnez en la Ciudad de México, concibiendo dichos países dentro de una región que denominé el Magreb histórico.

Como resultado, encontré que Argelia estableció su embajada en 1974⁵ y que Marruecos oficializó su sede diplomática durante los primeros años de la década de los 90⁶; ambas delegaciones⁶ cubren las necesidades consulares de los países de América Central. Túnez cuenta con una representación en la ciudad de Guadalajara⁷ más, de acuerdo a mis averiguaciones, el número de tunecinos en nuestro territorio es considerablemente menor en relación a los marroquíes y argelinos. Lo anterior motivó que los migrantes de origen tunecino fueran descartados dentro del universo de investigación, mas consideré preciso seguir denominando al resto de la población citada como magrebí, puesto que el mismo proceso histórico los integra ocasionalmente en el extranjero dentro de un colectivo que busca establecer acciones en su beneficio.

Debido a la separación por género dentro del espacio religioso islámico, consideré que podía tener acceso a algunos de los datos sobre la población de origen magrebí contactándome con la embajada de Marruecos y Argelia, con los negocios de tipo gastronómico –donde buscaba si éstos habian sido establecidos por magrebíes-, así como en mi participación en algunos de los foros musulmanes

⁵ Sitio web de la Embajada de Argelia en México: <http://embargeliamex.com/index.php> Fecha de consulta: 20 de abril de 2010.

⁶ Sitio web de la Embajada de Marruecos en México: <http://www.marruecos.org.mx/embajada.htm> Fecha de consulta: 20 de abril de 2010.

⁷ Sitio web de la Secretaría de Relaciones Exteriores, México: http://www.sre.gob.mx/acreditadas/consulados/c_tun.htm# Fecha de consulta: 20 de abril de 2010.

que fueron creados en la Internet en los años recientes. Sin embargo, cuando estaba por comenzar dicho recorrido, la Secretaría de Cultura del Distrito Federal organizó la Feria de las Culturas Amigas 2010 en la Avenida Paseo de la Reforma. Durante este evento tuve la oportunidad de hablar, en distintas ocasiones, con uno de los Consejeros de la embajada de Marruecos⁸, quien no sólo me habló de su país y su historia de vida, sino del perfil de los marroquíes que viven en la Ciudad de México: diplomáticos, estudiantes de nivel superior y posgrado, investigadores y/o profesores en instituciones académicas, comerciantes o pequeños empresarios y empleados en el sector de servicios en las zonas turísticas del país. De acuerdo a dicho diplomático, el número de marroquíes que vivían en México durante ese tiempo fluctuaba entre 60 o 70 personas, más dichos datos no incluían al número de marroquíes que no se habían registrado en la Embajada, que perdieron la vigencia de su visado y que sólo viajaron a México con intenciones de migrar a los Estados Unidos. Mediante él, comenzaron mis primeros contactos con algunos de los marroquíes asentados en la Ciudad de México y en el país, quienes gentilmente me ofrecieron la oportunidad de conocerlos y participar en algunas de sus reuniones.

Posteriormente, cuando me fue proporcionada una cita en la embajada de Argelia, me entrevisté con uno de sus Consejeros⁹. Para ello fue necesaria la intervención de un intérprete francés-español que pudiera facilitar el encuentro, ya que el Consejero que me recibía había llegado a México algunos meses atrás y dominaba el español de la misma manera en que yo me aventuraba en el francés. Este diplomático, me introdujo en el contexto histórico argelino tiempo antes de la época colonial, por lo cual se hizo necesario realizar dentro de este estudio un apartado que introdujera los procesos existentes en el Norte de África desde que fue conformado el Magreb histórico. En una de las entrevistas subsecuentes¹⁰, me fue proporcionado un listado con las características generales de los argelinos que viven en el país. Con base en los datos aportados por la Embajada de Argelia hasta el 31 de diciembre de 2010, existían en México 84 argelinos, dentro de los

⁸ Diario de campo: 15 y 22 de mayo de 2010.

⁹ Diario de campo: 22 de noviembre de 2010.

¹⁰ Diario de campo: 25 de febrero de 2011.

cuales se encuentran estudiantes universitarios, profesionistas independientes, asalariados, jubilados, comerciantes o desempleados; dentro de esta lista fue integrado también el *imam* del Centro Educativo de la Comunidad Musulmana (CECMAC).

Después de tener un conocimiento general sobre los perfiles de los magrebíes que viven en la Ciudad de México, determiné como objetivo indagar en el proceso de reformulación de las identidades de los migrantes magrebíes que viven en la Ciudad de México desde 1980 hasta el presente, con la intención central de entender los diferentes niveles de pertenencia y el proceso de construcción de sus identidades, así como los espacios sociales que habitan y las actividades que son desarrolladas en ellos. Ello me permitió tener como objetivos: Describir las motivaciones de la emigración en relación al contexto social, económico, político y religioso del país de origen; conocer la forma en que reformulan sus identidades en relación a su ocupación y sus actividades sociales y religiosas desde su llegada a México; indagar si sus identidades se definen por afinidad o pertenencia a una región, una nación, un grupo étnico-cultural, una práctica religiosa u otro tipo de prácticas ligadas a espacios en particular; y, si estas identidades se combinan y/o construyen en oposición al contexto de llegada.

Las hipótesis que guiaron la investigación plantean que los inmigrantes magrebíes que viven en la Ciudad de México generan una o múltiples identificaciones, que les permiten desplegar diferentes niveles de identidades a través del establecimiento de vínculos con otros migrantes de origen magrebí, del mismo país, ciudad ó, incluso, del mismo barrio; el encuentro con otros migrantes de origen árabe ó *amazige*, con el que comparten historia, lengua y elementos culturales; la práctica de la religión islámica; una actividad económica en particular; y, la apropiación de espacios que generen una comunidad temporal.

La metodología consistió en la aplicación de una entrevista (Instrumento metodológico 1) con la finalidad de tener datos sociodemográficos precisos que permitieran abordar los objetivos planteados en las entrevistas en profundidad (Instrumento metodológico 2). A partir del año y medio en que dio inicio el trabajo de campo me dirigí, primeramente, con los marroquíes y argelinos que me fueron

mencionados en las Embajadas o por los diplomáticos. Con estos informantes indagué la existencia de restaurantes que preparasen su gastronomía local y otro tipo de espacios civiles donde pudieran reunirse por nacionalidad u otras pertenencias -además de la musulmana-; a ellos les cuestioné también si contaban el apoyo de una red migrante -sea amistosa o parental- o colectivo que les facilitara su inserción social, así como el número de magrebíes con los que se relacionan o tuvieron contacto desde que arribaron a este país.

Debido a que en los primeros meses del trabajo de campo encontré que no existía un centro de reunión donde se localiza a los migrantes de origen magrebí fuera del espacio de la *musallah* del CECMAC y las embajadas, determiné aplicar ambos instrumentos de investigación siguiendo la estrategia de “bola de nieve”, ya que cada uno de los entrevistados hacía referencia de otros marroquíes y argelinos que, en su mayoría, no formaban parte de un mismo grupo étnico, parental o profesional. Lo anterior también me permitió delimitar la Ciudad de México como el espacio más apropiado para el trabajo de campo, pues en ella se encuentra reunida la mayor parte de los migrantes de origen magrebí. Por otra parte, consideré que la temporalidad del estudio debía adecuarse a las fechas en que comenzaron a surgir las primeras comunidades islámicas en el Distrito Federal, sustentándome en los datos obtenidos en el trabajo de campo de tiempo atrás, más los datos que pude conocer sobre los marroquíes y argelinos a partir de los resultados del instrumento de investigación 1 me llevaron a enfocar mi atención a partir de los años 80 del siglo pasado, no sin antes indagar si habían existido migraciones previas hacia nuestro país.

Por otra parte, debido a que la localización residencial de los magrebíes no sigue un patrón común dentro de la Ciudad de México, fue forzoso visitar la *musallah* dentro y fuera de los periodos sagrados para realizar la etnografía; sin embargo, mi cercanía con algunos de los marroquíes y argelinos posibilitó mi presencia en las residencias de los Embajadores de Marruecos y Argelia para observar la manera en que se realizan los festejos de las independencias nacionales y la entronización del Rey Mohamed VI de Marruecos. Asimismo, me fue posible acudir a algunas casas-habitación para festejar la ruptura de ayuno

durante el mes de ramadán y conocer a algunas de las familias de los migrantes; empero, la mayor parte de las entrevistas se realizaron en cafeterías y restaurantes que fueron seleccionados por los informantes mismos debido a la cercanía con sus hogares o espacios laborales. Por último, es importante mencionar el papel de la Feria de las Culturas Amigas de México, realizadas en la Av. Paseo de la Reforma en los años 2010 y 2011, y de las clases de Cultura y lengua *amazige* dentro de las instalaciones de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) durante el segundo semestre de 2011, ya que estos fueron los espacios donde los inmigrantes entrevistados dieron a conocer sus elementos culturales originarios, expresando un “nosotros” dentro de la alteridad mexicana.

Los resultados de la investigación se presentarán en cinco capítulos, que abordan algunos de los procesos socioculturales más importantes por los que atravesó el Magreb desde su conformación como región, hasta la manera en que la población marroquí y argelina expresa sus identidades en la Ciudad de México. Por tanto, en el primer capítulo: *El Magreb y la conformación de Marruecos y Argelia: antecedentes*, se abordará de manera general cuáles fueron las consecuencias que sufrió este territorio al ser construido como una región a partir de los geógrafos árabes. También se hará referencia a los sucesos que se desencadernaron al paso del tiempo, como el paso de las dinastías locales, el dominio jerifiano y otomano, así como la irrupción europea. Posteriormente, se explicará cuál fue el proceso de etnicización sufrido por las colectividades locales y cómo surgieron los primeros movimientos nacionalistas en ambas latitudes, describiendo cómo tuvo que replantearse la herencia islámica y colonial para la configuración de los Estados-nacionales actuales y las distintas identidades que todavía se despliegan en ambos territorios.

En el segundo capítulo: *Los procesos migratorios desde el Magreb*, se hará referencia a los distintos factores políticos, económicos y sociales que dieron origen a las primeras oleadas migratorias desde el Magreb hacia el Mediterráneo norte, explicando cuáles fueron los perfiles generales de la población migrante y las formas en que ésta desplegó sus distintas identidades en los países

receptores. En segundo lugar, se abordará el proceso migratorio de la población originaria del Magreb hacia México a partir de los datos registrados por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) y el Instituto Nacional de Migración (INM), haciendo referencia a los perfiles de la población marroquí, argelina y tunecina en el país, así como su calidad migratoria y el número de migrantes que viven en la Ciudad de México. Posteriormente, se expondrán los datos obtenidos en la aplicación del instrumento metodológico 1, dando cuenta de las secuencias migratorias que realizaron los entrevistados y las pertenencias sociales que fueron señaladas por ellos.

Por otra parte, en el capítulo intitulado *La identidad y los procesos migratorios: planteamientos teóricos*, se expondrán cuáles son los procesos mediante los cuales son construidos algunos de los diversos tipos de identidades, profundizando en la configuración de la identidad nacional, regional, étnico-lingüística y religiosa; mismas que pueden ser desplegadas tanto en una dimensión individual como colectiva. Inmediatamente después, se presentarán las principales perspectivas teóricas que el proceso de reformulación de las identidades en función de los procesos migratorios, abordando las perspectivas clásica, transnacional y de la movilidad.

Posteriormente, en el capítulo: *La expresión de las identidades de la población magrebí en la Ciudad de México: la construcción de la identidad en el territorio originario*, se expondrá el análisis del proceso de configuración identitaria de los marroquíes y argelinos que viven en la capital del país, teniendo como apoyo los distintos testimonios y planteamientos teóricos que se refieren a la expresión de una identidad nacional, regional, étnico-lingüística y religiosa en los países de origen de los entrevistados. Ello, tomando en cuenta también el papel sobresaliente que cumple el contacto con la alteridad.

En el último capítulo denominado *La expresión de las identidades de la población magrebí en la Ciudad de México: entre “yo”, “él”, “nosotros” y “los otros”*, se expondrán cuáles fueron las motivaciones que impulsaron el movimiento migratorio de algunos de los marroquíes y argelinos que radican en la capital del país, así como las problemáticas que suscitaron en ellos la integración social y los

factores que dificultaron y facilitaron el proceso de inmigración. Posteriormente, se hará referencia a la manera en que fue vivido el cruce de las fronteras materiales y simbólicas del país, en la óptica de los migrantes, y cómo dicha situación afectó en sus identificaciones de referencia; dando paso al análisis que se concentra en la expresión de las identidades magrebíes migrantes, dentro de un campo social transnacional que une al Magreb con México. Todo ello, explicando cómo es vivido un “nosotros esencial” dentro de la alteridad mexicana, exista o no una comunidad que refuerce dicho sentido. Finalmente, se plasmarán las Consideraciones finales y dos apartados de Anexos, que contienen los instrumentos de investigación y una breve presentación gráfica del Magreb y la población magrebí en México a través de mapas, cuadros y fotografías.

1. EL MAGREB Y LA CONFORMACIÓN DE MARRUECOS Y ARGELIA: ANTECEDENTES

1.1. DEL MAGREB EN SU HISTORIA HASTA EL SURGIMIENTO DE LOS ESTADOS-NACIÓN

1.1.1. El Magreb en la geografía y el imaginario arabo-musulmán

Durante varios periodos de la historia, el norte de África sufrió múltiples ocupaciones, como la fenicia, la romana y la bizantina, más a partir del siglo VII d. C. dicha región vivió la incursión de grupos arabo-musulmanes provenientes de Oriente Próximo, quienes establecieron su capital en la ciudad de Kairouan, actual Túnez, en el 670 d.C. Treinta años después de este acontecimiento, los bizantinos serían expulsados y las insurrecciones nativas acalladas debido a la conversión al Islam de diversas tribus bereberes¹¹ o *amaziges*¹², las cuales, consideraban a la nueva religión como más tolerante que la cristiana bizantina y aprovechaban la concesión de libertad que los árabes otorgaban a los esclavos (Segura, 1994). Si bien,

El islam en expansión trataba de conseguir la conversión de sus adversarios vencidos, no por ello rechazaba la sumisión de cristianos y judíos, que adquirirían el estatuto de *dimmies* (protegidos). Las comunidades judías, a menudo arraigadas desde la antigüedad, se perpetuaron hasta el siglo XX en África del Norte, mientras que los cristianos, separados de Europa, desaparecieron poco a poco [...] (Vermeren, 2002: 33)

11 Palabra que se deriva del latín *barbarus* (quien vive al margen del mundo romano). Sin embargo, Camps señala que esta denominación es poco convincente, ya que los africanos no romanizados eran nombrados por la administración imperial de acuerdo a su tribu de origen, dando cuenta de términos colectivos como: Numides, Gétules y Maures. Asimismo, este autor rescata que el nombre “bereber” apareció esporádicamente en la toponimia u onomástica de la rama lingüística camito-semítica, más en la actualidad dicho término ya no es utilizado por esta población para denominarse a sí misma (Camps, 2007:96).

12Autodenominación que en lengua *tamazight* ó bereber significa “los hombres libres”. Durante este texto se utilizará el término *amazige*, una adaptación a las reglas del español del etnónimo *amazigh*, conforme en Mohand Tilmatine, *et.al.*, (1998), para hacer referencia al grupo étnico; empero, respecto a la lengua se conservará el término *tamazight*.

Desde ese entonces la porción oeste del norte de África fue denominada el Magreb (Mapa 1), región que debido a su historia incluye los actuales Marruecos (*Maghreb al Aqsa*¹³), Argelia (*Maghreb al Awsat*¹⁴) y Túnez (*Maghreb Adnae*¹⁵) y que se diferencia del Gran Magreb¹⁶, porción que además del Magreb central incluye Libia, Mauritania y el Sáhara Occidental. Magreb es un término que significa literalmente en lengua árabe “la región donde se pone el sol u occidente”, en oposición al *Mashreq* “lugar donde nace el sol o de iluminación”; palabra que indica en un sentido simbólico el nacimiento de una era espiritual a partir del establecimiento del Islam en la península arábiga. Con el advenimiento de la población arabo-musulmana al Norte de África el Magreb se convertiría, por extensión, en una región receptora de la gracia de la revelación coránica permitiendo actualmente localizarla dentro del complejo mundo árabe que, a pesar de sus diferencias morfo-geográficas, posee una continuidad espacial e histórica (Chebel, 1993).

Cuando los árabes musulmanes arribaron a al Magreb se encontraron con una población diversa tanto en organización social como en cosmovisiones: por un lado, los funcionarios bizantinos, descendientes de africanos romanizados, de cultura latina y creencia cristiana; y, por otro, los bereberes, organizados en pequeños reinados o confederaciones tribales, de creencia pagana, o judía o cristiana en su minoría. Estos últimos, mantenían su unión por el uso de una lengua en común, el *tamazight*, misma que se expresa hasta la actualidad en distintos dialectos (Camps, 2007: 95). En las zonas montañosas muchas de las tribus bereberes manifestaron oposición, más en las planicies hubo grupos que colaboraron con los nuevos ocupantes permitiendo que el Islam trascendiera las oposiciones étnicas y culturales al integrar la lengua árabe, lengua sagrada del Corán, a la realidad social, siendo el medio más fecundo en aportar un imaginario

13 *Al Aqsa*, literalmente, el más lejano.

14 *Al Awsat*, literalmente, el de en medio.

15 *Adnae*, literalmente, el más próximo.

16 Con excepción del Sáhara Occidental, el resto de los países que integran el Gran Magreb conformaron en 1989 la Unión del Magreb Árabe (UMA), organismo internacional que tiene acuerdos comerciales. Sin embargo, la problemática entre Argelia, quien apoya al Sáhara Occidental, y Marruecos han impedido que la UMA se afiance en el escenario internacional.

que persiste hasta los tiempos actuales. El cual, está compuesto por una cultura, una lengua, una espiritualidad y un conjunto de símbolos que no escapan del todo a la influencia bereber:

Todos estos pueblos, y otros todavía, sin duda, influyeron sobre el modo de vida de los árabes porque estos últimos, queriendo islamizarles, terminaron imitándoles o simplemente dieron pruebas de adaptabilidad [...] El mérito de los árabes es grande, porque se adaptaron bastante pronto, preservando los marcos antiguos [...] Es por eso que es difícil de separar la parte exterior de la cultura islámica (en cuanto al credo y la práctica) de la aportación específicamente árabe (Chebel, 1993: 16)¹⁷.

Si hablamos del Magreb no podemos dejar de considerar la influencia del imaginario arabo-musulmán en la limitación del espacio, estructurado alrededor de dos polos ligados a lo sagrado. Conforme en Chebel (1993), el primer polo procede de una topografía local en la que se encuentran los referentes tradicionales del pueblo o la tribu, los cuales, dividen el espacio público - económico, político o religioso- del espacio privado, el *harim*¹⁸; el segundo, agrupa a los pueblos islámicos a través del planeta teniendo un carácter transnacional al imponerse la geografía sagrada del Islam no sólo en longitud y latitud, sino también a partir de un punto geográfico y mítico denominado el *Haram*, el territorio de Meca y Medina que constituye un punto nodal entre la creación del hombre y *Allah*, el único dios. Ello permite también expresar una oposición política entre las tierras musulmanas del *Dar al Islam* con el *Dar al Harb*, aquellas tierras que no lo son.

De acuerdo a lo anterior, en palabras de Segura:

La referencia a un pasado histórico común, glorioso y a menudo idealizado, constituye el primer punto de anclaje de la unidad árabe. El imaginario colectivo ha reconstruido el amanecer del islam, que transcurre en Medina, la ciudad divina, gobernada por los cuatro

17 Traducción propia.

18 Término árabe que significa literalmente “prohibido” o “sagrado”. Puede referirse al espacio doméstico donde vive la señora de una casa, teniendo acceso sólo otras mujeres, el esposo y los hijos. También se refiere a un espacio sagrado, como las mezquitas de Meca y Medina y el espacio que aglutina a la mezquita de La Meca con la Kaaba, el lugar sagrado y de peregrinación más importante en el Islam.

primeros sucesores del Profeta, los cuales instauraron allí una sociedad perfecta, equilibrada y justa. A un origen real [...] se superpone una referencia política imaginaria (la perfección del Estado de Medina) que, no obstante, ejerce también un papel: el de reforzar la relación entre religión y política y resaltar la unidad de la comunidad musulmana de Medina. En efecto, la *umma* o comunidad de los creyentes constituye el segundo punto de anclaje de la unidad árabe [...] Sin embargo, es una comunidad restringida que se vehicula por medio del tercer gran pilar de la unidad árabe: la lengua árabe” (Segura, 1997: 8).

1.1.2. El Magreb otomano y el Marruecos jerifiano

Posterior al advenimiento del Islam en el Magreb se sucedieron en el poder diversas dinastías sobresaliendo la almorávide, proveniente del Sáhara, con la fundación de la ciudad de Marrakech –de cuyo nombre se deriva el de Marruecos– en 1070, y, la almohade, surgida en las montañas del Atlas, la cual, introdujo un imperio jerifiano¹⁹ y gobernó durante los siglos XII y XIII controlando gran parte del Magreb así como la España musulmana. Cuando Abd al-Mu'min fue proclamado califa por los almohades se denominó príncipe de los creyentes, título que sólo pertenecía al califa de Bagdad (Vermeren, 2002), rompiendo con la unidad política que se había constituido con el califato Omeya²⁰ a partir del *Mashreq*. Con el empoderamiento de las nuevas tribus y dinastías locales, el mundo árabe se encontraba dividido para el siglo XIV, situación que fue aprovechada por los turcos otomanos quienes constituyeron un imperio musulmán no árabe extendiéndose desde los Balcanes hasta la totalidad del mundo árabe, incluyendo el norte de África con excepción del actual Marruecos.

La consolidación del dominio otomano en el Magreb oriental se inicia en 1587 con la división en tres provincias (Argelia, Túnez y Trípoli). El control de estas provincias se encomendaba a una reducida casta militar y a un gobernador o bajá (con mandatos de tres

19 De *jerife*, *sharif* ó *cherif* que significa “noble” o “respetable”. Se refiere a un descendiente del Profeta Mohamed a través de su hija Fátima, esposa de Alí Ibn Abi Talib, primo y yerno del Profeta. Muchos jerifes se han llamado *fatimíes* (por Fátima) o *alauíes* (por Alí).

20 Dinastía arabo-musulmana que gobernó del 661 al 750 d.C, teniendo Damasco como capital y, posteriormente, Córdoba (*al Andalus*) cuando se convirtió en un Emirato independiente.

años). La élite de la milicia [era] periódicamente renovada con la llegada de nuevas tropas procedentes de Turquía [...] Los cargos más importantes de la provincia se reservaban a los miembros más destacados de la aristocracia militar que, a menudo, los arrendaban a los notables locales [...] La base económica de estos notables eran los ingresos procedentes de sus propiedades agrarias, del ejercicio de sus cargos y de la práctica del comercio (Segura, 1994: 71).

Durante el dominio otomano en el Magreb se vivió una gran expansión puesto que los otomanos supieron aprovechar la estratégica posición de esta región entre Sudán, Egipto y Europa, continente con el que llegaron a tenderse relaciones comerciales a pesar de la piratería. La agricultura fue muy importante debido a que en las zonas cercanas a las ciudades costeras se desarrolló el cultivo intensivo del arroz, el olivo y algunas verduras, mientras que en las fincas de los altos funcionarios y las tribus poderosas se cultivaban cereales, los cuales, se exportaban a Europa junto con pieles y diversos tipos de materias primas. El acceso a la tierra y a la actividad comercial fue regulado con la introducción de los impuestos que constituían una parte significativa de los ingresos de los gobernadores y sultanes y estaban destinados al mantenimiento de las organizaciones religiosas y las mezquitas. En las montañas y en las regiones más áridas, las tribus aprovechaban la explotación forestal y de los huertos apoyándose en la propiedad colectiva de la tierra, hecho que impuso una recaudación de impuestos por parte de los jefes de las tribus relacionadas con los otomanos (Segura, 1994).

De acuerdo a Grunebaun (2005), la anexión de gran parte del territorio magrebí al Imperio Otomano, no significó una transformación cualitativa, ya que los soberanos otomanos sólo pudieron consolidar a los jenízaros, el cuerpo militar otomano, dentro de las clases sociales ya existentes, y podría decirse que el Magreb tuvo un desarrollo paralelo en este tiempo. Si bien existían los gobernadores locales, los funcionarios imperiales y los *ulemas*²¹ dentro del

21 Especialistas religiosos que interpretaban la *sharia* y fungían como *cadi*, jueces, o *mufti*, jurisconsultos, siendo estos últimos los que proporcionaban las *fatwas* o interpretaciones oficiales de la ley islámica

esquema administrativo, fue poco posible establecer un régimen político duradero dependiente de Estambul.

Por otra parte, en Marruecos se vivió un apogeo con el ascenso de Al Mansur, califa de la dinastía Banu Sa'd, quien impulsó política, cultural y económicamente al territorio a partir de la agricultura, el comercio con Inglaterra y Holanda, la piratería y la recuperación del comercio a través del Sáhara teniendo acceso al oro del Sudán, metal al que no pudo imponer un monopolio comercial. Empero, con su muerte, el esplendor caería pronto y se generarían múltiples disputas por el poder, lo cual permitiría el ascenso de la dinastía *jerifiana alauí* en 1666 en un contexto de anarquía en el que los regionalismos eran la norma. Veinticuatro años pasaron para que los *alauí* sometieran al actual Marruecos, siendo la renovación del *majzen*²², el ejército y el sistema de poder lo que permitió el establecimiento de esta dinastía hasta la actualidad.

1.1.3. La irrupción europea: El protectorado marroquí y la Argelia colonial

La expansión emprendida por Europa en el siglo XIX se vio favorecida por los avances tecnológicos y militares del momento, lo que llevó a Inglaterra y Francia a impulsar dicho objetivo por la necesidad de introducirse en nuevos mercados para adquirir materias primas y difundir productos, entre otras cosas. El débil Imperio Otomano de ese entonces fue centro de atención de las potencias europeas, quienes veían provechoso que las provincias mediterráneas no estuvieran tan controladas como aquellas más próximas, así que podría decirse que la expedición de Napoleón a Egipto (1798-1802) y la destrucción de las flotas corsarias de Trípoli, Argel, Túnez y Marruecos (1816-1827) junto con el apoyo brindado a Grecia en su movimiento nacionalista fueron un parteaguas para que

22 Este término ha adquirido un significado político en el curso de los años. Literalmente significa “almacén” y, por extensión, el tesoro o fisco, símbolo del poder temporal del califa *jerifiano*, quien es la única persona habilitada para recaudar el impuesto musulmán y el botín de las conquistas. A partir del siglo XVII, el *majzen* empezó a designar el aparato del Estado marroquí. Desde la independencia el término se refiere al sistema de gobierno pero, para la población, también define el aparato estatal, de los servicios y rentas que dispensa (Vermeren, 2002: 35-36).

Inglaterra y Francia, principalmente, pudieran intervenir militar, política y socialmente en el Magreb (Segura, 2002) (Mapa 2).

En 1830 desembarcaron en Sidi Ferruch, Argelia, 37 mil soldados franceses, siendo éste el hecho que dio pauta a la colonización francesa de Argelia con la caída de la ciudad de Argel (Fotos 3 y 4). De acuerdo a Bourdieu la sociedad colonial:

Es un sistema en el cual es importante comprender una lógica y una necesidad internas, ya que en un contexto de referencia es que toman sentido los comportamientos y las relaciones entre dos comunidades étnicas. A las transformaciones que resultan del contacto entre dos culturas profundamente diferentes, tanto en el ámbito económico como en el ámbito social, se añaden los trastornos causados de manera deliberada y metódica para asegurar la autoridad del poder dominante y los intereses económicos de sus nacionales (Bourdieu, 2010: 120)²³.

La llegada de los franceses desencadenó múltiples revueltas, siendo las del *Emir*²⁴ Abd al Qader las más importantes. La primera de ellas, en 1834, generó la firma de un tratado entre el líder y los franceses en el que se asentaba que las tierras del litoral eran las únicas que podían ser ocupadas; sin embargo, para Francia no era un tratado demasiado conveniente. Cuando Abd al Qader movilizó a la población en una segunda revuelta en 1839, los militares franceses efectuaron razzias con el fin de acabar con los reaccionarios y sus simpatizantes, causando la muerte de mucha de la población civil que querían pacificar. Marruecos apoyó al *Emir* Abd al Qader permitiéndole refugiarse varias veces en sus territorios, hecho que Francia buscó poner fin con el Tratado de Tánger de 1845 al delimitar las fronteras entre Marruecos y Argelia. Finalmente, Abd al Qader terminaría por rendirse dos años después, más la zona bereber de la Cabilia seguiría siendo independiente hasta 1857 (Segura, 2002).

Los cincuenta años siguientes a la caída de Argel el estado francés buscó instalar a los colonos en las tierras que fueron acaparadas, compradas y después

23 Traducción propia.

24 Título nobiliario cuya raíz en lengua árabe (*amr*) significa “mandar”. Por extensión, se refiere a los gobernadores locales.

nacionalizadas, tratándose aún de una pequeña colonización con progresos y ganancias dudosas. La mayor parte de los colonos -personas poco gratas para el Estado debido a su participación en las insurrecciones de París - aprovechaban las tierras con el cultivo de los cereales, pero después de 1880 y con la crisis vinícola de Francia se decidió introducir viñedos en Argelia provocando un cambio en el curso de la colonización. Para el procesamiento del vino y el desarrollo de sus empresas se hicieron grandes inversiones convirtiéndolo en un producto de exportación que llegó a generar muchas ganancias. Fue en esta época que se desarrolló una red ferroviaria cercana a las zonas de cultivo y procesamiento y se mejoró la infraestructura de los puertos, aunque la metrópoli:

[...] nunca invirtió en el desarrollo industrial de la colonia, excepto en la minería y, en menor medida, en las industrial relacionadas con las necesidades más inmediatas de los colonos (el sector de la construcción y de la elaboración y comercialización de los productos destinados a los mercados locales y a la exportación). Así, Francia garantizó la ausencia de competencia y convirtió a Argelia en un mercado reservado a las exportaciones industriales francesas (Segura, 2002: 75).

Con la ocupación, Argelia fue dividida en tres departamentos de ultramar: el de Argel, el de Orán y el de Constantina, introduciendo en ellos instituciones similares a las de la metrópoli en las que, sin embargo, fueron excluidos los árabes e *amaziges*. De 1882 a 1911 la población europea en Argelia había crecido de 410 mil a 780 mil habitantes, diferenciándose a sí misma entre los propietarios de viñedos y los productores de cereales. Ello delimitó geográficamente los espacios ocupados por los colonos así como por los árabes y los bereberes. Las planicies y las zonas costeras fueron ocupadas por el 80 % de la población europea, dejando las peores tierras a los nativos, quienes ahora se habían convertido en obreros de los colonos (Bourdieu, 2010). Orán se convirtió en una de las zonas agrícolas más importantes y la llegada de colonos hacia esta región era masiva. Es ahí donde:

[...] se ven crecer en los campos argelinos pueblos típicamente alsacianos, bretones, corsos, provenzales, catalanes o andaluces con su plaza central rodeada del ayuntamiento, la iglesia, el gran café, la sala de fiestas [...] Dos o tres kilómetros a la

redonda puede encontrarse el caserío árabe que reagrupa a los trabajadores agrícolas y sus familias y otros empleados indígenas, reconociendo el espacio por el minarete de la mezquita blanca, los altos muros de las casas de adobe, los callejones fangosos en invierno y polvorientos en verano. Sus habitantes sueñan con un futuro mejor en la ciudad, donde los más pobres terminan por exiliarse en conquista de un hipotético trabajo. El empobrecimiento y el despojo de los campesinos indígenas provocaron un fenómeno de una rara magnitud: las personas sin hogar²⁵. (Daoudi, 2000: 9)

La población árabe y bereber había disminuido radicalmente debido a las pacificaciones realizadas en los años 70, pasando de tres a dos millones de personas. En las ciudades y los mercados los músicos ambulantes se lamentaban en sus cantos por la pérdida de los antiguos valores, por el destino de una población sin futuro y el desaliento de haber sido excluidos de los “beneficios de la civilización” que trajo la Francia colonial. La Argelia de ese momento sería una mala copia de la metrópoli al convertir a los argelinos en extranjeros dentro de su propio país, adjudicándoles un estatus de subciudadanos (Daoudi, 2000). Debido a los niveles de violencia alcanzados contra ellos muchos de los nativos vieron como opción el migrar a la metrópoli.

En Marruecos la situación fue distinta, pues aunque Francia impuso en 1912 el Tratado del Protectorado al sultán *alauí* de ese entonces se le permitió que siguiera gobernando y que la organización social siguiera sometida a su figura, al menos teóricamente. Conforme en Hart (1976) tiempo antes del establecimiento de los protectorados francés y español, este territorio ya se encontraba dividido en tres grandes ejes, mismos que se subsumirían al control de los protectorados. Dichos ejes son: 1) lingüístico, que distinguía al conjunto de las tribus arabohablantes de las tribus bereberes consideradas minoritarias, divididas asimismo en sedentarias, transhumantes y sedentarias-transhumantes, asentadas en terrenos montañosos poco accesibles; 2) urbano-tribal/rural, que delimitaba a los árabes, habitantes de las ciudades y sus zoñas aledañas, de los bereberes, quienes se mantenían alejados de las influencias urbanas, aunque necesitaban recurrir a ellas debido a factores económicos, pese a su cualidad de ser centros

25 Traducción propia.

arabizantes; y, 3) *bled al majzen-bled es-siba*, que dividía a quienes se encontraban sometidos al sultán como autoridad político-religiosa y al control gubernamental, es decir, al *majzen*, de aquellos considerados disidentes por no pagar impuestos y por no reconocer la autoridad del sultán más que en un nivel religioso, aunque diversos sultanes sometieron dichos territorios por la fuerza con la intención de recibir impuestos (Hart, 1976: 6-8). Durante ese tiempo, el territorio adscrito al *bled al majzen* era mínimo, ya que sólo cubría la región del Gharb, la región costera del Atlántico y las planicies occidentales (menos de la mitad del territorio marroquí). La porción restante, como las regiones montañosas y los desiertos, eran en su mayoría zonas tribales y berberófonas; de ahí que desde ese tiempo los *amaziges* fuesen considerados los habitantes de la “región del desorden y la disidencia” (*Ibid*: 8).

Con el paso del tiempo Marruecos fue dividido en una zona internacional, el puerto de Tánger; una zona central, bajo protección de Francia; y, en una zona centro-sur, bajo protección de España (Fotos 1 y 2). Años después el sultán sería desbancado por su hermano, Muley Yusef, quien tenía mayor favor del general francés Lyautey. Con ello, se aseguró la continuidad política de la dinastía jerifiana *alauí* y se dió paso a la modernización del país con el apoyo de Francia quien, por supuesto, seguía dominando. El protectorado (Mapa 3):

[...] instaurado por Francia en Marruecos difiere, sensiblemente, del de Túnez y de otras situaciones coloniales. Las causas hay que buscarlas en un volumen de población superior (unos cinco millones de habitantes hacia 1900), en la larga tradición estatal que dotaba al país de una cohesión social legitimada por la monarquía y, también, en la personalidad del primer residente general de Francia en Marruecos, el general Louis Hubert Gonzalve Lyautey. Gracias a la actitud de la monarquía (que nunca adoptó una postura claudicante para con las potencias extranjeras) y a la personal concepción del protectorado que tenía Lyautey, su gestión hizo posible que Marruecos conservara –casi intactas– las instituciones y la administración propias del reino (Segura, 2002: 77).

Lo anterior no imposibilitó que la población nativa, principalmente *amazige*, se rebelara contra el nuevo régimen. Dentro de la zona protegida por España, el líder

de la confederación tribal de los rifeños²⁶, ‘AbdelKrim El Khattabi, ya había derrotado al ejército enemigo y había proclamado la República del Rif (Fotos 5 y 6), liberando la región desde 1921 y extendiendo la insurrección a la zona protegida por Francia. Más el sometimiento y la deportación de AbdelKrim, causaría la disolución de la República en 1926 debido a la intervención de una coalición francoespañola que utilizó armas químicas (Ramírez, 2011: 393). Con el paso de los años, la sucesión de los generales franceses en Marruecos generaría una inestabilidad que se transformaría con la llegada al poder del sultán *alauí* Sidi Mohamed, un gobernante mucho más independiente de la administración francesa que sus antecesores.

Francia buscó romper la cohesión que brindaban las instituciones nativas y para tal fin instituyó el *dahir* (decreto) bereber castigando con el exilio a quienes se opusieran a su aplicación. Dicho decreto “se inscribía en la línea de la política bereber importada de Argelia por los militares y pretendía sustraer las tribus bereberes a la magistratura judicial suprema del sultán [de carácter religioso], para sustituirla por el derecho consuetudinario tradicional²⁷” (Vermeren, 2002: 41). Bajo el “divide y vencerás” también fueron prohibidas todo tipo de manifestaciones políticas públicas y se obligó que los musulmanes solicitaran permisos para la realización de reuniones, limitando el derecho de asociación y de publicación en lengua árabe.

En cuanto a las actividades económicas se refiere, el aprovechamiento de la tierra fue similar al de Argelia, siendo los colonos los poseedores de los mejores predios para la agricultura de exportación, provocando que los nativos árabes e *amaziges* migraran a las ciudades. La industria también fue desarrollada sólo para las necesidades de consumo y producción de los colonos, siendo la explotación minera la que obtuvo una mayor inversión favoreciendo la construcción de una compleja vía ferroviaria y la ampliación de los puertos, como el de Casablanca.

²⁶ Se entiende por rifeño a alguien o algo originario de la región bereber del Rif, misma que abarca “el territorio comprendido desde la cadena montañosa que corre de Tánger a la ciudad española de Melilla, y se extiende prácticamente hasta la ciudad de Berkane; se trata casi del mismo territorio que fue la parte norte del Protectorado Español y la República Rifeña de Abdelkrim (Ramírez, 2011: 395)”.

²⁷ Empero, los propios bereberes consideraban que estaban aplicando la *sharia*; motivo por el cual puede considerarse que la aplicación de este *dahir* fue un gran error político por parte de Francia. Mtra. Azul Ramírez, comunicación personal, agosto 2012.

Finalmente, el colonialismo dejaría en el Magreb una herencia consistente en una delimitación fronteriza arbitraria y una desestabilización en la sociedad tradicional, ya que la población abandonó el campo para vivir en la ciudad en busca de oportunidades. Ello provocó la superpoblación, el desempleo, el aumento de la pobreza y la migración hacia otros países; en resumen, una crisis política, económica y cultural.

1.1.4. Los movimientos nacionalistas en Argelia y Marruecos

El movimiento nacionalista en Argelia dio inicio en los tiempos de la Primera Guerra Mundial con el surgimiento del *Manifeste Jeune Algérien* en 1912 y el *Bloc ó Fédération des Algériens Musulmans Elus* en 1919. El segundo, estaba dirigido por Ferhat Abbas y sus integrantes eran en su mayoría miembros de familias de notables que trabajaban para la administración francesa. Sus reivindicaciones buscaban la obtención de derechos para los musulmanes en base al concepto de asimilación, vigente desde los tiempos de Napoleón III. Surgió también, en 1925, el grupo *Étoile nord-africaine* cuyos integrantes eran algunos de los trabajadores argelinos que habían migrado a Francia. Ellos estaban dirigidos por Mesali Hadj y a partir de 1938 comenzaron a exigir públicamente la independencia de Argelia.

Conforme en Rubio,

En 1925 las miradas de los núcleos musulmanes argelinos se dirigían hacia Turquía. Turquía representaba entonces, a sus ojos, la forma ideal de civilización [...] Pero desde 1937-38 se puede advertir que los jóvenes musulmanes no miran hacia Turquía o hacia el Occidente, sino hacia un Oriente que trata de reformarse desde el interior. En 1927 nacía en El Cairo la Asociación de las Juventudes Musulmanas, y en 1931 surgía en Argel la Asociación de los ulemas de Argelia (Rubio, 1956: 70).

La Asociación de los Ulemas Musulmanes Argelinos (AUMA) fue fundada por Abdelhamid Ibn Badis, una de las figuras importantes del nacionalismo argelino, quien nació en Constantina y trabajaba como maestro en la Mezquita Verde. Ibn

Badis deseaba ocupar un papel público, por lo cual, fundó las revistas *Al Muntaqid* y *Al Chihab*, en las que difundía sus ideas reformistas y expresaba su oposición a las políticas francesas de asimilación. De acuerdo a Balta, este personaje:

De un compromiso cultural hizo un acto religioso, de una religión hizo una bandera nacional [...] Dos de sus frases ilustran su pensamiento y su acción: 'El islam es mi religión, el árabe, mi lengua, Argelia, mi patria', y, 'Argelia está basada en el trípode de la etnia bereber, la lengua árabe y la religión musulmana' (Balta, 1994:157).

Años más tarde, la *Fédération des Algériens Musulmans Elus* impulsó en el senado francés una iniciativa de ley a favor de los derechos de los musulmanes argelinos, la cual fue denegada en París. Ante tal hecho, Ferhat Abbas comenzó a olvidarse de la asimilación e integró las demandas de autonomía en sus escritos siendo el *Manifeste du peuple algérien* uno de los más conocidos, el cual, fue firmado por 55 nacionalistas argelinos y publicado en 1943. Pronto, el dirigente sería arrestado y Charles de Gaulle permitiría la concesión de derechos civiles a unos 50 mil musulmanes; empero, ello sería insuficiente para los nacionalistas y sus seguidores (Grunebaun, 1975).

De acuerdo a Majumdar,

No se puede separar el desarrollo de la conciencia nacional argelina, como arma ideológica de la lucha de liberación anticolonial, del proceso de creación y de constitución de la nación argelina. En efecto, la doctrina colonial francesa negaba la existencia de una nación argelina, mencionando la ausencia de un Estado argelino autónomo antes de la conquista de 1830. Si la nación argelina no existía ante los ojos de los franceses, esto no significaba la inclusión de los argelinos a título igual en el seno de la nación francesa. De hecho, y de manera jurídica, la colonización francesa veía a los argelinos como los Otros: el colonizado tenía un estatuto diferente que lo diferenciaba del colono, como de todo ciudadano francés. Es pues la colonización la que preparó las condiciones de desarrollo del nacionalismo, es decir, la identificación del colonizado en relación al colonizador (Majumdar, 2009: 48)²⁸.

28 Traducción propia.

En mayo de 1945 las calles de las provincias de Sétif y Guelma serían desbordadas por numerosos argelinos que manifestaban con pancartas y consignas su deseo de independencia. Una centena de europeos serían agredidos en estas marchas generando por parte de Francia una violenta matanza en la que murieron decenas de millares de argelinos. A consecuencia de estos hechos, el gobierno francés anunciaría una amnistía y la promulgación de un estatuto –que, sin embargo, seguía favoreciendo a los colonos- y convocaría a elecciones en 1945. Las elecciones fueron realizadas y el *Mouvement pour le triomphe des libertés démocratiques* (MTLD) de Messali Hadj resultó perdedor debido a la manipulación de los votos. Ferhat Abbas también fue derrotado en la Asamblea Nacional Francesa de 1951.

Finalmente, sería un grupo dentro del MTLD, la *Organisation Spéciale* (OS), la que desencadenaría una guerrilla a inicios de 1949. La OS fue disuelta en 1950 y estaba integrada por Hocine Aït Ahmed, hijo de un notable de la Cabilia; Ahmed Ben Bella, hijo de comerciantes; Lajdari Ben Tobbal, de familia campesina; Mohammed Boudiaf, antiguo suboficial; y, Mohamed Jider, diputado en la Asamblea Nacional Francesa. La mayor parte de ellos logró huir a El Cairo, mientras que otros prefirieron quedarse para apoyar el movimiento de insurrección en la región de Cabilia. En 1954 se reunieron nueve nacionalistas argelinos, entre ellos Aït Ahmed, Ben Bella, Jider –quienes estaban en el Cairo- junto con Boudiaf para fundar un nuevo comité revolucionario con el nombre de *Front de Libération Nationale* (FLN) cuyo brazo armado, el Ejército de Liberación Nacional, dio inicio el 1 de noviembre del mismo año a la sangrienta guerra de liberación. Ésta finalizaría ocho años después con la declaración de independencia de Argelia el 5 de julio de 1962, ciento treinta y dos años después de la caída de Argel en la batalla de Sidi Ferruch.

En Marruecos, los nacionalistas del norte y el sur decidieron trabajar de forma separada debido a las diferencias entre las políticas españolas y francesas. Con la aplicación del *dahir* bereber fue creada por Abslam Bennuna la Unión Nacional. Este movimiento originado en la zona protegida por España buscaba libertades e igualdad de derechos entre los españoles y los marroquíes, más el

gobierno no iba a concederlas debido a que estaba apoyando el establecimiento y nacionalización de la comunidad judía, lo que fue de poco agrado para la población nativa. Meses más tarde, el reformista libanés Chakib Arslán llegaría al norte de Marruecos para solicitar que las autoridades españolas permitieran viajar a Nablús y al Cairo a ciertos estudiantes elegidos por Bennuna, quienes al regreso se convirtieron en destacados nacionalistas (Velasco, 2004).

En la zona protegida por Francia, la resistencia no era fácil. La revuelta de AbdelKrim había mostrado la imposibilidad de una lucha armada. Conforme a Vermeren,

El Islam se presentó espontáneamente a los marroquíes [...] como la única identidad capaz de movilizar una resistencia a largo plazo [...] fue sin embargo la influencia del reformismo venido de Oriente el que constituyó la matriz del nacionalismo de obediencia religiosa [...] El jeque egipcio Abdú (1848-1907) y su heredero Rachid Rida fueron los propagadores más activos de la nueva doctrina en el Magreb. La reforma religiosa preconizada por estos hombres tenía indudablemente futuro político, puesto que pasaba por el fortalecimiento de los vínculos entre musulmanes y la liberación de la opresión extranjera. Es de sobra conocido en Marruecos que el gran nacionalista Alal el Fasi [1920-1974] fue uno de sus discípulos (Vermeren, 2002: 43-44).

Las reivindicaciones nacionalistas buscaban la invalidación de los acuerdos del Protectorado, la implementación de mejoras en el sistema educativo y mayores posibilidades profesionales, la disminución de los poderes de los funcionarios locales, el fin de las expropiaciones de la tierra y el establecimiento de instituciones que representasen al pueblo. Tales pedimentos eran el objetivo de Allal al Fassi, originario de Fes y profesor de árabe y estudios islámicos, y Ahmed Balafrej, oriundo de Rabat y ex estudiante de literatura en Francia, quienes fueron desterrados por el general residente (Grunebaun, 1975).

Por otra parte, el partido nacionalista *Istiqlal*, fundado en 1943, y el sultán *alauí* Sidi Mohammed reivindicarían la independencia; este último declarararía su simpatía por ésta en un discurso pronunciado en 1947. Cinco años después de tal acontecimiento, Mohammed V, es decir, Sidi Mohammed, se negaría a firmar el *dahir* que establecía la co-soberanía francesa y árabe, hecho por el que fue

arrestado, destituido y exiliado junto con toda su familia. La reacción popular en contra del nuevo sultán generaría múltiples manifestaciones y atentados, ya que el nacionalismo marroquí estaba adherido a la monarquía jerifiana. Como señala Vermeren, “la política ciega de la Residencia General no había entendido que, atacando al sultán, se enfrentaba la legitimidad musulmana del califato” (Vermeren, 2002: 46). Así, la aceleración de la independencia de Marruecos estuvo influenciada por la situación existente en Argelia, hecho por el que Francia determinó buscar a Mohamed V y acordar la independencia que fue proclamada el 2 de marzo de 1956.

1.1.5. La conformación de una identidad nacional: El caso de Argelia

Después de lograr la independencia, Argelia (Mapa 4) se encontró totalmente devastada por los ocho años de guerra de liberación, ya que ésta dejó muchos daños materiales y significó la muerte de cientos de miles de personas. Con el éxodo de los colonos europeos desaparecieron también las personas calificadas profesionalmente, lo cual, por un lado, fue una de las consecuencias más graves para el novel país y, por el otro, permitió el ascenso económico de muchos argelinos, que pudieron recuperar las tierras y ocupar los empleos que los colonos habían dejado. El país emergente era campesino en su totalidad y tenía que lidiar con la ausencia de las empresas que habían invertido en la tierra. Sin embargo, la población estaba totalmente motivada a pesar del 80% de analfabetismo, por lo que fue necesario implementar una serie de estrategias de desarrollo:

Tratándose de un país pobre, con escaso personal cualificado, pero que disponía de unas cuantiosas reservas de hidrocarburos, lo más sencillo era hacer de tales reservas la principal palanca para el desarrollo económico del país. De este modo, las exportaciones de gas y petróleo debían financiar la construcción de un Estado moderno e industrializado. Con ellas se podrían adquirir en especial los bienes de equipo necesarios para desarrollar una industria pesada, así como contratar el personal extranjero que supiera manejarlos [...] Esta industria pesada suministraría los insumos que requerían la industria ligera y la agricultura para modernizarse, creando al mismo tiempo la demanda que estos sectores necesitaban para desarrollarse (Castien, 2004: 7).

Del lado social, Argelia tendría que asumir una falta de integración heredada por el colonialismo, pues aunque éste aglutinó un territorio debido a la aplicación de las políticas administrativas no había existido desde el tiempo de los otomanos un referente político o ideológico capaz de producir una unidad social. El colonialismo vinculó a los árabes y los *amaziges* por haber estado sometidos a un poder extranjero que fomentó la migración de unos y otros a las ciudades permitiendo el encuentro de personas de diversos orígenes. De alguna manera, fue la separación entre los colonos y los nativos lo que fomentó un sentimiento de unión y permitió la independencia argelina.

Empero, la obtención de la independencia dejó como secuela una separación entre la población fuertemente afrancesada, la élite tradicional y el grueso de la población, que volvió a sus propios rasgos culturales y variantes dialectales. Por tanto, la construcción de la identidad nacional debía estar encima de los particularismos, tenía que ser compatible con la herencia arabomusulmana, que dio origen al Magreb como región imaginada, y necesitaba modernizarse según los parámetros occidentales. Esta fragmentación fue el origen del autoritarismo por parte del Estado, el cual, fue dirigido a partir de la independencia por Ahmed Ben Bella, un militar del Frente de Liberación Nacional (FLN), quien se olvidó de sus compañeros nacionalistas cuando accedió al poder instaurando un sistema represivo. Según Mahé:

El Frente de Liberación Nacional y el Estado argelino lanzaron una política voluntarista de renovación de todo un imaginario social. Sin embargo, esta empresa promovió una superioridad simbólica, una inflación de discursos, un exceso de eslóganes y una logomaquia revolucionaria en la afirmación de un nacionalismo exacerbado (Mahé, 2001: 445)²⁹.

Sin embargo, como menciona Segura (2002), el pueblo necesitaba olvidar los hechos sucedidos en ocho años de guerra y sentir que pertenecía a un país

29 Traducción propia.

moderno y en desarrollo. El ejército no quería perder el poder que había obtenido durante la guerra y menos Ahmed Ben Bella, la persona que lo dirigía hasta ese momento. Este hecho provocó que Houari Boumedienne, director de las fuerzas armadas, protagonizara un golpe de estado destituyendo en 1965 a Ben Bella. Con Boumedienne se construiría un estado apoyado en el sistema militar con un partido único, instaurando un gobierno árabe socialista afín al régimen de la URSS, introduciendo una industrialización en contra de la inversión en el agro. Dicha medida provocó un éxodo masivo a las ciudades desestabilizando el problemático sistema de vivienda popular, que está sin solucionarse todavía.

Un año después de la Independencia, en la *Charte d'Alger* se establecería:

Argelia es un país arabo-musulmán. Sin embargo, esta definición excluyó toda referencia a criterios étnicos y se opuso a toda subestimación de los aportes anteriores a la penetración árabe. La división del mundo árabe en unidades geográficas o económicas individualizadas no pudo relegar al segundo plano los factores de unidad forjados por la historia, la cultura islámica y una lengua común (Djafri, 2001: 18)³⁰.

Con el gobierno de Boumedienne, en la Constitución de 1976, quedaría establecido que:

Argelia es una República Democrática y Popular, una e indivisible. El Islam es la religión del Estado. El árabe es la lengua nacional y oficial [...] El Ejército Nacional Popular, heredero del Ejército de Liberación Nacional y escudo de la revolución, tiene por misión permanente salvaguardar la independencia y la soberanía nacionales (Segura, 2002: 167).

El Estado argelino institucionalizó tanto la cultura islámica como la lengua árabe como elementos de su identidad nacional, buscando eliminar los vestigios de la cultura y lengua francesas que, sin embargo, influenciaron la estructura del sistema político. Conforme a Majumdar (2009):

³⁰ Traducción propia.

Lo esencial del nacionalismo argelino es la afirmación del derecho a la soberanía autónoma en nombre de la diferencia. Éste fue marcado por la ausencia de pretensiones a la universalidad que caracteriza, en principio, el republicanismo a la francesa. Por otra parte, al mismo tiempo que un proyecto político, la nación argelina se moviliza alrededor de una identidad cultural, étnica y religiosa (arabo-musulmana), asociada a un territorio delimitado como territorio nacional. En el caso de Argelia, es evidente que la reconquista del territorio nacional figuraba como uno de los objetivos primarios de la lucha de liberación nacional y que este objetivo es alcanzado en el momento de la Independencia. Por otra parte, Argelia tuvo la posibilidad de evitar el grueso de los conflictos territoriales que perturbaron a otras antiguas colonias. En realidad, los problemas relacionados a la cuestión territorial residen en otro lugar y conciernen más bien al estatuto del suelo nacional y la composición del pueblo argelino (Majumdar, 2009: 50-51)³¹.

Así pues, en cuanto a la identidad nacional de Argelia, Sanson (1987) plantea las preguntas siguientes: ¿Argelia es árabe?, ¿Argelia es árabe geográficamente?, ¿el pueblo argelino es árabe en cuanto a factores étnicos?, y, ¿cuáles serían los elementos que harían de Argelia un país árabe?. Respecto a ello,

La respuesta a una cuestión de este tipo es diferente según la sensibilidad o la voluntad política. En relación al hecho, el carácter árabe del pueblo argelino es equívoco; en relación a la sensibilidad argelina, es globalmente vivido, pero a veces es contradictorio e incluso discutido. En lo que se refiere a la voluntad política, dicho carácter es puesto por el poder como una elección nacional, que se impone a todos los argelinos. Estas respuestas diferentes, lejos de sembrar confusión, son luminosas, lo veremos [...] La tesis sostenida es que el pueblo argelino debe ser árabe en razón, no de acuerdo de su arabismo o su sensibilidad, pero ciertamente el arabo-islamismo es lo que dirige su destino (Sanson, 1987: 22)³².

1.1.6. La conformación una identidad nacional: El caso de Marruecos

Marruecos (Mapa 5) se consolidaría como país independiente con una doble legitimidad: Mohamed V, quien se enfrentó a los franceses, se convirtió en un símbolo nacional dando continuidad a la dinastía jerifiana *alauí* y, al mismo tiempo,

31 Traducción propia.

32 Traducción propia.

a la institución religiosa islámica afirmándose como líder de los creyentes. Por otra parte, el partido nacionalista del *Istiqlal* había ganado lugar dentro de la novel comunidad.

Como señala Balta:

Mohamed V, figura emblemática, es el símbolo de la independencia, de la continuidad del Estado y de la unidad de la nación. Pero más allá de los símbolos, están los hechos: si el sultán posee la autoridad moral y el poder nominal, el *Istiqlal* dispone de los hombres y de la organización, es decir, de la realidad del poder o mejor dicho del poder real. El Partido es poderoso y está bien implantado en todo el país; entre los campesinos, en el turbulento Ejército de Liberación Nacional, en la administración, entre los obreros [...] De forma que pensó en desequilibrar un poco la balanza a su favor en un momento en que el reino, dividido por la colonización, entraba en una fase de turbulencia tribal (Balta, 1994: 102).

Por ello, cuando se consolidó la monarquía, el principal objetivo de Mohamed V fue obtener la fidelidad del pueblo impulsando la formación de partidos que desbancaran al partido único de ese tiempo. Ello llevó a que los integrantes del *Istiqlal* se mantuvieran ajenos a las medidas impuestas por el rey formando una rama más radical: la Unión Nacional de Fuerzas Populares (UNFP), cuyos integrantes exigían, junto con Mehdi Ben Barka y Mohamed Basri -unos de sus dirigentes-, el derrocamiento de la monarquía y la proclamación de la república.

Ante ello, Mohamed V proclamó como heredero a su hijo Hassan II cuando éste tenía 28 años, modificando la tradición, ya que era el consejo de *ulemas* quien debía designar al sucesor; asimismo, lo nombra Jefe del Estado Mayor hasta que llegase el momento de sustituirlo. Cuando Hassan II llegó al poder, en 1961, integró dentro de la Constitución una ley que concedía amplio poder a la Corona, decreto que fue endurecido al proclamar el estado de excepción eliminando la posibilidad de disidencia. Mehdi Ben Barka denunciaría la sucesión al afirmar que “este régimen teocrático y feudal [...] tiende a resucitar las estructuras medievales de la sociedad tradicional marroquí” (Balta, 1994: 106). En octubre de 1965 Ben Barka sería secuestrado en París y secretamente asesinado.

Cinco años después, Hassan II llamaría a votación para la creación de una nueva constitución. El *Istiqlal* y la UNFP buscaron que la población votara por un “no”, mientras que Allal el Fasi criticaba el estado de excepción, que aún no se había levantado. Las elecciones resultaron ser un fraude y comenzaron a surgir numerosas insurrecciones que provocaron que el rey declarara ante la prensa que modificaría su manera de gobernar. Fue en ese sentido que Hassan II inició una campaña contra la corrupción, apoyó a algunos partidos políticos e implementó medidas sociales, promoviendo una Constitución más liberal que fue apoyada por referéndum el 1ero de marzo de 1972 (Balta, 1994). Con la amenaza del ejército y el *Istiqlal*, así como de los movimientos izquierdistas y de la UNFP el único hecho que favoreció la unión alrededor del trono fue la Marcha Verde de 1975, la cual, tenía por bandera la desacreditación del Frente Polisario Saharai, constituido el 10 de mayo de 1973 y acusado de traidor nacional. Marruecos tendría esta herencia de Hassan II, quien murió el 23 de julio de 1999 dejando el trono a su hijo mayor, Mohamed VI (Vermeren, 2002) .

Con el gobierno de Hassan II se introdujeron medidas populistas que favorecieron el desarrollo de la agricultura y la construcción de viviendas; asimismo, inauguró la Gran Mezquita de Casablanca. Durante los años 80 y 90 su gobierno tuvo que lidiar con las revueltas sociales provocadas por el aumento de los precios de la canasta básica, el desempleo y el déficit inmobiliario en las ciudades; estas problemáticas trataron de solucionarse con las remesas, los créditos extranjeros y el turismo internacional. Empero, para 1995 el Banco Mundial informaría que Marruecos tendría que implementar medidas de desarrollo más eficaces si quería competir con otros países para la obtención de apoyos desde el exterior, así que a Hassan II le fue recomendado reformar las finanzas, favorecer las inversiones del extranjero, mejorar las infraestructuras rurales, modificar el mercado de trabajo y modernizar la educación y el sistema educativo.

En la óptica de Torres:

Hassan II mantuvo y suscitó una relación de amor-odio con el pueblo marroquí. Es el paradigma de la relación paternalista y patriarcal: protector, tirano, jefe de la familia [...] Su

muerte supuso una liberación y un dolor de cara a lo desconocido. Se amparaba en argumentos religiosos sus arrebatos punitivos. Todo aquél que ponía trabas a su poder era llamado *Masjút/ Masajit al Malik* (caído en desgracia). La mezcla de temor y veneración que suscitaba su persona es lo que se denomina '*Hiba*' (del *fusha*³³ *Hayba*), a la que recurren los marroquíes para expresar su fascinación por la persona del Rey (Torres, 2006: 75).

Cuando Mohamed VI fue entronizado el 23 de julio de 1999 fueron organizados los funerales de su padre -que duraron tres días- y el país guardó luto por cuarenta días, de acuerdo a la tradición musulmana. El nuevo rey no se casó el mismo día de su sucesión sino que lo hizo días después, restando importancia a la tradición protocolaria. El país estaba tranquilo después de la muerte de Hassan II y su hijo tenía una gran tarea que emprender, pues había que suavizar el carácter opresivo del *majzen*, disminuir el poder de los caciques que actuaban impunemente, atender el deseo social de apertura política y reafirmar su autoridad dentro del esquema religioso y dinástico. La entronización de Mohammed VI significó una renovación generacional dentro del gobierno: el pueblo de Marruecos se había habituado a contar con políticos que habían nacido mucho antes de la independencia y que, incluso, habían luchado en ella; ahora era el tiempo de que el rey tuviera colaboradores de su misma generación.

El pueblo marroquí había estado habituado a la enigmática figura de Hassan II, quien había dejado de ser figura pública meses antes de su muerte; sin embargo, Mohamed VI fue nombrado el "rey de los pobres" debido a su aparición inaugurando obras, hospitales, servicios de salud, visitando enfermos y sobre todo acudiendo a la mezquita, algo inusitado hasta ese tiempo, pues era impensable imaginar que la burguesía recorriese las calles de la ciudad.

De acuerdo al Informe General del 50 Aniversario del Reino de Marruecos:

La nación y el Estado de Marruecos no son sólo una mera creación poscolonial. El Estado nación marroquí tiene raíces, en el seno de fronteras fluctuantes, antes del período colonial

33 Nombre con el que se denomina al árabe estándar, el cual, es comprendido en todos los países de habla árabe y se diferencia de las variantes dialectales locales.

que duró sólo menos de medio siglo [...] La continuidad dinástica pudo mantener la profundidad histórica del Imperio *cherifiano* y alimentar la personalidad del Marruecos que cultiva su diferencia y que se sustrajo del Califato de Oriente, luego al Imperio Otomano [...] la flexibilidad de sus relaciones con los poderes locales tribales, sobre todo en los períodos de crisis, constituyeron dos mecanismos importantes del génesis y de la consolidación histórica del Estado/Nación en Marruecos [...] Respecto al período reciente, la identidad marroquí también se forjó en la lucha por la Independencia y en la movilización para la descolonización del país, particularmente con la recuperación de las provincias saharianas. Las luchas contra el colonizador ("pacificación" entre 1912 y 1934 [...]) reavivaron la pertenencia marroquí y reunieron las energías populares a una intención más nacional, trascendiendo las variabilidades regionales y tribales existentes (*Rapport Général. 50 ans de développement humain & Perspectives 2025*, 2006:10-12)³⁴.

1.2 LA IDENTIDAD ÁRABE Y AMAZIGE EN LA CONSTRUCCIÓN DE MARRUECOS Y ARGELIA COMO ESTADOS-NACIÓN

Antes de la colonización del norte de África la población local hablaba distintas variantes dialectales del árabe y del *tamazight* y la única lengua escrita estandarizada era el árabe coránico³⁵, misma que servía como apoyo para el registro de los acontecimientos y reglamentaciones sociales, políticas, administrativas y religiosas. Empero, durante la colonización, el francés fue impuesto como lengua oficial, desplazando a las lenguas nativas del sector educativo y la administración gubernamental. Durante el periodo de las independencias nacionales se difundieron tanto en Marruecos como en Argelia distintos tipos de discursos que valoraban, construían y legitimaban una identidad nacional de acuerdo a un trasfondo social y cultural que generó múltiples conflictos, puesto que el árabe se convirtió en la única lengua oficial de ambos Estados-nación. Los hablantes de las variaciones lingüísticas alternas y, por tanto, sus identidades no fueron reconocidos.

³⁴ Traducción propia.

³⁵ Si bien se tiene registro de numerosas inscripciones rupestres en *tifinagh*, la escritura de los *amaziges*, dentro del Sáhara, ésta sólo fue conservada hasta la actualidad por las tribus tuareg (Ramírez, 2011: 378-379). Ello se debe a la organización social de dichos grupos, que no se constituyeron en estados centrales y no estandarizaron un sistema de escritura como en el caso de los árabes.

Conforme en Moustaoui (2009),

Mientras este proceso identitario tenga como base la religión musulmana como referente cultural y la variedad clásica del árabe como referente lingüístico, y al mismo tiempo esté respaldado por el discurso dominante, se generará pues un proceso de minorización y estigmatización del resto de las variedades lingüísticas (Moustaoui, 2009: 86).

De acuerdo al lingüista Salem Chaker (2003) los *amaziges* forman parte del 20-25% de la población argelina actual y el 35-40% de la población marroquí, más los datos sobre la población bereber son poco confiables debido a que los Estados argelino y marroquí buscan minorizar e integrar a los bereberes a través de las políticas gubernamentales (Mapa 6). Las ideologías oficiales hablan de un riesgo separatista por parte de los *amaziges*, ya que sus reivindicaciones han estado presentes desde hace muchos años debido a las políticas hostiles a su identidad, que dieron inicio a partir del irreconocimiento de su lengua.

1.2.1. Expresiones de la identidad *amazige* en Marruecos

La división étnica entre árabes y bereberes era existente en Marruecos desde el periodo anterior a los protectorados, con la noción de *bled al majzen* y *bled es-siba*, y se consolidó desde la etapa de la administración colonial francesa. En 1930, con la puesta en marcha del *dahir* bereber, se permitió que las tribus bereberes permanecieran bajo su propia ley que bajo la ley islámica, la cual regía al resto de la población. Esta es una de las mayores consecuencias del colonialismo francés, que buscaba implantar una política bajo el lema de “divide y vencerás” (García, 1990).

En los primeros años de la independencia, diversos líderes locales mostraron su oposición al partido favorecido por Francia para dirigir el destino de Marruecos. El *Istiqlal* era un partido de derecha integrado por árabes y bereberes que buscaban la descolonización del país; sin embargo, su dirección la conformaban burgueses de ciudades como Fes y Rabat-Salé que tenían como

lengua materna el árabe. Con el fin de diversificar las aspiraciones políticas, los opositores crearon el Movimiento Popular, conformado por personas de las regiones del Atlas y del Rif, siendo esta última una zona de amplia insurgencia durante la época del protectorado español, ya que de 1921 a 1926 'AbdelKrim derrotó al ejército enemigo y proclamó la República del Rif. Este partido tenía como ejes centrales la defensa de los intereses campesinos y de la identidad cultural *amazige*. Debido a su popularidad, el líder del movimiento buscó eliminar el protagonismo del *Istiqlal* para la dirección del país, más fue encarcelado y muchos de los rifeños respondieron con una insurrección (Ouakrim, 2002).

Dentro del *Istiqlal*, políticos e intelectuales se aferraron a un nacionalismo que luchaba contra cualquier tipo de colonización. Ellos promovían un discurso que buscaba la unión a través del monolingüismo y el monoculturalismo árabe, rescatando sus valores islámicos y patrióticos para justificar una arabización. Así pues, conforme a Moustauoi (2004), la consolidación de Marruecos como nación significó eliminar todo tipo de diversidad lingüística y social, hecho que imposibilitó la oficialización del *tamazight* y cuestionó el mantenimiento del francés en el sistema administrativo (Cuadro 1).

A partir de 1961, durante el reinado de Hassan II, se buscó construir una identidad marroquí homogeneizada cultural, étnica y lingüísticamente a través de las políticas de arabización, mismas que fueron implementadas dos años más tarde. Con el objetivo de fomentar el uso de la lengua árabe se establecieron las escuelas coránicas y el estudio de las ciencias islámicas dentro de la educación obligatoria. En la administración y el resto de los niveles educativos la introducción de esta lengua fue paulatina hasta que en 1988 fueron arabizados casi todos los niveles de enseñanza. Sin embargo, el uso del árabe clásico fue escaso en muchos de los ámbitos donde el francés era empleado, ya que esta lengua significaba la apertura del país a la modernidad y las ciencias (Moustauoi, 2004).

Para gran parte de los *amaziges* la introducción de estas políticas tuvo como consecuencia la asimilación, debido a que el árabe clásico (*fusha*) e incluso su variante marroquí (*dariya*) tenían que ser aprendidos para ascender social y educativamente, así como para acceder a los recursos económicos. Sin embargo,

No todos los amaziges estaban al margen del aparato de poder en Marruecos. Aparte de una élite muy reducida que ocupaba puestos políticos, los amaziges formaban el grueso del ejército. La mayoría de la cúpula militar provenía del Atlas y del Rif, y muchos altos cargos ya habían sido oficiales en los ejércitos francés y español. Esta tradicional, y a veces familiar, preponderancia amazige en el ejército marroquí se vio truncada a raíz de los dos fracasados golpes de Estado de 1971 y 1972, puesto que gran parte de los golpistas eran de origen amazige (Ouakrim, 2002: 3)

Dentro de la escuela, la historia bereber sería nulificada al exponer únicamente el posible origen oriental de este grupo étnico-lingüístico y su resistencia al Imperio Romano. En los medios de comunicación y, principalmente, la televisión la cultura bereber se presentaba como un componente folclórico nacional.

1.2.2. Expresiones de la identidad *amazige* en Argelia

Conforme a Ouerdane (1987) durante el periodo colonial y antes de la Guerra de Liberación surgió en la región de la Cabilia (Mapa 7), entre el sector campesino y educativo, una militancia política con ideales nacionalistas, dentro de los cuales se discutía el estudio y la rehabilitación de la lengua y la cultura *amazige*. Aït Amrane, Ali Laïmèche y Hocine Aït Ahmed, estudiantes preparatorianos, se aventurarían en escribir los primeros cantos nacionalistas en lengua *tamazight*. En el resto del territorio, el incipiente movimiento nacionalista no integró dentro de sus ideales la dimensión bereber.

Conscientes de la hostilidad de la dirección hacia la rehabilitación de la lengua bereber, los responsables cabiles procuraron dar un fundamento racional al movimiento nacionalista permitiendo asumir la dimensión bereber. Aït Ahmed escribirá más tarde: 'promover el pensamiento revolucionario y las prácticas democráticas era una manera de rehabilitar la cultura bereber' (Ouerdane, 1987: 37).

En febrero de 1947, el partido Movimiento para el Triunfo de las Libertades Democráticas (MTLD), escisión del Partido del Pueblo Argelino (PPA), realizó su

primer congreso. Durante el evento, se definió el nacionalismo como liberador, revolucionario y democrático, mas no se discutió el concepto de nación. En junio del mismo año, se creó un semanario de información en lengua árabe con el nombre *El Maghreb El Arabi*, el Magreb árabe, y fue la primera vez que el movimiento político se calificó con este adjetivo. Un año después, Messali Hadj, el fundador del PPA y el MTLD, declaró que Argelia formaba parte del mundo árabe de occidente conocido como el Magreb, generando entre los nacionalistas de la Cabilia un fuerte levantamiento debido a su manera de interpretar la historia. En 1949 los integrantes de la Organización Especial, grupo dentro del MTLD que buscaba la independencia de Argelia, excluyeron a los representantes de la Cabilia debido a los enfrentamientos ideológicos, e igualmente declararon la sustitución de Hocine Aït-Ahmed por Ahmed Ben Bella (Ouerdane, 1987).

Después de ocho años de guerra de liberación, la independencia de Argelia es reconocida en 1962 dejando a Ahmed Ben Bella en el poder. Este político, reforzaría la idea de la construcción nacional mediante el panarabismo, siendo influido por las élites de las escuelas coránicas y los intelectuales egresados de las universidades árabes. Debido a que dentro de la asamblea nacional no podía mostrarse oposición, Hocine Aït Ahmed formó un año después el Frente de Fuerzas Socialistas (FFS), partido considerado clandestino, comenzando una guerrilla conocida como la Rebelión de la Cabilia, que duraría hasta 1965 por las fuertes represiones por parte del gobierno. Si bien, desde el periodo colonial la Cabilia se mostró en contra del nacionalismo árabe, ahora su población tenía más elementos políticos y económicos por los cuales rebelarse, ya que a algunos de los comerciantes y empresarios de la región les fueron arrebatadas sus propiedades.

Por otra parte, los bereberes que en antaño fueron promovidos en la administración debido a su conocimiento del francés, estaban preocupados por los programas drásticos de arabización que estaban próximos a introducirse. Para los bereberes, oponerse a la arabización era oponerse también a la eliminación de la lengua francesa. Por tanto, el poder aseguraba tener razones para legitimar las represiones y descalificar todas las reivindicaciones culturales de los bereberes de

la Cabilia. Para el gobierno, ésta era la consecuencia de la política colonial por parte de Francia, ya que calificó tales manifestaciones como manipulaciones del extranjero, debido a que muchos de los *amaziges* migraban constantemente a Francia en búsqueda de empleo (Mahé, 2001).

De 1963 a 1965, durante la rebelión de la Cabilia, se agruparon liberales hostiles al socialismo, socialistas opuestos al capitalismo burocrático de Ben Bella, antiguos combatientes de las guerrillas del interior y diversos oportunistas que en su conjunto se oponían a la arabización. Por un lado se encontraba el FFS, representado por Hocine Aït Ahmed y, por otro, las antiguas secciones militares de la Cabilia que participaron en la guerra de liberación. El movimiento fue reprimido duramente, hecho que dolió de manera profunda a los bereberes y comprometió la inserción de esta región en la nueva nación que se estaba construyendo.

Años después, Houari Boumedien dirigía la novel nación a partir de 1965. En busca de la unidad, realizó una consulta para la redacción de la nueva carta nacional. La elaboración colectiva, a través de los deseos de la población, sería la segunda en su género desde el establecimiento de la República Argelina; sin embargo, los bereberes de la Cabilia sabían que sus formulaciones no iban a aparecer en la redacción final del texto, tal como sucedió con el primer gobierno (Mahé, 2001). En un decreto de 1968, el Estado argelino promovió la implementación de políticas de arabización en la función pública, esta vez estableciendo un plazo de tres años para llevar el proyecto a buen término. Dos años después, cooperantes egipcios, jordanos y sirios fueron invitados al país para arabizar la educación. De acuerdo a Tozy (2005), varios miembros de los Hermanos Musulmanes se infiltrarían entre muchos de ellos.

Como se mencionó anteriormente, la Cabilia poseía una élite moderna, principalmente francófona, cuya cultura política era también moderna debido a la emigración obrera hacia Francia; la cual, permitía una escolaridad de mayor calidad y una cultura política y sindical contestataria. Para todos los jóvenes de la Cabilia la emigración a Francia era un horizonte siempre posible, la tierra de las libertades y de las luchas políticas y sindicales; un espacio sobre el cual sus padres pudieron forjar los ideales de la independencia. Empero, los sueños de

migración serían arrebatados a los jóvenes en 1973 por la prohibición del gobierno argelino para viajar a Francia. Según Mahé (2001) este hecho marcaría el comienzo de la búsqueda de la libertad en la propia tierra.

1.2.3. El movimiento *amazige*

Se denomina Movimiento *Amazige* (MA) a un sinnúmero de agrupaciones tanto en Marruecos como en Argelia que buscan el reconocimiento de los derechos de los hablantes del *tamazight*. Éste incluye al Movimiento Cultural *Amazige* (MCA), un conjunto de organizaciones de estudiantes, intelectuales universitarios y trabajadores que tienen como finalidad recuperar el protagonismo de la cultura, la lengua y la historia *amazige* y poner fin a la exclusión de su identidad, sólo vista como parte del folclor existente en el Magreb (Ramírez, 2011: 388-391). De manera general, los simpatizantes de este movimiento afirman que:

Los Amazighs (también conocidos bajo el nombre de bereberes) forman el pueblo autóctono de Tamazgha³⁶ (África del Norte), disponiendo de una lengua, de una cultura y de una historia propias [...] Los Amazighs constituyen uno de los pueblos más antiguos de la humanidad, su presencia en Tamazgha se remonta a más de 12.000 años y éste es el primer pueblo que se estableció en esta vasta y rica región. Durante el curso de los siglos, los bereberes hicieron frente a innumerables invasiones: fenicios, romanos, vándalos, bizantinos, árabes, españoles, italianos, otomanos y franceses; las cuales, se sucedieron sobre el suelo norteafricano desde el siglo 10 antes de la era cristiana [...] Cualquiera que sea la religión adoptada [por los bereberes], esta jamás es practicada de manera dogmática, ya que se adapta a los valores que caracterizan a este pueblo como: la libertad, la tolerancia y la acción sin violencia. Actualmente, aunque la religión musulmana es mayoritaria, no es la única referencia, ni la principal fuente de la norma social. Por tanto, la sociedad y la cultura amazighes son laicas porque la organización social, el poder, la autoridad, el derecho amazigh (azref) y la gestión de los asuntos públicos en general no tienen un origen religioso. 3. El Tamazight, la lengua amazighe (o bereber), existe desde la más alta antigüedad. Ésta dispone de un propio sistema de escritura, el Tifinagh, utilizado y preservado hasta el día de hoy. Desde algunas décadas, todos los grupos amazighs se han

36 Región que incluye las islas Canarias, el oasis de Siwa (Egipto) y se extiende desde el Mar Mediterráneo hasta la región del Sahel.

reapropiado de esta escritura ancestral [...] (Sitio web del Congreso Mundial Amazige, <http://www.congres-mondial-amazigh.org/-/index.php>. Fecha de consulta: 24 de mayo de 2011)³⁷. (Mapa 8).

Durante los años 80, fueron prohibidas en Marruecos las revistas que hablaran de los elementos identitarios de los *amaziges* y que cuestionaran la historia oficial del norte de África. Igualmente, fueron encarcelados aquellos que hablaran públicamente de la mala imagen que el gobierno proyectaba sobre ellos. En las escuelas, los personajes de éste origen eran eliminados, ridiculizados o simplemente se silenciaba aquella historia que no era compatible con los hechos existentes antes del Islam en esas tierras.

En Argelia, particularmente en la Cabilia, los movimientos a favor de la lengua y la cultura *amaziges* han tenido mayor apoyo y presencia que en Marruecos. Conforme en Chaker (2003), en 1980 el gobierno argelino prohibió una conferencia sobre la poesía cabil antigua, misma que iba a ser impartida por el escritor Mouloud Maameri, un importante protagonista de la reivindicación cultural *amazige*. El gobierno calificó el evento como desestabilizador del sistema, lo cual provocó una sangrienta reacción que se conoce como la “Primavera Bereber” (*tafsut n imazighen*), generando un conflicto casi permanente entre la región y el Estado argelino.

Con la explosión de la Primavera Bereber, la reivindicación cultural bereber dejó de estar confinada en medios estrechos (estudiantes, preparatorianos y emigrantes) para hacerse un verdadero movimiento social. Fue el primer movimiento social que cavó una brecha en el monolitismo de la vida política argelina después de la independencia nacional (Mahé, 2001: 464)³⁸.

Después de esa fecha, las manifestaciones principales se registraron en 1991, 1994 y 1995. En ellas, se exigía el reconocimiento oficial de la lengua bereber -a pesar de la creación de los Departamentos de Lengua y Cultura Bereber en las Universidades de Tizi-Ouzou y Bejaïa- y se demandaba la enseñanza del

37 Traducción propia.

38 Traducción propia.

tamazight dentro del sistema educativo nacional. Tales movilizaciones favorecieron la apertura de cursos de lengua *tamazight* en los colegios y preparatorias de la misma zona (Chaker, 2003).

En 1995, las asociaciones culturales bereberes que se habían creado hasta el momento propusieron internacionalizarse formando una gran organización. Después de una reunión general, fue fundado en Francia el Congreso Mundial *Amazige*³⁹ con el objetivo de defender e impulsar la identidad *amazige*, trabajar para el reconocimiento oficial de su identidad, promover y modernizar la lengua y la cultura bereber, vincular a los *amaziges* en todos los ámbitos y fomentar los valores democráticos y derechos humanos (Ouakrim, 2002). Años después, la política de arabización fue reafirmada en Argelia con la Ley de Generalización de la Lengua Árabe, puesta en vigor en 1998. La falta de respuesta verdadera a los reclamos de los bereberes argelinos no ha hecho más que radicalizar sus movilizaciones. Un ejemplo de ello es la recordada “Primavera Negra”, manifestación en 2001 que fue nombrada de esta forma por los altos niveles de violencia y mortandad debido a la ruptura final entre la Cabilia y el Estado Argelino central (Chaker, 2003). Finalmente, en 2002, el *tamazight* fue reconocido en Argelia como una lengua nacional, aunque la única lengua oficial sigue siendo el árabe.

Por otra parte, con la ascensión del rey Mohammed VI de Marruecos en 1999 el discurso oficial empezó a reconocer la diversidad lingüística en el país, aunque de manera forzada. Conforme en Ramírez (2011), las asociaciones del MA y del MCA estaban convocando a una manifestación nacional a favor de la causa *amazige* y la constitucionalización del *tamazight* durante el 2001; sin embargo, el filtrado de la información al *majzen* y las dimensiones de la exigencia popular motivaron la fundación, en ese mismo año, del Instituto Real de la Cultura *Amazige* (IRCAM), con el objetivo de estandarizar el sistema de escritura *tifinagh* e investigar el patrimonio identitario *amazige*. Empero,

39 <http://www.congres-mondial-amazigh.org/-/index.php>

El IRCAM no ha obtenido los resultados esperados por parte de los militantes del MA y el MCA, además de captar a muchos de los líderes de aquel momento, los cuales, aunque no perdieron de vista sus ideales, se convirtieron en trabajadores del Estado muy bien pagados, de acuerdo con las opiniones de muchos militantes; por otra parte, las asociaciones han notado que su cultura “recibió solamente un trato folclórico” y muchos activistas se niegan a participar en congresos organizados por IRCAM (Ramírez, 2011: 392).

Sin duda, la creación del IRCAM restó fuerza al MA y al MCA, ya que el gobierno cooptó a muchos de sus intelectuales y, en su óptica, había respondido a un cúmulo de demandas acumuladas desde tiempo atrás. Empero, ya que para los *amaziges* dichas acciones eran insuficientes las numerosas movilizaciones sociales del 2011 denominadas como “la primavera árabe” fueron motivo para el reavivamiento de los MA y MCA y sus exigencias. El peligro que este panorama suponía para el reinado propició el proyecto para la Nueva Constitución Marroquí, una propuesta enunciada por el rey Mohammed VI en un discurso durante el 17 de junio del 2011, llamando a un referéndum el 1 de julio del mismo año para, entre otras cosas, nombrar al *tamazight* como lengua oficial (Ramírez, 2011).

Finalmente, las relaciones de poder que se tendieron en el panorama político y social estratificaron a las comunidades de habla *tamazight* en Marruecos y en Argelia, ya que el gobierno determinó quiénes eran los actores sociales con acceso al poder político y estatus económico. La determinación de considerar el árabe como la única lengua oficial se basó en la idea de conservar los lazos entre ésta y la religión islámica, infiltrándose también en todos los niveles de enseñanza educativa. Fuera del espacio académico o profesional, en las casas o en la calle, las variantes locales del árabe son cotidianas junto con las de la lengua *tamazight*: en Marruecos, el *tachelhit/tasusit* o *chleu*, el *tarifit* o rifeño y el *tamazight*; en Argelia, el *tachaouit* o *chaoui*, el *taqbilit* o *kabyle*, el *chenoui*, el *mozabí*, el *chelha*, el *tagargrent*, y, el *tamasheq*, *tamahaq* y *tamajaq*, dialectos hablados por las tribus *Tuareg*⁴⁰.

⁴⁰ Datos aportados por Ouajd Karkar, profesor de *tarifit* en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, en noviembre de 2011.

1.3. EL PAPEL UNIFICADOR DE LA RELIGIÓN VS. LA HERENCIA COLONIAL

1.3.1. El Islam en el Magreb

De acuerdo a Hichem Djaït (1994) la islamización del Magreb no significó en un principio la interiorización profunda de la religión musulmana. Fue hasta después de un milenio que el Islam penetró en las mentalidades que se resistieron a una inercia histórica y cultural, para finalmente romper con el pasado que ligaba a esta región con la orilla norte del Mediterráneo. Desde la fundación de la ciudad de Kairouan, actual Túnez, en el 670 d.C, el carácter del Islam se encontró influenciado por el *Mashreq*, más con el poderío de los almohades bereberes (1150 d.C.) el Magreb comenzó a manifestar un Islam de acuerdo a sus propias características y necesidades:

Las mezquitas, los mausoleos, las tumbas, los lugares de peregrinación, las fiestas estacionales, las fiestas 'religiosas', los nacimientos, bodas, muertes, cementerios, entierros, celebraciones o conmemoraciones colectivas, los ritos agrarios, inauguraciones, rituales exorcistas, sueños masculinos y femeninos, la vida de las cofradías, las relaciones maestro-discípulo, los santos locales, los modelos mesiánicos...las relaciones entre los seres invisibles (ángeles, *djins* [...] etc.), la conciencia escatológica, los tabús, las prohibiciones, lo sagrado y lo profano, lo terrenal y lo cósmico (Arkoun, 1994: 69).

El Islam magrebí está regido por el *madhab*⁴¹ *malikí*⁴², el cual, fue introducido en el año 183 de la hégira (799 d.C) para convertirse en la escuela predominante de la ortodoxia *sunnita*⁴³. Como todas las escuelas de jurisprudencia ésta se aplica a los intereses de la comunidad, más pone por encima los derechos colectivos

41 Forma tradicional de interpretar la ley islámica. Dentro del *sunnismo* existen cuatro escuelas que fueron iniciadas por eminentes estudiosos musulmanes en los cuatro primeros siglos del islam.

42 Esta escuela fue fundada por Malik ibn Anas ibn 'Amir, quien nació en Medina en el 711 d.C. y es la escuela mayoritaria en el Magreb. Se diferencia de las otras tres escuelas (*hanafi*, *hanbali* y *shafi'i*) por las fuentes que utiliza para determinar la jurisprudencia. Si las cuatro escuelas usan el Corán, la *sunna* o tradición del Profeta, el *ijma* o consenso de sabios y el *qiyas* o analogía, la escuela *malikí* está determinada también por las prácticas de los primeros habitantes musulmanes de Medina.

43 Los *sunnitas* o *sunnies* reciben este nombre debido a la importancia que dan a la *sunna*, la colección de dichos y hechos atribuidos al profeta Mohamed y transmitidos en forma oral.

enlazando de una manera más profunda la teología (*kalam*) con el derecho (*fiqh*) y adoptando medidas severas contra todo tipo de cismas y herejías (Zeraoui, 2008). Ello no significa que esta óptica ideológica y aglutinadora haya impedido con el paso de las dinastías el surgimiento de otro tipo de expresiones religiosas, pues como menciona Djaït (1994) la dimensión jurídica y pragmática de esta escuela no supo “alimentar el corazón y la razón” de los creyentes del Islam en el Magreb.

Conforme en Bel (1938) el Islam recibiría la influencia de la religiosidad bereber y resurgiría con la aparición del misticismo sufi entre los siglos XI y XII a pesar de la ortodoxia *malikí*, ya que a la par de los *ulama* urbanos y sus tratados sobre los *ahadit*⁴⁴ y otras obras de carácter retórico surgieron los morabitos,⁴⁵ cuyas virtudes, cualidades y acciones fueron descritas en las hagiografías. Si bien dentro del Islam no es reconocida la figura de los santos como en el cristianismo, el uso de este término se refiere a aquellos individuos que se han definido como *walli Allah*, amigos de Dios, practicantes del sufismo o *tasawwuf*⁴⁶; ellos aparecerían en los contextos rurales portando un carisma que permitiría la formación de estructuras de poder existentes hasta después de su muerte.

Durante los siglos VII al XIII los morabitos fundarían *turuq*⁴⁷, también conocidas como cofradías, cuyas *zawiyas* o centros de reunión se convirtieron en sedes paraestatales, desarrollando funciones sociales y políticas a la par que religiosas introduciendo una práctica popular calificada por la ortodoxia como innovación pecaminosa, *bida'*. Después de la muerte del santo, también

44 Plural de *hadith*, "narración, referencia". Islámicamente representa los dichos y las acciones del profeta Mohamed relatados por sus compañeros y compilados por los que les sucedieron. Forma parte de la *sunna*.

45 Del árabe *murabit*. Es una persona a la que popularmente se atribuye cierta santidad. La misma palabra designa el lugar donde vive un morabito o la tumba de uno de estos santos, que es objeto de veneración popular. A pesar de que se trata de un fenómeno muy extendido, una lectura rigurosa del dogma islámico está en contra del morabitismo, ya que el islam prohíbe toda mediación entre el creyente y Dios, así como el culto a cualquier persona u objeto distinto de *Allah*.

46 Trata de una serie de conocimientos, métodos, formas y ritos que dentro del Islam se han dedicado a las cuestiones del espíritu, la purificación del alma, la metafísica, la interpretación interior de los preceptos islámicos y la relación de Dios con el cosmos, etc. El *tasawwuf* se ha expresado bajo ciertas formas de ascetismo (*zuhd*), de fervor religioso (*ubbād*), en ciertos movimientos de caballería espiritual (*futuwa*) o militares (*ribāt*); también formas como la gnosis (*'irfan*), la veneración de los santos (morabitismo), o como una espiritualidad sin ninguna manifestación externa (*malamiyya*).

47 Plural de *tariqa*, vía espiritual.

reconocido como *sheij*⁴⁸, su tumba se convertiría en un centro de culto en el que se integran hasta la actualidad prácticas ortodoxas con variantes locales populares. Con el paso del tiempo, los sucesores de los santos se convertirían en:

Gestores de un capital simbólico acumulado, formado por el prestigio, la autoridad y el conjunto de grupos sociales y de sus territorios sobre los que ejerce dicha autoridad y prestigio. Se trata de un capital simbólico raramente enriquecido por una producción personal de signos de santidad. La ritualización e institucionalización es entonces creciente y se produce un cambio de la dominación carismática por la política y económica. La acumulación se convierte en la norma, y comienzan a aparecer claros signos de distinción social, basados en el patrimonio de bienes muebles e inmuebles (Sánchez, 2004: 89).

1.3.2. Nacionalismo e Islam y el surgimiento del islamismo

Cuando surge el nacionalismo en el Magreb fue propagado un discurso que puede dividirse en dos corrientes: el de las personas que sólo querían liberarse de la ocupación extranjera y que, por tanto, reivindicaron un nacionalismo local; y, los nacionalistas que buscaban unificar la nación árabe defendiendo el panarabismo frente al panislamismo. Después de la pérdida de la coalición árabe en la “Guerra de los seis días” de 1967, misma que dio victoria a Israel, el panislamismo venció al arabismo y fue adoptado por los nuevos Estados-nacionales que popularizaban una visión monolítica de la religión que vincula al Islam con la política en un sentido unidireccional, haciendo de lado las relaciones que ya se habían tendido entre los diversos pensamientos políticos y religiosos (Caïs, 2006). Una excepción de ello es el *jerifismo*, que hasta la actualidad cumple una función en Marruecos al relacionar el poder dinástico *alauí* con la legitimidad histórico-religiosa. Si bien el *jerifismo* se enfrentó con las populares *turuq* el renacimiento de la ortodoxia jurídica, la reactivación de madrasas⁴⁹, la construcción de mezquitas y el retorno al

48 Título árabe aplicado a líderes religiosos, políticos locales o las personas respetadas, sea por su edad o sus conocimientos.

49 Nombre que se da en lengua árabe a cualquier tipo de escuela, mas en la cultura occidental se refiere a la escuela religiosa.

conocimiento clásico del Islam provocaron que éstas fueran desintegrándose con el paso del tiempo.

Lo anterior permitiría en el Magreb, a pesar de la influencia del *tasawwuf*, su relación con la élite y su función política, la construcción de una ideología político-religiosa que se enfrentó con las prácticas locales populares que tienen como vínculo la oralidad. Los sucesores de los santos serían considerados sirvientes del colonialismo, la ideología de las *zawiyas* sería considerada innovadora y en general la heterodoxia buscaría corregirse retornando al Corán:

Una expresión fundadora y legitimante [...]: rechaza las falsas creencias, los errores, las leyendas falaces (*asatir al-awatin*) y las conductas salvajes de la sociedad denominada *Djahiliya* [o de la ignorancia]; lo sustituye con la sociedad del Libro, de la Escritura Santa y de los libros o escritos que, bajo el Estado centralizador, se multiplicarán, olvidando todo cuanto no consigna o no concuerda con el verdadero saber coránico (*ilm*). Lo que importa retener aquí es que una escisión con carácter ideológico –*Djahiliya/Ilm*–, que corresponde hoy a ‘pensamiento salvaje/pensamiento domesticado’ [...] es presentada como una distinción teológica en la perspectiva escatológica de la salvación (Arkoun, 1994: 63)

El hecho de que el Estado tendiera puentes con la religión y se convirtiera en el rector de la fe planteó una problemática, pues en óptica de Castien (2003), las normas de comportamiento fueron tomadas como mandato divino y, por tanto, la modificación de éstas fue difícil en el periodo postcolonial. Asimismo, conforme en Castien (2003), el volverse hacia la religión produjo una idealización del pasado -el existente en tiempos del Profeta Mohammed-, al que busca retomarse e imitarse, a pesar de la dificultad de conjugar las prescripciones religiosas y el modo de vida de aquellos tiempos con la modernidad. Finalmente, relacionar el Estado con la religión subordinó al pueblo a una interpretación política de los textos sagrados, brindando al gobierno el poder de controlar, supervisar y negar las interpretaciones religiosas alternas que han existido en el Magreb y en el mundo islámico en el curso de su historia.

Respecto a la relación entre Islam y política en el Magreb se puede hablar de un primer periodo, el tiempo de las independencias nacionales, en el que la ideología panarabista se encontraba ligada a políticas sociales populares y

socialistas (como en el caso de Argelia), subestimando el potencial de la religión. Los años 70 marcarían el siguiente periodo, en el que la religión se percibía como un instrumento del Estado, en tiempos en que las políticas económicas abrían paso tímido al capitalismo. Finalmente, la característica del tercer periodo consiste en que dentro de estos países no existía una alternancia política verdadera, pese a la conformación de partidos políticos nuevos. Es en este momento, durante los años 90, cuando el Islam abanderaría los partidos políticos fundamentalistas que fueron apoyados por el pueblo.

Argelia y Marruecos oficializaron el Islam durante sus primeros años de países independientes, impidiendo que la fe se transformara en un asunto personal y homogeneizando el modo de vida religioso progresivamente. Ello originaría, con el tiempo, dos tipos de Islam: a) el de los individuos de a pie que sólo hablan el árabe dialectal, que saben del Corán lo que fue transmitido por sus padres y que practican su fe de acuerdo a la tradición familiar, y, b) el Islam de los doctores reformadores que aprendieron con más profundidad el árabe clásico, generalmente árabes del Magreb que realizaron estudios en el extranjero, o extranjeros que llegaron para arabizar a la población y reeducarla en un Islam “más apegado a la ortodoxia” (como el caso de los Hermanos Musulmanes⁵⁰). En lo que se refiere a la educación, la historia arabo-islámica fue introducida dentro de las ciencias sociales, pensándola como una extensión de la escuela coránica preescolar. Sus temáticas contemplarían el surgimiento del Islam, el Corán, la *sunna*, la vida del Profeta (*Sira nabawiyya*) y otros temas dirigidos para que los alumnos afirmen “su pertenencia a la civilización musulmana, cuya religión, el Islam, es la religión verdadera, justa y democrática [...] negando historicidad a cualquier época anterior a la llegada del Islam” (Rodríguez, 2005: 11).

En Argelia, cuando se declaró la independencia en 1962 y subió al poder Ahmed Ben Bella, el Frente de Liberación Nacional apostó tanto a la legitimidad revolucionaria que la pertenencia religiosa le pareció un elemento secundario. Por

50 Movimiento islamista originado en Egipto que buscó implantar un estado basado en la *sharia*, ley islámica, rechazando la influencia occidental en el país. Los Hermanos son pioneros del islamismo político y fueron ilegalizados y reprimidos desde 1954, aunque antes del movimiento social de enero del 2011 ya eran tolerados por el Estado.

ello, en un inicio la Asociación de Ulemas Reformistas se convirtió en un adversario al que había que eliminar porque la Federación del FLN consideraba que el nuevo país debía separar el culto del Estado. Meses después de obtenida la independencia la presión de los *ulemas* invirtió los papeles, ya que en 1964 el Estado introdujo una serie de medidas para debilitar las cofradías y los morabitos que se encontraban en el interior del país. De acuerdo a Mohammed Tozy (2005), durante este tiempo los valores salafistas⁵¹ llegaron a su momento culminante junto con una interpretación única del Islam.

Después del golpe de estado de Houari Boumedienne y su subida al poder, se instauró un gobierno de influencia socialista que no pudo sobrellevar la inequidad social existente. Dicho presidente tuvo que enfrentarse con la problemática de la reforma agraria, que despojaba de sus tierras a las *turuq* sufíes y a muchos de sus morabitos. Las medidas monopolizadoras del Estado hacia la religión incluyeron la política de arabización y la creación de instancias administrativas que controlasen la religión como el Consejo Superior Islámico, creado en 1966, con la finalidad de emitir *fatwas*⁵² y encargarse de las infracciones hacia estas leyes.

Las zonas rurales eran el espacio donde debía ponerse mayor atención en este sentido, pues las políticas del país eran cuestionadas dentro de la *jutba*⁵³, debido a la introducción de las reformas agrarias. Al poco tiempo, el horario de las oraciones fue reglamentado para uniformizar las prescripciones que en dichos territorios estaban sujetas a la posición del sol o el ritmo de trabajo durante el día (Colonna, 1995). Conforme a Mahé:

Durante las dos primeras décadas de la Argelia independiente, 'la construcción del socialismo' iba a estar marcada por una ofensiva ideológica extremadamente virulenta

51 Movimiento que busca seguir el Islam en base a las revelaciones sagradas y el entendimiento de las tres primeras generaciones de musulmanes, los "*salaf*".

52 Pronunciamiento legal emitido por un especialista en ley religiosa sobre una cuestión específica. Las *fatawa* (pl.) se dictan a petición de un juez que busca esclarecer un tema que no puede resolverse mediante el *fiqh* o jurisprudencia islámica.

53 Prédica o sermón en lengua árabe que se realiza antes del *salat al-jumu'a*, la oración del viernes que congrega a muchos musulmanes en el interior de las mezquitas. También puede realizarse en otro idioma, mas ello depende del *imam* o la persona que dirige la oración.

contra todo lo que la Argelia rural ocultaba de arcaísmos y de 'supervivencias'. Los morabitos, taumaturgos y otros terapeutas tradicionales fueron las víctimas designadas por este movimiento de autocrítica de la Argelia argelina. La política y la ideología árabe-islámica del FLN no hacían más que continuar con el combate impulsado por el reformismo religioso de los años 30. Es decir, que el clero oficial tanto como los militantes del Islam reformado se encontraron al lado de los militantes políticos modernistas marxistas para combatir el oscurantismo de las prácticas de un Islam relacionado con la tierra. La única diferencia que separaba a ambos tipos de militantes era que los primeros se fundamentaban en los dogmas y conceptos islámicos para condenar estas prácticas como *bid'a* (innovaciones impías) mientras que los segundos invocaban al tribunal marxista de la historia que descalificaba este tipo de prácticas como 'supervivencias' (Mahé, 2001: 462).

En el caso de Marruecos las hagiografías, las cofradías o *turuq* sufíes y el *cherifismo* son los elementos que describen el Islam. Sin embargo, con el poderío *alauí* a partir de Mohamed V, el país se enfrentó a una monarquía con derecho divino, aunque constitucional; hecho que provocó una tensión entre la tradición dinástica donde el rey es el "comandante de los creyentes" y el poder legitimador:

Que confiere o –rehúsa- el Islam oficial, el cuerpo de ulemas y doctores de la ley coránica; pero también el Islam renovador y renovable, ya sea de la tradición más fielmente inscrita en la línea de la *sharia*, ya sea en el Islam que ha emergido en los últimos treinta años transcurridos (Morales, 2007: 188).

De acuerdo al Informe General del 50 aniversario de la Independencia del Reino de Marruecos (2006), la institución dinástica del *imarat al mouminine*⁵⁴ es una legitimidad que garantiza la unidad cultural al resolver la problemática de la relación entre política y religión. Asimismo, éste expresa que el Islam es un componente esencial de la identidad, que bien puede ser abordado como una normativa con valores propios y que habla de la evolución de las expresiones religiosas después de la independencia. Por tanto:

54 Estatus que legitima al rey como el "comandante de los creyentes".

No se puede hablar únicamente de las expresiones sabia y popular [del Islam], como se ha documentado en el discurso colonial. Si las interpretaciones y las adaptaciones de la religión al inicio del Marruecos independiente se enfocaban en polos distintos: el de los *fouqaha* tradicionales, el de las tendencias salafistas que apelaban a la reforma y estaban ligados al movimiento nacionalista, y el de los adeptos del sufismo, éstas evolucionan hoy hacia otras expresiones en el seno de la sociedad (*Rapport Général. 50 ans de développement humain & Perspectives 2025*, 2006: 24).

También en dicho Informe se menciona que los debates que se generan socialmente en relación a la religión son aquellos que se refieren a la institución del *imarat al mouminine*, a la tendencia a islamizar todos los sectores sociales buscando volver a una religión trascendente de la historia, e incluso a la búsqueda de secularización de la sociedad para garantizar una libertad de interpretaciones, la democracia y la libertad de expresión. Ello, sin duda se relaciona con un sistema educativo que, en palabras de Arkoun:

No sólo plantea el grave problema de la neutralidad del Estado, que tiene que garantizar a los ciudadanos la libertad religiosa, único marco compatible con el ejercicio de las libertades políticas. La teología que yace bajo esta enseñanza no respeta ni siquiera el pluralismo del pensamiento islámico clásico. Las aportaciones de la modernidad intelectual son ignoradas o explícitamente rechazadas por “occidentales”, incompatibles, pues, con el Islam. El vocabulario, los esquemas de pensamiento, los criterios de juicio, las creencias, los tabúes, las exclusiones inculcadas a los niños por maestros sin cultura, generan distorsiones, tensiones y retrasos en una lengua árabe que tiene que ser un vehículo de la modernidad [...] Asistimos a una permanente fuga de cerebros [...] (Arkoun, 1994: 64-65).

Empero, pensar en la secularización o en el laicismo en el Magreb y el mundo árabe es difícil debido, en primer lugar, a que en esta lengua no existen términos precisos para explicarlos. Conforme a Gaurier (2010), a fines del siglo XIX e inicios del XX se utilizó el término *lâdiniyya*, elegido por las élites occidentalizadas cuya lengua materna era el árabe. Dicha palabra significa “sin religión”, y debido a su connotación sólo las personas alejadas del común de la población recurrían a ella debido a su formación occidental. El hecho de imaginar que la población podría perder su identidad religiosa, después del colonialismo, comprometía en demasía

a los noveles gobiernos que tenían la tarea de integrar al país en la modernización.

En este contexto, no podría concebirse ningún término que explicase un distanciamiento de la fe, sobre todo en un momento en que ésta cohesionaba a la población contra el país colonizador. Así que incluso el hablar del laicismo en cualquiera de sus términos (*ilmaniyya*: secularización-laicismo, *dûniâwîyya*: secularización-mundano, o, *laikî / laikiyya*: laico [préstamo del francés]) recuerda el antiguo poder colonial y su voluntad de influir en los pueblos nativos (Gaurier, 2010).

El integrar países nuevos como Marruecos y Argelia al contexto mundial significaba también retomar la modernidad que ya se había introducido en las tierras habitadas por los colonos. La definición de modernidad era nebulosa para la población, ya que para algunos significaba en términos religiosos el volver a “la tradición islámica verdadera”, y para otros representaba la occidentalización. El reto que imponía la modernidad era el de suplantar la estructura colonial por otro sistema que, sin embargo, terminó por acelerar la destrucción de los lazos comunitarios.

A pesar de la nacionalización de las industrias, las medidas económicas impulsadas desde arriba, la organización del sistema educativo y el aprovechamiento de los hidrocarburos, la gente siguió migrando a las ciudades, el analfabetismo era todavía elevado, la corrupción tendía raíces y se incrementaba la fuga de cerebros. El fracaso en los modelos de desarrollo tuvo por respuesta el movimiento islamista, que respondía al desarraigo y a la frustración de “pequeños tenderos, maestros y oficinistas, los que saben que las clases dominantes no comparten los frutos de la independencia” (Étienne, 1996: 129).

Los islamistas:

Son musulmanes que, generalmente, tras una rápida conversión, deciden respetar rigurosamente lo que ellos estiman ser el principio de conducta ejemplar. Su acción se acompaña a menudo de un proyecto social: realizar lo que para ellos debe ser un Estado musulmán fuerte y moderno. Es una tentativa de volver a encontrar en sí mismos, en el

grupo (asociación o hermandad), en la colectividad reinventada (que coincide extrañamente en la Ciudad-Umma), los medios de soportar el costo enorme de la modernidad anárquica [...] frustrado[s] por no encontrar trabajo con su diploma [...] no son una simple minoría, aunque los militantes sean poco numerosos [...] son militantes del Islam que se reapropian el campo político con modalidades populares [...] y con técnicas clásicas y tradicionales, pero con el uso de medios modernos, como las grabaciones magnetofónicas, los altavoces, etc. [...] No son simplemente unos frustrados de la modernización; representan un amplio abanico de categorías subprofesionales, y, además, sus dirigentes surgen cada vez más de los círculos científicos (Étienne, 1996: 195-196).

Tiempo después de su independencia el Magreb tuvo que lidiar con organizaciones islamistas que fueron y son etiquetadas por la legitimidad religiosa estatal como clandestinas. En Argelia, debido a la monopolización de la religión, los grupos islamistas fueron y son sido reprimidos y denunciados por ir contra el Islam progresista del gobierno. En Marruecos el gobierno negocia con las distintas visiones del Islam, más ello no significa que los movimientos islamistas sean menos numerosos.

El islamismo llevó a los mismos gobiernos a responder a sus expectativas, sobre todo durante los años 70 cuando fue regulado el consumo de alcohol, los juegos de azar, el consumo de la carne de cerdo y la existencia de espacios para la oración en los lugares de trabajo, favoreciendo que el resto de la población revalorizara su devoción y los valores musulmanes. En el caso de Argelia, el Estado emprendería acciones influenciadas por el islamismo dentro de la misma administración, tal es el decreto del viernes como día de reposo (a partir de agosto de 1974), la prohibición de las apuestas y la venta de alcohol a musulmanes (en 1976), y la interdicción de la cría de cerdos en 1979. Con el islamismo, aparecerían también las barbas largas y la vestimenta considerada islámica, entre ellas el *hiyab* o velo en las mujeres (Étienne, 1996). Sin embargo, pese a las acciones realizadas por algunos de los islamistas radicales durante los últimos veinte años, durante el tiempo presente y, sobre todo, en los meses posteriores a la “primavera árabe” del 2011 el islamismo generó nuevos adeptos sedientos de justicia social, equilibrio, seguridad y democracia, llegando incluso a empoderarse en las recientes elecciones gubernamentales.

En resumen, las sucesivas colonizaciones del Magreb dejaron un legado importante que tuvo que reformularse para la construcción del Reino de Marruecos y la República Argelina Democrática y Popular. La herencia arabo-musulmana fue y sigue siendo uno de los factores más importantes que otorgan identidad y sentido a la población magrebí, ya que tanto la lengua árabe como la práctica de la religión islámica permiten una continuidad histórico-cultural y en el imaginario de estos pueblos. La religión y la cultura introducida por los árabes musulmanes del *Mashreq* fue transformándose con el tiempo debido a un proceso sincrético que permite que en la actualidad se pueda hablar de una cultura y una religión islámica con expresiones propias, diferente de aquella que se manifiesta en el Medio Oriente y otros territorios del mundo islámico.

La integración de parte del Magreb en el Imperio Otomano no significó una transformación cualitativa en la manera de ver y vivir el mundo. Empero, la colonización francesa de parte del territorio marroquí y de la totalidad de la actual Argelia provocó el desarraigo de la población nativa debido a la ocupación de sus tierras, la negación de sus lenguas y la estigmatización de su cultura y religión. Este fue el mismo caso del actual Marruecos durante el protectorado español, más tal institución permitió la continuidad política de carácter monárquico existente desde antaño. El encuentro entre los colonizados y los colonizadores fomentó la unión de los primeros en la lucha por la independencia; empero, la élite nativa - mayoritariamente árabe- construyó y legitimó un discurso que enfatizó la fragmentación de los árabes y los *amaziges*, otra de las consecuencias de la empresa colonial europea.

Las ideologías nacionalistas que triunfaron en el Magreb se articularon de acuerdo a un pasado arabo-musulmán *versus* el legado colonial, negando en consecuencia las expresiones de la identidad bereber. Ello desencadenó la introducción de políticas de arabización que favorecieron el surgimiento de una élite musulmana que buscó integrar dentro del Estado una visión del Islam “ortodoxo”, homogeneizando las expresiones del Islam y la interpretación de sus textos sagrados. La negación de la lengua y la cultura *amaziges* dentro de los Estados argelino y marroquí causó el surgimiento de diversos movimientos étnico-

políticos, que son calificados como clandestinos y sufren múltiples represiones todavía.

Finalmente, con la revisión de las páginas anteriores no puede hablarse de un Marruecos o una Argelia monolíticos, pues aunque el Magreb transcurrió por procesos similares tales naciones se diferencian por una monarquía sustentada bajo un capital simbólico y una república que no se ligó de una manera tan íntima con el pasado religioso. Aunque el Islam es la religión mayoritaria se expresa de formas distintas en diversas localidades, tal como las variantes dialectales del árabe que se expresan en la cotidianidad y que poco tienen que ver con el árabe estándar o *fusha*, la lengua oficial. Asimismo, el *tamazight* posee diversas variantes locales y es inseparable de un complejo cultural que sigue manifestándose a pesar de las continuas políticas de arabización.

2. LOS PROCESOS MIGRATORIOS DESDE EL MAGREB

En el presente capítulo se abordará en un primer momento cuáles fueron los procesos históricos que favorecieron la emigración de marroquíes y argelinos hacia Europa, el tipo de movilidad realizada y los perfiles de la población migrante, así como las estructuras comunitarias que fueron establecidas en los diferentes periodos de la inmigración. Posteriormente, se hará referencia a la migración magrebí hacia México teniendo como apoyo diversos datos estadísticos que indican los perfiles generales de los marroquíes y argelinos avecindados en el país, sus calidades migratorias y su distribución según los estados. Finalmente, se expondrán las secuencias migratorias de marroquíes y argelinos que viven en la Ciudad de México, mismas que permitirán explicar si existe una conexión con la migración magrebí hacia Europa o si es independiente de ésta y se detallarán las pertenencias que fueron señaladas en el primer instrumento de investigación aplicado.

2.1. LA MIGRACIÓN MAGREBÍ HACIA EL NORTE DEL MEDITERRÁNEO: PANORAMA GENERAL

La emigración magrebí hacia el Mediterráneo norte es resultado de un proceso de descolonización que provocó la movilidad de la población nativa hacia las metrópolis y que se acentuó después de la conformación de los Estados-nación independientes. Si desde antes del periodo colonial ya existía la emigración hacia estos territorios, es a partir de los acuerdos entre los gobiernos de las dos orillas mediterráneas que surge una migración obrera, misma que desencadena la inclusión de otros protagonistas en el proceso. Con el tiempo, pese a las medidas gubernamentales introducidas para la modernización del sector industrial, agrícola y petrolero, Marruecos y Argelia siguieron aportando un gran número de emigrantes a España y Francia, incrementándose a partir de los años 90 del siglo

pasado debido a una desaceleración económica que se manifestó en una tasa elevada de desempleo, favoreciendo la demanda de trabajos poco remunerados en los países receptores y disminuyendo a su vez la mano de obra calificada de los países magrebíes (Mendoza, 2009).

La migración de marroquíes, argelinos y otros magrebíes a Europa ha propiciado, por un lado, el surgimiento de una serie de medidas que buscan controlar el flujo de personas en ambos lados del Mediterráneo; por otro, la revisión de un pasado y un presente conjunto, que ha sido abordado desde las instituciones gubernamentales hasta las academias de las grandes universidades. En estas últimas, no sólo el Islam -como uno de los referentes identitarios de la población migrante- ha sido evaluado junto con el complejo cultural que lo acompaña, sino que también se ha abordado la identidad de género, el papel de las redes sociales, sus movimientos circulatorios y los sectores económicos en los que se encuentran.

A partir de los últimos años pueden localizarse en distintos países europeos numerosas mezquitas⁵⁵, *musallas* o casas de oración, centros de estudios árabes y musulmanes⁵⁶, y asociaciones religiosas y civiles que además de brindar asesoría legal, contribuyen en el proceso de integración de la población musulmana con la realización de las festividades islámicas; asimismo, promueven el aprendizaje de la lengua árabe y bereber, las clases de religión en las escuelas y la construcción de cementerios musulmanes. Con el paso del tiempo, han

55 Sólo por mencionar algunos de los sitios en Internet de las mezquitas existentes en Francia (ciudades de más de 200 000 habitantes) y en España (áreas metropolitanas, a partir de 500 000 habitantes) son: Gran Mezquita de París: <http://www.mosquee-de-paris.org/>, Mezquita de Marsella: <http://lamosqueedemarseille.com/>, Gran Mezquita de Lyon: <http://mosquee-lyon.org/>, Asociación cultural y cultural islámica en Francia (Mezquita de Toulouse): <http://www.accif.com/>, Mezquita de Nantes: <http://www.mosquee-arrama.fr/>, Mezquita de Estrasburgo: <http://www.mosquee-strasbourg.com/>, Centro Cultural Islámico de Madrid: <http://www.ccislamico.com/>, Mezquita de Sevilla: <http://www.mezquitadesevilla.com/>, Unión de comunidades islámicas del País Vasco (Mezquita de Bilbao): <http://assalambilbao.blogspot.com/>, Mezquita de Granada: <http://www.mezquitadegrana.com/>. Fecha de consulta: 6 de diciembre de 2011.

56 Instituto del mundo árabe (París): <http://www.imarabe.org/>, Casa árabe e Instituto Internacional de Estudios árabes y del Mundo musulmán (Madrid): <http://www.casaarabe-ieam.es/>. Ambos institutos cuentan con biblioteca y librería y promueven diversos tipos de actividades culturales, entre las que se encuentran: clases de lengua árabe, coloquios con temáticas diversas, conciertos, presentaciones dancísticas, ciclos de cine, exposiciones de arte contemporáneo, etc. Fecha de consulta: 6 de diciembre de 2011.

surgido industrias alimenticias con el sello *halal*⁵⁷ y estaciones de radio⁵⁸ y otros medios de comunicación dirigidos específicamente a la población magrebí – principalmente marroquí y argelina- de primera o segunda generación. Ello no significa que Europa ha sido el único continente que ha recibido a migrantes de origen magrebí, ya que sin duda ellos se encuentran en muchas otras latitudes; sin embargo, debido a su número y visibilidad los análisis de la migración magrebí han tenido mucha más atención en dicha región que en el resto del mundo. La dificultad de encontrar las publicaciones de dichos estudios en México está directamente relacionada con el hecho de que el Magreb sigue siendo una región desconocida para gran parte de los mexicanos y un tema de poco alcance e interés para las universidades de nuestro país.

2.1.1. Los procesos migratorios desde Marruecos

Si bien la emigración marroquí a Europa ha sido tardía en relación a Argelia, la población de los marroquíes que viven en otros países ha crecido particularmente desde la segunda mitad del siglo pasado. Tal proceso ya se había hecho presente durante la época del Protectorado, pero se incrementó a partir de 1963 y 1964 debido a los convenios del Estado marroquí con otros países para la migración de mano de obra. Durante esta primera oleada los marroquíes que fueron calificados para la migración laboral se dirigieron a Francia, Bélgica, Holanda y Luxemburgo

57 El término *halal* expresa el conjunto de prácticas permitidas dentro del Islam. Aunque esta palabra se refiere a un sinnúmero de actos, se asocia de manera más general a las normas alimenticias, las cuales, están prescritas en el Corán y están reguladas por la *sharia* o ley islámica. Su término opuesto es *haram*, el que expresa las prácticas prohibidas dentro del Islam.

58 En Francia: Beurfm (<http://www.beurfm.net/>), con transmisión vía Internet y con frecuencia radiofónica en Valenciennes, Rouen, Creil, Mantes la Jolie, Dreux, Paris, Troyes, Le Mans, Bourges, Saint-Etienne, Valence, Grenoble, Toulouse, Carcassonne, Aix/Marseille, Toulon y Bastia; Radio FranceMaghreb2 (<http://www.francemaghreb.com/>), con transmisiones vía Internet y con frecuencia radiofónica en distintas ciudades francesas. Fecha de consulta: A partir de mayo de 2011. Ambas estaciones transmiten música del Magreb –entre otras- y cuentan con programaciones que varían en temáticas como religión, política y actividades culturales. Diariamente, los radioescuchas tienen la oportunidad de narrar sus diversas problemáticas en una emisión especial, en la que algunas veces el encargado de la misma sugiere diversas vías por las cuales pueden resolverse. Durante el mes de Ramadán, ambas estaciones de radio invitan a especialistas religiosos que recitan el Corán y hablan de la importancia del mes del ayuno; sin embargo, continuamente ambas estaciones organizan debates interesantes entre los intelectuales franceses que hablan sobre la religión, la causa palestina, el Islam en Francia y otros.

hasta 1973 y 1974, años en que fueron cerradas las fronteras europeas. Tan sólo en dicho periodo los emigrantes marroquíes pasaron de 33 mil a 260 mil personas en Francia. En este tiempo, la migración era generalmente masculina, su presencia era temporal y se empleaba en las minas y en algunas industrias. Esta emigración afectaba los espacios rurales y muchos de sus emigrantes eran originarios del Suss, en el sudoeste, y el Rif oriental.

La pertenencia a viejas comunidades campesinas berberófonas, sedentarias, explica la eficacia de las redes migratorias campesinas y se tradujo por reagrupamiento de los originarios del mismo pueblo en la misma región de acogida, el mismo barrio y hasta la misma empresa (Berriane, 2004: 24)

Con el fin de la migración oficial, la movilidad de los marroquíes tomó múltiples formas, pues tanto sus estrategias para ello así como sus destinos cambiaron con el paso del tiempo. Debido al cierre de las fronteras europeas las posibilidades de retorno se limitaron y, por tanto, las políticas de reagrupación familiar “se convirtieron en la única posibilidad para la inmigración de mano de obra en Europa” (Berriane, 2010: 126). Ello favoreció, por un lado, que los marroquíes ingresaran a nuevos sectores, como el comercial y de servicios, debido a la reestructuración industrial europea; por otro, que tanto las mujeres como los niños se dirigieran a un nuevo destino. En el caso de la migración marroquí a Alemania Berriane (2010) menciona que:

En un principio comenzaron con reagrupamientos primarios, que consistían en traerse a las familias que vivían en Marruecos, para posteriormente recurrir con amplitud al reagrupamiento secundario, consistente en la creación de nuevas parejas mediante el matrimonio, uno de cuyos miembros reside en Alemania y el otro en Marruecos, y que tienen así, por tanto, el derecho de solicitar su reagrupamiento familiar (Berriane, 2010: 126).

Tan sólo en lo que se refiere al reagrupamiento familiar, Berriane (2010: 129) explica que, a partir de los años 70 del siglo pasado, las posibilidades de matrimonio entre los emigrados y los/las jóvenes que aún vivían en Marruecos se

convirtieron en una transacción, pues este procedimiento tanto solucionó las políticas migratorias de los países europeos -y la problemática respecto a la mano de obra barata-, como se convirtió en un beneficio para quienes deseaban migrar a la orilla norte del Mediterráneo.

De acuerdo al *Rapport Général. 50 ans de développement humain & Perspectives 2025* (2006) puede hablarse de una segunda oleada migratoria a partir de 1980, en la cual fueron elegidos otros destinos para la emigración, generalmente clandestina. En esta segunda fase, se pueden encontrar a jóvenes con formación universitaria, mujeres solas, algunos directivos y técnicos-obreros calificados. Entre los nuevos destinos se encuentran España e Italia así como Libia, los países del Golfo Pérsico, Canadá y Estados Unidos. Conforme en López (1998) la migración marroquí a España fue poco importante entre 1974 y 1985 - cuando Francia absorbió al gran porcentaje de inmigrantes- y comenzó a intensificarse entre 1986 y 1995.

Hasta 1980 los marroquíes que migraban a España provenían de dos importantes regiones del Protectorado Español: El Rif y Jbala; la primera, una región berberófona integrada por las provincias de Alhuceima y Nador, y, la segunda, una región arabófona que se constituye por las provincias de Tánger, Tetuán, Larache y Chefchauen. Después de ese periodo, España se convirtió en un punto de atracción no sólo para las provincias más próximas, sino también para las poblaciones del centro y del sur de Marruecos. La reagrupación familiar en ese tiempo permitió un incremento de los nacimientos marroquíes en el territorio español, pues en 1972 de ser sólo unas centenas llegaron a sumar 13,817 niños en 1997.

La tercera oleada migratoria comenzaría en 1990, la cual se trata de una circulación más compleja que, incluso, se califica como diáspora. En palabras de Berriane, la comunidad marroquí está dispersa ya que:

Junto a Francia (1.024.766 marroquíes en 2002), se encuentran Bélgica (214.859), Holanda (276.665), Alemania (99.000), pero también España (333.770), Italia (287.000) y hasta los países escandinavos. Este espacio migratorio sobrepasa Europa para llegar hasta Libia, Jordania, Arabia Saudí, y también América del Norte, sobre todo Canadá

(Berriane, 2004: 25)

Después de 1991, con la regularización de muchos de los integrantes de la comunidad marroquí en España surgieron múltiples pequeños comerciantes, siendo muchos de ellos vendedores ambulantes desde antaño. Tan sólo en Madrid el primer establecimiento marroquí abrió sus puertas en 1975, mas posteriormente surgieron los bazares, pensiones, pequeños hoteles y comercios “étnicos”, siendo algunos de ellos del sector alimenticio. Según López (1999) el perfil de los comerciantes marroquíes que viven en España trata de un hombre casado y padre de uno a tres hijos, con una edad entre 31 a 35 años o 46 a 50 años:

Muchos de estos comerciantes son de origen urbano y escolarizado aunque con un nivel más bajo que el de los connacionales que habitan en otros países. Su conocimiento del español tiene un grado aceptable mas no dominan bien la escritura. Para la educación de sus hijos alternan la educación española de base con la enseñanza del árabe en las mezquitas u oratorios de la ciudad, teniendo en cuenta que la experiencia de la enseñanza del árabe y de la cultura de origen en los centros escolares es muy reciente. La mayoría de los comerciantes se consideran musulmanes practicantes y frecuentan todos los viernes la mezquita (López, 1999: 56)⁵⁹.

Por otra parte, es importante revisar la migración estudiantil, la cual, es un fenómeno nuevo que está relacionado con la crisis educativa marroquí. De acuerdo a Kerouach (1998) las nuevas élites del Marruecos independiente tuvieron su formación académica en el extranjero, la cual, se hizo minoritaria conforme los programas de estudios se diversificaron y descentralizaron; empero, a partir de 1980 los marroquíes comenzaron a elegir nuevos destinos para su formación y especialización académica. Conforme a los datos obtenidos en 1998 las universidades francesas se siguieron conservando en la primera posición, más con el tiempo este país fue restringiendo el acceso de los estudiantes marroquíes con una serie de filtros consistentes en concursos, límite de edad y test de conocimientos lingüísticos, además de los relacionados a la obtención de la visa.

España también se convirtió en el país objetivo de los estudiantes

⁵⁹ Traducción propia.

marroquíes, principalmente en aquellas ramas de difícil acceso en Marruecos y Francia como la química farmacéutica y la medicina. Asimismo, los estudiantes marroquíes han elegido las universidades de Canadá –sobre todo en la región francófona- y Estados Unidos para estudiar administración, informática, ciencias ambientales, negocios, derecho, medicina y otros estudios más especializados en tecnología. Otros países considerados en la formación de primer, segundo o tercer ciclo universitario son Rumania, Ucrania, Rusia, Bélgica y Alemania. Conforme a Kerouach (1999) 3% de los estudiantes de ese tiempo contaban con una beca y 8% eran apoyados totalmente por sus familias; el resto de ellos debían trabajar, o mezclar el porcentaje de dinero enviado por sus familias con diversas actividades económicas.

Según el Ministerio de Asuntos Extranjeros y de la Cooperación marroquí (en *Rapport Général...*, 2006) son 2,6 millones de marroquíes los que vivían en el extranjero durante el 2002. De acuerdo a dicha organización el 85% se encuentra en Europa, el 9% en los países árabes y el 6% en Estados Unidos y Canadá. Conforme en los datos de la Fundación Hassan II para los Marroquíes Residentes en el Extranjero (en Berriane, 2004) en el 2002 existían en Estados Unidos 85 mil marroquíes, en Canadá 45 mil, en el resto de Asia y Oceanía 18.500, en el resto de África 8.300, en Australia 2.500 y en América Latina 500. En palabras del rey Mohamed VI, la Fundación Hassan II para los Marroquíes Residentes en el Extranjero:

Deberá reajustar su misión para confrontar la influencia cultural nacional en los países de inmigración y hacer más profundas las concertaciones y las acciones de colaboración con las asociaciones de inmigrantes, representativas, legales y creíbles (<http://www.alwatan.ma/html/FHII/presentation.html>, consulta: 29 de abril 2011).

2.1.2. Los procesos migratorios desde Argelia

Si bien los argelinos han emigrado a diversos países europeos desde antes de que Argelia se consolidara como un país independiente, gran parte de su población se ha dirigido a Francia debido a los lazos existentes entre ambos

países desde el periodo colonial. Por tanto, es preciso profundizar en las características de esta movilidad y describir la manera en que la población argelina ha vivido este proceso, el cual, ha tenido mucha atención dentro de los círculos académicos.

La migración argelina a Francia data desde el fin del siglo XIX, cuando los primeros inmigrantes, originarios de la Cabilia, arribaron a dicho país por la insuficiencia de fuerza de trabajo. Esta emigración no se distinguía de otras todavía, porque desde otras latitudes llegaban más individuos para trabajar en las industrias de base, como las energéticas y de bienes intermediarios. Sin embargo, tan sólo en 1912 ya existían en Francia entre 4 mil y 5 mil argelinos, principalmente en Marsella y en las ciudades del norte del país que poseían minas de distintos tipos. Esta migración, causaba oposición más era la alternativa existente para los campesinos sin tierra que vieron limitado su acceso al país colonizador cuando en 1914 fueron retirados los permisos de viaje a la metrópoli. En palabras de Bouamama (2003), estos emigrantes no eran vistos como franceses ni como extranjeros sino como indígenas, y se agrupaban según su origen o región con la finalidad de crear lazos comunitarios. Ellos se reunían en algunos cafés-restaurantes y vivían al margen del proletariado europeo.

Posteriormente, en tiempos de la Primera Guerra Mundial los soldados y trabajadores argelinos fueron llamados a la metrópoli con la finalidad de reemplazar a los trabajadores franceses que habían partido al frente. Esta nueva mano de obra se integró en la industria siderúrgica, en las fábricas de armas, en la industria de transporte y en la de minas y puede decirse que a partir de este momento los emigrantes argelinos formaron una parte importante de la clase obrera. Es importante destacar que a pesar de su importancia la inmigración fue considerada peligrosa durante estos tiempos, pues a raíz de los movimientos migratorios entre ambas orillas del Mediterráneo fueron propagándose las ideas independistas y el nacionalismo pudo desarrollarse de manera rápida, por lo que en Francia se decidió limitar el ingreso de los argelinos y recibir a inmigrantes de origen europeo.

De acuerdo a Abdelmalek Sayad (1977) puede hablarse de un primer

periodo de la emigración argelina hacia Francia hasta tiempo después de la Segunda Guerra Mundial, y se trata del movimiento migratorio de una sociedad mayoritariamente campesina que buscaba los medios para reproducirse con sus mismas características. Posteriormente, un segundo periodo describe la movilidad de una masa de campesinos que, proletarizados, pretendieron seguir con las aspiraciones que su nuevo estado les demandaba pero que, al mismo tiempo, les estaban prohibidas. Finalmente, después de la independencia de Argelia, el movimiento de personas terminó por implantar una comunidad argelina relativamente independiente tanto de la sociedad francesa como de aquella de la que parten sus raíces.

De una manera un poco más profunda, Sayad explica que en el primer periodo las comunidades campesinas decidieron separarse de sus tierras y sus familias con el objetivo de encontrar los medios económicos para seguirse reproduciendo como comunidad campesina. Por tanto, para las familias como para el resto de su comunidad era importante que emigraran los mejores entre ellos, de manera que el mejor trabajador de la tierra y de la casa -el campesino realizado- debía ser el mejor trabajador para la tierra y para la casa en el extranjero. En este sentido, los emigrantes no podían ser ni muy jóvenes ni solteros y a pesar de su exilio no debían dejar de ser campesinos auténticos, pues al regreso de Francia debían eliminarse todo tipo de actitudes, hábitos y “tentaciones de la ciudad” que los argelinos podrían traer consigo:

Salíamos del pueblo con nuestros vestidos de todos los días, los trajes de *fellah*: la *chéchia*, el *burnous*. Nosotros nos cambiábamos hasta llegar a Argel, en el momento de subir al barco: nos quitábamos la *gandoura* y el *burnous* y nos poníamos los pantalones franceses [...] De la misma manera en el regreso, volvíamos a la casa en silencio, con pequeños pasos, como si regresáramos de una pequeña ausencia [...] Llegabas siempre de noche al pueblo. Llegabas por la noche y al día siguiente tu eras un *fellah* como los otros, como si jamás te hubieras ido [...] Es la mismo que en el día de partir: no veías a nadie entrar en el pueblo con los trajes de Francia, todo ya estaba quitado y cambiado en Argel (Sayad, 1977: 62).

Conforme a Rager (1950) durante este tiempo fueron creadas asociaciones que

favorecieran la integración de los emigrantes en la metrópoli, particularmente en París, como el Hospital Franco-musulmán, abierto en 1935; la Comisión de Asistencia a los Nor-Africanos, entre otras; y la Mezquita de París, fundada en 1920. Mediante el Servicio de Sucesiones fueron regulados, a partir de 1942, los bienes de los franceses musulmanes en caso de muerte permitiendo que sus familiares les heredaran. Asimismo, el Ministerio de Educación Nacional instituyó centros educativos para los migrantes a partir de 1945, impartiendo clases de francés y de cálculo, así como otros cursos para la formación profesional como albañilería, carpintería, etc.

Después de la Segunda Guerra Mundial y hacia 1950 la inmigración argelina fue necesaria para la reconstrucción del país galo y su modernización; en este sentido, es que los argelinos -principalmente aquellos de la región de Cabilia- se integraron en la industria siderúrgica, química, de minas, transportes, ferroviaria y textil. Ello provocó el arribo de las primeras familias que no dejaron de incrementarse, sobre todo en tiempos de la Guerra de Argelia.

De acuerdo a Sayad (1977) el segundo momento migratorio aceleró el proceso de descampesinización, provocando transformaciones políticas, económicas y sociales, pues el nuevo emigrante comenzó a ver este hecho como provechoso para sus propios fines y ello supuso la ruptura con la comunidad de emigrantes argelinos en Francia. Los jóvenes que, según Sayad, eran “menos hombres” de la tierra y de la comunidad campesina optaron por buscar un empleo definitivo en otro tipo de sectores; ellos eran todavía más jóvenes que aquellos de la primera generación y eran solteros:

La mayoría de estos emigrantes (los de la segunda ‘generación’), vinieron jóvenes [...] Porque ellos tenían otras ideas en la cabeza no se casaron. Y sí, cuando quieres la aventura, cuando ya decidiste hacerlo en tu cabeza y seguir tu idea solamente, trabajar para ti y no para otros, para tu vientre, para tu cabeza - que es lo que se critica-, entonces no hay que casarse (Sayad, 1977: 66)

A diferencia de los primeros emigrantes, que consideraban necesario enviar la totalidad de sus ingresos a la familia, éstos jóvenes sólo aportaron un poco de

dinero para la alimentación de sus cercanos, así que los envíos de remesas se hicieron regulares y sólo cubrieron las necesidades más previsibles, pues el objetivo de estos emigrantes era conseguir una estancia permanente en Francia y sólo volver a Argelia en las vacaciones. Estos migrantes no eran totalmente obreros, ya que aunque tenían la intención de integrarse a un oficio más estable también participaban en algunos trabajos agrícolas.

En Argelia, la búsqueda de un verdadero empleo se traducía en la necesidad de viajar hacia Francia:

'Argelia, país del desempleo', 'Argelia, ningún trabajo, ninguna fábrica', 'Argelia donde los brazos son demasiado numerosos, tan numerosos que no hay trabajo para ellos', incluso 'cuando no tienes nada en las manos, ningún oficio, cuando no sabes hacer nada, no vas a presentarte a Argel para encontrar trabajo; mejor tú vas a Francia [...] En Francia hay un trabajo, esto es conocido; tu jamás escuchas decir que tal persona que se fue no trabaja o que está desempleado. Eso no existe [...] Entonces, vas a Francia: tu hermano, tu vecino, todos los de tu pueblo, todos los de tu edad -les eres semejante, son semejantes a ti, todos encuentran el trabajo en Francia-, tú también vas a Francia y estás seguro de encontrar trabajo [...] En Argel, no estás seguro. Cómo estar seguro, cuando nadie (nadie que conoces) encontró trabajo ahí. En mi pueblo, jamás he escuchado decir que alguien encontró trabajo: (alguien), por supuesto, como yo; pero si es 'hijo de la ciudad', si es instruido, si tiene un oficio, por supuesto, que encontrará (Sayad, 1977: 68).

Conforme la emigración se hacía más antigua el ritmo de ir y venir entre los dos países comenzó a hacerse más lento. Éste fue el origen de la colonia argelina en Francia, la cual, permitió crear una estructura comunitaria en la que se integraron los viejos inmigrantes con los nuevos, ahora profesionalizados, acelerando la movilidad masiva de familias enteras. Fue en este momento que los argelinos comenzaron a ocupar puestos en los restaurantes, la hotelería y las profesiones libres, además del trabajo obrero. La introducción de los argelinos en ciertas empresas francesas permitió que las mismas dirigieran sus intereses hacia los argelinos que todavía radicaban en su país de origen. En este sentido, fue que la comunidad argelina en Francia pudo independizarse de alguna forma de la sociedad francesa.

Para Zehraoui (2003) los años de 1970 fueron decisivos respecto a la migración argelina a Francia, ya que en 1974 se decidieron limitar los ingresos de mano de obra extranjera al país. Esta estrategia de reestructuración interna provocó el hundimiento de la industria siderúrgica y metalúrgica, así como la automotriz, de la construcción, de minas y textil, que masivamente empleaban a inmigrantes argelinos. El hecho se recrudeció con la prohibición argelina de viajar a Francia, en 1973, debido al asesinato de algunos connacionales en Marsella, el racismo y las pocas garantías en la seguridad de los trabajadores que laboraban en las empresas francesas. Sin embargo, la movilidad siguió manifestándose y en vez de ser una migración para “ir y trabajar” se convirtió en una migración para “quedarse en Francia” y ver la manera de no volver. Es en este tiempo que los inmigrantes se establecen en la región parisina, en Rhône-Alpes, en Provence-Alpes-Côte d’Azur, Alsace-Lorraine y Nord-Pas- de Calais, regiones que poseen grandes industrias receptoras de inmigrantes.

La familiarización se vuelve significativa a partir de 1975, año en el que casi la mitad de la población argelina en Francia era menor de 25 años, hecho que modificó los antiguos lazos de solidaridad existentes, pues los barrios, los hoteles y los cafés que habían dado estructura a la vida social de los argelinos comenzaron a desaparecer o sufrieron transformaciones.

Según Raulin:

La era del café-hotel [...] desaparece provocando el surgimiento de restaurantes que ya no sólo tienen una clientela comunitaria [...] las razones de esta evolución son múltiples; el fin de la migración obrera de la Cabília [...] así como el ascenso profesional que puede manifestarse con la expropiación de los antiguos locales [...] la continuidad se afirma entre el antiguo café-hotel y los nuevos restaurantes: se retoma el mismo nombre o se utiliza un nombre francés [...] el topónimo extranjero puede tener fines publicitarios en un contexto urbano donde domina el anonimato de la clientela. No se muestra más que con la intención de establecerse en un medio comercial ‘de barrio’ que posea una clientela personalizada [...] Este cambio busca atraer una nueva clientela concebida como culturalmente ‘evolucionada’ y financieramente solvente (Raulin, 2000: 62-63)⁶⁰.

60 Traducción propia.

En este tiempo la ruptura de los parámetros de la antigua migración provocó también, entre otras cosas, un cambio de estatus del Islam en Francia, ya que de ser la religión de los trabajadores inmigrantes se convirtió en la segunda religión en importancia, la cual, junto con su complejo cultural comenzó a ser estudiada en investigaciones científicas, en análisis dentro de los medios de comunicación e incluso dentro de la política donde existieron diversas posiciones al respecto. Por otra parte, las instituciones escolares permitieron que los hijos de esta generación de migrantes, llamados *beurs* o *beurettes*⁶¹, pudieran acceder a otras condiciones sociales, haciendo compleja la relación entre ambos mundos debido a la tendencia francesa de asimilar a esta población. En palabras de Zehraoui:

Los lazos con el país de origen se mantienen a través del uso de la lengua (el árabe o el bereber), la tradición culinaria, las prácticas artísticas y musicales, el uso de los medios de comunicación comunitarios o argelinos (periódicos, radio, televisión). Lo que prevalece, en la mayoría de las familias, son las prácticas que combinan los elementos de los dos sistemas culturales. El uso de lo mixto en la vida cotidiana permite a los miembros de la familia integrarse a la sociedad que los recibe, conservando las referencias y los lazos con el país de origen [...] (Zehraoui, 2003: 20)⁶²

Conforme en Balta (1994), la “segunda generación” de migrantes argelinos en Francia se enfrentó a múltiples problemas durante los años 80 como la delincuencia juvenil y las dificultades de inserción; sin embargo, en el caso de las mujeres hubo grandes luchas por ocupar un estatus dentro de la familia, la escuela y las empresas de trabajo. Esto permitió que ellas tuvieran la oportunidad de salir solas, de votar, de trabajar y realizar transacciones con sus propios ingresos, e incluso favoreció que se integraran a diversas asociaciones, algunas sindicalizadas. Por lo general, esta generación respetó su adherencia al Islam aunque algunos de ellos tomaron su distancia y sólo conservaron la referencia cultural, mas para la mayoría el desarrollarse en un mundo fuera del islámico les permitió criticar algunas de las costumbres tradicionales. Según Aït-Hamadouche

61 Palabra formada a partir de “árabe” = *rbeur*, que designa a los hijos e hijas de los inmigrantes magrebíes, nacidos o llegados a Francia muy jóvenes. (Balta, 1994: 274).

62 Traducción propia.

(2003) los jóvenes buscaron un ascenso social diferente en relación al de sus padres, aprovechando los estudios para poder construir empresas propias o lograr su inserción en mejores ambientes laborales; ellos se acercaron más al laicismo francés y se integraron en un esquema dentro del que reclaman que no exista distinción por origen étnico o de religión. Para ellos, *beur* no es más que una palabra que surgió en los diccionarios durante los años 80, ni son tampoco una segunda generación, pues ante todo son franceses y tienen una identidad propia.

Finalmente, los años 90 darían paso a una emigración argelina calificada. Si bien desde los años 60 ya existía una fuga de cerebros hacia Francia y ya se había establecido una *intelligentsia* argelina es a partir del movimiento social de 1988, del deterioro en las condiciones de trabajo en el país de origen, la introducción de las medidas recomendadas por el FMI en Argelia y los conflictos islamistas que las personas con un capital escolar y científico deciden migrar a Francia. Conforme a Bettahar:

Lo mejor de Argelia se va del país. Frente a esta situación, un grupo de intelectuales de diferentes nacionalidades se moviliza y reúne en París el 17 de junio de 1993. Ellos crean el Comité Internacional de apoyo a los intelectuales argelinos (Cisia), bajo la presidencia del sociólogo Pierre Bourdieu. En 1996, las universidades y los institutos de educación superior de Argelia se paralizan durante muchos meses debido a las reivindicaciones por mejores condiciones de trabajo y el refuerzo de su seguridad (Bettahar, 2003: 42).

En Francia, las universidades continuaron recibiendo a estudiantes argelinos, muchos de ellos realizaron -y siguen realizando- estudios de doctorado, pues Francia sigue siendo uno de los destinos más importantes en la formación académica de éstos. Ello permite dividir a estos estudiantes según diversos tipos de perfiles: por un lado, se encuentran los becarios que reciben su formación en Francia debido a los acuerdos entre ambos países; por otro, se encuentran aquellos estudiantes que aprovechan las redes sociales ya existentes; y, por último los estudiantes pertenecientes a las clases medias. Según las estadísticas, es difícil medir el número de inmigrantes calificados, ya que unos tienen calidad de investigadores, mientras que otros sólo poseen la calidad de estudiantes. Pasado

el tiempo, algunos de estos últimos dejan el campo científico para fundar comercios artesanales, empresas de servicios informáticos, e incluso laboran en el sector de servicios, como en la hotelería y los restaurantes.

2.2. LA MIGRACIÓN MAGREBÍ HACIA MÉXICO

Indagar en el proceso migratorio de la población magrebí hacia México y, en particular, hacia la Ciudad de México, significó encontrarse con un objeto de investigación que planteó numerosas problemáticas. Ello se debió, en primer lugar, a la falta de investigaciones previas sobre el tema debido a la minoritaria presencia de magrebíes en el país, la cual, contrasta con el número sobresaliente de inmigrantes de origen *mashrequí* y, en particular, de libaneses, sirios y palestinos⁶³. En segundo lugar, averiguar sobre la identidad árabe a través de las fuentes mexicanas fue también inoportuno, ya que los investigadores sobre el tema dirigieron su atención a la población migrante originaria del *Mashreq*. Por otra parte, debido a la percepción de Marruecos y Argelia como países árabes, es preciso mencionar que los estudios sobre la identidad bereber-*amazige* comienzan a tener interés en México a partir de los años recientes; sin embargo, dichos trabajos –de corte arqueológico y antropológico– versan sobre la organización social en el Alto Atlas y en el Rif marroquí, las expresiones de lo sagrado en el Rif

63 Para profundizar su conocimiento sobre el tema en cuestión, sírvase leer: Camila Pastor (2009), *The Mashreq in Mexico: Patronage, Property and Class in the Postcolonial Global*, Tesis para obtener el grado de Doctora en Antropología Sociocultural, Los Ángeles, Universidad de California. T. Alfaro-Velcamp (2007), *So Far from Allah, so Close to Mexico: Middle Eastern Immigrants in Modern Mexico*, Austin, University of Texas Press. M. Díaz de Kuri y L. Macluf (1995), *De Líbano a México: crónica de un pueblo emigrante*. México. Roberto Marín Guzmán (2007), “Las causas de la emigración libanesa durante el siglo XIX y principios del XX. Un estudio de historia económica y social”, en: *Medio Oriente: Perspectivas sobre su cultura e historia II*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, p.557-606. R. Marín Guzmán y Z. Zeraoui (2003), *Arab Immigration in Mexico in the Nineteenth and Twentieth Centuries: Assimilation and Arab Heritage*, México, Instituto Tecnológico de Monterrey. Doris Musalem Rahal (1997), “La migración palestina a México, 1893-1949”, en: *Destino México. Un estudio de las migraciones asiáticas a México, siglos XIX y XX*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, p.305-355. Julian Nasr (1948), *Directorio Libanés. Censo general de las Colonias Libanesa-Palestina-Siria residentes en la República Mexicana*, México, Edición de los autores. Zidane Zeraoui (1997), “Los árabes en México: El perfil de la migración”, en: *Destino México. Un estudio de las migraciones asiáticas a México, siglos XIX y XX*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, pp. 257-304.

y las reivindicaciones de corte étnico *amazige* en dicha región⁶⁴. Aunado a lo anterior, podemos decir que los estudios sobre el Islam y la identidad musulmana en México son suficientemente fructíferos -a pesar de que dicho sistema religioso continúa siendo minoritario-, empero, poco se habla de los argelinos y marroquíes que viven en la Ciudad de México y la manera en que ellos reformulan su identidad religiosa a partir de la inmigración a este territorio⁶⁵. Finalmente, son tan escasas las publicaciones académicas en el país sobre Marruecos y Argelia que se excluyó su revisión al tratarse de obras de un corte distinto al antropológico. Por tanto, para construir el objeto de investigación fue necesario recurrir a los datos estadísticos proporcionados por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) y el Instituto Nacional de Migración (INM) para conocer los periodos de la migración marroquí-argelina al país y a la Ciudad de México y conocer si acaso existieron oleadas migratorias importantes.

2.2.1. La población magrebí en México

Conforme en la obra *Les musulmans en Amérique Latine et aux Caraïbes* (1992) Raymond Delval explica que la migración de la población de origen magrebí hacia México da inicio entre 1862 y 1867, fechas en que el país recibió a 500 argelinos

64 Véase, Azul Ramírez Rodríguez (2011), “Utilidad de datos etnográficos para la interpretación de patrones de asentamiento en grupos montañoses de Marruecos”, en: *Perspectivas de la investigación arqueológica IV*, México, CONACYT, ENAH, INAH, CONACULTA, pp. 33-66; F. T. Azul U. Ramírez Rodríguez y Ouajd Karkar (En prensa), “Linajes santos (*Imrabden*) y lugares sagrados. Algunas expresiones femeninas y masculinas de lo sagrado entre los Ayt Ali u Aissa, amaziges del Rif Central Marroquí y la teoría de la “santidad geopolítica” de Ernest Gellner” y F. T. Azul U. Ramírez Rodríguez (2011), “Las reivindicaciones étnicas actuales de los bereberes/amaziges del Rif marroquí y los movimientos autonómicos rifeños” en: *Medio oriente y Norte de África ¿Reforma, revolución o continuidad?*, México, Senado de la República, LXI Legislatura, pp. 375-403.

65 Cfr. Lucía Cirianni Salazar (2010), *Vínculo y ritual en la metrópolis moderna. Reflexiones sobre una orden Sufí en la Ciudad de México*, Tesis de licenciatura en etnología, México, ENAH. Felipe Cobos Alfaro (2008), “Los Musulmanes de México en la Umma”, en: *Diario de Campo*, México, Enero-Febrero. No. 96, pp. 10-22. Cynthia Hernández González (2009), *El Islam en la Ciudad de México: La orden Halveti Yerrahi y su ritual de iniciación a partir de los años 80 del siglo XX*, Tesis de licenciatura en etnohistoria, México, ENAH. Fitra Ismu Kusumo (2004), *El Islam en el México contemporáneo*, México, Tesis de maestría en historia y etnohistoria, México, ENAH. José Luis Sánchez García (2004), *El influjo y el singlar de los conversos mexicanos disidentes de cultos cristianos en la yamma de la Ciudad de México en la postrimería sigloventina y el primer trienio del siglo novel*, Tesis de licenciatura en etnohistoria, México, ENAH.

que formaban parte de las tropas francesas y que luchaban en la segunda intervención a México. Dicho autor supone que a la caída del Segundo Imperio napoleónico muchos de los combatientes argelinos decidieron permanecer en el territorio nacional, más su explicación es demasiado efímera para poder conocer la importancia que tuvo esta inmigración en la práctica del Islam en el país.

Si se consideran ambas fechas como punto de partida se encuentra, conforme en los datos ofrecidos por el INEGI, que en el Censo General de la República Mexicana de 1895 existe información sobre el origen de los extranjeros radicados en México. Los resultados de dicho censo fueron peculiares debido a que entre las nacionalidades incluidas se encuentran África, Francia y sus colonias y Marruecos, con un número total de catorce, tres mil setecientos cincuenta y seis, y dos, respectivamente. Cabe precisar que durante este tiempo todavía no se imponía el Tratado del Protectorado en Marruecos, el cual permitió que España y Francia tuvieran el control de las distintas regiones del país; por otra parte, Argelia ya había sufrido la colonización francesa desde 1830. En 1910 el Tercer Censo de Población de los Estados Unidos Mexicanos continuó contando a la población extranjera en México bajo las mismas nacionalidades antes mencionadas, arrojando un número de cero africanos, mil trescientas dos personas originarias de Francia y sus colonias y un marroquí.

El Quinto Censo de Población de 1930 ofrece una tabla comparativa entre los resultados de ese año y los del censo anterior, es decir, 1921. Necesario es destacar que en ambos censos se incluye también a Argelia debido a que dejaron de contemplarse a las colonias francesas. Este dato es interesante, ya que a partir de 1912 surgen los primeros movimientos nacionalistas argelinos en Francia y en Argelia, que todavía era una colonia francesa. Así pues, para 1921 existían en México nueve hombres y tres mujeres de nacionalidad argelina, y nueve hombres y una mujer de nacionalidad marroquí; sin embargo, para 1930 se contaron cuatro hombres y tres mujeres de origen argelino, y siete hombres y tres mujeres de origen marroquí. Desde el censo de 1930 los libaneses, sirios, “árabes” y “turcos” conformaron las nuevas nacionalidades presentes, hecho que se corresponde con la caída del Imperio Otomano en 1924.

Para 1940 la minoritaria población de origen marroquí y argelina en México desapareció de los conteos del Censo, pues en éste y en el Séptimo Censo General de 1950 se agrupó a la población de ambos países dentro de la nacionalidad África. A partir de este año y hasta 1980 los marroquíes y argelinos radicados en México continuaron formando parte de la población con nacionalidad africana; por otro lado, los palestinos y árabes sauditas se integraron a las nacionalidades de origen *mashrequí*. Finalmente, los últimos dos censos realizados en el siglo XX (1990-2000) presentaron los datos concernientes a la población nacida en África, contando 745 y 986 personas respectivamente, sin ofrecer referencias de acuerdo al número de países que integran el continente.

Por otro lado, el portal de Internet del Instituto Nacional de Migración no ofrece datos relativos a la inmigración de marroquíes y argelinos al país a partir de la segunda mitad del siglo XX. Se tiene como antecedente que, de acuerdo a un análisis de tres mil tarjetas migratorias existentes en el Archivo General de la Nación (AGN), que datan entre 1930 y 1947, las nacionalidades mencionadas a la llegada a México son: árabe, turca u otomana, libanesa o siria⁶⁶. Sin embargo, pese a las lagunas estadísticas que se tienen sobre la población objeto de estudio, la evidencia ofrecida en 2009 por el Censo de Extranjeros en México del INM permite establecer una continuidad con los datos proporcionados en los censos del INEGI en los años 1990-2000. En 2009 la población del Magreb histórico residente en México sumaba 350 según el INM, la cual, fue posiblemente agrupada en la categoría “Nacido en un país de África” de los Censos de Población y Vivienda.

Sin duda, tratar de desentrañar el incremento del número de inmigrantes de origen magrebí en México a partir de la segunda mitad del siglo XX es dificultoso, ya que los datos contenidos en el primer apartado de este capítulo muestran que las principales oleadas migratorias de esta población hacia otras latitudes, principalmente europeas, se circunscriben en la serie de convenios entre los países colonialistas y los independizados recientemente como Marruecos y

66 Información proporcionada por la antropóloga Ruth Jatziri García Linares, el 20 de octubre de 2011.

Argelia; ello obedeció a un proceso histórico que permitió el surgimiento de redes sociales y de múltiples organizaciones que actuaron a favor de los inmigrantes magrebíes radicados en Europa.

Del lado de México y debido a la minoritaria población magrebí existente puede decirse, de acuerdo a los censos del INEGI, que el acrecentamiento del número de marroquíes y argelinos en el país -independientemente del personal diplomático- responde a la elevada tasa de desempleo sufrida en ambos territorios nacionales a partir de 1990. A ello se adjuntarían también las problemáticas vividas en Argelia después de 1990, cuando el Frente Islámico de Salvación (FIS) encabezó los resultados de las elecciones municipales y legislativas, hecho que propició el inicio de la Guerra Civil argelina a partir de 1992. Durante esos años, Marruecos vivió también numerosas problemáticas debido al aumento de los precios de la canasta básica, hecho que generó múltiples revueltas populares desde 1980 que dieron paso al surgimiento de movimientos islamistas.

Por otra parte, podría considerarse que los movimientos populares de corte *amazige* en las zonas berberófonas de Marruecos, así como los acontecimientos sucedidos en la región de la Cabilia argelina, como la Primavera Bereber de 1980 y la Primavera Negra del 2001, fueron también otras de las causales de la emigración. A ello también se suma el Convenio de Cooperación Educativa y Cultural, firmado el 10 de febrero de 2004 por el presidente Vicente Fox y el rey Mohamed VI⁶⁷.

2.2.2. Los perfiles de la población de origen magrebí en México

De acuerdo a los datos del Censo de Extranjeros en México, realizado por el Instituto Nacional de Migración en el 2009, dentro del número de extranjeros residentes en México, con una forma migratoria vigente, 147 son argelinos, 171

⁶⁷ Suprema Corte de Justicia de la Nación, Centro de documentación, análisis, archivos y compilación de leyes, 28 de mayo de 2004. Véase también, la mención del convenio de cooperación en el sitio web de la Embajada del reino de Marruecos en México y América Central: <http://www.marruecos.org.mx/relaciones.htm>. Fecha de consulta: 20 de octubre de 2011.

son marroquíes y 32 son tunecinos. La población magrebí mayoritaria para ese entonces es masculina, pues se indica que para ese momento existen 89 hombres y 59 mujeres de nacionalidad argelina, 104 hombres y 67 mujeres de nacionalidad marroquí, y 26 hombres y 6 mujeres de nacionalidad tunecina. Tomando en cuenta los datos sobre los argelinos los grupos de edad predominantes fluctúan entre los 40-49 años y menores de 15 años, seguidos por los rangos 35-39 años, y, finalmente 25-29; para los marroquíes la situación cambia, pues los grupos de edad sobresalientes son entre 25-29 años, rango que es sucedido en importancia por 60 años o más y 35-39 años.

La calidad migratoria de la población magrebí afincada en México, de acuerdo a los mismos datos del INM (2009), permite conocer que los inmigrantes argelinos están agrupados en orden de importancia como: a) “visitantes”, es decir, como extranjeros que realizan alguna actividad lucrativa o no lucrativa que tienen autorización para permanecer un año en el país, la cual puede extenderse hasta por cuatro años con entradas y salidas múltiples, b) “dependiente económico” [véase inciso e], c) “corresponsal” de algún medio de comunicación, con permiso para trabajar en el país un año, teniendo posibilidad de prórroga, d) “ministro de culto”, o extranjero que puede realizar labores de asistencia social o filantrópicas, en conformidad a la asociación religiosa que representa, con posibilidad de trabajar durante un año posible de ampliarse a cuatro mediante prórroga, y, e) “familiar”, sea cónyuge o pariente consanguíneo (hermano/a o hijo/a) de un inmigrante o mexicano. En el caso de los parientes consanguíneos es preciso que sean menores de edad, estudiantes o que sufran algún tipo de impedimento para que se desempeñen en algún tipo de empleo. Cabe resaltar que durante el año 2009 se reportó el caso de un argelino que solicitó refugio político en el país.

Por otra parte, el INM caracteriza a los inmigrantes marroquíes en México como: a) “visitantes”, b) “familiar” y c) “estudiante” principalmente, siendo los últimos una cantidad importante (17). Dicho censo concluye que la actividad principal de los argelinos es el trabajo, seguida del estudio; situación diferente a la de los marroquíes, que es a la inversa. Finalmente, el Centro de Estudios Migratorios del INM indica que dos marroquíes ingresaron a alguna de las

cincuenta y dos estaciones migratorias del INM⁶⁸ en el mes de junio de 2010⁶⁹. Se desconoce si ambas personas fueron expulsadas a Marruecos en el mismo año o si aún permanecen en México.

Volviendo a los Censos de Población y Vivienda, los datos del INEGI (2010) muestran que los marroquíes son la población más importante del continente africano en México, encontrando en segundo y tercer lugar a los egipcios y los sudafricanos. De acuerdo al Censo existen 233 marroquíes en el territorio nacional, de los cuales 145 son hombres y 88 son mujeres. Comparando dichos datos con los aportados por el INM en 2009 se dio un incremento de 62 personas, hecho que modificó los grupos de edad dominantes para dicha población en México, de tal forma que en 2010 el grupo más representativo fue el de 30-34 años, seguido del grupo 55-59 y 25-29 años. Según el INEGI, las principales religiones de los marroquíes en México son, en orden de importancia: el Islam, el catolicismo -se desconoce si obedece a procesos de conversión o a la desconfianza de expresar dicho dato al encuestador-, sin religión y el judaísmo.

La distribución de argelinos y marroquíes en México se encuentra en el apartado de anexos (Cuadro 2).

2.3 LA POBLACIÓN MAGREBÍ EN LA CIUDAD DE MÉXICO: ÉPOCA CONTEMPORÁNEA

El siguiente apartado muestra los datos recopilados en una entrevista que se efectuó a partir del 15 de mayo de 2010 a 16 personas de origen argelino y marroquí, que radican-radicaron en la Ciudad de México desde su internación al país. Los(las) informantes fueron contactados(as) por diversas vías, ya que

68 Coordinación de control y verificación migratoria, dirección de estaciones migratorias, INM: www.inm.gob.mx/static/...de.../124.Total_52_Estaciones_Migratorias.pdf. Fecha de consulta: 24 de octubre de 2011.

69 Eventos de extranjeros alojados en estaciones migratorias: www.inm.gob.mx/index.../Extranjeros_Alojados_y_Devueltos_01. Fecha de consulta: 24 de octubre de 2011.

además de los datos ofrecidos por las Embajadas de Marruecos y Argelia, se buscaron todo tipo de referencias que pudieran obtenerse en el espacio religioso, en la Feria de las Culturas Amigas de México 2010 y 2011 y en la Internet, donde se participó en los foros de musulmanes en México y en las redes sociales que son utilizadas por algunos de los magrebíes que viven-vivieron en la Ciudad de México.

Si bien los datos obtenidos no son representativos cuantitativamente hablando, la información que arroja es importante debido a que el instrumento de investigación fue aplicado a distintos perfiles de inmigrantes, que no son de la misma edad, ni del mismo grupo familiar; tampoco viven en una misma área dentro de la Ciudad de México, o tienen una actividad laboral en común. Sólo dos de ellos están unidos por el matrimonio, algunos de ellos son amigos o simples conocidos; sin embargo, más de la mitad de los entrevistados no tuvo idea de quiénes fueron los otros integrantes de la lista de informantes.

La información sociodemográfica general de los entrevistados se muestra en la siguiente tabla, en la que se precisa que no todos los que respondieron al primer instrumento de investigación son los mismos que dieron a conocer sus experiencias de vida en las entrevistas en profundidad. Ello se debió a múltiples variables: se perdió el contacto con la persona debido a que: 1) migró a otra ciudad del país, o, 2) regresó a su país de origen; 3) no quiso dar más datos acerca de su vida en México, o, 4) no tuvo la disponibilidad de tiempo.

INFORMANTES QUE RESPONDIERON AL INSTRUMENTO METODOLÓGICO 1						
NOMBRE	EDAD**	NACIONALIDAD	AÑOS DE RESIDENCIA EN MÉXICO**	ACTIVIDAD ECONÓMICA	ESTADO CIVIL	NACIONALIDAD DEL CÓNYUGE
RCM	36	Marroquí-mex	5-10	Ama de casa	Casada	Mexicano
AMY*	33	Marroquí	-1	Empleado sector industrial	Casado	Mexicana
RMP	42	Marroquí	3.5	Periodista	Casado	Marroquí
AMB*	36	Marroquí	5-10	Investigador	Comprometido	Marroquí
YMA*	25	Marroquí	5-10	Estudiante y empresario	Comprometido	Mexicana
MOB	41	Argelino	4	Gerente de desarrollo de negocios	Separado	Ni magrebí, ni mexicana
OKR	29	Marroquí	3	Profesor-poeta	Unión libre	Mexicana
SHA	38	Argelino	5-10	Empleado en representación diplomática	Casado	Argelina
CHA	38	Argelina	1-5	Ama de casa	Casada	Argelino
MST	38	Argelino	3	Diversa	Casado	Mexicana
TCM	44	Marroquí	1.7	Profesor de francés	Casado	Mexicana
SLI	48	Marroquí	15-20	Profesor de idiomas, empresario, <i>imam</i>	Casado	Mexicana
HAM*	59	Argelino-mex	32	Empresario	Casado	Mexicana
OMO*	35	Marroquí	1-5	Investigador	Soltero	---
AMM	33	Marroquí	5-10	Estudiante de posgrado	Casada	Marroquí
IAM*	25	Argelina	-1	Estudiante	Casada	Mexicano
** Datos correspondientes a la fecha en que les fue realizada la entrevista, sin actualizar						
* Informantes que no respondieron a la entrevista en profundidad (Instrumento metodológico 2)						

2.3.1. Características generales y pertenencias

Los datos del instrumento de investigación arrojan que la mayoría de los entrevistados posee la nacionalidad marroquí (nueve personas), aunque pudieron conocerse casos de doble nacionalidad, como la marroquí-mexicana y la argelina-mexicana debido al proceso de naturalización y cinco argelinos. Ellos provienen de ciudades grandes como Casablanca, Argel y Rabat; ciudades medianas como Fès, Bejaïa y Orán; y ciudades o pueblos pequeños dentro de las regiones de la Cabilia, el Atlas y el Rif.

Todos hablan el árabe *dariya* y tienen conocimientos del *fusha* en distintos grados; sin embargo, quienes aprendieron el *tamazight* como lengua materna (cinco) expresaron que el árabe es una lengua extranjera de la que tienen conocimiento. Dos personas cuya lengua materna es el árabe informaron que saben sólo un poco de bereber. La lengua francesa es la lengua de dominio por casi todos y el inglés fue referido por la mitad del grupo como una lengua de la que poseen ciertas habilidades. El 44% de los entrevistados hablaba español

antes de su migración al país.

El nivel de estudios mínimo al ingreso a México es en su mayoría de licenciatura y, excluyendo a los que todavía son estudiantes, sus ocupaciones son distintas, correspondiéndose algunas veces con el grado adquirido en los países de origen. La licenciatura de algunos de los entrevistados es: física, ingeniería, letras francesas, ciencias islámicas, derecho y sociología.

En cuanto al género se refiere, doce de ellos son hombres y cuatro son mujeres, con un rango de edad entre 35 y 45 años; también hay inmigrantes de entre 25 a 35 años y una persona mayor de 45 años.

Finalmente, el 62% de los entrevistados afirmó ser practicante del Islam, mientras que el 25% se declaró como musulmán no practicante y el 13% expresó no practicar ninguna religión.

2.3.2. Datos sobre las familias de origen

La edad, el nivel de estudios y ocupación de los padres y de los hermanos de los informantes también fue indagado, con la finalidad de conocer la posición socioeconómica de la que ellos proceden. Los resultados del instrumento de investigación arrojan que los padres tienen entre 67 y 83 años y que las madres tienen entre 53 y 86 años. Seis de los padres habían fallecido. La edad de los hermanos fluctúa entre los 22 y los 70 años.

La ocupación de los padres fue/es: político, militar, empresario-agricultor, profesor, comerciante y maestro en algún oficio. La mayoría de las madres son amas de casa; antes del matrimonio o en la actualidad se desempeñaron/desempeñan como profesoras, trabajadoras sociales y agricultoras.

Los hermanos, que en su mayoría son de cinco a ocho, tienen profesiones diversas o continúan estudiando. Entre las ocupaciones de los hermanos(as) se encuentran: militar, marino, inversionista o jefe de una empresa bancaria, diplomático, profesor de distintos niveles educativos o directivos, empleado en el sector de servicios, comerciante, artesano y profesor/investigador en el campo de

las ciencias sociales.

2.3.3. La migración familiar y las motivaciones personales para la migración

La información obtenida muestra que, en su mayoría, los padres de los entrevistados no habían migrado; sin embargo, gran parte de los parientes cercanos sí lo hicieron. Ello significa que los magrebíes que viven en México proceden de familias en las que existe un importante capital migratorio. Francia fue el país mayoritario de emigración, seguido por España y Estados Unidos. El resto de los países de destino fueron Alemania, Canadá y Emiratos Árabes Unidos junto con Italia, Holanda, Suecia, Dinamarca y Venezuela. Por lo general, los entrevistados no vivieron en otros países antes de su arribo a México; empero, quienes tuvieron la oportunidad de hacerlo se dirigieron hacia Francia, España, Egipto-Venezuela y Costa Rica.

Las motivaciones de la emigración a México fueron distintas: siete personas arribaron para contraer matrimonio o establecerse con su cónyuge, cinco personas tuvieron la oportunidad de continuar sus estudios en el país, dos personas fueron transferidas por las empresas en las que laboran, una persona migró por la oportunidad de encontrar empleo y otra pensaba que venía de vacaciones, pero terminó por avecindarse en el país.

2.3.4. El proceso migratorio

Los conocimientos generales sobre México antes de la migración son, por orden de importancia: arqueología e historia, algunas emisiones televisivas (telenovelas), equipos o jugadores de fútbol y música (mariachi). Una tercera parte ellos afirmó conocer nada o casi nada del país antes de su llegada. El 56% no tenía ningún conocimiento del español, o sólo tenía nociones básicas.

El ingreso al país fue realizado a través del Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México y, conforme las fechas de arribo al país, el rango mayoritario de residencia es de 1-5 años y 5-10 años. Dos personas tenían menos de un año de radicar en el país; otras dos vivían en México desde hace más de 15 y 32 años. El

44% tiene parientes que vivieron o viven en México; éstos se tratan de sus cónyuges, hermanos, sobrinos e hijos.

2.3.5. Vida en la Ciudad de México

La mayoría de los entrevistados radican en la Ciudad de México desde su llegada; empero, algunos de ellos también vivieron en Taxco y Mérida -ciudades donde se imparten cursos de español-, así como en algunas ciudades de Nuevo León, Coahuila y Baja California Sur. El hecho de mudarse a la capital del país obedeció a: 1) La finalización de los cursos de español y el inicio de los estudios profesionales en distintos niveles, 2) La oportunidad de empleo, y, 3) La percepción de la Ciudad de México como “un lugar donde existe todo”. Las delegaciones en las que viven son: Iztapalapa, Benito Juárez, Miguel Hidalgo, Coyoacán, Tlalpan, Azcapotzalco e Iztacalco; dos de ellos se mudaron a una delegación diferente.

Sus actividades económicas en México son: gerente de desarrollo de negocios; empresario; profesor de árabe, francés o *tamazight*; periodista; imam; empleado en una representación diplomática; empleado en el sector industrial; investigador en el ramo de las ciencias exactas; estudiante en el nivel de licenciatura, maestría, doctorado y posdoctorado; y, ama de casa.

Once de los informantes son casados, dos están/estuvieron comprometidos, otra vive en unión libre, otro es separado y otro de ellos es soltero. Las nacionalidades de la esposas(os)/novios(as) son, en orden de importancia: mexicana/o (9), marroquí (3) y argelina (2), y su edad fluctúa entre los 25 a 50 años, su nivel de estudios mínimo es de licenciatura y su ocupación es: empresaria(o), empleado en una delegación diplomática, comerciante, profesor(a), contador, músico, estudiante de nivel posgrado y ama de casa. Ellos(as) practican el Islam (50%), el catolicismo (25%), o ninguno de los anteriores (25%).

Los datos sobre la familia de los magrebíes en México arrojan que sólo el 56% de las personas tienen hijos, más en su mayoría tienen un único hijo(a),

seguido de quienes mencionaron que tenían dos o tres. Para el 81% fue, es, o será necesario que sus hijos tengan educación religiosa y que posean los conocimientos de su lengua materna. El resto de ellos consideró que no es necesario que sus hijos practiquen su misma religión, o que incluso aprendan su lengua materna; sólo hubo un caso en el que se declaró que ambas enseñanzas se habían intentado sin tener ningún éxito.

En resumen, la migración de la población magrebí hacia México y su capital puede conectarse con las oleadas migratorias recientes del Magreb hacia el norte del Mediterráneo, debido a que algunos migrantes residieron en Europa antes de arribar a nuestro país. Sin embargo, gran parte de la población entrevistada arribó al país por primera vez sin haber vivido previamente en otras latitudes, hecho que indica la presencia de un nuevo flujo migratorio. La migración Magreb-México está conectada con las oleadas migratorias hacia Europa, pero también es un proceso independiente que obedece a la diversificación de los destinos migratorios de los marroquíes y argelinos, pese a que las metrópolis de los tiempos coloniales tienen una gran importancia todavía. Los datos arrojan, igualmente, que la reciente incursión de la población magrebí hacia México se trata de una migración calificada⁷⁰, debido al capital escolar y científico de quienes arribaron a la capital del país. Empero, ello no significa que las actividades económicas que desempeñan en México tengan una relación con los estudios realizados en los países de origen.

La movilidad de los magrebíes pudo haber sido persuadida por las experiencias de los parientes más cercanos; sin embargo, México no figuraba dentro del imaginario de quienes habían migrado con anterioridad. Los factores que favorecieron el cruce de fronteras hacia nuestro país fueron: 1) Las relaciones sentimentales con un(a) mexicano(a), sea que lo/la hayan conocido en Europa, en

⁷⁰ Se consideran migrantes calificados: “Las personas que poseen altas calificaciones intelectuales, tales como científicos de las ciencias sociales y naturales, universitarios graduados en humanidades, tecnólogos profesionales de nivel universitario, escritores y artistas y otros creadores de similar nivel. La noción puede identificarse en buena medida con la de “intelectuales”, aunque se la ha empleado con más frecuencia en relación con un universo algo más restringido, el de científicos y tecnólogos; especialmente los que se dedican a la investigación y en general a la creación de conocimientos avanzados en sus respectivas áreas (Oteiza, Enrique; “Drenaje de cerebros. Marco histórico y conceptual”, en: *Redes*, Vol. III, No. 7, septiembre de 1996, pp. 101-120)”.

su país de origen o vía Internet-correo postal; 2) La obtención de una beca de posgrado; 3) La presencia de parientes-amigos radicados en México; y, 4) Las transferencias laborales. Esta migración puede caracterizarse como masculina, aunque no cubre un mismo perfil en cuando a los grupos étnicos. Es posible que, en el caso marroquí, las estadísticas en cuanto al género puedan equilibrarse en un futuro próximo⁷¹.

El origen de los marroquíes y argelinos que viven en la Ciudad de México es diverso, ya que nacieron mayoritariamente en ciudades grandes o medianas, dentro de una familia nuclear que puede formar parte de la clase media. Quienes están casados(as) con mexicanas(os) intentaron reproducir el mismo patrón, en el sentido de que se encontraron con una persona del mismo estatus social y de la misma religión, sea que el cónyuge se haya convertido al Islam en tiempos recientes. Sin embargo, existen también parejas mixtas de diferente confesión religiosa, se practique o no.

Pese a que las estadísticas del INEGI y del INM hacen referencia al número de marroquíes y argelinos que vivían en el país a partir de los últimos años del siglo XIX, la primera mitad del siglo XX y la época contemporánea, no existen fuentes y registros bibliográficos que describan la cotidianidad y la expresión identitaria de los primeros inmigrantes. Empero, se considera a partir de estos datos que la población magrebí que emigró hacia México en épocas recientes puede establecer un sentimiento comunitario si existen los espacios que les permitan la puesta en marcha de prácticas sociales comunes.

Finalmente, debe mencionarse que algunos de los entrevistados cambiaron de lugar de residencia durante el periodo del trabajo de campo, hecho que imposibilitó el seguimiento de sus vivencias en México y la aplicación del segundo instrumento de investigación. Empero, dicha problemática propició que se contactaran a otros marroquíes y argelinos que compartieron sus historias de vida, proporcionando una parte de su tiempo destinado a otras ocupaciones.

⁷¹ Ello, debido al creciente número de mujeres marroquíes que vienen a México para proseguir con sus estudios.

3. LA IDENTIDAD Y LOS PROCESOS MIGRATORIOS: PLANTEAMIENTOS TEORICOS

En este capítulo se abordará el concepto de identidad y la manera en que se construye y expresa de acuerdo a distintas percepciones teóricas, considerando los análisis de ésta en los procesos migratorios de la actualidad. Esta necesidad responde a los objetivos centrales de la presente investigación, con la finalidad de entender los niveles de pertenencia y el proceso de construcción de las identidades de la población de origen magrebí que vive en la Ciudad de México, a partir de la década de 1980 hasta el presente.

3.1. LA IDENTIDAD

3.1.1. Introducción

Si bien la identidad surgió como concepto dentro de las ciencias sociales en los últimos años del siglo XX, diversas disciplinas fuera de las ciencias sociales indagaron sobre ella con anterioridad expresándola en otros términos. Tal es el caso de la psicología, a la que le intrigaba la manera en que los individuos se relacionaban con aquellos que eran vistos como diferentes. En 1955, el psicólogo y psiquiatra Jacques Lacan escribió en el *Seminario El Yo en la teoría de Freud, Introducción del gran otro*, que el otro es construido a partir de un imaginario que se encuentra enlazado con el inconsciente. En este proceso, conforme al autor, lo imaginario se convierte en una realidad objetivada a través del lenguaje, que actúa para la construcción de *ego* y para ordenar las relaciones de éste con sus iguales y sus alternos. Por tanto, según Lacan, el individuo no existe en su totalidad mas que a partir del encuentro con sus similares, aquellos con los que comparte los mismos símbolos, representaciones y lenguaje, así como con el encuentro con los otros, que son nombrados como tales intersubjetivamente, pese a que incluso

podieran compartirse los mismos códigos, ya que sólo a través de un espejeo con el otro la imagen de sí mismo puede ser completada.

Años mas tarde, el psicoanalista Erik Erikson expresó en 1966, después de realizar un estudio sobre las tribus de Estados Unidos, que el individuo es un ser social y que el mundo en que éste vive determina la manera en que se desarrolla la personalidad. Así pues, la identidad fue descrita en este tiempo como la expresión de una unidad individual y social, y para llegar a ella es preciso conocer tanto la historia del individuo como la historia de su sociedad. Tiempo después, según Emily Ito (2011) la psicología social introdujo en sus análisis sobre el *self* el papel que juega la memoria en la construcción de la personalidad y contempló a los individuos como integrantes de un sistema compuesto por diversos tipos de instituciones, asimismo evaluó la forma en que el individuo actúa en las relaciones sociales y la manera en que la conciencia de sí es modificada en el curso de las interacciones; finalmente, esta rama de la psicología expuso que la identidad se vive y expresa de acuerdo a los contextos en que los individuos participan.

Por otra parte, según Gilberto Giménez (2009), fue a partir de 1968 que en la tradición socioantropológica se produjeron diversas obras que centraron su atención en la identidad como concepto, aunque también se hablaba de ella desde antaño. Sin embargo, entre 1974 y 1975, cuando Claude Levi-Strauss publicó un seminario interdisciplinario sobre la identidad -cuya traducción en español fue publicada hasta 1981- dicho antropólogo enfatizaba la pertinencia de su estudio, justo en el tiempo en que se hablaba de una crisis de identidad como un mal del siglo XX debido a la desaparición de ciertos modos de vida que estaban sustentados en sentimientos comunitarios. Para este tiempo, la academia francesa ponía énfasis en la manera en que debía actuar el antropólogo para romper con las concepciones preexistentes sobre la identidad y profundizar en la manera en que los grupos sociales la construyen y perpetúan. Mientras tanto, las minorías étnicas, lingüísticas y religiosas -entre otras- usaban la identidad como estandarte debido a la falta de reconocimiento de su diversidad dentro de los territorios sujetos a los Estados-Nación. Tales problemáticas siguen vivas hasta el presente y se agudizan conforme la globalización y el sistema económico mundial penetran

en diversas latitudes, a tal grado que la migración también juega un papel importante en el proceso constructivo de la identidad a nivel individual y social. Por tanto, ya que la intención de esta investigación consiste en abordar la manera en que los inmigrantes de origen magrebí viven y expresan su identidad en la Ciudad de México, es preciso revisar las diversas perspectivas teóricas en el campo socioantropológico, y explicar a partir de ellas cuál es el proceso de construcción de la identidad tanto a nivel individual como a nivel social.

3.1.2. La identidad y su construcción

La relevancia de abordar una investigación sobre las identidades se debe a que el periodo global en el que nos encontramos se caracteriza por una comprensión del tiempo y del espacio⁷² que contribuye a la modificación de las formas de vida y de las dimensiones más íntimas de la experiencia individual (Giddens, 1996). Éste hecho, según Giddens (1996), genera un desgastamiento de los hábitos y las costumbres produciendo el individualismo -establecido como una norma imperante- o el retorno y el reavivamiento de las identidades comunitarias (Castells: 1999; Maalouf: 2010). Lo anterior permite expresar que la identidad continúa siendo un bastión importante al generar que los individuos equilibren sus experiencias de vida con las diversas posibilidades que se les plantean en un mundo mercantilista (Giddens: 1996).

Para abordar la construcción de las identidades se hará referencia a las perspectivas de algunos científicos sociales de distintas latitudes -entre las que curiosamente no se encuentra el Magreb- como Bauman (2001), Valenzuela (1994), Giménez (2001), Sulca (1992), Pujadas (1993), Portal (1989), Anderson (1993), Gutiérrez (2001), Haesbaert (2011), Devalle (2002), Velasco (2003), Maalouf (2010), Giddens (1996) y Castells (1999), quienes se refirieron a dicho concepto de manera explícita o implícita en el análisis de distintas problemáticas sociales contemporáneas. Pese a los distintos enfoques teóricos en que dichos autores se sustentaron se encontró un hilo conductor que manifiesta la

72 Término acuñado por David Harvey en 1989.

importancia sustancial de la identidad y de los estudios relativos a éste, ya que en la mayor parte de la bibliografía revisada -como en el caso que nos ocupa- su objetivo fue conocer las formas en que se construye, expresa, legitima, reformula e instrumentaliza; asimismo, profundizar en la bibliografía de los teóricos citados resultó interesante porque cada uno de ellos estudió la identidad en distintos niveles, mismos que se retomarán en la descripción y en el análisis de las identidades de la población de origen magrebí que vive en la Ciudad de México.

Así pues, recuperando la bibliografía consultada se enmarca que la identidad es resultado de dos procesos interdependientes, ya que se expresa de una manera individual y también colectiva. Si se parte del primer nivel, todos los individuos poseen una identidad que permite que existan personas únicas e inigualables, pues “[...] la identidad de cada cual: [es] compleja, única, irremplazable, imposible de confundirse con ninguna otra” (Maalouf, 2010: 28). Para la constitución de la identidad individual la interacción social se torna vital, pues en el contacto con la alteridad salen a flote ciertos rasgos que expresan la particularidad de los individuos; es decir, la identidad permite una diferenciación entre los demás y, al mismo tiempo, que uno sea reconocido por los otros como un ser distinto.

Zygmunt Bauman (2001) menciona que en la actualidad la identidad es caracterizada por su fragilidad, porque el cambio del sistema económico mundial, la rapidez de las comunicaciones, la transformación de la vida cotidiana y el individualismo favorecen que ésta ya no sea vista como algo dado y natural. Es decir, como la vida moderna desestabilizó las comunidades existentes desde antaño, las pertenencias sociales deben reafirmarse día a día permitiendo una reformulación de la identidad a partir del contacto social. Para Bauman (2001) la identidad es un proceso interminable, incompleto e inacabado que responde a las necesidades de los individuos de los tiempos modernos; perspectiva compartida por Maalouf, puesto que expresa que “la identidad no se nos da de una vez por todas, sino que se va construyendo y transformando a lo largo de toda nuestra existencia (Maalouf, 2010: 31)”.

Por otra parte, José Manuel Valenzuela (1994) explica que la identidad cultural surge a partir de distintos procesos de identificación en los que actúan procesos inter-subjetivos de reconocimiento al momento en que un colectivo entra en contacto con otros grupos sociales. Tal hecho permite que la identidad sea cambiante a través de la historia y, dado su dinamismo, es imposible que los grupos sociales posean cualidades estáticas, pese a que algunas veces son vistos de esta manera. Así pues, las identidades sociales según Valenzuela (1994) son reproducidas en espacios como la escuela, donde se aprende y legitima el proyecto nacional; los medios de comunicación, donde se difunden ideologías, cosmovisiones y diversos modos de vida; el trabajo, donde se adquiere un estatus-rol que se expresa también en la cotidianidad; y, finalmente, el ambiente familiar que puede integrar también a la colonia, el barrio o la localidad.

En otros términos, Gilberto Giménez (2000) expone que la identidad individual existe a partir de la relación con la otredad ya que los actores sociales, que tienen introyectadas ciertas cualidades y rasgos culturales particulares, se encuentran con otros sujetos que se distinguen y son distinguidos como diferentes. En este sentido, el autor habla de una auto-identidad y una exo-identidad que se conjuga cuando los sujetos entran en relación con la alteridad y, puesto que éstos actúan dentro de un marco social de referencia, pueden imponer a los otros etiquetas o estereotipos socio-culturales en algunos casos. Siguiendo a Giménez (2009), la identidad en un sentido colectivo adquiere relevancia en la interacción con otras comunidades, pues cada una de ellas define sus fronteras con base en ciertos elementos culturales que permiten la adhesión de otros al producir rituales, prácticas y artefactos culturales particulares que se sustentan en una memoria colectiva que otorga una estabilidad y una definición propia.

En Sulca (1992) la identidad es una clasificación social producida a partir de la interacción social, en la que operan tanto la subjetividad como la objetividad. Menciona que la confrontación generada por el contacto tiene un trasfondo histórico e ideológico que, sin embargo, puede ser múltiple debido a las distintas identidades que se posean según las pertenencias sociales individuales. Sulca subraya que la identidad es social aunque los individuos estén adscritos a distintos

grupos de referencia, sean grupos sociales en particular o comunidades imaginadas. Así pues, este autor precisa que la identidad siempre está relacionada a un espacio social, como la familia, la escuela, el espacio religioso y otros espacios que están simbolizados. Por otra parte, María Ana Portal (1989) expresa que la identidad es un proceso que se reformula de manera continua a partir de la confrontación con los otros, y que se trata de un problema que involucra prácticas sociales y procesos históricos que brindan una estructura a las sociedades como a los individuos que viven en ella.

De acuerdo en Juan José Pujadas (1993) la identidad individual es resultado de la interacción social, ya que en ella tanto las actitudes y comportamientos de los sujetos se expresan de acuerdo a las pautas culturales aprendidas desde el primer proceso de socialización, operando y reelaborándose de formas distintas según los contextos en los que cada individuo participa. En ese sentido, Giddens (1996) subraya que la autoidentidad es un proceso iniciado en la niñez, cuando el individuo es sólo un “ser en proceso” que comienza a aprender todos los elementos culturales enseñados por sus padres. Mediante ellos, el niño podrá relacionarse con los otros, podrá organizar el tiempo y el espacio y podrá también definir su identidad y definir la identidad de los otros, ya que la identidad surge “[...] en virtud del aprendizaje de lo que es el no-yo (Giddens, 1996: 51)”. En este proceso, el papel de la lengua es preponderante, ya que el conocer y nombrar cada una de las cosas es también representarlas, clasificarlas y describir sus particularidades y diferencias (Giddens: 1996).

De manera colectiva, la identidad brinda una idea de continuidad a los grupos sociales, a partir de un proceso intermitente que implica la confrontación del bagaje simbólico cultural de un grupo con las circunstancias que vive en el paso del tiempo para reproducirse como tal, permitiendo así que en ciertas temporalidades algunos de los elementos culturales sean afirmados con mayor intensidad que otros para subrayar la particularidad de la comunidad en cuestión. La interacción social es relevante porque sin ella no habría manera de afianzar los elementos simbólicos que, reinventados, dan sentido al cúmulo de tradiciones que sustentan a cada una de las colectividades (Pujadas: 1993).

Dadas las nociones anteriores, se considerará en el presente estudio que la identidad es una construcción social en permanente proceso que otorga dirección y continuidad, tanto a los grupos sociales como a los individuos que participan en ellas. De manera individual y colectiva las identidades son incompletas, sin embargo, adquieren plenitud a partir del encuentro con la otredad dentro de contextos temporales y espaciales determinados, sustentándose en una memoria histórica que es reformulada y legitimada con el tiempo, para expresar sus particularidades y límites culturales precisos. La identidad siempre es social y se re-produce en espacios reales y simbólicos, puesto que los individuos aprenden desde las primeras etapas de la socialización los elementos culturales que les permiten sentirse parte de un nosotros esencial. Asimismo, la identidad individual es múltiple según el número de adscripciones sociales que se posean, mas los sujetos pueden exaltar alguna de sus identidades de forma instrumental según las dinámicas sociales en que ellos participan.

3.1.3. Las distintas expresiones de la identidad

Para hablar sobre la reconstrucción de la identidad de los inmigrantes de origen magrebí como resultado del proceso migratorio hacia la Ciudad de México, se analizarán algunos de los distintos niveles en que las identidades pueden expresarse. Así pues, se considerará que la pertenencia a una nación, a un grupo étnico-lingüístico, a una región y a una religión en particular son determinantes en la configuración de las identidades de la población de origen marroquí y argelina, ya que los procesos históricos sucedidos en el Magreb en distintos periodos de la historia tuvieron suma importancia para su construcción, tal como fue presentado en el Capítulo 1.

Retomando los aspectos planteados con anterioridad sobre la identidad se añade que ésta se inscribe íntimamente en un marco de relaciones de poder. De acuerdo a Valenzuela (1994) la confrontación entre los grupos sociales tiene como resultado que ciertas expresiones culturales sean devaluadas desde el momento en que una colectividad ejerce un control social y político generando estigmas,

mecanismos de control e incluso, políticas para la asimilación o desaparición de las identidades alternas. Tal es el caso de las élites sociales que participaron en la construcción de los Estados-nación marroquí y argelino mediante la difusión de distintas corrientes ideológicas nacionalistas, con la finalidad de crear y/o mantener instituciones políticas, administrativas y jurídicas en tiempos posteriores a la etapa colonial, para lo cual fue preciso construir una identidad nacional que aglutinara y diera homogeneidad a los sujetos en un territorio soberano.

Para Portal la construcción de la identidad nacional:

Implica la búsqueda de significados comunes que trastoquen simbólicamente y prácticamente a todos los grupos contenidos al interior de ese espacio socio-cultural llamado nación. En este contexto, la clase hegemónica se constituye como tal en la medida en que genera la capacidad histórica de conformar un proyecto económico, político e ideológico lo suficientemente amplio como para incorporar al conjunto de los grupos subalternos que conforman a dicha sociedad (1989: s/p).

A lo anteriormente citado se suma el hecho de que los Estados-nación según Anderson (1993) reforzaron el sentimiento comunitario y horizontal de la nación imaginada a través de la cartografía, con la que se delimitaron geográficamente las prácticas culturales; con la creación de museos (o monumentos) que conservaran las glorias nacionales, perpetuaran los mitos de origen y de fundación nacional; con la realización de censos que caracterizaran a la población de los barrios, pueblos y ciudades sujetas al poder estatal; y, con el control de los medios de comunicación.

Mención aparte tiene el sistema educativo, pues como menciona Gutiérrez “facilita la comunicación que traspasa los límites locales (2001:37)” y es visto como uno de los instrumentos que permiten romper con un modo de vida agrario-rural (que no genera una identidad homogénea) para el establecimiento de un modo de vida industrial-urbano concebido como la cumbre de la evolución humana. De esta manera, la escuela forma parte de uno de los primeros procesos de socialización que participan en la introyección del patriotismo y en la inserción de las colectividades a un Estado-nacional moderno a partir de la enseñanza de una lengua en particular y la selección de una historia nacional, que es revivida en las

conmemoraciones oficiales donde los héroes y símbolos como la bandera y el himno nacionales se conjuntan con otros elementos culturales que permiten que una nación pueda ser identificada dentro y fuera del territorio soberano. En el caso de los Estados-nación pertenecientes a la región del Magreb, se anotó en el Capítulo 1 que la transformación del modo de vida agrario-rural a industrial-urbano fue dificultoso y que la modernización como proceso fue cuestionada con base en ciertos valores de origen religioso, los cuales, formaban parte de una memoria histórica enseñada en los distintos niveles educativos que, al mismo tiempo, legitimaban el uso de una lengua oficial.

Retomando a Gutiérrez (2001) el nacionalismo busca conformar ciudadanos que posean una identidad en común a partir del establecimiento de una cultura institucional, reforzada por los programas de alfabetización y la introducción de una historia oficial en las escuelas; tales instrumentos, entre otros, marginan a los grupos étnicos alternos llevándolos a sufrir un proceso de asimilación para poder integrarse en la vida económica y social del territorio en que residen. Para Gutiérrez, aunque la identidad nacional conserva ciertos elementos culturales y memorias de las etnias nativas, toda práctica cultural que sea considerada externa a lo denominado “nacional” se inscribe para los Estados-nación en lo folclórico, lo estancado y lo antinacionalista, pese a que el Estado solicite ocasionalmente que los artistas e intelectuales hagan uso o explotación de los elementos culturales del presente y el pasado étnicos.

Sin duda, la construcción de la identidad nacional se encuentra íntimamente relacionada con la identidad étnico-lingüística puesto que:

La reproducción y perpetuación de las naciones modernas está justificada por la continuidad de elementos previos [...] [y] tiene fundamentos firmes en su etnicidad subjetiva, pero sus componentes cívicos [simbólicos] [vale decir banderas, ceremonias, himnos] relacionados con la formación del Estado soberano pudieron haber surgido en la historia reciente del Estado-nación (Gutiérrez, en términos de Anthony D. Smith, 2001: 43).

Ello implica que el nacionalismo fue el *corpus* ideológico que permitió que las etnias se transformaran en una nación al reformular y legitimar, como si de un

monopolio se tratase, los elementos conformadores de la etnicidad, los cuales son: un mito de origen y la adscripción a un territorio, una denominación común, el uso de una lengua, un conjunto de tradiciones asentadas en la memoria colectiva, un propio sistema de parentesco y un complejo religioso-ritual (Giménez: 2009).

Contemplando lo anterior, la construcción de los Estados-nación generó que los distintos grupos sujetos al territorio nacional en calidad de subalternos sufrieran un “proceso de etnicización”, ya que éstos fueron separados forzada y violentamente de los vínculos que los unían con sus territorios míticos y ancestrales, marginándolos y sometiéndolos al proyecto hegemónico (Giménez: 2009). Por ello, es importante retomar la visión de Rogério Haesbaert sobre el territorio, ya que tanto la identidad nacional, como la regional y la étnica se soportan, entre otros elementos, en la defensa de un territorio que es “[...] fruto de la interacción entre las relaciones sociales y el control del o por el espacio, el cual implica relaciones de poder en sentido amplio, al mismo tiempo de manera mas concreta (dominación) y más simbólica (un tipo de apropiación) (Haesbaert, 2011: 194)”.

Como se revisó en el Capítulo 1 los movimientos sociales de corte étnico-lingüístico o regionalista no pudieron ser suprimidos por las ideologías del Estado-nación marroquí y argelino, pese a que algunos de ellos fueron cooptados por el propio Estado. Tal como sucedió en otras latitudes del mundo, muchos movimientos sociales en el Magreb fueron agudizándose con el tiempo debido al dinamismo e importancia de las identidades colectivas con base nacionalista, étnico-lingüística y regional, la inercia de los sistemas políticos, y la introducción de éstos en el sistema mundial capitalista -con todo lo que ello implica-, incluyendo la migración. Por tanto, para revisar la importancia que tienen las identidades antes mencionadas en el proceso de movilidad de los magrebíes de origen marroquí y argelino en la Ciudad de México, se plantea que la construcción de la identidad con base étnico-lingüística es, como afirma Devalle (2002) “[...] un proceso cuyos significados sólo pueden comprenderse en contexto, evolucionando en el curso de la historia en circunstancias sociales específicas de un pueblo dado (2002: 22)”.

Por otra parte, para desarrollar la manera en que se construye la identidad regional es preciso mencionar, en conformidad con Bourdieu (1980), que los Estados-nación legitimaron una segmentación del mundo social, que propició que los grupos dominados dieran sentido a su existencia a partir de la abstracción de los elementos que integran su unidad y sus particularidades. Este hecho desencadenó la construcción de un nuevo tipo de divisiones y fronteras geográficas, culturales y simbólicas. En la óptica de Castells, la identidad regional “se constituye en principio de recomposición social frente a la crisis del Estado-nación” (Castells, 1999:6), puesto que éste ya no garantiza la cohesión social en un tiempo global que requiere de la descentralización para facilitar la integración de los mercados.

Sin embargo, para Bourdieu (1980) la identidad regional es un caso particular de lucha simbólica que busca la conservación o la transformación de ciertos beneficios, sean económicos, materiales o simbólicos. Conforme en Bourdieu, la identidad regional se respalda en un “[...] discurso performativo que tiene la finalidad de imponer como legítimar una nueva definición de fronteras y de hacer conocer y reconocer la región delimitada contra la definición dominante y desconocida como tal [...]” (Bourdieu, 1980: 66).

Como se señaló en el Capítulo 1, el sentimiento regionalista dentro de ciertas regiones de Marruecos y de Argelia fue surgiendo conforme el mismo Estado negaba la identidad étnica considerada minoritaria, como en el caso de los *amazigues*, que buscan el reconocimiento de su lengua y otros elementos culturales, así como la autonomía de las regiones de la Cabilia y el Rif, pese a que algunos de ellos ya no se encuentren viviendo en sus ciudades de origen.

Por último, se hará referencia a la identidad religiosa como otra construcción social que es experimentada, aprendida y mantenida a partir del reconocimiento colectivo (Berger, 1969). De acuerdo con Berger (1969) la religión forma parte de uno de los distintos “mundos sociales” que son externalizados, objetivados y, sobre todo, internalizados a partir del proceso de socialización. Si bien ya se ha hablado con anterioridad de dicho proceso, Berger apunta que:

La socialización tiene una dimensión fundamental que no queda adecuadamente expresada al hablar de proceso de aprendizaje. El individuo no solo aprende los significados objetivados sino que también se identifica con los mismos y es moldeado por ellos. Los incorpora a su interior y los hace *sus* significados. Se convierte en alguien que no solo posee esos significados, sino que también los representa y los expresa (Berger, 1969:28).

En este sentido, a partir del proceso de socialización los individuos encuentran en la religión establecida oficialmente una dirección y un sentido a su realidad, misma que los integra a un cosmos sagrado trascendente, que delimita tanto en tiempo como en espacio el curso de la vida cotidiana y los eventos considerados excepcionales, sagrados, que se reafirman con la realización de distintos rituales (Berger, 1969: 40-41).

Hervieu-Lèger (1996) apunta que la religión tiene su continuidad conforme los individuos expresan su adherencia a ella y la reivindican, integrándose así dentro de una comunidad que posee un linaje que agrupa a los creyentes desde los primeros tiempos hasta el devenir. Ello es significativo, ya que dicha genealogía religiosa funciona como un marcador que identifica socialmente a quienes están incorporados a la comunidad de creyentes y a los que no. Retomando lo anterior se define, en términos de Giménez, que la identidad religiosa es:

La representación que tienen los actores religiosos de su posición y de su destino último en el cosmos (“salvación”), desde el punto de vista de las creencias de su grupo religioso de pertenencia, siempre en contraste con otras representaciones o visiones del mundo de otros grupos (Giménez, 2009: 203).

Giménez continúa desarrollando el papel de las identidades religiosas -tomando al cristianismo como ejemplo- subrayando que la identificación por pertenencia o referencia, a modo de “comunidad imaginada”, incorpora la adhesión a un “centro” simbólico, un credo en específico, una tradición ritual y la existencia de líderes que fungen como autoridades religiosas (Giménez, 2009).

En el caso del Islam, a partir de centros simbólicos como los de Meca y Medina, ubicados en Arabia Saudita, fue difundido un mensaje que tuvo su origen con la revelación del Corán al profeta *Muhammad* a partir del 610 de la era cristiana hasta los 22 años posteriores. Dicho mensaje, como indica Zeraoui (2010), se caracteriza por un contenido espiritual y social que, si bien se refiere al Antiguo Testamento -mostrando así que se trata de una continuación de la fe de Abraham, Moisés, Jesús y otros mensajeros de Dios-, rompe con las tradiciones religiosas emergidas de éste para restaurar una fe que fue “corrompida por judíos y cristianos” (Zeraoui, 2010: 21). Así pues, el Corán se transforma “en un código para regir la vida de los miembros de la fe islámica” (Zeraoui, 2010: 21) y en los cimientos para la integración de la *umma* o comunidad islámica.

Siguiendo a Ledesma (2010) las prescripciones religiosas constituyen el *corpus* que permitirá al creyente, musulmán, adoptar un modo de vida particular; mismo que podrá certificarse dentro del Corán o los *ahadith*, en el caso de los musulmanes *sunnitas* que se encuentran en el Magreb. Visto de este modo, el musulmán tendrá ciertas obligaciones religiosas que cumplir, las cuales forman parte de los 5 pilares de la fe: 1) El testimonio de fe, *shahada*, que implica la afirmación que No hay más dios que *Allah* y *Muhammad* es su profeta; 2) la oración, *salat*, a realizarse 5 veces al día con la intención de “recordar la omnipotencia de Alá y la infinita debilidad del ser humano, recitando algún pasaje del Corán, el libro sagrado del islam” (Zeraoui, 2010: 12); 3) el ayuno, *siyam*, durante el mes sagrado de Ramadán, el noveno mes del calendario islámico; éste se realiza a partir de la pubertad y exenta a las mujeres embarazadas, o que se encuentren menstruando, a los viajeros y a los enfermos; 4) el *zakat*, que consiste en la purificación de las riquezas personales otorgando una parte como limosna a las personas necesitadas; y, 5) el *hayy*, o peregrinación a La Meca, siempre y cuando existan los medios para ello y se esté en estado de salud (Zeraoui, 2010).

Si bien esta descripción no es exhaustiva sí permite enmarcar las prácticas anteriormente mencionadas en un “mundo social” que tiene distintas expresiones, pues como menciona Hussein Nasr:

Si consideramos los elementos espirituales e intelectuales que determinan la vida de una sociedad tradicional y definimos la cultura de modo que abarque estos elementos básicos, entonces, sin duda, hay una única cultura islámica con distintas “zonas” o mundos contenidos en ella, “mundos” que están unidos por el espíritu y la forma sagrada de la tradición y están separados por factores locales de tipo étnico, lingüístico, geográfico u otro. Una civilización tradicional, como la del islam, está dotada por una norma divina, por una “Idea rectora” que deja su huella más profunda en sus receptáculos terrenales; sin embargo, cada receptáculo tiene libertad para desarrollar sus propias posibilidades innatas dentro de la tradición en la que está integrado y, así, dar origen a un “mundo”, a una “zona” particular dentro de la matriz general de la tradición en cuestión” (Hussein Nasr, citado por Zeraoui, 2010: 16).

Así pues, en el caso del Magreb se registró en el Capítulo 1 que la pertenencia a la religión islámica es adquirida por referencia familiar y que también es reforzada en el espacio educativo y en la mezquita, siendo este último el lugar donde pueden realizarse las oraciones prescritas y donde se efectúa la oración colectiva del viernes, *salat al yumua*, sin importar que las primeras también puedan efectuarse en casa. La mezquita, *masjid*, además de ser un espacio consagrado a Dios es también el centro de la comunidad islámica donde se instruyen “los principios religiosos para asegurar la correcta transmisión de [las] creencias y principios” (Ledesma, 2010: 79) y pueden llevarse a cabo otro tipo de actividades a favor de la comunidad islámica y el propio sistema religioso.

De lo anterior se concluye, en términos de Tietze (2009), que la pertenencia e identificación con el Islam, como sistema y práctica religiosa,

Se origina de la apropiación de una tradición, del recordar la historia del Islam, del recordar el Corán y sus interpretaciones. Ese recordar permite la creación de una sensación de comunidad. Los dogmas y los rituales como momentos del recuerdo religioso se convierten en medios para la creación de un orden para el grupo, para integrar al grupo y para delimitarlo de otros” (Tietze, 2009: 226).

Finalmente, después de haber presentado las distintas perspectivas sobre el proceso de construcción de las identidades y las formas en que éstas pueden expresarse, se procederá a exponer cómo este concepto ha sido abordado en el

campo de estudio de las migraciones, en particular dentro de la perspectiva clásica de la migración, los estudios transnacionales y la teoría de la movilidad, dando cuenta que las identidades se configuran dentro de un proceso inacabable.

3.2. LA IDENTIDAD EN EL CAMPO DE ESTUDIO DE LAS MIGRACIONES

3.2.1. Introducción

Sin duda, no podría entenderse el cambio y la dinámica social sin la existencia de los procesos migratorios, ya que estos existen desde épocas muy tempranas. Sin embargo, a partir de la construcción de los Estados-nación la política, la administración, la economía y el orden social establecidos mediante las ideologías nacionalistas contemplaron dicho proceso como algo peligroso, pues el arribo de “los otros” a un territorio nacional y soberano cuestionaba -y cuestiona- los discursos que legitimaban -y legitiman- un origen común y una homogeneidad cultural (Guarnizo, 2010). El interés de este apartado radica en exponer cuáles son las perspectivas socioantropológicas que abordan el papel de la identidad y su replanteamiento en un periodo posterior a la migración; así, a través de ellas, se podrá caracterizar la forma en que los inmigrantes de origen magrebí reformulan sus identidades en la Ciudad de México.

3.2.2. La identidad en los estudios clásicos

Como bien afirma Guarnizo (2010) la perspectiva clásica nacionalista se perfiló como uno de los primeros planteamientos que abordó el papel de las identidades dentro de los procesos migratorios, pues el legado ideológico que sustenta a los Estados-nación asumió como “natural” que “la única forma de organización de la sociedad se [diera] en torno a un estado nacional anclado territorialmente; [ya] que la identidad asociada con la nación y el Estado es exclusiva y única” (Guarnizo, 2010: 49). Así pues, en términos de este autor,

Los que se van, son vistos con sospecha por abandonar su gente y su terruño; los que llegan, por atentar contra la integridad de lo propio, que usualmente se ve como superior, especialmente si los recién llegados proceden de lugares considerados como menos prósperos, menos “desarrollados” o “menos civilizados” (Guarnizo, 2010: 48).

Desde esta óptica, los estudios clásicos sobre la migración dirigieron su atención en los lugares de origen y destino de los migrantes, suponiendo que esta dicotomía también debía vivirse en el plano de las identidades. La preocupación central de los Estados-nación, lejos del papel de las instituciones político-sociales y administrativas de los países receptores, se encaminó a proponer que la persona que abandonaba su país debía también abandonar sus identidades propias como si se tratase de un traje que debía cambiarse por otro.

En esta dirección, se propuso la asimilación (en Estados Unidos) y la integración (en los países europeos) como el puente que podía salvar las diferencias culturales entre la población que llegaba a asentarse indeterminadamente en los países receptores para impulsar distintos sectores de la economía, pese a su subordinación y estatus de “mano de obra” barata. De esta manera, la población migrante debía insertarse en un proceso de aculturación, un condicionamiento por el que tendrían que adoptarse pautas culturales diferentes a las propias; es decir, debía asimilarse para poder tener éxito en la empresa migratoria social e individual.

De acuerdo con Garreta (2003) la asimilación es:

Un proceso a través del [cual] los individuos pertenecientes a grupos minoritarios adoptan las pautas culturales y el modo de vida de la sociedad general, renunciando a las propias características de grupo originales [...] Esta situación se resolverá a través de la absorción social y cultural de los inmigrados o de la minoría étnica. La absorción consistiría en la inserción completa en la sociedad perdiendo las peculiaridades diferenciales -segregación residencial y social, modo de vestir, costumbres, dieta, elección de la pareja y, por último, identidad propia (Garreta, 2003: 54-55).

Haciendo referencia a esta perspectiva, los inmigrantes de origen magrebí que viven en la Ciudad de México tendrían que eliminar todos aquellos rasgos

identitarios que los distinguen, para así integrarse a la sociedad mexicana y desempeñar las actividades socio-económicas que los motivaron a cambiar de residencia. En ese sentido, se vería empíricamente que una asimilación deficiente supondría un obstáculo para su inserción en México y que su inserción podría favorecer la asimilación misma (Garreta: 2003). Sin embargo, una de las críticas a este planteamiento se refiere a que la aculturación no es exitosa en su totalidad porque los individuos migrantes resignifican las pautas culturales extrañas en términos de su biografía identitaria social e individual (Selim Abou, en Garreta: 2003). Como resultado, la asimilación -entendida como un proceso de la aculturación- es un fenómeno complejo y está sujeta al número de contactos entre los grupos, la naturaleza de tales encuentros y el grupo étnico de la población o individuos migrantes.

Por otra parte, la asimilación puede darse de manera diferencial, pues son múltiples variables las que supondrían la total aculturación de la sociedad migrante en el país receptor. Dichas variables, en términos de Milton Gordon (citado por Garreta, 2003), son las siguientes:

1. Adquisición de las peculiaridades culturales del grupo mayoritario.
2. Relaciones primarias con los autóctonos: relaciones de amistad, vecindad, participación directa en asociaciones, etc.
3. Matrimonios mixtos y crianza de los hijos en la sociedad receptora.
4. Desarrollo de un sentimiento de pertenencia a la sociedad receptora, no a la de origen.
5. Ausencia de discriminaciones.
6. Ausencia de prejuicios.
7. Participación política en la vida comunitaria. (Garreta, 2003: 58).

De acuerdo con Milton Gordon, la asimilación supondría la movilidad social de los inmigrantes en distintos sectores de la sociedad receptora, llegando a convertirse en una totalidad a partir del cambio de pautas culturales y la integración total en la estructura económica, política y social de la misma; empero, las consecuencias de la aculturación dependen de las reacciones de cada uno de los inmigrantes y de otros factores como la resistencia al cambio social.

Por otra parte, algunos de los estudios realizados sobre las segundas generaciones de migrantes -principalmente de mexicanos, hindúes del Punjab, haitianos y cubanos en Estados Unidos- exponen que el proceso de asimilación tampoco es total, debido a que éste depende de las expectativas y la toma de decisiones individuales que podrían asegurar una mayor movilidad social y económica en el país receptor. En esa dirección, fue propuesto el concepto de “asimilación segmentada” (Portes y Zhou, 1993; Portes y DeWind, 2006; y, Portes, 2006), que explica las diferentes maneras en que podrían adaptarse los hijos de los inmigrantes a partir de los recursos económicos y sociales de los padres, así como de las comunidades étnicas y nacionales que radican en los países de arribo. Tales estudios presentan que otra de las problemáticas de la asimilación son las desigualdades de clase y etnicidad en los países receptores, ya que éstas también determinarán las oportunidades de los inmigrantes.

Finalmente, debido a que la asimilación presenta ciertas problemáticas fue propuesto en el continente europeo el concepto de integración, un término “políticamente correcto” que implica que la población migrante, en términos de Tornos, *et. al.*, (1999: 66-67):

- a) Aprenda la lengua del país receptor y las pautas culturales de éste para, finalmente, incorporarse positivamente en dicha sociedad en el marco de una relación armónica,
- b) No corte de tajo con sus identidades sociales, nacionales, étnicas y/o lingüísticas, etc., ni las manifestaciones externas de éstas,
- c) Sea respetada por la sociedad receptora en cuanto a la diferencia de prácticas sociales, en aras de una convivencia intercultural positiva para superar cualquier tipo de conflicto social, incluyendo la discriminación,
- d) Replantee sus comportamientos con la sociedad receptora y que ésta, al mismo tiempo, se adapte a la diferencia y al pluralismo cultural.

De esta manera, la integración se distingue de la asimilación porque requiere que tanto la población receptora como los inmigrantes valoren sus particularidades culturales para el mantenimiento de las identidades de ambos grupos sociales. Empero, dicho proceso también supone un estatus diferencial porque la población de ingreso será clasificada desde su arribo en términos de su nacionalidad, su

región, su grupo étnico, sus prácticas religiosas y otras expresiones identitarias; es decir, los inmigrantes no dejarán de ser “los otros” y tal visión podría incluso reforzarse si a ellos le son adjudicados ciertos estigmas de acuerdo a su grupo social originario.

Conforme en Tornos, *et. al.* (1999), el proceso de integración es visto y abordado desde el momento en que los individuos tienen la intención de emigrar, pues a partir de ese primer planteamiento el ser migrante da significado a una movilidad que está determinada por las leyes del país receptor y el estatus migratorio, los factores económicos subyacentes para emigrar y la búsqueda de empleo después de su arribo al país de destino. Así pues, el segundo periodo de la integración constituye una problemática mayor, ya que los inmigrantes encontrarán que la mayoría de sus pautas culturales e identidades no son una referencia para movilizarse en el país de ingreso y para relacionarse con la sociedad que los recibe. De esta manera, el cúmulo de hechos y acciones individuales dentro de un orden social distinto están íntimamente relacionadas con los contextos sociales por los que circula el inmigrante en el país receptor. En ese sentido, el encuentro entre el “yo”, “nosotros” y “los otros” puede verse –de acuerdo con esta perspectiva- como un parteaguas para que la población migrante reformule sus identidades y se inserte positivamente en la sociedad que los acoge, siendo algunas de sus consecuencias la hiper-identificación con la sociedad de destino y/o el reforzamiento de las identidades originarias.

Retomando lo anterior, es interesante la perspectiva de Amin Maalouf respecto a la reformulación de la identidad en los procesos migratorios, pues:

Antes de ser inmigrante, se es emigrante; antes de llegar a un país se ha tenido que abandonar otro, y los sentimientos de una persona hacia la tierra que abandona no son nunca simples. Si se va es porque hay cosas que rechaza: la represión, la inseguridad, la pobreza, la falta de horizontes. Pero muchas veces ese rechazo está acompañado por un sentimiento de culpabilidad. Hay personas cercanas a las que se siente haber abandonado, una casa en la que ha crecido, tantos y tantos recuerdos agradables. Hay asimismo lazos que persisten, los de la lengua o la religión, y también la música, los compañeros de exilio, las fiestas, la cocina. Paralelamente, no son menos ambiguos sus sentimientos hacia el país de acogida. Si se ha ido a vivir a él es porque espera hallar allí una vida mejor, para sí mismo y para los suyos; pero

junto a esa esperanza ve con recelo lo desconocido -porque la relación de fuerzas es desfavorable para él; teme verse rechazado, humillado, está muy pendiente de toda actitud que denote desprecio, ironía o compasión. El primer reflejo no es pregonar su diferencia, sino pasar inadvertido. El sueño secreto de la mayoría de los migrantes es que se los tome por hijos del país. Su tentación inicial es imitar a sus anfitriones, cosa que algunos consiguen. Pero la mayoría no. Al no tener el acento correcto, ni el tono adecuado en la piel, ni el nombre ni apellido ni los papeles que necesitarían, su estratagema queda pronto al descubierto [...] Hay incluso quienes [...] van aún más lejos, y su frustración desemboca en una contestación [...] (Maalouf, 2010: 46-47)

En el proceso de integración, la actitud que se espera de los inmigrantes es una interacción cordial con la otredad manteniendo las identidades originarias sin expresarlas a manera de gueto o resistencia sociocultural, para que así pueda realizarse una socialización efectiva que supere los obstáculos nacionales, regionales, étnico-lingüísticos, religiosos y otros, con la finalidad de que la población inmigrante pueda sentirse parte de la sociedad receptora. Sin embargo, la integración es diferencial tanto como la asimilación, pues para que ésta sea efectiva deben considerarse las motivaciones y características de la emigración, las políticas y regulaciones migratorias en el país de destino, la edad de los inmigrantes y su *background* sociocultural, así como el tiempo de residencia en el nuevo contexto social y las actitudes expresadas con la población receptora y viceversa.

Por otra parte, Jordi Garreta (2003) analiza la integración de los gitanos y otros inmigrantes en España, exponiendo a través de diversas perspectivas socioantropológicas que la integración abarca distintas dimensiones, como la integración ocupacional, la integración urbana, la integración política y, finalmente, la integración sociocultural. Mediante esta serie de pistas podría dilucidarse si los inmigrantes de origen magrebí que viven en la Ciudad de México reflejan su inserción a través de: 1) la estructura del país receptor: que contempla el mercado de trabajo, la vivienda y el barrio donde ésta se encuentra, la educación y las relaciones interpersonales con los nativos y su comunidad de origen, incluyendo la endogamia, la exogamia y las acciones sociales y políticas realizadas en el país

de acogida; y, 2) la dimensión cultural: que integra la etnicidad, la lengua y la religión, entre otras.

Finalmente, ya que la integración supone “[...] una forma de inserción social en la cual el inmigrante se maneja espontáneamente bien en las situaciones de trato con los nativos [...] (Tornos, *et. al.*, 1999: 74)”, se rescatará un punto importante para el análisis de la población magrebí que vive en México: la negociación de la identidad. Ello se debe a que, desde su arribo al país receptor, el inmigrante se cuestionará a sí mismo sus identidades y la manera en que éstas pueden ser expresadas en el nuevo país de residencia; y, ya que el “ser migrante” posee múltiples identidades, el contacto social lo llevará a instrumentalizar y poner en juego una o varias de éstas como un recurso más para tornar efectivas sus relaciones sociales. Como señalan Tornos, *et.al.* (1999), la identidad étnica o nacional del migrante no es la única capacidad o distinción que puede distinguir a los individuos dentro de un grupo étnico o nacional en particular.

Así pues, habiéndose descrito cuáles son las particularidades de la asimilación e integración para la reformulación de las identidades múltiples en la población e individuos migrantes, se procederá a describir cuáles son las perspectivas recientes en cuanto a la relación entre identidad y migración/movilidad, ya que ellas también podrán arrojar luz al proceso constructivo de las identidades de la población de origen magrebí que vive en la Ciudad de México a partir de 1980 hasta la actualidad.

3.2.3. La identidad en la perspectiva transnacional

Si bien la antropología se dedicó desde sus inicios al estudio de la cultura y de las sociedades que la producen, durante los últimos años la bibliografía sobre los procesos migratorios dio un giro sustancial en lo que se refiere al análisis de las culturas y las identidades. Como afirma Liliana Suárez (2008) el carácter del transnacionalismo no es reciente; sin embargo, la “compresión del tiempo y el espacio” en la época contemporánea obligó a los estudiosos de las ciencias sociales en general a replantear el papel de las migraciones dentro de un contexto

que se caracteriza por la circulación masiva de “personas, objetos, dinero, ideas, información y símbolos entre lugares, regiones y países (Hirai, 2009).

A partir de diversos estudios centrados en las migraciones del Caribe y México hacia los Estados Unidos y de los “turcos⁷³” hacia Alemania, entre otros, fueron propuestos diversos conceptos para el análisis de las relaciones entre el origen y el destino de los inmigrantes, el mantenimiento de vínculos entre individuos, comunidades y regiones diversas, y el papel de las identidades dentro de un espacio llamado “transnacional” (Herrera, 2005). La importancia de los estudios transnacionales radica en que no asumieron la perspectiva que proponían los estudios clásicos de la migración, puesto que la idea de asimilación-integración de la población migrante fue rebasada debido a que los datos empíricos demostraban que los inmigrantes de ciertas latitudes no rompían con sus identidades propias ni con los lazos con sus terruños originarios (Guarnizo, 2010).

Por otra parte, la evidencia empírica arrojaba que la migración en el periodo contemporáneo ya no consistía únicamente en el desplazamiento aislado de carácter masculino que tenía origen en una racionalización de los costos y beneficios del proceso, sino que las relaciones entre individuos, familia y comunidades se entretrejían con las motivaciones para emigrar y fortalecían la conexión entre los países de origen y destino (Herrera, 2005). Con lo cual, las propuestas analíticas exigieron un proceder distinto en el trabajo etnográfico para comprender este tipo de desplazamientos en el marco de la globalización (Marcus, 2001). Finalmente, mediante el análisis comparativo fue propuesto que el lugar de origen de los migrantes no es precisamente el “contexto de salida” por el que éstos se movilizan hacia distintos países, enriqueciendo la visión de las dinámicas migratorias (Rivera y Lozano, 2009). De tal forma que la perspectiva transnacional se dirigió a analizar “el carácter indeterminado de la finalización de las migraciones, [...] el mantenimiento constante de lazos de vinculación (materiales y

⁷³ Entrecorramos el término *turcos* ya que, en palabras del Mtro. Manuel Férrez Gil (conversación personal, 29 de febrero de 2012), una gran parte de la población turca en Alemania se auto-identifica como kurda. En ese sentido, nos encontramos con una visión esencialista de las identidades que tiene que confrontarse revisando los mismos procesos histórico-sociales que favorecieron la construcción de los Estados-nación de dichas latitudes.

simbólicos) entre los lugares de origen y destino y [...] el papel estructurante de nuevas realidades sociales [...] (Herrera, 2005: 40).

Conforme en lo anterior, los estudios transnacionales modifican la teoría que concibe a los Estados-nación como un contenedor que delimita las prácticas sociales dentro de un espacio geográfico y soberano en particular. En palabras de Ludger Pries (2002), las prácticas transmigrantes se distinguen por la construcción de nuevos espacios donde,

[...] la vida cotidiana, los proyectos y planes para el futuro, los sueños y las proyecciones de una vida feliz, las personas importantes de referencia, las representaciones simbólicas como las creencias, el vestido, el interior de las casas, los bienes de uso importantes, el quehacer en días de descanso, etc. [...] forman y estructuran los espacios sociales [...] que se tienden entre diferentes lugares y cuyo significado y existencia social solamente se entienden y explican tomando como marco de referencia diferentes espacios geográficos al mismo tiempo (Ludger Pries, (2002): 17).

En ese sentido, la población migrante tiende un puente imaginario, simbólico y concreto mediante prácticas sociales que se expresan entre las regiones de origen y destino, sobrepasando la creencia de que los inmigrantes olvidarían en algún momento de su vida el territorio que los vio nacer, los lazos que tienen con éste y las identidades que son desplegadas por ellos desde las etapas más tempranas de su biografía personal. Como explica Vertovec (2006), los migrantes:

[...] Se adaptan al mismo tiempo que conservan fuertes lazos afectivos, si es que no de intercambio material, con sus lugares de origen. No obstante, las prácticas de comunicación transnacional, de afiliación y de intercambio sostenidas, en tiempo real e intensivas, pueden afectar profundamente las maneras de adaptación de los migrantes. Como nunca antes, hoy en día éstos pueden mantener y actuar de acuerdo con sentidos particularmente fuertes de vinculación con las personas, lugares e ideas de pertenencia asociados con su lugar de origen (Vertovec, (2006): 165).

Pries (2002) expone también que ciertos acontecimientos en el curso migratorio de los migrantes favorecieron el surgimiento de este tipo de puentes, debido a que los individuos que se desplazaron con la intención de retornar se vieron sujetos a

radicar de una forma permanente en el país que los acogía, dando como resultado que las referencias hacia el país de origen fueran transformándose con el tiempo. Dicha situación condujo a los inmigrantes a una ambigüedad respecto a sus terruños originarios, ya que su identificación con éstos tampoco es completa.

En términos de Levitt y Glick Schiller (2004), la población inmigrante circula dentro de un campo social, llamado transnacional, donde se “intercambian de manera desigual, se organizan y se transforman las ideas, las prácticas y los recursos” (*ibid.* 2004: 66). Ambas autoras dan cuenta, entonces, que los inmigrantes se expresan y se adhieren a un “nosotros esencial” en formas distintas. Así que refiriéndose a “las formas de ser” y las “formas de pertenecer”, Levitt y Glick Schiller apuntan que:

Las formas de pertenecer refieren las prácticas que apuntan o actualizan una identidad, que demuestran un contacto consciente con un grupo específico. Estas acciones no son simbólicas, sino prácticas concretas y visibles que señalan la pertenencia, como el llevar consigo una cruz para los cristianos o una estrella de David para los judíos, el agitar una bandera o seleccionar una tradición culinaria particular. Las formas de pertenecer combinan la praxis con una conciencia del tipo de identidad que está ligada con cada acción [...] Los individuos combinan las formas de ser con las formas de pertenecer, de maneras diferentes en diversos contextos (Levitt y Glick Schiller, 2004: 68).

En esa dirección, Andrés Davila, citando a Hustvedt (1999), señala que la experiencia migratoria ubica a los individuos dentro de un espacio que “no está ni aquí ni allí, sino que se compone de retazos de experiencia en todos los sentidos, tanto reales como ficticios (Davila, 2008: 35)”. Por consiguiente, la memoria individual y colectiva del migrante lo sitúa en un espacio intermedio o “campo social transnacional” -en palabras de Levitt y Glick Schiller- donde las identidades no se encuentran reducidas entre ellas, sino que se negocian y reformulan según el número de espacios-territorios habitados y construidos por él. Lo anterior, significa que “las personas en movimiento no necesariamente forman identidades arraigadas en su origen o destino, sino que representan identidades descentradas, cambiantes e híbridas (Hirai, 2009: 54).

Otro de los aportes de la perspectiva transnacional consiste en que los inmigrantes no son los únicos que integran diversas prácticas sociales en su recorrido como seres móviles, ya que la población que aún no se determina a emigrar introduce dentro de su imaginario distintos tipos de contextos sociales y geográficos. De esta manera, Hirai (2009), se apoya en James Clifford para explicar que la movilidad de los individuos y la forma en que construyen sus identidades, expresadas en prácticas y hechos concretos, es diferencial en términos de género, clase social, grupo étnico y *background* cultural. Lo mismo sucede con las personas que no migran, sólo que ellos a través de su imaginario reformulan también sus prácticas e identidades sociales conforme la circulación de personas, símbolos, mensajes e información con las que tienen contacto. En ese sentido, a través del imaginario y el cúmulo de informaciones recibidas sobre una latitud distinta, las personas podrían contemplar las posibilidades existentes para realizar un desplazamiento migratorio, mismas que se refuerzan sustancialmente si existe una red de personas que pueden brindarles ayuda para migrar desde el contexto de salida en el que se ubican (Rivera y Lozano, 2009).

Ahora bien, ya que se sabe que la perspectiva transnacional descarta la homogeneización cultural de los migrantes en el país que los recibe, cabría cuestionarse cuál es el papel que cumplen las fronteras. Para ello, Federico Besserer y Michael Kearney (2006), explican que las fronteras tienen 3 misiones:

La primera es clasificadora en el sentido de definir, categorizar y afectar de varias formas las identidades que son circunscritas y divididas por ellas, a la vez que las atraviesan. Este tipo de identidades son la etnicidad, la nacionalidad, la experiencia cultural y diversos marcadores de la clase social, etcétera. La segunda misión es clasificar, pero en el sentido de afectar las posiciones y relaciones económicas de clase de los migrantes que las cruzan [...] La tercera misión de las fronteras es filtrar diferencialmente y transformar las formas de valor económico que fluyen a través de ellas (Besserer y Kearney, 2006: 33).

Lo anterior implica que los inmigrantes se someten a una serie de políticas fronterizas que convienen a los países receptores, puesto que a través de la legalidad o la ilegalidad de ellos, se obtienen flujos económicos que inciden directamente en las dinámicas mercantiles e industriales de los países de llegada.

En ese sentido, las identidades migrantes se conformarían “por el hecho de estar dentro de una frontera o por cruzar una frontera” (*ibid*, 2006: 36), y se expresarían y practicarían diferencialmente conforme las identidades y clases de los inmigrantes. De tal manera que, la posición de clase, en términos de ambos autores, se relaciona íntimamente con las posiciones que tienen los migrantes dentro de un modo de producción, haciendo que ellos sean clasificados por su estatus de trabajador-empleado, pequeño empresario o comerciante, migrante legal o ilegal, etc.

Por otra parte, Rivera (2008) expone que las identidades y la forma en que éstas se expresan se encuentran sujetas a:

Contextos, espacios y condiciones de la vida migrante. Tales despliegues de las identidades están atravesados por las diferencias de género, generación, localización en el grupo de referencia, rol, clase social y grado de involucramiento en la dinámica de vinculación entre migrantes y no-migrantes [...] Los procesos de identificación que se desarrollan en los espacios y los lugares se manifiestan también como prácticas de las identidades y se refieren particularmente a una posición momentánea, en tanto se despliegan de manera diferenciada en tiempos y sitios, posibilitando entonces el proceso de construcción de fronteras y pertenencias (Rivera, 2008: 96).

Con todo lo anterior, sólo resta decir que los estudios transnacionales se posicionaron como una nueva óptica gracias a los aportes de Gupta y Ferguson (2008), quienes señalan que la identidad colectiva de los migrantes se resignifica aún más durante el tiempo presente. Esto se debe a que quienes migran -e incluso quienes no lo hacen- integran dentro de su imaginario un nuevo tipo de territorios, cuestionando la idea de que existe una relación esencial y natural entre las culturas del mundo con sus territorios originarios. En ese sentido, contemplando la movilidad que caracteriza al periodo global contemporáneo,

Se hace más visible cómo las comunidades imaginadas [...] se vinculan a ciertos lugares imaginados, en la medida en que las colectividades humanas desplazadas se agrupan alrededor de patrias, lugares o comunidades recordados o imaginados [...] Los inmigrantes [...] usan la memoria del lugar para construir imaginativamente el nuevo mundo en el que

viven. Así, la “tierra natal” sigue siendo uno de los símbolos unificadores más poderosos de las poblaciones móviles y desplazadas, aún cuando la relación que se establece con ese lugar de origen se construya de maneras muy diferentes en los diferentes contextos (Gupta y Ferguson, 2008: 240 y 241).

Finalmente, cabe resaltar que los aportes del transnacionalismo fueron indiscutibles en el territorio americano y en Europa oriental; sin embargo, existen otras perspectivas que pueden arrojar pistas para analizar la forma en que las identidades migrantes son reformuladas. Por tanto, en el siguiente apartado se describirá someramente cuáles son los aportes de la perspectiva de la movilidad, misma que describe distintos tipos de procesos que también pueden generar identidades múltiples.

3.2.4. La identidad en la perspectiva de la movilidad

En los últimos años de la década de los 90 del siglo pasado, Abdelmalek Sayad, sociólogo argelino de origen cabil, subrayaba que no podía hacerse el estudio de la inmigración sin tomar en cuenta a su contraparte: la emigración. Por tanto, en su obra *La double absence* (1999), propone que para el estudio de la inmigración-emigración es preciso considerar:

- 1) La posición de origen del emigrante en su grupo de origen (origen geográfico y social, características económicas y sociales del grupo, actitud del grupo y de los individuos respecto al fenómeno migratorio, manera en que la migración es establecida según la tradición local, etc.)
- 2) Las diferencias que separan a los inmigrantes (según las condiciones de trabajo, de hábitat, etc.)
- 3) El análisis de las biografías de la emigración: Para, de acuerdo con ellas, romper con las representaciones que hablan de una inmigración homogénea, indiferenciada y sumisa a las mismas acciones y mecanismos del proceso migratorio⁷⁴.

⁷⁴ Traducción propia.

Sayad expone los distintos periodos de la emigración/inmigración argelina a Francia y reporta que las generaciones de migrantes existentes en dicho país vivían en una doble ausencia. Ello, debido a que explica que “la presencia se impone, la ausencia se constata sin más; la presencia se regula, se reglamenta, se controla, se administra, mientras que la ausencia se oculta, se reduce, se niega⁷⁵” (Sayad, 1999: 178). Igualmente, este autor critica el discurso existente acerca de la inmigración y la emigración, calificándolo como resultado del nacionalismo, ya que pese a que los inmigrantes son necesarios para la dinámica económica francesa, existe siempre el riesgo de que ellos, calificados como “los otros”, perturben el orden público (Sayad, 1999).

Sayad hace referencia a los emigrados argelinos que entrevistó, exponiendo que para conocer su ausencia registró el grado de integración de éstos a sus grupos de origen y la cohesión de los mismos colectivos, a través de las memorias que sus informantes conservaron de los emigrados, añadiendo que la memoria es selectiva, diferencial y determinada socialmente según el sexo, la edad y otros indicadores sociales como: el origen social, la posición social, las propiedades de la persona ausente y su prestigio social, etc. Con ello, determinó que “la fuerza de la memoria” es proporcional al valor que el grupo concede a cada individuo (presente o ausente) en un periodo preciso; empero, afirmó que las mujeres tienen una mejor memoria colectiva que los hombres, sobre todo cuando tienen una numerosa descendencia masculina, pues se genera una resurrección de la memoria y las identidades (Sayad, 1999: 181).

Por otro lado, el mismo autor (1999) se refirió a la emigración como una contradicción porque la misma no puede ser ignorada por la sociedad de origen, de tal manera que la presencia y ausencia de éstos tienen muchas particularidades. Así pues, la *double absence* se caracteriza por el deseo de seguir siendo presente a pesar de la ausencia, y por la ausencia/presencia en el territorio donde se está presente. En otros términos:

⁷⁵ Traducción propia.

La presencia "física" y solamente física del inmigrado terminará siendo una presencia "moral" también (por el cuerpo y por el espíritu; por el presente y por el futuro; por el trabajo y por el engendramiento, es decir por la sangre; por el hecho y por el derecho de); análogamente, la ausencia material y solamente material del emigrado terminará siendo una ausencia "moral" (y "espiritual"), una ausencia consumada, una ruptura también con la comunidad (Sayad, 1999: 184).

Años más tarde, Alain Tarrus (2010) introduciría el término "transnacional" para referirse a las nuevas formas migratorias que aparecieron en los últimos años de 1980 e inicios de los 90 en América Latina, el sureste asiático y el Mediterráneo norte y sur. Tarrus, caracterizó a este tipo de migraciones como:

La aparición de colectivos de migrantes pobres, étnicos o no [...] [que] atraviesan varias naciones, ya sea en movimiento de larga rotación para regresar a casa sin que haya sedentarización, o de idas y vueltas de tipo pendular, de su ciudad de origen a otra, estableciendo a su propia familia en uno u otro lugar (Tarrus, 2010: 101).

Dentro de esta óptica, Tarrus dio inicio a su investigación con un colectivo de inmigrantes que recorre toda Europa, realizando una serie de observaciones que se vinculan con la triada espacio, tiempo e identidad (Tarrus, 2000). De tal manera que definió que tanto el espacio como el tiempo movilizan los vínculos identitarios entre las personas que se contactan dentro de un territorio apropiado y construido simbólicamente. Asimismo, menciona que es necesario observar cuáles son las secuencias temporales de los inmigrantes, para evaluarlas como "ritmos de vida". En palabras de Tarrus, ya que el espacio,

Constituye [...] un objeto social: los ritmos de vida deben entonces [...] ser analizados en su dimensión social para poder calificar los usos del espacio concebido de esta manera. La noción de proximidad designa un proceso; en efecto, nos remite no solamente a las representaciones que se hacen los miembros de un grupo del espacio social, soporte para la comunidad de las prácticas, sino también de manera inseparable, las continuidades temporales características de las fidelidades relacionales. En suma, federa en un lugar semántico único espacio-tiempo e identidad [...] Tomando como testigo generalmente, en mis investigaciones, colectividades de personas capaces de pronunciar un "nosotros"

colectivo y de designar los “ellos” de alrededor, fui particularmente sensible a las modalidades de ingreso y de salida de estos espacios de referencia (Tarrius, 2000: 44-45).

Pese a que Tarrius se avoca a analizar un colectivo de migrantes, con distintas nacionalidades e identidades, que circulan por diferentes territorios europeos para comercializar productos legales e ilegales donde existe un “notario” social que regula las transacciones e intercambios, es interesante la propuesta que realiza en torno a ellos; ya que la circulación de éstos individuos los hace “capaces de ser de aquí y allá a la vez [...] y capaces de entrar-salir, momentáneamente o duraderamente, en universos con normas que les son extrañas sin, por tanto, dejar las suyas (Tarrius, 2010: 110)”. En ese sentido, dicho autor habla de una negociación de la identidad entre los que se movilizan por dicho circuito migratorio para así desarrollar la capacidad de “encontrar al otro, diferente, como idéntico, de negociar, improvisar, esquivar las expresiones múltiples, ellas también, de las diferencias (Tarrius, 2000: 50).

Ahora bien, ya que se introdujo la noción de territorio, el geógrafo Xavier Piolle, precisa que:

El salir para vivir, trabajar o formarse, comprar o distraerse en "otro lugar" más allá del límite significa siempre la ruptura con un tipo de unidad social que tiene como base la proximidad espacial con grupo real o solamente potencial, un grupo de pertenencia, o un grupo de referencia mítica. Para aquél que se va representa la apertura a otras pertenencias, a menudo menos predeterminadas [...] El atravesar una distancia como manifestación de un hecho global, se relaciona con hechos sociales de ruptura/apertura en una dimensión cultural que ofrece la posibilidad de cambio del comportamiento, de las relaciones y los referentes (Piolle, 1990: 150)⁷⁶.

En ese sentido, el territorio tiene su objetividad como una realidad social, ya que éste es consecuencia de la apropiación de un espacio, que tiene tanto una significación como una explicación (Piolle, 1990: 151). Así pues, el salir de un territorio de origen permite que los inmigrantes creen co-presencias nuevas expresadas en identidades múltiples (Piolle, 1990: 150). Ello permite concluir,

⁷⁶ Traducción propia.

contrario a lo que afirmaba Sayad (1999), que existe una identidad que podría denominarse como “doble presencia”, puesto que Tarrus (2000, 2002 y 2010 y Piolle, 1990) afirman que los migrantes pueden ser “de aquí y de allá a la vez”.

Finalmente, debido a que no existe un marco teórico preciso en cuanto a los estudios de migración e identidad, se subraya que durante este apartado sólo se realizó una exposición de las diversas perspectivas existentes, con la finalidad de retomar las nociones de pertenencia e identificación antes, durante y después de la vivencia de un proceso migratorio durante los capítulos siguientes; de tal forma que estos conceptos y propuestas puedan ser discutidos junto con los testimonios y notas del diario de campo recopilados. Por tanto, para el cumplimiento de los objetivos de la investigación, se pondrá énfasis en el despliegue de las identidades de los marroquíes y argelinos y en la manera en que se refieren a ellas, debido a que a través de sus prácticas sociales y sus distintos tipos de discursos ellos dan a conocer cuáles son sus particularidades como individuos y como integrantes de una o muchas colectividades de origen. De esta manera, atendiendo a la memoria histórica compartida, el carácter y la cualidad del “nosotros” y las interacciones con la alteridad se presentará a continuación cuáles fueron las formas en que ellos aprendieron y reprodujeron-reproducen sus identidades originarias.

4. LA EXPRESIÓN DE LAS IDENTIDADES DE LA POBLACIÓN MAGREBÍ EN LA CIUDAD DE MÉXICO: LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD EN EL TERRITORIO ORIGINARIO

El presente capítulo tiene como objetivo describir y analizar la manera en que los migrantes de origen magrebí que viven en la Ciudad de México construyeron y aprendieron sus identidades originarias, con la intención de presentar la manera en que éstas fueron expresadas en distintos contextos sociales y a partir del encuentro con la alteridad. Se mostrarán cuáles son las visiones *emic* que revelan las particularidades de cada uno de los entrevistados así como sus identidades exaltadas en México, como la nacionalidad marroquí y argelina, el origen rifeño, cabil y de otras regiones de Marruecos y de Argelia, la identidad árabe y *amazige* o bereber, y la confesión musulmana -sean practicantes o no-; expresadas desde la óptica de los entrevistados y a partir de las visiones que los “otros” tienen de ellos en sus terruños de origen.

Con esta finalidad se retomará conforme en Bauman (2001), Valenzuela (1994), Giménez (2001 y 2009), Sulca (1992), Pujadas (1993), Portal (1989) y Maalouf (2010) que la identidad es una construcción en permanente proceso que otorga dirección y continuidad tanto a las colectividades como a los individuos que se encuentran adscritos a ellas, quienes se sustentan en una memoria histórica colectiva y personal que se reformula y legitima al paso del tiempo. Tales identidades son producidas y reproducidas en el ambiente familiar, la colonia, el barrio, la localidad, la escuela, el trabajo, el espacio religioso y los medios de comunicación, en los cuales se comparte y/o exalta un nosotros esencial que tiene como trasfondo distintas cosmovisiones y formas de vida.

Debido a que el punto de partida en este capítulo son los testimonios individuales, se considerará que la población magrebí que vive en la Ciudad de México expresa distintas identidades únicas y plurales a nivel individual, mismas que se despliegan en formas múltiples según el número de colectividades en las que se adscribieron en el terruño originario desde antaño y durante la época inmediata a la migración. Así pues, a partir de los siguientes apartados se otorgará

voz a aquellas personas que relatarán, a partir de sus ópticas y experiencias de vida, el significado de sus distintas identidades; las cuales, pese a ser objetivadas por el antropólogo, son el resultado de un proceso histórico al que en parte ya se hizo referencia en el Capítulo 1.

4.1. LA CONSTRUCCIÓN DE LAS IDENTIDADES DE LA POBLACIÓN MAGREBÍ EN EL TERRITORIO ORIGINARIO

4.1.1. “Pertenezco a un país que tiene toda una historia”

De acuerdo con los planteamientos teóricos que se refieren a la construcción de la identidad nacional se reconsiderará, con base en Portal (1989) y Gutiérrez (2001), que ésta implica la búsqueda de rasgos culturales comunes que generalmente son aprendidos desde las primeras etapas de socialización, los cuales son una reformulación de los elementos que conforman a las comunidades étnicas y que estuvieron sujetos a un *corpus* ideológico nacionalista. Tales elementos son: un mito de origen, la adscripción a un territorio, una denominación común, el uso de una lengua, un conjunto de tradiciones asentadas en la memoria colectiva, un propio sistema de parentesco y un complejo religioso-ritual (Giménez: 2009).

Durante el curso de las entrevistas, cuando se indagó lo que significa ser marroquí o argelino los informantes expresaron diversas percepciones que concuerdan con los elementos de la identidad étnica antes mencionados, a los cuáles fueron añadidas características físicas y de temperamento. Por el lado de la lengua, ellos enunciaron las particularidades que tiene cada variante dialectal dentro del Magreb y las distintas regiones localizadas en Marruecos y en Argelia. También hablaron de los valores que poseen los marroquíes y los argelinos, con los cuales son educados desde la infancia. Por otra parte, la gastronomía, la música y la vestimenta fueron algunos ejemplos expuestos para subrayar las particularidades que los identifican con una identidad nacional. Asimismo, mencionaron ciertos límites fronterizos, que delimitan tanto cosmovisiones como

formas de vida, subrayando cuál es el peso de su historia nacional y estableciendo una comparación de todos o algunos de los elementos que conforman la identidad marroquí y argelina en relación con la otredad.

Los testimonios de los marroquíes fueron:

Me siento marroquí porque pertenezco a un país que tiene toda una historia. Marruecos no es un país nacido de ayer. Nosotros somos un pueblo que ha sabido conservar las cosas tradicionales y que también se abre a la modernidad. Queremos mucho al rey, es el símbolo de la estabilidad en Marruecos, somos un reino de doce siglos; él es un rey que ha hecho cosas muy buenas por Marruecos [...] He nacido en esa tierra, todos mis padres y mis abuelos son marroquíes [...] Siento que tenemos muchas cosas que hacen la diferencia con la gente de otros países. Los marroquíes quieren mucho a su país, tienen una identidad de la que están orgullosos. Ésta es la diferencia por ejemplo con la gente del oriente, nosotros somos gente más apegada al país. [...] El marroquí tiene un temperamento como explosivo, somos gente amable, con quien cada extranjero puede vivir una buena convivencia. Somos una gente a quien le gusta la vida, nos gusta comer, viajar, estar con amigos, con la familia, tenemos ese sentido de la responsabilidad [...] Puede decirse que tenemos también un aspecto negativo, porque nos preocupamos más de los demás, de lo que ellos opinan. Siempre el marroquí quiere hacer algo para aparentar... Marruecos es un país turístico, entonces estamos acostumbrados a recibir turistas y ver otras maneras de vivir. No somos como los otros países en que los turistas tienen que hacer ciertas cosas como en Arabia Saudita o en Irán; allá ellos tienen que ser como la gente de ahí, eso no pasa en Marruecos. También porque estamos cerca de Europa, estuvimos colonizados por los españoles, los franceses, los portugueses, entonces ya estamos más abiertos a la diferencia [...] (TCM, g. masculino, 44 años, México, D.F., 19 de julio de 2011).

A un marroquí lo define su manera de vivir, cómo es su manera de vivir. En comparación con los otros pueblos del *Magreb* los marroquíes son mucho más calmados, tienen una cultura más arraigada, hay respeto a los ancianos, a la familia. Por ejemplo, en el barrio donde yo viví todos los adultos son como papás y mamás [...] Físicamente la diferencia que yo encuentro es que en Marruecos vas a encontrar a mucha más gente negra que en otros lados, esto tiene un por qué histórico: En algún momento de la historia, hubo un rey que llevo muchísima gente de Sudán, Senegal y Ghana como sus soldados favoritos [...] En Marruecos, yo diría, no hay un marroquí que no lleve sangre bereber. No soy experto,

pero eso es lo que yo creo por todo el asunto del mestizaje a lo largo del tiempo. Bereberes, digamos puros, hay pero muy pocos; viven en la montañas, en el norte, en el Rif, y en una parte del Atlas en aldeas casi incomunicadas. Son personas que se quedaron ahí y nunca bajaron de sus pueblos, así que sí los hay, muy muy pocos, y no hablan ni una palabra de árabe, solo hablan bereber. El regreso de los moros es un elemento determinante en la construcción de la personalidad de un marroquí, determinante en la manera de vestir, comer, vivir, en la religión, en la relación de convivir con la gente, son elementos muy importantes. La educación que se le inculca a los niños, es muy importante, afecta muchísimo; cuando eres educado en un ambiente particular, conservador, afecta en las relaciones que como adulto llegas a tener si tienes la oportunidad de acercarte a otras culturas [...] No vas a encontrar una comida más refinada que la marroquí. En Marruecos el arte culinario es más refinado, elaborado. Por eso creo que en el mundo vas a encontrar restaurantes marroquíes pero, por ejemplo, [restaurantes] argelinos no hay. Eso de la cocina viene de la posición geográfica de Marruecos y de la gente que vino de Andalucía después de la reconquista. La vestimenta también es muy importante, al igual que en otros lugares, no sólo en Marruecos, creo. La música que se escucha en Marruecos también se escucha en Argelia, pero mucho menos; en Marruecos se escucha sobre todo la música andalusí y la que es de Granada. Otro elemento que nos distingue, creo, es que los marroquíes son mucho más entregados al trabajo que los otros pueblos. (RMP, g. masculino, 42 años, México, D.F., 12 de agosto de 2011).

La primera cosa con la que nos debemos identificar es con el *din*⁷⁷, todos somos iguales por el Islam. En particular lo que nos distingue a los marroquíes es el dialecto, nuestra comida, nuestra vestimenta y que cuidamos nuestra cultura. Hay diferencias en el acento, también las tradiciones del norte son diferentes a las del sur. El té es algo muy típico de Marruecos y cuando viene una visita se sirve el té. Cuando se queda por más tiempo, se sirve el café con leche, y las mujeres se levantan para preparar el *baghrir*, que son como unas crepas dulces. Cierta comida se prepara de bienvenida a las visitas; no es que se coma eso todos los días, sólo cuando llegan invitados... Lo que distingue a las mujeres es la vestimenta tradicional, que es muy elegante. Aunque ahora tiene muchas modernizaciones la vestimenta sigue conservando lo original... En Marruecos la gente es muy cálida, hospitalaria... Los del norte son más blancos... (RCM, g. femenino, 36 años, México, D.F., 17 de julio de 2011).

⁷⁷ Palabra árabe que es traducida como “religión”, aunque en general se refiere a un modo de vida puesto en marcha por el musulmán.

Los testimonios de los argelinos son los siguientes:

A un argelino lo distingue el idioma. El dialecto nuestro, el argelino, es un árabe que es diferente al árabe clásico [...] Si tu agarras a un argelino, es diferente al tunecino o al marroquí [...] Hacia el norte de Argelia son mucho más blancos. En Argelia el cabello es más marrón pero hay de todo [...] El argelino es una persona muy culta y temperamental también. (MOB, g. masculino, 41 años, México, D.F., 5 de julio de 2011).

Un argelino es de carácter impulsivo cuando se enoja, aunque es tranquilo, pero cuando se enoja no regresa atrás. Él se puede dejar sobre algo material, pero sobre algo moral no. Puedes quitarle algo material y te lo perdona, pero si lo tocas en su moral, en su familia, en su origen o si lo tocas en su religión te va a ir mal. Si no puede hacer nada al respecto, no va a volver a hablar contigo jamás, no se controla. Pero eso depende de la mente de cada uno también [...] Cuando yo hablo con alguien, la primera cosa es definirme como tal persona, pero aquí [en México] la gente no lo sabe porque es una cultura desconocida y lejana. Entonces, cuando les dices "soy argelino", te pegan esta etiqueta de árabe. Yo digo: "Soy de Argelia, pero soy así..." para aclarar las cosas directamente. Yo no puedo mezclar dos cosas distintas. Yo no digo que soy árabe cuando no lo soy [...] (MST, g. masculino, 38 años, México, D.F., 7 de julio de 2011).

Un argelino se caracteriza por su dialecto, que depende de las regiones. Los del centro, de la capital, son una mezcla de todo, aunque uno de la capital se siente mejor que los demás, entonces si alguien viene de otra región, lo considera como "naco", como dicen aquí en México. Argelia tiene fronteras, entonces la parte este es casi similar a las personas de Túnez, los del oeste son como los marroquíes, los del sur son como los de Mali. (SHA, g. masculino, 38 años, México, D.F., 23 de julio de 2011).

Nosotros los argelinos somos completamente diferentes de los otros países árabes, de hecho Argelia es un país -si entramos en la historia profunda- que a lo mejor la mayoría [de las personas] no conoce. Argelia, todo Argelia, es un país bereber, por eso encuentras gente güera, de ojos azules y rubios, y dices "oye, ¿qué onda?, éste no es árabe", ¿si me explico?, "éste debe ser, no sé, de Escocia o... no sé, pero 'no es argelino'". Pero bueno, toda Argelia, hasta Túnez, Marruecos, todo el Magreb era bereber. Estamos hablando de siglos y nosotros fuimos conquistados por los árabes. Por eso, por ejemplo, nuestra idioma, nuestro árabe es completamente diferente de los libaneses, egipcios, de Libia de no sé qué, nada más el único país que habla casi igual, como nosotros, son los marroquíes, pero bueno, es diferente el acento y el dialecto, también creo que nosotros hablamos un árabe

mezclado con el francés. Así, te formo una frase en árabe pero con dos palabras en francés... La cultura de Argelia es casi igual a la de Francia, somos como primos, entonces cuando fui allá no me sentí extraño porque toda Argel, bueno, casi toda Argelia, la hizo Francia. Estoy hablando de edificios que están ahí, de avenidas y todo. Francia es como una referencia. Digamos, toda la moda sale primero en Europa, para nosotros es Francia, porque ¿a dónde podemos ir?, eh, ¿a dónde podemos ir?. Y entonces, por ejemplo, si debemos hablar de moda, pues es de Francia; de música, Francia; de coches, Francia, ¿me explico? Si viene ropa de marca, viene de Francia, coches de marca, son franceses, la música nos llega de Francia. Francia es como una tienda... (TAC, g. masculino, ca. 40 años, México, D.F., 20 de octubre de 2011).

Con base en Gutiérrez (2001) los discursos presentados en los testimonios, además de ser un resultado de las dinámicas sociales del país de origen, son consecuencia de un proceso de socialización y aprendizaje en la etapa escolar temprana; dentro de la cual se introyectaron sentimientos patrióticos que fueron exaltados de manera continua en Marruecos y en Argelia hasta el tiempo presente. Por ello, se reconoce que las instituciones de los Estados-nación marroquí y argelino son eficientes en la labor de construcción de una identidad, una lengua y una historia nacionales, las cuales se sustentan en la memoria colectiva y un complejo de símbolos cívico-nacionales compartidos y promovidos de múltiples formas. En el caso marroquí, tal aseveración se muestra con el testimonio de HHM, quien explica que: “Nosotros vivimos bajo una bandera que es roja y tiene una estrella verde. Amamos a todo Marruecos, que es Tánger hasta Dakhla [...] También amamos al rey Mohamed VI y somos musulmanes”.

Los marroquíes y argelinos entrevistados definieron una pertenencia nacional a partir de ciertos elementos con los que construyeron una de sus identidades de manera objetiva, para lo cual fue indispensable la confrontación con la alteridad. En los casos expuestos las representaciones de “los otros” fueron los colonizadores y los turistas, los distintos países existentes fuera del Magreb (incluyendo México) e incluso aquellas nacionalidades y grupos étnicos alternos que conforman esta región histórica. Ello se muestra en las frases: “[...] porque estamos cerca de Europa, estuvimos colonizados por los españoles, los franceses, los portugueses, entonces ya estamos más abiertos a la diferencia”;

“[...] Aquí [en México] la gente no lo sabe porque es una cultura desconocida y lejana”; “Nosotros [...] somos completamente diferentes de los otros países árabes, de hecho Argelia es un país -si entramos en la historia profunda- que a lo mejor la mayoría [de las personas] no conoce”; “En comparación con los otros pueblos del Magreb los marroquíes son mucho más calmados, tienen una cultura más arraigada [...]”.

Por otra parte, pese a que se solicitó a los marroquíes y argelinos que expresaran las características que podrían identificarles dentro y fuera de su país de origen, algunos de ellos también hicieron referencia a su identidad étnico-lingüística y religiosa, como lo ejemplifican los testimonios de MST y RCM; hecho que confirma que las identidades se expresan alternadamente con la finalidad de subrayar las pertenencias más importantes en ciertos periodos de la historia personal.

4.1.2. “Mi región y mi idioma son parte de mi vida”

Para introducir cómo fue aprendida y cómo se expresa la identidad regional y étnico-lingüística de los marroquíes y argelinos es preciso recordar, en conformidad con Valenzuela (1994), que las identidades siempre se encuentran enmarcadas en relaciones de poder y que la interacción entre grupos dominantes y dominados tiene como resultado la devaluación de algunas colectividades, así como de sus expresiones culturales propias; hecho que genera estigmas e, incluso, la implementación de mecanismos de control. Según Bourdieu (1980) las imposiciones que legitiman las segmentaciones del mundo social tienen el efecto de dar sentido al grupo dominado, situación que permite la abstracción de los elementos que conforman su unidad y sus particularidades para generar, entonces, un nuevo tipo de divisiones y fronteras geográficas, culturales y simbólicas. Sin duda, la identidad regional es un discurso que se encuentra íntimamente relacionado con la identidad étnica. Los testimonios recopilados arrojan que la primera es una de las objetivaciones más exaltadas en el caso de la población *amazige* que creció dentro los territorios nacionales de Marruecos

(Mapa 9) y de Argelia (Mapa 10).

Las menciones sobre algunas de las regiones de Marruecos fueron las siguientes:

Yo soy del centro de Marruecos e incluye todo lo que es la capital y su región: Casablanca, Kenitra, etc. La gente del centro es más moderna que en otras partes del país. Casi todos los proyectos económicos son centralizados en Rabat, Casablanca y Kenitra; también al norte como en Tánger, pero Rabat es la capital y entonces es más administrativa. Casablanca es industrial y hay muchas actividades y casi toda la gente que está en esa parte tiene trabajos muy buenos. Si vamos a comparar con las otras regiones, hay un aspecto más rural en ellas. Desde el principio, desde nuestra independencia hace como 60 o 70 años, todo estaba centralizado. También la infraestructura del centro no es como la de las otras regiones. Pero actualmente con el Rey se han hecho muchos proyectos en todas las ciudades... (TCM, g. masculino, 44 años, México, D.F., 19 de julio de 2011).

Entre el Rif y otras regiones hay muchas diferencias, pero desde hace muchos años el gobierno quiere hacer todo para que estas desaparezcan. Mi región y mi idioma son parte de mi vida [...] En el Rif se presta atención a la gente, al gobierno y tiene una larga historia. Desde el tiempo de AbdelKrim al Khattabi el Rif ya era una República. Hay políticas para separar a los rifeños. Hay una gran información sobre el Sáhara Occidental, pero la República del Rif existió antes que ellos. Ahora, el gobierno marroquí está prestando atención a los saharauis, tienen intereses muy fuertes, pero hacia los rifeños no. (OKR, g. masculino, 30 años, 15 de julio de 2011).

Las referencias a algunas de las regiones de Argelia fueron:

La Cabilia tiene características sociales, geográficas y también culturales porque en esta región no se habla árabe. El niño chiquito va a darse cuenta que hay gente que se llaman árabes cuando entra a la escuela, pero mientras está en su medio, entre su gente, todo el mundo habla el cabil, habla el bereber, entonces no se da cuenta para nada. Entonces, yo me di cuenta que hay un pueblo que se llaman "árabes" en mi primer día de escuela en la primaria. El profesor era del pueblo, lo conocemos desde chiquitos, pero nos hablaba el árabe y todo el mundo sin saber lo que está diciendo. Sí, porque en esta época si el profesor utiliza el idioma materno de los niños y de él lo expulsan inmediatamente y tiene riesgo de ser apresado. Entonces a ellos los entendemos porque no pueden arriesgar ni su carrera, ni su trabajo, ni su vida, porque si la utilizan [la lengua] en la tarde van a tocar a su

puerta y en la mañana, cuando despiertas, te enteras que a fulanito lo apresaron ayer en la noche, no se sabe quién y lo esperas como tres años, cuatro años. Si él es fuerte, sale y te da la explicación, porque nadie va a darse cuenta, salvo que llegue y te cuente. [En la Cabilia] casi todos hablan el francés y el árabe, mientras que en las zonas árabes hablan sólo árabe, rechazan otros idiomas. Si yo hablo en árabe se nota que soy cabil [...] La tierra no sale de tu sangre, por eso [...] La comida básica de esta región es el trigo, es como el maíz aquí para las comunidades indígenas [...] Utilizan también el aceite de oliva, los higos, las olivas, y las cerezas. La comida principal, lo básico, es el *cous cous*. Casi todo el mundo lo come, y si no lo come, lo come como dos o tres veces a la semana, porque sus ingredientes no son tan caros. Se utiliza pura verdura y algunas veces carne, porque su caldo se puede hacer sin carne. También toman mucha leche porque casi todos tienen animales productivos para autosustento y comercio, eso depende del tamaño de rebaño que tiene y depende de las tierras [...] La ropa en mi región tiene muchos colores y no cubre nada de la cabeza de una mujer. La vestimenta de los hombres es diferente, por supuesto [...] Ahorita los jóvenes se visten como yo, pero el vestido antiguo para los ancianos es cotidiano y tiene una gorra también, como una capucha. Éste se llama *acchabi*, o en árabe *chilaba*. (MST, g. masculino, 38 años, México, D.F., 7 de julio de 2011).

La Gran Cabilia se diferencia de muchos otros sitios, definitivamente. En Argel, la capital, hay mezcla de todos; hay muchos bereberes que se fueron allá desde hace mucho tiempo. Te hablan bereber perfecto y cuando hablan árabe también te das cuenta que son bereberes [...] [En la Cabilia] la vestimenta es diferente. Tú ves a las mujeres vestidas de manera diferente a la gente de otras zonas. Es colorido y eso se sigue usando. Ahora hay un formato mucho más elegante para ocasiones especiales, pero usamos vestimenta normal. Allá se come mucho más *cous-cous* que en los demás lugares [...] (MOB, g. masculino, 41 años, México, D.F., 5 de julio de 2011).

Pese a que fueron mínimos los testimonios que se refieren a las regiones no *amaziges* de Marruecos y de Argelia, éstos expresan que en la sede de las instituciones estatales se concentran personas de múltiples orígenes debido al impulso de las actividades económicas, un hecho que tiene origen en Marruecos desde el periodo anterior a los protectorados con las nociones de *bled al majzen* y *bled es-siba*. En cambio, las regiones amazigófonas como la Cabilia y el Rif fueron -y son todavía- regiones en las que se viven la asimilación, los mecanismos de control (como las políticas de arabización) y el abandono por parte del Estado,

factor de peso para la emigración hacia otras ciudades y latitudes. Ello se evidencia con las frases: “[...] Hay muchas diferencias, pero desde hace muchos años el gobierno quiere hacer todo para que estas desaparezcan”; “[...] si el profesor utiliza el idioma materno de los niños y de él lo expulsan inmediatamente y tiene riesgo de ser apresado”; “en [...] la capital hay mezcla de todos; hay muchos bereberes que se fueron allá desde hace mucho tiempo”.

Atendiendo la visión de Rogério Haesbaert (2011) sobre el territorio, se concluye que la identidad regional y étnico-lingüística está sustentada en la apropiación y el control del espacio; el cual, es producto de la interacción social e implica relaciones de poder. Ello fue mostrado por OKR cuando afirmó que: “Desde el tiempo de *AbdelKrim al Khattabi* el Rif ya era una República. Hay políticas para separar a los rifeños [...] La República del Rif existió antes que ellos”. Por ende, la aparente desterritorialización y control de los *amaziges* favorece la construcción de un nuevo discurso que, como menciona Bourdieu (1980), “tiene la finalidad de imponer como legítima una nueva definición de fronteras y de hacer conocer y reconocer la región delimitada contra la definición dominante y desconocida como tal [...]” (Bourdieu, 1980: 66).

Finalmente, el peso de la historia para los grupos étnicos árabe y *amazige* es muy importante, ya que ambos atravesaron por un “proceso de etnicización” (Giménez, 2009) durante el periodo colonial que implicó que el grueso de la población magrebí fuese separada de los vínculos que los unían con sus territorios míticos y ancestrales, al someterla a los proyectos de las metrópolis. Dicho proceso permite expresar que tanto los árabes del Magreb como los *amaziges* son entidades dinámicas producto de la historia, mismas que durante el periodo postcolonial recrearon una identidad étnico-lingüística que se mantiene y afirma hasta la actualidad gracias a las relaciones interétnicas, los movimientos sociales y las relaciones de poder en las que ellos se sumergen.

4.1.3. “Estamos hablando de una tierra, de un tipo de costumbres”

Para hablar de la identidad étnico-lingüística de los marroquíes y argelinos que

viven en la Ciudad de México se hará referencia a los testimonios que denotan la diversidad cultural de los países originarios, ubicados por muchos dentro del tan conocido mundo árabe. Para ello, se retomará la noción de Devalle sobre la etnicidad, pues ésta “[...] sólo puede comprenderse en contexto, evolucionando en el curso de la historia en circunstancias sociales específicas (Devalle, 2002:22)”. Dicho esto, cuando se preguntó a los informantes sobre aquellos elementos que los hacen sentirse parte de los árabes y de los *amaziges* y lo que esto significa para ellos fue respondido lo siguiente:

[A los bereberes] primero nos identifica la lengua, que hace la diferencia entre una cultura y otra; segundo, es la ropa; tercero, es la comida; y el cuarto, casi todos viven en las montañas y éste es un fenómeno social. Todas las comunidades reprimidas viven en las montañas porque el conquistador toma las buenas tierras, todas las tierras fértiles, y ellos se van a la montaña porque es el mejor lugar, el estratégico para defenderse, para preservarse. Este es un fenómeno social. (MST, g. masculino, 38 años, México, D.F., 7 de julio de 2011).

No puedes decir: “Soy 50% *amazige*, o soy 50% árabe”. Yo soy *amazige*. Estamos hablando de una tierra, de un tipo de costumbres. Los árabes tienen que respetar, no porque los árabes llegaron a nuestra tierra tenemos que ser como ellos [...] En el *tamazight* hay variantes dialectales: la del Rif, la *soussi*, el *tachelhit*. Nosotros los rifeños nos entendemos más con los bereberes argelinos del norte, los bereberes del sur de Marruecos se entienden más con los bereberes del sur de Argelia. (OKR, g. masculino, 30 años, México, D.F., 15 de julio de 2011).

Nosotros pertenecemos a la raza bereber y tenemos nuestras diferencias. Las diferencias son el idioma, la comida, el tipo de platillos. En la zona de donde somos se vive de la agricultura, pequeña, para autoalimentarse. No somos gente que vamos a comprar, muy poco. Cualquiera tiene su jardín, tiene sus vacas, tiene sus borregos, etc., se vive de esas cosas. El olivo es otra cosa importante, si tu vas a la zona bereber hay muchos más olivos [que en otras zonas] El olivo es mucho más bereber que en las demás zonas del país. En septiembre, octubre y noviembre la mayoría de la gente hace recolección de olivos... [Nosotros somos] aguerridos, orgullosos, muy apegados a su cultura. (MOB, g. masculino, 41 años, México, D.F., 5 de julio de 2011).

Yo soy bereber porque mi papá es bereber y mi mamá también. Ellos con sus papás

hablan bereber y pues cuando ellos vienen a la ciudad hablan árabe porque la gente de la ciudad no habla bereber. Nosotros decimos en la ciudad “pus ya no podemos hablar bereber”. [Solamente] a veces escuchamos que habla mi abuelita con mi papá o cosas así y pues entendemos cosas; no puedo hablar bien, bien, pero hablo un poco. Yo no hablo mucho *tamazight* porque viví en la ciudad, por eso no lo hablo bien. Hablo árabe y francés, porque en Marruecos hablan francés, [porque] está Francia antes en Marruecos, pues por eso, toda la gente de Marruecos habla francés. Como ustedes cuando venían los españoles aquí [...] Me siento árabe y bereber, no hay diferencia. Soy marroquí y pues los marroquíes son bereberes y son árabes [...] Te voy a decir una cosa, los bereberes se sienten como si los árabes los ignoran. En Marruecos hay chistes que hablan de “que un bereber es un codo, que tiene dinero y no quiere sacarlo”. (HHM, g. masculino, 27 años, México, D.F., 18 de octubre de 2011).

Mi mamá es árabe y mi papa bereber. Con mi mamá aprendí a hablar ambas lenguas, primero el bereber y después el árabe y el árabe clásico en la escuela, todos tienen que aprenderlo en la escuela desde el primer grado de estudios. Este es un ejemplo de cómo el asunto de ser bereber o árabe no es un problema en la vida cotidiana, pero ya en el ámbito político por ejemplo, ahí sí lo es, ahí toma un tinte importante y el racismo se deja ver bastante. Con el asunto de las mezclas, del mestizaje, saber si una persona es bereber o árabe no es tan fácil, no es cuestión de verlo a la cara y saberlo; pero si uno entra a ciertas zonas o lugares podemos saber en qué zona viven más de unos o de otros. En zonas muy específicas [...] ellos generalmente se pueden identificar por sus rostros, la manera que comen, la cronología de sus padres, cómo se viste, pues algunos visten de manera muy tradicional y se puede decir que son bereberes. Antes ellos vivían en las montañas, muy alejados, a diferencia de los árabes que dominaban las ciudades grandes. Pero ahora con la educación, que no hace diferencia entre unos u otros desde la independencia, ya los bereberes empiezan a entrar. Generalmente los bereber hablan árabe, al contrario, los árabes no hablan bereber. Ahora uno encuentra libros de texto escritos en árabe y en bereber, y en algunas otras lenguas de esta zona, que no son muy distintas y que poniendo atención uno puede entender. (SLI, g. masculino, 48 años, México, D.F., 21 de septiembre de 2011).

Los bereberes dicen que estaban aquí desde el principio y que entonces [nosotros los árabes] debemos de seguir nuestras costumbres como ellos. Hay otros que odian a los árabes... Yo supongo que la educación es igual, no tiene nada que ver, a lo mejor ellos hablan el dialecto en su casa, desde niños, y nosotros no, porque hablamos lo común en Argelia. (SHA, g. masculino, 38 años, México, D.F., 23 de julio de 2011).

Nuestro origen es árabe, casi la mayoría de la gente que vive en Marruecos es así. (TCM, g. masculino, 44 años, México, D.F., 19 de julio de 2011).

La información de los testimonios anteriores recupera que el hecho de identificarse con los *amaziges*/bereberes o árabes es resultado de ciertas motivaciones subjetivas que tienen como finalidad la obtención de un reconocimiento político o social, además de las particularidades en el devenir histórico de ambos grupos. Esta situación se ejemplifica con frases como: “Los árabes tienen que respetar, no porque los árabes llegaron a nuestra tierra tenemos que ser como ellos”; “Los bereberes dicen que estaban aquí desde el principio y que entonces [nosotros los árabes] debemos de seguir nuestras costumbres como ellos”; “Los bereberes se sienten como si los árabes los ignoran”; “Nuestro origen es árabe, casi la mayoría de la gente [...] es así”.

También se notó que, en las percepciones sobre la autoidentidad étnico-lingüística, los entrevistados enmarcaron una pertenencia con base en la lengua y otros rasgos culturales como la vestimenta, la gastronomía, el modo de vida y las actividades económicas. Sin embargo, se constató que la migración y la asimilación al grupo dominante es un factor importante en la pérdida del uso del *tamazight*; tal como fue mencionado por HHM y SLI, quienes se intuye que se identifican con el grupo étnico árabe por las causales antes mencionadas, a pesar de afirmar dicha filiación étnica por referencia paterna, materna o a través de sus abuelos. Cabe resaltar que para aquellos como MST y OKR la lengua fue el elemento cultural que los determinó a incluirse en distintos movimientos sociales de corte bereber, ya que con la defensa de ésta refuerzan su pertenencia a dicho grupo étnico⁷⁸.

Finalmente, los rasgos físicos no fueron tan citados en esta ocasión -caso contrario cuando se solicitó a los entrevistados que mencionaran las características que los identifican con su país de origen-, ya que, debido al mestizaje entre ambas naciones, sólo mediante las acciones sociales y políticas pueden evidenciarse las identidades étnicas de la población marroquí y argelina.

⁷⁸ Diario de campo: octubre-noviembre de 2011 y febrero-marzo de 2012.

Por otra parte, algunos de los que se adscribieron al grupo étnico árabe se autodefinieron a partir de los “otros”, particularmente evidenciando un estatus devaluado del *tamazight* denominándola como “dialecto”; como en el caso de SHA, quien sólo reprodujo el discurso difundido por la ideología oficial.

4.1.4. “Nadie acepta al otro. Mis ancestros existieron desde la noche de los tiempos”

Debido a que el contacto social es relevante para la reafirmación de la identidad étnica, se indagó en un segundo periodo lo que representa el encuentro con la alteridad. En conformidad con Giménez (2009) la identidad colectiva adquiere relevancia en la interacción social, pues cada grupo define sus fronteras con base en ciertos elementos culturales que se sustentan en una memoria colectiva, que otorga estabilidad y una definición propia. Puesto que los informantes son portavoces de su grupo étnico originario y se expresan a partir de un marco social de referencia, se expondrá que ellos no están exentos de imponer al “otro” ciertas etiquetas o estereotipos para delimitar sus particularidades propias.

De esta manera, para conocer cómo se define la autoidentidad de los marroquíes y argelinos, en contraste con la alteridad, se incluyó dentro de las preguntas a los “otros”: los bereberes, los árabes que habitan en la región del *Mashreq* y los árabes magrebíes. Las entrevistas arrojaron lo siguiente:

Los bereberes son gente muy fanática; ellos son más racistas que la gente que habla el árabe y no aceptan fácilmente al otro. Cuando vas al sur de Marruecos nadie te habla si tú no hablas en bereber y si vas al norte, donde se habla otra variante y hablas árabe la gente no quiere a los árabes, aunque los árabes somos la mayoría en Marruecos. Ellos son mas xenófobos [...] Hay gente que dice, por influencia de los extranjeros -y no todos-, que los árabes son conquistadores y que todo lo que han hecho lo hacen por sus propios intereses. Los bereberes dicen que siempre han estado marginados, pero no es verdad. Esa división entre árabes y bereberes fue algo del Protectorado, porque hicieron un decreto para separar y poder dominar en Marruecos, pero se ha luchado para que ese decreto no fuese aplicado. Siento que actualmente hay gente que defiende intereses personales, sobre todo la gente del norte y los del sur, pero en general hay un idioma entre

los bereberes y los árabes. Es bueno que la lengua bereber sea integrada en la Constitución, es como buscar la unión en la diferencia. Si ellos parten del principio de que siempre han estado marginados, ahora al menos pueden decir que el poder ha reconocido el idioma y la identidad bereber. Incluso la madre del rey es bereber. Yo estoy a favor de que la lengua bereber sea considerada porque ellos son marroquíes ante todo y es importante que esa lengua sea considerada como un idioma de los marroquíes. En la Constitución reconocemos que somos árabes-musulmanes pero también hay otras identidades, como la gente que vino de Andalucía y los judíos [...] (TCM, g. masculino, 44 años, México, D.F., 19 de julio de 2011).

Eso de ser bereber o árabe no existía antes. Ellos dicen que son bereberes, no árabes. Yo creo que eso surgió hace como diez años, no existía cuando yo estaba todavía en Marruecos. Yo creo que el idioma es lo único que nos diferencia. Comemos lo mismo, somos igualmente occidentalizados. Hay bereberes en Casablanca, en Agadir, pero es diferente cuando los del sur, por ejemplo, van a Casablanca. Los de las ciudades grandes como Casablanca se abren más a otras culturas, los que no lo hacen son minoría. Es normal que los bereberes defiendan, quieran y busquen proteger sus raíces y su cultura [...] Yo aunque soy árabe marroquí no soy realmente árabe, somos mestizos todos entre árabes, bereberes y negros. Nosotros somos más mestizos que los otros, porque los árabes del Golfo: Emiratos Árabes Unidos, Bahrein, Yemen son los verdaderos árabes. Los otros árabes del Medio Oriente como los de Siria, Líbano y esos otros países son igual de mestizos que nosotros. En la calle hay diferentes tipos de árabe, en Marruecos usas el árabe *dariya* tanto en la calle como en la casa, que es diferente al que te enseñan en la escuela que es el *fusha*. En la mezquita se habla ese tipo de árabe también, porque es un discurso religioso el que hay allí. Estoy de acuerdo con que el árabe *fusha* sea la lengua nacional en Marruecos. Todos los países tienen este árabe como lengua nacional. Como hay tantas diferencias entre todos los árabes, no quedaría nada en común entre nosotros si no hubiera una lengua y una religión oficiales. (RCM, g. femenino, 36 años, México, D.F., 17 de julio de 2011).

Los árabes del *Mashreq* no nos consideran árabes. Para ellos nosotros somos de otra etnia, pero la realidad es que hablamos árabe, estudiamos árabe, en fin, nos consideramos árabes. Quizás la cercanía con Europa y el peso de la historia nos hace un poco diferentes, no sé exactamente cómo explicarlo. Pienso que el factor petróleo está presente en esta percepción, pues los árabes del *Mashreq* tienen petróleo, son mucho más ricos y a nosotros nos consideran los más pobres. Ellos piensan que somos más bereberes y que lo árabe nos llegó por el islam y en este aspecto creo que tienen razón, pero la mayoría de la población de Marruecos es árabe, sus ancestros llegaron de Arabia Saudita, de Irán, no

porque ellos eran migrantes hace doce siglos dejaron de ser árabes. Si hablamos de diferencias culturales hay muchas, como la comida y la manera de vivir la religión. Para empezar, en el Magreb no hay shiítas, en el *Mashreq* sí los hay. En Marruecos el rito es maliki, esto casi no existe en el *Mashreq*. En Marruecos, Túnez y Argelia se encuentra mucha gente que va a visitar las tumbas de personas que se consideran santos, en el *Mashreq* no ves esto, pienso que esto es una tradición que sobrevivió de la cultura preislámica en el Magreb, después llegó el islam y la gente se convirtió al islam, pero la gente se quedó con estos ritos. Obviamente, ésta forma de pensar -de que nos crean árabes o no- es algo entre el pueblo, no es una visión de Estado. De hecho, el Magreb es parte de la Liga Árabe, pero si te encuentras a un libanés y le preguntas sobre los árabes de Marruecos seguro te contestaría que esos no son árabes, eso ya me ha sucedido aquí en México. (RMP, g. Masculino, 42 años, México, D.F., 12 de agosto de 2011).

Nosotros hablamos un árabe mezclado con francés y aparte hay unas palabras que nada más el argelino puede entenderlas. Si traes a otro, no sé, pus un libanés, un egipcio que está aquí y escucha, va a decir “oye ¿qué es eso?, ese no es árabe”. Pero, entonces, digamos los árabes de Arabia Saudita, de Siria, de Líbano, de Palestina, de Jordania, ellos dicen que somos árabes por el país, claro, somos árabes por el país porque Argelia es un país civilizado y musulmán, y pues ya somos árabes, pero como dije, en Argelia hay partes que son bereberes. Allá en Marruecos, para los marroquíes, no son bereber, bueno son bereberes, pero se llaman *chleuh*, para nosotros se llaman cabil, ellos son los bereberes, y para los marroquíes se llaman los cabil *chleuh*. (TAC, g. masculino, ca. 40 años, México, D.F., 20 de octubre de 2011).

Nosotros en mi familia no tenemos ningún problema respecto a los bereberes. Mis hermanas están casadas con bereberes. La única condición en nuestra familia es que el marido o la esposa sean de buena familia, bien educados y practicantes [...] Hay personas que piden que el bereber sea una lengua oficial. En Argelia dan clases de esa lengua en la escuela, en la universidad, pero no es lengua oficial. No puedes encontrar un periódico o un libro en bereber. Si ellos van a pedir que su lengua sea una lengua oficial, pues los *chaoui* y los *touareg* van a pedir lo mismo. Entonces, vamos a ser un país con diez lenguas oficiales. En la Constitución la lengua oficial es el árabe. (SHA, g. masculino, 38 años, México, D.F., 23 de julio de 2011).

Los bereberes son racistas. (CHA, g. femenino, 38 años, México, D.F., 23 de julio de 2011).

La verdad hay un cierto rechazo entre estas dos personas: los árabes y los bereberes. El racismo existe en todos lados, tenemos que reconocerlo, esconderlo es dejarlo crecer. Hay

racismo entre los dos, nadie acepta al otro. Mis ancestros existieron desde la noche de los tiempos, no vinieron de Arabia Saudita y no tienen huellas en otra tierra. Son de allá, nacieron allá, se quedaron allá. Pero si preguntas a otro argelino te dice: -Mi tatarabuelo era de Yemen o de Arabia Saudita. Entonces, ¡sigue sus huellas y regresa, todavía el viento no las borró!. Me siento más argelino porque se mis orígenes, se cuál es mi sangre desde la noche de los tiempos, no salí de ahí. Yo no vine de otra tierra, entonces me da orgullo; me daría pena ser hijo de conquistadores, yo no le quité la tierra a nadie, mi abuelo la heredó de su padre, su padre de su padre y así es. Yo no le quité la tierra a nadie. Entonces eso te da más tranquilidad, mucho más que a otros [...] Con un árabe de Argelia no puedo identificarme [...] Te miran como un rival y hay gente que te mira como enemigo; eso depende de la persona, su concepción y educación. Puedes encontrar a un árabe bueno, que respeta tu origen, que reconoce que eres víctima de una conquista y de un sistema. [Si] al menos lo reconoce, entonces te alivia y puedes comunicarte con él. Pero si tienen un interés contigo no te lo muestran, a menos que ellos se sientan en una posición de poder...Eso genera rabia y decepción. (MST, g. masculino, 38 años, México, D.F., 7 de julio de 2011).

El *dariya*, el tipo de árabe que se habla en Marruecos, es una mezcla entre *tamazight*, árabe, francés, español y otras cosas. Cada región tiene su variante dialectal [...] La religión tiene en parte la responsabilidad de hacer creer a los marroquíes que son árabes. En el Rif, los que dicen “nosotros somos árabes”, lo hacen porque ya están arabizados, olvidan que son *amazige*, eso pasa con todos los demás. Los que se dicen árabes quizá lo dicen porque el padre les enseñó a hablar árabe pero todos ellos tienen un abuelo bereber. (OKR, g. masculino, 30 años, México, D.F., 15 de julio de 2011).

Hay muchos hablantes de árabe que también hablan bereber, pero los que no hablan bereber [nos ven] dependiendo de su nivel cultural. Ya no es un tabú, hoy en día, que te vean y digan: “eres un bereber”. Ahora ya es mucho más aceptado. Sencillamente dicen que los bereberes son diferentes, pero ese tipo de gente te mide más por tu nivel cultural y por tu apertura. Los demás siempre te ven con cierta diferencia, pero no es algo despectivo. (MOB, g. masculino, 41 años, México, D.F., 5 de julio de 2011).

Los fragmentos presentados expresan que el “otro” se construyó a partir de términos como “fanático”, “racista”, “xenófobos”, “interesados” y “conquistadores”; tales estigmas, de acuerdo con la perspectiva de García (2008), son producto de las representaciones sociales que dan sustento a la identidad de los entrevistados y que se basan en creencias, opiniones y visiones compartidas en los diferentes

grupos de pertenencia. Por un lado, en algunos de los discursos de los árabes se legitimó la ideología oficial y se cuestionó el estatus marginal del grupo *amazige*, así como también se desvalorizaron las acciones que lleva a cabo este grupo étnico para el reconocimiento de su lengua; ello se muestra en los testimonios de TCM y de SHA.

Por otro lado, los testimonios de los *amaziges* exponen que la lengua árabe es distinta según las regiones, asimismo subrayan que la religión musulmana y la asimilación cultural cumplen un papel primordial en la negación de la identidad bereber. Ellos afirmaron su origen étnico debido a que sus “ancestros existieron desde la noche de los tiempos, no vinieron de Arabia Saudita y no tienen huellas en otra tierra” y exaltaron la conquista cultural llevada a cabo hasta el presente, debido a que “los que dicen ‘nosotros somos árabes’, lo hacen porque ya están arabizados, olvidan que son *amaziges*, eso pasa con todos los demás”. Empero, como afirma García (2008) las representaciones sociales pueden transformarse con el paso del tiempo e, incluso, pueden variar de un extremo a otro debido al papel que cumple la identidad individual⁷⁹.

Por otra parte, en las formulaciones autoidentitarias a partir de los árabes del *Mashreq* las frases que evidencian la posición de los entrevistados fueron: “[...] no nos consideran árabes [...] pero la realidad es que hablamos árabe, estudiamos árabe, en fin, nos consideramos árabes. Quizás la cercanía con Europa y el peso de la historia nos hace un poco diferentes”; “Nosotros somos más mestizos que los otros, porque los árabes del Golfo: Emiratos Árabes Unidos, Bahréin, Yemen son los verdaderos árabes”; “[...] los árabes de Arabia Saudita, de Siria, de Líbano, de Palestina, de Jordania, ellos dicen que somos árabes por el país; claro, somos árabes por el país”. Tales fragmentos dan cuenta de que los informantes justifican sus diferencias con los otros colectivos debido a los factores históricos, como la población étnica existente antes de la llegada del Islam así como el colonialismo europeo, siendo este último un periodo que dejó consecuencias hasta la actualidad en mundos como la política, la economía, la

⁷⁹ Tal es el caso de uno de los informantes que, en la actualidad, expresa de manera más sobresaliente su pertenencia al grupo étnico *amazige*, cuando en antaño su adherencia al Islam era más importante. Diario de campo: Febrero 2011.

religión y el sistema educativo.

4.1.5. “El Profeta fue quien nos enseñó”

Para exponer el proceso de construcción de la identidad religiosa en los marroquíes y argelinos entrevistados es preciso retomar que la posesión de una religión no sólo significa el aprendizaje de ciertos significados, sino que implica también la introyección de éstos para así “volverse en” y ser parte de una realidad compartida (Berger, 1969). De manera que el sentido y la dirección que otorga la religión permite a los individuos vincularse con un cosmos sagrado trascendente que regula el curso de la vida cotidiana -hasta la muerte- con los eventos considerados sagrados, que tienen una calidad excepcional. Tal legitimación define la posición del individuo dentro del cosmos y lo integra, asimismo, en una genealogía religiosa que tiene origen con los primeros creyentes (Hervieu-Lèger, 1996). Ello lo hace perteneciente a una comunidad que porta un mensaje esencial, que permanece al paso de los años gracias al recuerdo.

De acuerdo con Berger (1969) el olvido sólo puede vencerse con la ejecución de rituales religiosos, mismos que implican el conocimiento de ciertas “cosas que deben hacerse y decirse” para así:

Recordar los significados tradicionales encarnados en la cultura y en sus instituciones principales. Restauran constantemente la continuidad entre el momento actual y la tradición de la sociedad, ubicando las experiencias del individuo y de los diversos grupos de la sociedad en el contexto de una historia (ficticia o no) que los trasciende a todos. (Berger, 1969: 57)

En este sentido, gracias a la presencia de los mitos contenidos en un libro sagrado como el Corán y la ejecución de ritos y distintos tipos de actos religiosos, el musulmán se inserta dentro de una realidad que depende de factores objetivos y subjetivos, puesto que ésta debe ser confirmada y mantenida por la colectividad de manera que “sea dada por sentado” y sea “real” para cada uno de los

creyentes (Berger, 1969). Como se señaló con anterioridad, la pertenencia e identificación con el Islam, como sistema y práctica religiosa:

Se origina de la apropiación de una tradición, del recordar la historia del Islam, del recordar el Corán y sus interpretaciones. Ese recordar permite la creación de una sensación de comunidad. Los dogmas y los rituales como momentos del recuerdo religioso se convierten en medios para la creación de un orden para el grupo, para integrar al grupo y para delimitarlo de otros” (Tietze, 2009: 226).

Contemplando lo anterior, así como el papel preponderante que cumple el Islam como religión mayoritaria y orden social en el Magreb, cuando se indagó la manera en que es aprendida y expresada la religión -tanto en Marruecos como en Argelia- se obtuvieron las respuestas siguientes:

Mi padre era el *imam*, la persona que dirige la oración en la mezquita, así que incluso antes de nacer yo ya escuchaba el Corán. Después de nacer veía como mi padre era sabio en el islam e invitaba a la gente a tomar el té en casa y ahí se hablaba sobre islam; así comencé a aprender, gracias a mi padre, más lo que estudié en la escuela y -lo más importante- los esfuerzos personales. En ésto es donde hay más frutos sobre el aprendizaje del islam en la vida. Yo aprendí gracias a mi padre y mi madre me enseñaba como luchar en la vida y salir adelante, yo creo que recibí la mejor educación pues mi mamá me enseñó cómo vivir y mi papá me enseñó cómo morir [...] Normalmente a uno le enseñan todo sobre el Islam desde siempre, los niños a la edad de 7 años ya deben orar pero mi padre nunca nos forzó a hacerlo, pues él creía que orar era algo que debíamos hacer con gusto y porque queríamos, no por obligación. Como nuestra casa estaba a un lado de la mezquita, porque mi padre era el *imam* y en ese entonces el gobierno le daba casa a los encargados -como mi padre- por lo menos muy cerca de la mezquita, pues yo estaba ahí, así que nunca hubo para mí una separación entre la vida cotidiana y la vida religiosa [...] Después, cuando empecé a estudiar religiones en la escuela, comencé a cuestionar a mi padre y a mi mismo, sobre qué filosofía era mejor o si la mía lo era, sobre la realidad de lo que era por haber nacido marroquí. Aunque mi padre tenía que lidiar con tanta pregunta que yo hacía, él era muy paciente y me escuchaba y respondía. Después de mucho estudiar y comparar las filosofías de las diferentes religiones llegué al entendido, por convicción propia, que mi camino es el Islam. (SLI, g. masculino, 48 años, México, D.F., 21 de septiembre de 2011).

En Argelia podemos decir que el 99% son musulmanes, es un ambiente religioso. Desde niños aprendemos todas esas cosas, viendo a nuestros padres, abuelos, nuestros vecinos. Las mezquitas están en casi cada barrio, entonces si caminas de esta cuadra a otras cinco vas a encontrar otra mezquita. En una superficie de un kilómetro cuadrado hay como cinco o seis mezquitas... (SHA, g. masculino, 38 años, México, D.F., 23 de julio de 2011).

Yo nací en una familia musulmana y pues el entorno es musulmán. Todo Marruecos es un país musulmán. Cuando estaba chiquito fui a la mezquita para aprender, mi papá me enseñó y me dijo: "pues ya vete a la mezquita para aprender el Corán", y fui y aprendí cómo puedes limpiarte antes de hacer la oración y todo... (HHM, g. masculino, 27 años, México, D.F., 18 de octubre de 2011).

Tenemos cinco deberes de la religión: el primero es la *shahada*, la hacemos desde niños; después la *salat* o la oración, el Profeta dice que tenemos que aprenderla desde los 7 años, aunque no es obligatorio, sólo es para enseñarnos a rezar, pero tenemos que hacerlo obligatorio a los 10. Entonces, los deberes de la religión tienen que hacerse en la edad de la pubertad, como el *zakat*, el ayuno, la oración... Para entrar a la casa tenemos que decir algo, también para salir, así como para entrar al baño y para salir de él, porque hay demonios en el baño. Esas oraciones se hacen en todo momento. En el coche tenemos un *du'a*, que es como una oración, y rezamos a Dios para que nos proteja. Cuando comemos también, así como cuando acabamos de comer, cuando nos bañamos, en todo momento hay algo pequeño que tenemos que decir. Cuando hay truenos tenemos que decir algo para protegernos cuando llueve. Eso nos lo enseñan en la escuela y nuestros padres también. El Profeta decía esas *du'a* y nosotros tenemos que decirlas. El Profeta fue quien nos enseñó. Todo eso está en libros. Eso lo aprendemos desde el kinder y la primaria. Después lo aprendemos solos cuando vamos a la mezquita. (CHA, g. femenino, 38 años, México, D.F., 23 de julio de 2011).

Cuando era niño me llevaron a la escuela coránica. Entre la escuela coránica y la normal no hay mayor diferencia. Ahí te obligan a hacer oraciones, te enseñan el Corán; te piden que te lo aprendas. Antes, la religión antigua era el culto al sol, la luna, las estrellas, pero luego llegaron los cristianos y luego los musulmanes. (OKR, g. masculino, 30 años, México, D.F., 15 de julio de 2011).

Desde el kinder te enseñan el Corán, cómo hacer la ablución, etc. La educación no es laica [...] En secundaria hay una materia que se llama educación islámica y te dan a leer textos

sobre el Corán y la *sunna*⁸⁰ [...] Mi mamá y mi papá nos dieron también educación islámica: cómo rezar, cómo hacer la ablución, también veíamos películas como la de El mensaje, que es sobre el Profeta [...] En Marruecos se festeja el nacimiento del Profeta, es algo ya antiguo y la gente lo festeja porque sus padres lo hacían, pero no es algo correcto. Pensando en ese tipo de cosas y en la vida del más allá, pensé que era bueno realizar estudios sobre el Islam, a nivel profesional. Tenemos que prepararnos para la vida que es eterna. Mi tesis de licenciatura la hice sobre el *'aqidah*⁸¹ [...] Antes había mucha ignorancia en Marruecos sobre la religión, pero ahora por la televisión satelital se pueden ver programas de Egipto o de Arabia Saudita. (RCM, g. femenino, 36 años, México, D.F., 17 de julio de 2011).

Aprendí la religión en la escuela. Allá si sacas un cero en educación islámica repruebas [...] Yo creo en la religión, pero el fanatismo y esas locuras te hacen odiar hasta su origen. A mí lo que me interesa es la educación, esa es mi mejor religión. Pero el decir que eres religioso no te salva de una mala conducta. Entonces, qué es mejor, ¿la educación o la religión? Yo aprendía eso para no reprobar, no para sacar 10 o porque estuviera convencido. Hay una fuerza que maneja este mundo pero no puedo decirte que es tal objeto, tal persona, tal cosa. Es metafísica y todo el mundo tiene derecho de verlo a su manera: como *Shiva*, como Dios, como Alá [...] Los profetas son personas que quieren cambiar las cosas, son rebeldes, son seres humanos. No tienen algo más que inteligencia y ganas de cambiar las cosas. Mi madre es practicante, mi padre, mis hermanos. Yo como cuando ellos ayunan, pero jamás delante de ellos, por respeto; ellos saben que yo no lo hago. Esa religión es extranjera, de los árabes, yo por eso también la rechazo. El Islam es algo representativo de los árabes, entonces eso no es algo representativo mío. Hay musulmanes de todos lados pero tienes que saber cómo piensan los árabes... (MST, g. masculino, 38 años, México, D.F., 7 de julio de 2011).

Yo conozco gente que son musulmanes, que hacen el Ramadán, dan la *zakat* y ayudan a la gente, no comen puerco, pero de vez en cuando se echan un alcohol. Eso no le quita lo musulmán, porque tomar alcohol es como un defecto y lo haces para convivir de vez en cuando y ya. Lo más peligroso, en la religión musulmana, es cuando uno reza y de vez en cuando se echa un alcohol ¿me explico? Uno que ya hace la oración pero, no sé, un fin de semana lo invitan a una fiesta o no sé y pues le invitan a un alcohol "nada más por hoy", te lo tomas y luego mañana vuelves a hacer la oración y todo ¿me explico? Eso es como si uno se está burlando de la religión, entonces de preferencia no rezas. Cuando la empiezas

80 Tradición profética, indica el modo de vida del Profeta Mohammed.

81 Toda la serie de conceptos que un musulmán debe reconocer y, por tanto, creer.

a hacer no la dejes, ¿por qué? porque en la religión musulmana Dios castiga más a la persona que deja la oración, que a la persona que no reza. Dios castiga el que deja la *salat*. Si no está haciéndola sí va a ser castigado, lo sé, pero de otra forma, pero Dios castiga más a la persona que la estaba haciendo y luego, de repente, dejó de hacerla (TAC, g. masculino, ca. 40 años, México, D.F., 20 de octubre de 2011).

Como se abordó en el Capítulo 1, el Islam se declaró en Marruecos y en Argelia como religión oficial desde la constitución de ambos Estados-nacionales, e incluso se integró como asignatura en el sistema educativo. Sin embargo, debe considerarse que la identidad religiosa también es adquirida, reproducida y expresada en el seno del hogar, la colonia, el barrio, la localidad, el trabajo, los medios de comunicación (Valenzuela, 1994) y, en el caso del Islam, en la mezquita: un espacio consagrado a Dios que cumple con la función de congregar a la comunidad de creyentes (Ledesma, 2010).

Conforme en los testimonios anteriores la identidad religiosa se aprende y reproduce en diversos contextos, siendo la escuela y la mezquita los espacios sociales mencionados de manera mayoritaria por los entrevistados. Si bien no se hizo gran referencia a los cinco pilares de la fe, es notorio que se mencionase la importancia de la audición y lectura del Corán, el conocimiento de los *ahadith*⁸² y de diversos tipos de oraciones para el mantenimiento de un orden sagrado, pese a la presencia de espacios y actos profanos. Las menciones a la muerte y a la vida después de la muerte expresan que existe la certeza de un “destino último en el cosmos” (Giménez, 2009), incuestionable, ya que es “dado por sentado”.

Uno de los testimonios arroja que los medios de comunicación -como la televisión satelital- también cumplen con una función legitimadora de la religión, aunque en estos medios se muestren las expresiones religiosas de un territorio distinto al Magreb; las palabras de RCM denotan que la práctica religiosa de Egipto y de Arabia Saudita es más legítima que en la de su país de origen. Igualmente, se mencionó que es importante la cercanía con los líderes religiosos y con las instituciones académicas que reproducen el mensaje sagrado oficial. Si

82 Plural de *hadith*, tradiciones orales del Profeta Mohammad que fueron transmitidas de generación en generación y concentradas en el tiempo de la Dinastía Abasí.

bien este hecho puede favorecer “la correcta transmisión de [las] creencias y principios (Ledezma, 2010: 79)” las identidades exaltadas a nivel personal, como la *amazige*, pueden propiciar la disensión sobre tales nociones; sobre todo cuando se piensa que “el Islam es algo representativo de los árabes”.

Siguiendo con este punto, en alguno de los testimonios se expuso que el Islam fue cuestionado como sistema religioso en uno de los periodos de la biografía personal, como en el caso de SLI y OKR. Asimismo, dentro de otras de las valoraciones sobre la religión se indicó que, pese a que el Islam prohíbe el consumo del alcohol y de la carne de cerdo, los individuos pueden considerar dichas prescripciones y establecerlas o no dentro de su modo de vida; ello lo ejemplifica el testimonio de TAC, quien explica que pueden existir “musulmanes, que hacen el Ramadán, dan la *zakat* y ayudan a la gente [...] pero de vez en cuando se echan un alcohol. Eso no le quita lo musulmán”. Ello significa que la identidad individual -entendida como múltiple- tiene una importancia radical en la selección y el seguimiento de las pautas culturales aprendidas en el proceso de socialización, pues la identidad religiosa se transforma con el tiempo y se conforma de distintas maneras, como todo tipo de identidad. En este sentido, es relevante la opinión de Tietze (2009), quien menciona que:

En la descripción subjetiva de la pertenencia, el Islam no necesariamente será el principio central, sino del mismo modo puede estar subordinado a otros sentimientos de pertenencia [...] Una y otra vez la religiosidad permite el distanciamiento de las tradiciones religiosas y sus dogmas, con el fin de volver a apropiárselas nuevamente en otro momento de su biografía bajo nuevas condiciones (Tietze, 2009: 224-226).

Dentro de los testimonios recopilados, uno de los cinco pilares del Islam más mencionados fue el del ayuno durante el mes de Ramadán; mismo que se solicitó que fuese explicado a partir de la infancia. Las referencias sobre éste, sobre el modo de vida en dicho periodo sagrado y la festividad que lo culmina, el *eid al fitr*, fueron las siguientes:

Durante ramadán hay una edad, como a los cinco o seis años, para que los niños comiencen a acostumbrarse, no se les fuerza. Ellos quieren ayunar a esa edad pero hacen un día o dos días de ayuno hasta que estén ya bien preparados para ayunar todo el mes completo. Pero la mayoría de los niños comienzan a ayunar todo el mes antes de la pubertad. En el Islam el hombre y la mujer son iguales, tienen que hacer los mismos deberes, pero la mujer tiene excepciones: cuando está embarazada y después de su embarazo; cuando tiene la regla no ayuna y no reza (CHA, g. femenino, 38 años, México, D.F., 23 de julio de 2011).

[...] Mi primer ramadán obligatorio fue cuando tenía 14 años, después de mi primera menstruación, pero se enseña a ayunar desde chiquitos. Por ejemplo, cuando tienes como 8 o 9 años, empiezas a ayunar pero sólo medio día. Cuando ya eres un poco más grande se ayuna el día completo, pero a mí me enseñaron a ayunar el primer día de Ramadán, el día 15 y el día 27, porque el primero es un día bendito, el día quince es la mitad del mes y el 27 se dice que es uno de los días más importantes, el día de la noche del poder o *laylat-ul qader*. Cuando se ayuna el día completo cuando eres chico todavía se preparan más cenas, porque a esa edad tienes más antojos. Durante el ramadán se cocina mucho y es algo muy cansado (RCM, g. femenino, 36 años, México, D.F., 17 de julio de 2011).

[En el día del *Eid al Fitr*] suele ponerse ropa nueva, tanto los niños como los adultos. Hay personas que empezando el mes del ramadán empiezan a buscar ropa, hay gente que lo deja hasta la última semana. Se empieza a comprar mucho más para los niños y las niñas: zapatos, pantalones, alguna cosa que les falte. (SHA, g. masculino, 38 años, México, D.F., 23 de julio de 2011).

Los testimonios anteriores arrojan que dentro de ciertos periodos sagrados, como el mes de ramadán, se introyectan las pautas culturales y se refuerza el sentimiento de pertenencia a la comunidad religiosa, ya que como comentan CHA y RCM los(as) niños(as) buscan seguir el ejemplo de sus padres y de la sociedad en general. Sin embargo, debido a que estas prácticas se inscriben en un orden social y sagrado, los musulmanes se encuentran sujetos a los requerimientos de la edad y a las transiciones biológicas existentes por género; delimitando e incluyendo, asimismo, ciertos periodos como la salud-enfermedad, la menstruación y el embarazo dentro de una realidad significativa que une a la comunidad de creyentes con el cosmos trascendente.

Por otro lado, los datos que pudieron obtenerse sobre algunas de las mujeres magrebíes que viven en la Ciudad de México se refieren a un signo que las identifica como musulmanas: el uso del velo o *hiyab*. Si bien son pocos los testimonios que exponen el significado de éste para el grueso de esta población musulmana, se considera que cumple un papel como instrumento de la identidad. Según la *Encyclopedia of Islam and the Muslim world*:

Para muchas mujeres musulmanas, debido a un complejo de creencias personales, reforzamiento social y la imagen pública de sí misma, el uso del *hiyab* es una parte integral de su ser en el mundo y una expresión externa de su fe hacia el interior que dicta la modestia y la castidad [...] La costumbre de las mujeres musulmanas que se cubren en público con prendas de vestir que ocultan completamente el cuerpo y el cabello crean una mística en relación con el usuario y desafían la modernidad occidental [...] El análisis occidental sobre las mujeres musulmanas no es capaz de representar la realidad de la experiencia vivida por cada mujer en particular (*Encyclopedia of Islam and the Muslim world*, Volumen 2, 2004: 721-722)⁸³.

De lo anterior se externaliza que aunque el uso del *hiyab* forma parte de un complejo de creencias, éste puede ser elegido o no como un signo para expresar la pertenencia al Islam. A continuación se presentarán algunos testimonios respecto al velo que son muestra de un pequeño reflejo de la sociedad magrebí musulmana, pues el hecho portarlo tiene como trasfondo la adherencia personal a distintos tipos de ideologías. Las menciones sobre este tema fueron las siguientes:

Desde los veinte años uso el velo. Lo empecé a usar porque sentía que era una obligación. Yo tiempo antes quería ponerme el velo y mi mamá me decía que no (RCM, g. femenino, 36 años, México, D.F., 17 de julio de 2011).

El velo es una cuestión obligatoria, se dice que es *farḍ*. Comencé a usarlo a los quince años, pero fue porque yo lo quise, fue una cuestión personal. Se dio con el tiempo, porque comencé a tener la regla y después me puse el velo. El velo es una responsabilidad, por

83 Traducción propia.

eso a veces los papás te preguntan si estás segura que no te lo vas a quitar; es muy grande quitarse el velo, es como un pecado. La primera vez que lo usé me sentí muy feliz (CHA, g. femenino, 38 años, México, D.F., 23 de julio de 2011).

Los discursos recopilados denotan que existe una coerción social particular que, además de regular la corporeidad, implica la puesta en marcha de un modo de vida piadoso. Se desconoce si el resto de las mujeres de la familia de las informantes optaron por el uso del *hiyab* bajo estas mismas condiciones y, sobre todo, cuáles podrían ser los trasfondos culturales por los que los padres de familia aceptarían o negarían que sus hijas lo porten. Sin embargo, la *Encyclopedia of Islam and the Muslim world* (2004) señala que existen infinidad de motivaciones subjetivas que fomentan la instrumentalización de dicho signo religioso.

5. LA EXPRESIÓN DE LAS IDENTIDADES DE LA POBLACIÓN MAGREBÍ EN LA CIUDAD DE MÉXICO: ENTRE “YO”, “ÉL”, “NOSOTROS” Y “LOS OTROS”

El presente capítulo tiene como objetivo describir y analizar la manera en que los migrantes de origen magrebí que viven en la Ciudad de México reformulan sus identidades, exponiendo la forma en que éstas son desplegadas dentro de distintos contextos sociales, sea en el encuentro con sus distintos grupos de pertenencia en México o a partir de la interacción con la población mexicana. Para tal fin se recurrió a los testimonios contenidos en las entrevistas, así como a los datos del diario de campo, donde se registró la circulación social y las prácticas de algunos de los marroquíes y argelinos que radican en la capital del país.

Por tanto, se introducirá este apartado con algunas de las motivaciones que favorecieron la emigración hacia nuestro país y con algunas de las percepciones positivas y negativas sobre la experiencia de residir en la Ciudad de México, en términos de la integración social. Posteriormente, se presentarán cuáles fueron las dificultades iniciales que vivieron los magrebíes al arribar a la capital del país, contrastándolas con algunas de sus experiencias favorables, para desentrañar cómo es que viven sus distintas pertenencias sociales en el contacto con la población mexicana, en el mantenimiento de vínculos con sus terruños originarios, en el encuentro con los suyos y en la realización de festividades civiles y religiosas propias.

Contemplando las propuestas de la perspectiva clásica, transnacional y de la movilidad, se plasmará en las siguientes páginas cuáles son las problemáticas por las que transcurre la vida de la población migrante y la forma en que ésta despliega sus múltiples identidades, a partir del estudio de algunos casos que podrían referirse, de manera general, al proceso vivido por los marroquíes y argelinos que radican en la Ciudad de México en los años recientes.

5.1. Las motivaciones de la emigración

Debido a que la emigración es un proceso multi-causal que incide en múltiples dimensiones del mundo social, se introducirá el análisis de las identidades de origen magrebí en México partiendo con la perspectiva de Abdelmalek Sayad (1999), quien expone que para realizar el estudio de la migración debe hacerse referencia a la emigración y a la inmigración. Ello, para desmitificar la idea de que la migración es uniforme, que obedece sólo a causales de índole económica y que sus protagonistas pueden caracterizarse en un único perfil como sujetos móviles. Si se contemplan la emigración y la inmigración como las “dos caras de una misma moneda”, las biografías contenidas en este apartado revelarán cómo inciden ambos procesos en las formas en que los migrantes magrebíes despliegan sus identidades en la Ciudad de México. Por tanto, se consideró iniciar las entrevistas preguntando cuáles fueron las motivaciones que llevaron a los marroquíes y argelinos a emigrar hacia nuestro país y a su capital. Fue respondido lo siguiente:

...Desde el momento en que no pasé el segundo año de la universidad no quería pedir ayuda económica a nadie de mi familia, así que empecé a dar clases de inglés en algunas de las empresas de Marruecos y empecé a ser independiente [...]. Así empecé a tener contacto con gente de negocios y con extranjeros, hasta llegar a conocer a [...] dos mujeres norteamericanas [...] [que] querían que yo terminara una meta: ir a Estados Unidos, pues yo quería hacer mi doctorado en lingüística y enseñar en la universidad [...] Así que como era más fácil pedir la visa como estudiante mandé los papeles para solicitarla visa, incluyendo una carta de parte de Helen a la embajada de Estados Unidos en Casablanca, pero no me otorgaron la visa [...] Trate como cinco veces más, pero nunca me la dieron. Después, surgió la idea de parte de Helen de hacerme una invitación para venir a México [...] para que después pudiéramos volver a la embajada norteamericana a solicitar la visa, con el respaldo de haber viajado previamente a otros lugares. Pero nunca pensé, cuando llegué a México, que me recibieran tan bien desde el primer día y ya no me quise ir... [...] Había dos razones para volver: la primera, que me había encantado y que noté que era un buen lugar para vivir y hacer negocio; la segunda, era que yo creía que sería más fácil que me dieran la visa para ir a Estados Unidos ya teniendo una temporada en México, con un negocio bien hecho... De hecho así fue, tiempo después, porque mi instituto estaba establecido. Solicité la visa y me la dieron, sólo que para ese momento yo

ya no tenía muchas ganas de irme para allá... (SLI, g. masculino, 48 años, México, D.F., 21 de septiembre de 2011)

Cuando terminé mi carrera tuve que esperar un año y después conseguí un trabajo en una empresa petrolera. Trabajé seis meses y no me renovaron el contrato porque para trabajar en una empresa petrolera, y mucho más del gobierno, tienes que tener un pariente o un contacto fuerte que te pueda integrar en esa empresa. Terminando me encontré sin trabajo y tuve que buscar la manera de conseguirlo, pero fuera del país. Entonces tuve la oportunidad de irme a España y yendo allá tuve que regresarme a Argelia y trabajaba en cualquier cosa [...] Mientras, busqué becas para estudiar en el extranjero. Fue muy difícil, pero pude conseguirla en México, por medio de la Embajada (SHA, g. masculino, 38 años, México, D.F., 23 de julio de 2011)

Nunca estuvo en mis proyectos esto de salir o ver otras oportunidades porque estaba consciente desde joven que hay muchas cosas que hacer en mi tierra [...] Yo salí muy tarde de Marruecos... Estuve en España, Bélgica, Francia y luego México. Todos esos viajes fueron por mis estudios. Yo pasaba de lugar en lugar hasta que mis necesidades ya no pudieran ser satisfechas y seguí migrando hasta encontrar otro sitios donde pudiera encontrarlas [...] Vine a México a hacer un trabajo sobre el escritor Alberto Ruy Sánchez. Lo hice a través de una universidad que está en el Estado de México y la embajada de Marruecos... (KCM, g. masculino, ca. 46 años, México, D.F., 23 de septiembre de 2011)

Los datos recopilados muestran que las posibilidades de ascenso en el empleo y en la escolaridad fueron algunas de las principales motivaciones que llevaron a los marroquíes y argelinos a dirigirse a otras latitudes, ya que desde los años 90 del siglo pasado un alto porcentaje de individuos calificados⁸⁴ comenzaron a integrarse a las antiguas oleadas migratorias desde el Magreb debido a las limitaciones en el empleo y en la profesionalización dentro de los países originarios. Ello concuerda con los datos de Ermólieva (2011), quien menciona que las causas más comunes de la migración calificada son:

⁸⁴ “En general, se incluye en la definición de este tipo de migración selectiva a las personas que han obtenido por lo menos el primer grado universitario en el país de origen. Los artistas es su calidad de tales pueden ser incluidos en la migración de recursos humanos de alto nivel, aun cuando no hayan alcanzado este primer grado universitario [...] se podría incluir también a ciertas personas que no fueran artistas ni poseyeran grado universitario (Oteiza, 1996: 197)”.

- Escasez de inversiones en investigación y desarrollo tecnológico que limita las oportunidades de científicos y académicos para un trabajo y condiciones de vida adecuados;
- Inestabilidad política y económica;
- Aumento del desempleo y subempleo de graduados universitarios;
- Mejores opciones de retribución económica en el extranjero;
- Falta de programas de actualización profesional que aseguren el acceso a nuevas tecnologías, así como a la competitividad de nivel mundial (Ermólieva, 2011: 119)

En consecuencia de ello, algunos de los entrevistados consideraron residir en el continente europeo como primera opción, sea para trabajar en un sector relacionado con los estudios adquiridos o para especializarse en su ramo, sin saber si iban a establecerse allá en forma definitiva. Al respecto, los siguientes testimonios son ilustrativos:

Fui a Francia varias veces, para ir y luego regresar y nunca me quedé, nunca fui para siempre y ya. Cuando regresaba a Argelia era con un permiso sin goce de sueldo, siempre. En ese entonces, en el 99, ya tenía mi puesto. Yo pensé: "Me voy un año. Si no me va bien o no me gusta, me regreso" y así fui y regresé, lo hice como 3 veces... (TAC, g. masculino, ca. 40 años, México, D.F., 20 de octubre de 2011)

...[Soy el único] que fue a vivir a Francia y después a Alemania. Fui por trabajo, porque soy actor de teatro y músico. En Francia estuve como un año y medio, en Lyon. Después fui a Stuttgart, porque trabajé con una compañía de teatro. [...] Me quedé a trabajar y después de eso ya se acabó el trabajo y me quedé más, como un año. Y después me encuentro a mi esposa en Francia... (HHM, g. masculino, 27 años, México, D.F., 18 de octubre de 2011)

Además de los factores citados por Ermólieva (2011), es relevante mencionar el papel que cumplieron las relaciones sentimentales con mexicanas(os) y de parentesco -cercano o lejano- con los connacionales magrebíes residentes en la capital del país; ya que mediante ellos México fue considerado como ese espacio en el que podrían ser cumplidos los sueños de ascenso y bienestar social. La información que se recopiló sobre el tema fue:

Cuando conocí a mi esposa en Francia [...] ni pensábamos en matrimonio, no. Siempre se hablaba de otras cosas, de México, de Argelia, de no sé qué. Luego, pues hablamos de eso [de casarnos], pero lo bueno es que antes de casarme con ella la conocí bien. Estuvimos como 4 años conociéndonos, ¿por qué? porque no vamos a arriesgarnos a un matrimonio, a lo mejor con hijos, y que al final de cuentas le diga: “No, ¿sabes qué?, yo soy musulmán, a mí no me gusta así y así y así...” [...] Algunos me decían: “¿Si ya estuviste en Europa, para qué México?”. Yo tenía pensado venir a conocer, como te dije; en el trabajo en Francia puse mis papeles para no perderlo y me vine para acá... [...] Yo pensaba: “Voy a conocer”, pero me traje todas mis cosas: papeles, ropa, todo este rollo. En el fondo pensaba quedarme pero había algo que me decía “no”. Y pues a final de cuentas, llegando, bajando del aeropuerto, encuentro que está bonito el país. Al día siguiente, fui a conocer a la familia de mi esposa y me recibieron con los brazos abiertos... (TAC, g. masculino, ca. 40 años, México, D.F., 20 de octubre de 2011)

[...] Me encuentro a mi esposa en Francia, mi esposa es mexicana. La conocí hace cuatro años. La vi y estuvimos en contacto como dos años y después ella fue a Marruecos. Después yo vine aquí a México dos meses, sólomente para ver la vida aquí, porque ella es la única [hija] y no puede vivir en otro lado. Yo le dije: “Pues vamos a Marruecos o a Europa, donde yo viví”. Me dijo: “No, no puedo”, porque ella es muy apegada a la familia. Entonces yo dije: “Ok, no hay problema”, y volví a México. Hace ocho meses que vivo aquí [...] Ahorita me dedico a la música, tengo una banda aquí. Con eso me muevo en festivales aquí en el D.F., Guadalajara y en otros lados. (HHM, g. masculino, 27 años, México, D.F., 18 de octubre de 2011)

...Terminé la licenciatura en el 2007 y regresé a mi ciudad. En ese tiempo trabajé por mi propio gusto 2 ó 3 años hasta [...] que salí del país y fui a Europa [...] Traté de hacer mi maestría allá pero fue muy difícil, además te cuesta mucho dinero, mucho dinero, más que acá [...] El año pasado un pariente lejano fue a mi ciudad, hablé con él y me dijo: “¿Por qué no vienes a México?”, yo le dije: “No, es muy lejos, es otra cultura, otras tradiciones”... Esperé como dos meses y vine, es una experiencia nada más, y voy a ver [...] Lo de venir fue una decisión de la familia, gracias a Dios, mi mamá y mi papá me apoyaron para venir aquí porque ellos saben que no hay futuro en mi país; bueno, sí hay futuro pero no como quiero que sea [...] Es muy difícil vivir en Argelia para nosotros, especialmente la gente que fue a la universidad e inició estudios avanzados; somos muchos, muchos, pero no hay trabajo en Argel. Bueno, sí hay trabajo pero tú vas a trabajar para nada. La gente trabaja para progresar, ¿no?, para mejorar la vida de la comunidad, pero en Argel no, en Argelia no. En Argelia decimos que nosotros “vamos al trabajo”, pero es a quedarse en el trabajo para leer el periódico, tomar un café, nada más, este es el trabajo en Argelia [...] ¿Por qué

yo voy a viajar más de 20,000 kilómetros?, ¿por qué no me quedo en mi país, con mi familia, con mis amigos, con mi tierra?, pero es algo muy difícil... (RAC, g. masculino, 27 años, México, D.F., 26 de noviembre de 2011)

Los testimonios reflejan que las situaciones vividas con los cónyuges/parejas mexicanos(as), las mínimas redes sociales y la posibilidad de éxito económico y profesional, considerando la infraestructura de nuestro país, permitieron el establecimiento aparentemente definitivo de algunos de estos migrantes en México. Esta situación la ejemplifican las frases: “Yo pensaba: ‘voy a conocer’, pero me traje todas mis cosas: papeles, ropa, todo este rollo. En el fondo pensaba quedarme”; “un pariente lejano fue a mi ciudad, hablé con él y me dijo: ‘¿Por qué no vienes a México? [...] mi mamá y mi papá me apoyaron para venir aquí porque ellos saben que no hay futuro en mi país; y, “yo creía que sería más fácil que me dieran la visa para ir a Estados Unidos [...] con un negocio bien hecho [...] solicité la visa y me la dieron, sólo que [...] yo ya no tenía muchas ganas de irme para allá”. Sin embargo, las intenciones de migrar a un país como México fueron muchas veces cuestionadas, dado el estatus que poseen los migrantes magrebíes que radican en el primer mundo, generando que algunos de ellos consideraran permanecer aquí de manera temporal con la intención final de arribar hasta los Estados Unidos o Canadá⁸⁵.

En resumen, el nivel de estudios de los entrevistados, así como sus competencias lingüísticas, impulsaron el movimiento migratorio con el propósito de obtener una mejor calidad de vida. Empero, otros de los factores que se entrelazaron en este sentido fueron la posibilidad de habitar en un país seguro -o que al menos no sufriese de las consecuencias del islamismo-. Como fue expresado:

Es una decisión que se toma [porque] obviamente hay circunstancias por las que sales de tu país, para buscar algo mejor. Sabes que vas a dejar cosas pero vas a aprender otras. En mi caso, fueron muchas las circunstancias, salí en 1994 cuando era un momento muy difícil

⁸⁵ Diario de campo: mayo 2012.

en Argelia [por los islamistas]. Después, haces tu vida y tu carrera (MOB, g. masculino, 41 años, México, D.F., 5 de julio de 2011)

Conforme en lo anterior, durante el siguiente apartado se desarrollarán algunas de las biografías migratorias de los marroquíes y argelinos que radican en México, con la finalidad de exponer cómo es vivida su reterritorialización material y simbólica con el paso del tiempo.

5.2. El arribo a un territorio con identidades diferentes

La migración, tal como lo afirma Amin Maalouf (2010) no es una empresa fácil, ya que el inmigrante es un emigrante antes que todo y vive las dificultades del proceso con sus emociones y con la esperanza de superar las problemáticas que pueden presentársele en la dimensión legal, política y cultural de los países receptores. Según la perspectiva clásica de la migración, lo ideal sería que el inmigrante abandonase sus costumbres y sus identidades propias para tener éxito -o al menos sentirse incluido “con derecho”- en el territorio de reciente residencia. Empero, el proceso tan complejo de la asimilación está sujeto -en términos generales- al número de contactos entre los grupos, a la naturaleza de tales encuentros y al grupo étnico de la población o individuos migrantes. Como lo expresó KCM:

El punto es qué tan preparado estás... Esto forja el grado de sueño, el tipo de sueño y el grado de terquedad. Esto forja muchísimos elementos... ¿Por qué migrar? Las causas pueden ser diversas, por ejemplo: el tener una vida digna. Entonces, ¿los que tienen una vida digna no migran? Sí lo hacen, pero éstos ya no están buscando una vida digna, sino una vida lujosa. Entonces, ¿los que tienen una vida de lujo no migran? Sí, claro, también migran, pero éstos quieren conocer otras tradiciones, otras culturas, para ver cómo poder utilizarlas, sea dentro de su país o explotando cosas de su país para venderlas en el mundo. Todos quieren salir, todos van en busca de algo, de algo que no encuentran acá... (KCM, g. masculino, ca. 46 años, México, D.F., 23 de septiembre de 2011)

Así que, pensando en el proceso de integración como un factor que podría beneficiar la movilidad social de los migrantes, sería necesario que los marroquíes y argelinos:

- a) Aprendan la lengua del país receptor y las pautas culturales de éste para, finalmente, incorporarse positivamente en dicha sociedad en el marco de una relación armónica,
- b) No corten de tajo con sus identidades sociales, nacionales, étnicas y/o lingüísticas, etc., ni las manifestaciones externas de éstas,
- c) Sean respetados por la sociedad receptora en cuanto a la diferencia de prácticas sociales, en aras de una convivencia intercultural positiva para superar cualquier tipo de conflicto social, incluyendo la discriminación,
- d) Replanteen sus comportamientos con la sociedad receptora y que ésta, al mismo tiempo, se adapte a la diferencia y al pluralismo cultural (Tornos, *et. al.*, 1999: 66-67).

En lo que respecta a lo anterior, cuando se cuestionó a los informantes cuáles fueron sus vivencias dentro del proceso migratorio y cuáles podrían ser las acciones a realizar para sentirse incluidos, aceptados e, incluso, integrados al modo de vida de la Ciudad de México y el país, fue respondido lo siguiente:

Yo creo que la manera de pensar de muchos de los argelinos no ayuda. La mayoría de los migrantes cuando se van es para tratar de hacer cierta situación: gente que se va para hacer su vida fuera y ya. La migración nació de los argelinos que iban hacia Francia para generar entradas de dinero, para hacer vivir mejor a la familia y no era para siempre. Después, -la migración que más hay- es la que permite que hagas tu vida afuera. Entonces, si eres del segundo grupo la integración no tiene otra opción. Tienes que integrarte a la sociedad para vivir en ella y no todo mundo se integra. Aquí, el noventa por ciento de argelinos son de esas personas que piensan no volver, eso fue porque los transfirieron de sus trabajos o porque se casaron con una mexicana... no es que de tan lejos hayan venido a México por alguna otra razón (MOB, g. masculino, 41 años, México, D.F., 5 de julio de 2011)

...Una persona que no ha sufrido en Argelia, batallando para trabajar o conseguir dinero, no debe sentir dificultad para integrarse al país. Cuando pasamos por la aduana de Argelia y ven el pasaporte te preguntan: “¿Qué están haciendo en México?”. Creen que somos pobres. Tienen una mala imagen de aquí... Nos gustaría solicitar la nacionalidad mexicana para evitar los trámites de un extranjero y los pagos, aunque estamos pagando impuestos

y todo eso. Para viajar es más sencillo, porque en la mayoría de los países de Europa no piden visa para un mexicano. Entonces, podríamos llegar a Europa sin ningún problema [...] Sería mejor que nuestro hijo crezca en Argelia. No tenemos nada contra México, pero yo pienso que también sería mejor para un mexicano ver crecer a su hijo dentro de sus costumbres. No es que todas las personas de Argelia sean unos ángeles, pero si vas a dejar al niño con tus papás no vas a tener ningún miedo, seguro que lo van a educar muy bien. Aquí, nuestro hijo puede aprender muchas cosas diferentes en la calle o en la escuela... (SHA, g. masculino, 38 años, México, D.F., 23 de julio de 2011)

En la óptica de estos informantes, la integración es un proceso dependiente de los objetivos y motivaciones de la migración, ya que suponen que ésta es más posible a realizarse si se poseen los medios económicos suficientes para residir en el país. Ello concuerda con la noción de “asimilación segmentada”, misma que Portes y DeWind (2006) explican como un proceso íntimamente relacionado con los recursos socioeconómicos de los migrantes y de sus comunidades en el país receptor. Para los entrevistados, la decisión de emigrar a México sólo fue considerada necesaria en caso de posibles transferencias laborales, o por el establecimiento de alianzas sentimentales y matrimoniales con mexicanas(os); de otra manera, no hubieran considerado posible el radicar en un país como el nuestro.

Por otra parte, los siguientes testimonios indican que, cuando la migración ya no sólo es vista como una opción, es necesario adecuar el comportamiento personal, pese al bagaje cultural aprendido en sus terruños originarios. Tal es el caso de HHM, MST y TCM, quienes expresaron:

Integrarse no es fácil porque se sigue teniendo una costumbre. Cuando sales de tu país para venir a vivir a otro país primero buscas tu gente porque, como musulmán, buscas donde están otros musulmanes. Si ya los ves empiezas a ver cómo viven ellos porque tienen experiencia que, en mi caso, yo no tengo. Yo pregunto: “¿Cómo vives?”, la gente te dice: “Es normal...”, solamente que a veces hay cositas difíciles como la comida, pero podemos acostumbrarnos para vivir... Hablé con mi esposa y le dije: “Pues mira, yo voy a venir y pues soy musulmán y tú eres católica y hay diferencias, pero ojalá que podamos arreglar esas cosas” [...] El musulmán cuando se sale de su país va a ser abierto, pero hay musulmanes que no pueden; son musulmanes que siguen mucho al Profeta, de cómo hace

el Profeta sus cosas, son más apegados a la religión y pues no, ellos no pueden salir del país. Nosotros tenemos zonas donde la gente es más apegada a la religión y aquí en México también hay gente más apegada a la religión, gente que dice: “Yo voy a la iglesia porque voy a hacer una oración”, y gente que dice: “Yo voy a tomar una cerveza”. Es lo mismo, hay gente que es más apegada a la religión y si la hiciste ganaste, y si no la hiciste también ganaste... (HHM, g. masculino, 27 años, México, D.F., 18 de octubre de 2011).

...Yo pienso: “Tengo que acomodarme para ser aceptado en México, tengo que pensar como ellos”. No al cien por ciento porque no puedes, ya estoy programado, pero hay que acomodarse para que la integración sea más fácil... Cuando yo salgo no escucho ninguna palabra en mi idioma natal, nada. Entonces, te da un poco de malestar, si se puede decir así, porque no estás en tu región. No puedes pensar y no puedes actuar como actúas en tu cultura original, porque hay otras reglas, hay otra forma de vivir, hay otra forma de pensar, hay otra forma de ver las cosas... Hace tres años y medio que no voy, me integré normal. Primero, porque yo no soy practicante de la religión y, segundo, porque yo acepto a toda la gente con sus diferencias [...] Estar en Francia me ayudó a adaptarme a México, porque yo conocí antes otra cultura ajena de la mía; entonces, llegando aquí yo ya tenía la experiencia de cómo adaptarme, cómo ver las cosas, cómo conocer a la gente. No hablaba muy bien el idioma, pero la experiencia que tuve en Francia me ayudó para instalarme aquí sin ningún problema (MST, g. masculino, 38 años, México, D.F., 7 de julio de 2011)

Los marroquíes son más fáciles a adaptarse porque los marroquíes jóvenes son gente más independiente. Nosotros somos gente muy tolerante, entonces aceptamos muchas cosas. Hay tolerancia y también indiferencia, pero eso es cuando las cosas no nos importan... Aunque hay cosas que pueden ser diferentes de lo que estamos acostumbrados, las aceptamos [...] En mi relación con mi esposa hay cosas que no se hacen en mi cultura. El hombre marroquí cuando está casado se dedica a su esposa y ella al revés. Aquí la mujer es más liberal, puede salir con los amigos aunque esté casada, pero yo me siento muy marroquí con esas cosas y puedo decirle a mi esposa que no. Aunque intento ser más abierto, son hechos de cultura que yo no puedo modificar; están en mi educación. Yo no cambiaría mi confesión religiosa, ni voy a dejar de hacer el ramadán porque estoy en una ciudad donde la gente tiene otra confesión religiosa... No voy a permitir que mi esposa salga con otro hombre si yo no estoy con ella (TCM, g. masculino, 44 años, México, D.F., 19 de julio de 2011)

Conforme en lo anterior, los primeros contactos con la población mexicana ejercen un papel importante, puesto que desde el momento en que los migrantes de

origen magrebí realizan su circular en la Ciudad de México se cuestionan cuál podría ser la manera en que podrían expresar sus identidades múltiples. Ellos saben que aunque “hay otras reglas, hay otra forma de vivir, hay otra forma de pensar [y] hay otra forma de ver las cosas, hay que acomodarse para que la integración sea más fácil”. Por tanto, debido a que la negociación de las identidades tiene un carácter permanente y depende del número de contactos con la alteridad se plantea, en conformidad con Tornos, *et.al.* (1999), que el encuentro entre el “yo”, “nosotros” y los “otros” es un parteaguas que genera la reformulación identitaria de los marroquíes y argelinos, hecho que posibilita su inserción social en México.

Asimismo, se mencionó que el carácter, el temperamento individual y el laicismo -o la práctica inexistente de los preceptos del Islam- pueden ser benéficos para la interacción con la población mexicana. Migrantes como MST y TCM aseguran que las relaciones con la alteridad podrían ser todavía más positivas si ellos se mantienen independientes, activos económicamente hablando, y si tuvieron la experiencia de haber realizado otras migraciones con anterioridad. Sin embargo, este “saber migrar” adquirido por la experiencia migratoria no se escapa a la nostalgia y al anhelo del retorno cuando los inmigrantes de origen magrebí, como SHA, tienen hijos ya nacidos en México; puesto que la socialización de sus hijos en este país les representa una ruptura con el terruño y con las expresiones culturales e identitarias originales.

Finalmente, la adquisición de la nacionalidad mexicana fue citada como un factor importante en la determinación de permanecer en la capital del país, ello lo ejemplifica la frase: “Nos gustaría solicitar la nacionalidad mexicana para evitar los trámites de un extranjero y los pagos [...] Para viajar es más sencillo, porque en la mayoría de los países de Europa no piden visa para un mexicano”. Este hecho nada tiene que ver con el deseo de adquirir nuevos derechos y obligaciones en México, sino que sólo es visto como un procedimiento que facilitaría el retorno a los países originarios y que mitigaría los procedimientos burocráticos dirigidos a los extranjeros que viven en el país.

Así pues, después de haber sido expuestas algunas de las percepciones *emic* sobre lo que significa la inmigración y el proceso de inserción en México, se dará paso a otros testimonios que expresan que la migración es un cambio y una continuidad en la biografía personal de los seres migrantes.

5.3. La migración: Un antes y un después

La migración implica una ruptura con las colectividades del territorio originario y con las representaciones simbólicas que se manifiestan dentro de un espacio y una temporalidad continua (Sayad, 1999); ello da como resultado que los migrantes reformulen la nueva etapa de sus vidas a partir de un sentimiento de presencia y ausencia que se relaciona íntimamente con los países de origen y el nuevo país de recepción. En palabras de Sayad:

La presencia "física" y solamente física del inmigrado terminará siendo una presencia "moral" también (por el cuerpo y por el espíritu; por el presente y por el futuro; por el trabajo y por el engendramiento, es decir por la sangre; por el hecho y por el derecho de); análogamente, la ausencia material y solamente material del emigrado terminará siendo una ausencia "moral" (y "espiritual"), una ausencia consumada, una ruptura también con la comunidad (Sayad, 1999: 184).

Conforme en lo anterior fue preciso plantearse: ¿cuál es el papel que cumplen entonces las identidades individuales en los sujetos móviles? Rivera (2008) aporta que las identidades y la forma en que éstas son expresadas por la población migrante se encuentran sujetas, primeramente, a los:

Contextos, espacios y condiciones de la vida migrante. Tales despliegues de las identidades están atravesados por las diferencias de género, generación, localización en el grupo de referencia, rol, clase social y grado de involucramiento en la dinámica de vinculación entre migrantes y no-migrantes [...] Los procesos de identificación que se desarrollan en los espacios y los lugares se manifiestan también como prácticas de las identidades y se refieren particularmente a una posición momentánea, en tanto se despliegan de manera diferenciada en tiempos y sitios (Rivera, 2008: 96).

Por tanto, cuando se realizaron las preguntas que se refieren a los “antes y después” dentro de la biografía de cada uno de los entrevistados, fue respondido lo siguiente:

Salí de Argelia cuando terminé la universidad y son etapas tan diferentes que no puedo compararlas. Me puedo comparar ahora con alguien en Argelia, en su vida profesional y con lo que yo vivo ahora, porque yo no tuve vida profesional allá. Yo creo que acá hay mucho más oportunidades para hacer cosas fuera del trabajo. Hay asociaciones, hay actividades que haces, muchas reuniones con amigos o con personas relacionadas con el trabajo. Hay mucha oportunidad para salir. Hay muchas más cosas que hacer aquí que en Argelia, estoy seguro... [...] Cada quién tiene su situación y su suerte en esta vida. Yo me considero un migrante, a pesar de que tengo suerte y no he sufrido. Yo estoy en mi carrera, con mis condiciones. Estoy dentro de una buena compañía y con un buen puesto, con lo que eso significa también... (MOB, g. masculino, 41 años, México, D.F., 5 de julio de 2011)

Aquí tengo una rutina diferente. Aquí, sales de la puerta, encuentras gente, les saludas y a veces te responden, a veces no. Allá todo el mundo te saluda y te conoce por tu nombre [...] Yo tolero, yo no juzgo a la gente por su manera de vestir, por su religión, por su color, no me importa. A mí lo que me importa es su educación porque su religión es algo personal, pero la educación es lo que muestras a la gente, es cómo vives con la gente. Si eres practicante y no eres solidario con la gente, juzgas a la gente y aceptas solamente a los practicantes, quiere decir que es puro egoísmo, hipocresía, nada más... (MST, g. masculino, 38 años, México, D.F., 7 de julio de 2011)

Aquí estoy dedicado a mi trabajo y a mi familia. Ahora tengo la oportunidad de vivir en una colonia en donde hay muchos árboles, mucha tranquilidad. Mi vida cambió un poco aquí porque aquí hay una clase media y en Marruecos hay gente que tiene y gente que no tiene. Aquí puedo salir cada fin de semana, comer afuera, y paso momentos en restaurantes o en un canta-bar. Aquí hay más oportunidades para que uno se divierta. Allá no [...] Aquí puedes salir a un lugar, tranquilo, nadie viene a molestarte... (TCM, g. masculino, 44 años, México, D.F., 19 de julio de 2011)

[Haber obtenido una beca de estudios en México] cambió mucho mi vida. Pude estudiar aquí, aunque aún me falta pasar el examen de graduación, y pude conseguir un trabajo con una empresa que tiene un nivel alto, la primera en México. Ahora tengo este nuevo trabajo [en la Embajada]... Argelia no es un paraíso, no puedes conseguir trabajo, no

puedes tener tu propia casa, no puedes ni siquiera rentar y muchos jóvenes siguen solteros porque no tienen trabajo o no tienen uno bueno. No hay un sueldo suficiente para mantenerse a sí mismo y mantener a su esposa. Como la mayoría de las personas en Argelia son numerosas, entonces ¡imagínate! [...] Yo tuve que regresar a Argelia después de tres años y medio de estar en México [...] y batallé mucho para encontrar un trabajo, pude encontrarlo, pero con un mal sueldo y así estuve. Estaba comprometido, no sabía si iba a regresar a México para trabajar, ni podía encontrar un buen trabajo allá. Sufrí mucho en esos meses. Yo le dije al padre de mi esposa que ella tenía que venir a vivir a México. Ningún hombre daría en compromiso a su hija a otro hombre que ni siquiera tiene un trabajo, eso sí... (SHA, g. masculino, 38 años, México, D.F., 23 de julio de 2011)

...Es la manera de ver las cosas que tú quieres, qué es lo que sueñas, qué es lo que buscas [...] No me importa que sean euros o dólares o lo que sea, no me importa, porque donde mejor me veo es casado con una mujer de esta cultura, estar aquí, vivir aquí, respirar aquí e intentar remontar en el tiempo hacia el pasado o hacia el futuro con esta misma sociedad y vivir lo que tú quieres, lo que a ti te hace sentir bien... Llegué a México el 21 de noviembre de 1998 y quedé maravillado y aparte enamorado de mi mujer. Pude conocer a Alberto Ruy Sánchez en persona y me empecé a mover en un círculo de escritores, donde también pude conocer a Monsiváis y encontré todo lo que quería, así que rompí mi boleto de regreso a Francia. Después de esto lo primero fue saber dónde me instalaría y buscar trabajo, pensando qué es lo que sabía hacer y qué era lo que yo podía ofrecer... (KCM, g. masculino, ca. 46 años, México, D.F., 23 de septiembre de 2011)

Los testimonios arrojan que la migración significó un cambio benéfico profesionalmente hablando, una vía de acceso a la diversión, una posibilidad para adquirir una vivienda digna y para insertarse dentro de la clase media de la capital del país; puesto que la alta calificación de MOB, TCM, SHA y KCM permitió que pudieran laborar en el mismo sector en el que trabajaban en sus países de origen, o en uno más avanzado todavía. Pese a que tales discursos exponen algunos de sus roles sociales, se considera que la profesionalización es relevante para la reformulación de las identidades colectivas, ya que mediante ellas los informantes pueden actuar dentro de un margen más amplio de acción, que cumple con el papel de equilibrar las rupturas y las continuidades del proceso migratorio.

Finalmente, el propio dinamismo social lleva a los magrebíes que viven en la capital del país a actuar de maneras diferenciadas, según el número de

pertenencias individuales que están relacionadas también con sus identidades originarias. Ello sustenta, en conformidad con Pujadas (1993), que los individuos operan y reformulan sus identidades de formas distintas conforme los contextos en los que participan, aunque muchas de sus actitudes y comportamientos sigan reproduciendo las pautas culturales aprendidas desde el primer proceso de socialización.

5.4. Las dificultades y facilidades de la inmigración

Para continuar con el análisis de las biografías de la emigración/inmigración se hará referencia a las problemáticas de algunos de los marroquíes y argelinos que residen en la Ciudad de México, haciendo énfasis en la ruptura con el espacio de sus colectividades de origen y en las vivencias que posibilitaron su inserción social. Con tal finalidad fue necesario integrar la noción de territorio, debido a que algunos teóricos de la perspectiva de la movilidad expresan que

Para aquél que se va [la migración] representa la apertura a otras pertenencias, a menudo menos predeterminadas [...] El atravesar una distancia como manifestación de un hecho global, se relaciona con hechos sociales de ruptura/apertura en una dimensión cultural que ofrece la posibilidad de cambio del comportamiento, de las relaciones y los referentes (Piolle, 1990: 150)⁸⁶.

En esta dirección, se solicitó a los informantes que mencionaran sus opiniones respecto al territorio de acogida, asumiendo que la Ciudad de México es un espacio apropiado y objetivado como una realidad social, que tiene tanto una significación como una explicación (Piolle, 1990: 151).

Para el desarrollo del presente apartado fue preciso retomar:

⁸⁶ Traducción propia.

- 1) Que las fronteras -en su dimensión estatal- son capaces de “[...] definir, categorizar y afectar de varias formas las identidades que son circunscritas y divididas por ellas [...] (Besserer y Kearney, 2006: 33)”,
- 2) Que algunas de las pautas culturales que se producen y reproducen en la capital del país son otro tipo de fronteras que distinguen, incluyen y excluyen a quienes las cruzan; debido a que las fronteras “[...] tanto en sus dimensiones culturales, como espaciales, temporales e ideológicas [son] [...] construcciones humanas generadas para diferenciar, para marcar la presencia de un ‘nosotros’ distinto de los ‘otros’ (Bartolomé, 2008:40)”.

Al considerarse que las identidades se constituyen a partir de la otredad, se buscó conocer cuál es el papel que cumplen la auto-identidad y la exo-identidad en el encuentro de los magrebíes con el “nosotros” mexicano: una sociedad hispanohablante, mayoritariamente católica, con relaciones interpersonales y de parentesco particulares, etcétera, que depende de la presencia de la alteridad en todos los sentidos para su reafirmación. Los datos que se recopilaron fueron los siguientes:

Me gusta la Ciudad de México porque me parece una ciudad cosmopolita, el racismo hacia el extranjero no existe, aquí aceptan a todos. Yo he visto casi todas las etnias aquí en el DF. Me siento mucho más aceptado en México que en lugares arabófonos en Argelia... Yo me identifico muy bien con un mexicano que con un árabe, porque me acepta, quiere escuchar, quiere saber, es algo nuevo para él [...] Valoro de México la calidez humana, aquí no te juzgan por tu origen o por tu color, no, pero allá sí [...] Me acerca a los mexicanos su cultura, su tolerancia, la manera en que me aceptan. Porque si alguien no te acepta no puedes ser cercano, pero si alguien te acepta te entregas con él, compartes tu mundo [...] No puedes negar de dónde viniste. ¡Si no sabes de dónde vienes, no sabes a dónde vas! (MST, g. masculino, 38 años, México, D.F., 7 de julio de 2011)

Es un shock estar en un país donde se habla otro idioma, porque se vuelven complicadas hasta las cosas más simples, como ir al súper mercado y no saber cómo pedir algo o cómo se llama lo que buscas en ese idioma, hablar con el que te cobra, no entender lo que te dicen... [...] Vi cosas que no estaba acostumbrado a ver, como el tipo de gente, la manera en que se comportan [...] Quizá mis hijos puedan sentirse mexicanos, pero yo no. Eso no quita el hecho de que me gusten muchas cosas de México y que conviva sin problemas

aquí, compartiendo las costumbres... (RMP, g. masculino, 42 años, México, D.F., 12 de agosto de 2011)

Cuando salí de Argelia, hace 16 años, todo fue totalmente diferente y tuve que reaprender a vivir. Yo estudié por dos meses el español en una escuela, pero realmente lo aprendes en la calle, en el trabajo, viendo y escuchando todo. Vivía con mi hermano al principio, pero con él vivía cosas diferentes a las que vivía afuera. En la casa hablábamos en nuestro idioma, afuera era donde tenía que aprender. El español lo tuvimos que aprender casi juntos. Si vienes con la idea e intención de quedarte en el país puedes hacerlo perfectamente bien... [...] Ahora, me identifico con los mexicanos cuando estamos en algún restaurante celebrando algo y hay música ranchera o canciones de ese tipo, ya hasta empiezas a cantar como si fueras mexicano... (MOB, g. masculino, 41 años, México, D.F., 5 de julio de 2011)

En México no me siento extranjero porque mi fisonomía es parecida a la de los mexicanos [...] Lo que me gusta más de México es la amabilidad de la gente. Sí hay excepciones, pero yo intento no verlas [...] En México puedes descubrir cada día algo nuevo. Me gusta que a los mexicanos les gusta salir, comer fuera, invitar amigos, hacer reuniones, cantar, comer... [...] Hay un sentido de la familia y de la amistad que son muy fuertes aquí. El mexicano se acerca muy fácilmente al otro, tiene una curiosidad positiva... (TCM, g. masculino, 44 años, México, D.F., 19 de julio de 2011)

No hay ningún problema para practicar la religión en México, porque ser musulmán no quiere decir que debes tener un ambiente 100% perfecto para practicarlo. Tú puedes estar sólo en una isla y puedes practicar tu religión, pero hay cosas que te pueden aumentar la fe; por ejemplo, estar con personas que son bien practicantes, que no roban, no mienten o hacen cosas malas. Tú tienes que sentir la presencia de Dios en cada momento, pues te está viendo. Entonces el ambiente es importante para practicar la religión al pie de la letra [...] En la Embajada tenemos un cuarto y cuando llega la oración nos avisamos por teléfono que ya es la hora, hacemos la ablución y hacemos la oración; son sólo cinco minutos. Quien dirige la oración puede ser cualquier persona, pero ahora hay alguien que solía hacer la oración o el sermón del viernes en la mezquita de Polanco, y él trabaja con nosotros. Ahora en mi trabajo vivo lo que deseaba desde que llegué a México (SHA, g. masculino, 38 años, México, D.F., 23 de julio de 2011)

No me gusta cuando las parejas se besan y abrazan en la calle, eso no existe en Marruecos. Allá, las cafeterías son un punto de reunión para los hombres y recientemente vi que ahora ya hay chicas con velo en esos lugares, eso se me hace raro. Pero aquí eso

es algo muy común... Me gustó el orden y la amabilidad de la gente [...] Me gusta que hay trabajo, la gente se queja mucho, pero si tres personas de diez están desempleadas eso no significa mucho, no es como mi país... (RCM, g. femenino, 36 años, México, D.F., 17 de julio de 2011)

Mis papás van a venir, así dicen, pero yo no sé cómo voy a salir con ellos sabiendo que existen estas cosas que no son comunes en Argelia... Esto a lo que le llaman "libertad", como los homosexuales... Te da vergüenza ver a un hombre besando una mujer, que la ropa de las mujeres no cubre todo el cuerpo. [...] Si queremos comer fuera de la casa tenemos que checar los lugares, porque hay mucha carne de puerco, manteca, carne que no es de un animal degollado según el Islam. Entonces, optamos ir a un restaurante de mariscos... Alguna vez fuimos a un restaurante judío en Polanco, ellos venden comida *halal*, *kosher*, por eso comimos normal ahí. Hay un sirio que trabaja con mi esposo que vende la carne *halal*; cada sábado degüella los animales según el Islam [...] No hay mucho, pero es lo suficiente para nosotros... (CHA, g. femenino, 38 años, México, D.F., 23 de julio de 2011)

Cuando llego aquí empecé a escuchar a la gente que hablaba español. Entiendo cosas porque el francés es muy parecido al español... Yo hablo ahorita español porque antes hablaba francés con mi esposa, porque si voy a hablar en francés no voy a aprender [...] Ahorita hay cosas que no puedo entender, pero digo: "Perdón, explícamelo, ¿eso qué es?"... (HHM, g. masculino, 27 años, México, D.F., 18 de octubre de 2011).

Llegué aquí a las 10 o las 11 de la noche, en marzo de 2011. La primera impresión fue buena, me sentí como en Argel, hay orden y hay desorden al mismo tiempo, es como Argel. Cuando llegué aquí me dijeron que tengo que cuidarme porque hay más o menos peligro aquí, pero tengo la costumbre de vivir en un lugar peligroso... La cultura aquí me gusta, hay un patrimonio muy rico, puedes viajar, hay lugares donde tú puedes ver civilizaciones antiguas, costumbres, la gente es muy amable, aunque la mentalidad es otra, como las costumbres y el ritmo que vive la gente es rápido... Dos meses después de que llegué entré a un curso de español, porque quiero estudiar mi maestría aquí (RAC, g. masculino, 27 años, México, D.F., 26 de noviembre de 2011)

Los discursos recopilados exponen que la fronterización repercute ampliamente en las identificaciones de los magrebíes que viven en México, pues ellos en su vivencia como los "otros" sufren el ingreso a una cotidianidad totalmente extraña, que les condiciona a sumergirse en un nuevo proceso de socialización. Frases

como: “se vuelven complicadas hasta las cosas más simples”, “todo fue totalmente diferente y tuve que reaprender a vivir” indican que la migración los lleva a enfrentarse “a un mundo ‘no sabido’, cuyas características y reglas les son ajenas, al que deben aprender a manejar pero que no se sienten obligados a aceptar por no haber sido internalizadas en la niñez (Bartolomé, 2008: 57)”. Sin embargo, son múltiples los factores que les impiden la total reproducción de sus maneras de hacer “originales”, ya que el mismo proceso migratorio los ubica dentro de un espacio que “no está ni aquí ni allí, sino que se compone de retazos de experiencia en todos los sentidos (Dávila, 2008: 35)”. En esta dirección, el siguiente testimonio es ilustrativo:

Para cocinar, pasé un año preguntando dónde encuentro esto, dónde encuentro lo otro, dónde encuentro jengibre, aunque sí, una ventaja es que en la Ciudad de México es que encuentras de todo. Y sí cocino, pero no lo disfruto como si fuera originario, porque siempre yo digo que el ingrediente es de acá... pero me gustaron cosas de México, por ejemplo: los tacos sí me gustaron, y con mucho chile, y el tamal oaxaqueño también, aunque siempre tenemos la confusión de si lleva manteca de cerdo o no, pero a veces ya los comemos... a veces llevas hambre, llevas antojo y los tamales de verdad están ricos; entonces ahí olvidas, no sé, te olvidas de la religión, pero luego te sientes muy apenada “ay, ya sabía que tiene cerdo y lo comí”... pero nada más, porque nadie te está vigilando sólo Dios... Aquí te sientes libre (AMM, g. femenino, 34 años, México, D.F., 12 de enero de 2011)

Por otra parte, los migrantes se encuentran sujetos dentro del proceso mismo a una ‘interferencia’ de su identidad, sobre todo cuando la población del país receptor los interpretan y los construyen a partir de sus propias ópticas, vivencias particulares y marcos de referencia identitarios (Haesbaert, 2011). Ello se expresa en los siguientes fragmentos:

Una vez estoy hablando con una señora, porque estoy vendiéndole artesanía, y yo le digo: “Pues está esta cosa”, hablando en español, y la señora me dice: “¿Por qué hablas así?”. Le digo: “No sé, ¿por qué?”, y me dice: “Tú eres mexicano, no me digas que eres marroquí”. Yo le digo: “Pues te lo juro, señora, que soy marroquí”. Después, ella se enojó más: “¿Me lo juras?... mmm, no has de estar orgulloso de ser mexicano”... [...] Yo estuve

en muchas ferias y en muchos festivales y la gente me dice: "Vimos Marruecos en una telenovela"⁸⁷. Está bien, pero en la novela yo vi cosas que son muy viejitas, de otra época. La primer cosa que me preguntaron fue: "¿La gente puede tener tres o cuatro mujeres?", y yo decía: "No, eso es antes, ahorita no se puede"... [...] Ahorita la mujer te firma una carta para que te puedas casar otra vez, pero si ella no te [la] firma pues no, no te puedes casar... (HHM, g. masculino, 27 años, México, D.F., 18 de octubre de 2011).

Aquí en México muchos mexicanos me hacen siempre la misma pregunta que me saca de onda: Dicen, "ah, usted es árabe", "-Sí". "¿Ustedes son los de las mujeres tapadas y no sé qué...?" A mí no me molesta, lo que me molesta es cuando la persona no conoce Argelia ¿me explico? [...] Te dicen: "Entonces las mujeres tapadas... y pegan a sus mujeres y...", Les digo: "Oye ¿sabes qué? si hay alguien que pega a las mujeres son los mexicanos. Argelia, a lo mejor no la conoces bien, pero puedes ver en internet y buscar [información] ahorita, sin viajar a Argelia" [...] Allá, hay mujeres que ponen el velo pero hay otras mujeres que se visten, no sé, con short o con lo que sea, algo leve. A lo mejor sí encuentras una [mujer] tapada así, pero tienes que buscarla... (TAC, g. masculino, ca. 40 años, México, D.F., 20 de octubre de 2011).

Mis alumnos me preguntan de los árabes y de ciertas cosas religiosas para saber cómo son los musulmanes, me preguntan que si el hombre musulmán puede tener cuatro mujeres; tienen muchos estereotipos del árabe o musulmán [...] y yo intento clarificar las cosas con toda la transparencia [...] Entonces, como aquí pasan telenovelas que hablan de Marruecos tienen más cosas por preguntar y descubrir. Mis alumnos piensan que Marruecos es el desierto, que hay camellos, que hay gente con turbante [...] Mucha gente en México tiene la idea de que el hombre musulmán es como fanático, como un criminal, pero la gente que ha estado en mis clases empieza a comprender más cómo son las cosas allá... (TCM, g. masculino, 44 años, México, D.F., 19 de julio de 2011)

Hay algunos que ni saben que hay un país llamado Marruecos, quizá los que vieron la telenovela "El Clon" pueden decir algo más sobre mi país o sobre el Islam, pero gracias a cosas que se aprenden por las telenovelas, se sabe que los musulmanes son mujeriegos. Ese mal conocimiento del Islam les da ese tipo de ideas... [...] Alguna vez, los vecinos comentaron a mi suegra que qué bueno que había venido a México para no estar en un país en guerra. Yo creo que como me vieron con el velo y la vestimenta islámica, pensaron

⁸⁷ El informante en cuestión se refiere a la telenovela "El clon", que narra las vivencias amorosas de una joven de origen marroquí que migró a América Latina. Ésta fue transmitida en la televisión mexicana abierta en su versión original –proveniente de Brasil– y fue retransmitida nuevamente en una versión de Univisión, con actores de distinto origen latinoamericano, incluyendo mexicanos.

que yo era de Palestina o de un lugar así. Otro día, una señora me preguntó que si yo era de Israel y otra que si yo era virgencita. Si a mí me preguntan, a todos les digo que soy musulmana (RCM, g. femenino, 36 años, México, D.F., 17 de julio de 2011)

Aquí en el DF siento como que hay personas racistas. La manera en que nos miran [...] Yo salgo con velo a la calle, normal. No tengo problema. Me siento muy orgullosa de ser musulmana... Una vez [...] me dijeron que tenía que ir al dentista. Entonces, [...] cuando llegué, me dijeron ¿por qué estas vestida tan cubierta? y yo me enojé mucho; la verdad no tenía calor. Yo le dije: "Aquí como hay mucho calor la gente se tapa, a veces las mujeres llevan una pañoleta para el sol. Yo soy musulmana, es algo de la religión". Y la señora me dijo: "¿Por qué no te lo quitas, no estás en tu país?" Y yo le dije: "Dios existe en todos lados y yo estoy bien así. Nos cubrimos el pelo por la religión, Dios está en todos lados". Y ya ella me dijo: "Perdón"... Es la única vez que una persona me dijo eso... [...] Los vecinos de mi edificio son muy amables. Aquí en la Narvarte hay muchos árabes. Les gustan mucho los árabes a los vecinos de aquí. Una vez una señora me dijo que aprendió muchas recetas de comida árabe, pero hablan mucho de los libaneses. No saben la diferencia entre musulmán, entre árabes, o entre argelinos, no. Para ellos todos son árabes de Líbano. Me dicen: "Ah, ¿eres árabe o libanesa o musulmana?" (CHA, g. femenino, 38 años, México, D.F., 23 de julio de 2011)

Tal como fue mostrado en los testimonios, las fronteras "[...] pueden privilegiar el exotismo y la diferencia [...] pero otras podrán orientarse a enfatizar lo compartido y destacar la estructuración de lo cotidiano (Bartolomé, 2008: 48)". Ello permite que los marroquíes y argelinos puedan ser considerados lejanos y/o ajenos a la sociedad mexicana debido a la imposición de estigmas que los señalan como "los de las mujeres tapadas", los polígamos, criminales, fanáticos, o simplemente los que viven en el desierto y andan en sus camellos con turbante. Empero, algunos enunciados como "me acepta, quiere escuchar, quiere saber, es algo nuevo para él"; "el mexicano se acerca muy fácilmente al otro, tiene una curiosidad positiva"; "aunque la mentalidad es otra, la gente es muy amable"; "no me siento extranjero porque mi fisionomía es parecida a la de los mexicanos"; "ya hasta empiezas a cantar como si fueras mexicano"; "vivo lo que deseaba desde que llegué a México"; y, "aquí te sientes libre" denotan que ellos tienen la competencia para "ser de aquí y allá a la vez [...] y [ser] capaces de entrar-salir, momentáneamente [...]"

en universos con normas que les son extrañas sin, por tanto, dejar las suyas (Tarrus, 2010: 110)”.

En resumen, el aprendizaje y uso de la lengua española, la falta de espacios rituales musulmanes, la gastronomía local, las delimitaciones del espacio masculino y femenino, las expresiones afectivas entre parejas del mismo/de diferente género, algunos de los estilos en la vestimenta de los mexicanos, así como las clasificaciones sociales de origen erróneo cuestionan las identificaciones propias de los magrebíes, quienes en México también desean seguir poniendo en marcha “[...] la indumentaria, los valores, la culinaria, la lengua, la ritualidad, ciertas prácticas sociales [...] [que] anuncian la presencia de un ámbito propio (Bartolomé, 2008: 68)”. Sin embargo, el adentrarse en una ciudad cosmopolita y heterogénea, caótica y organizada a la vez, con una infraestructura mayor a la de sus países de origen y con una población que es parecida en términos fenotípicos, permite que ellos se expresen dentro de un espacio intermedio que los vincula con múltiples fronteras materiales y simbólicas, como las existentes en México, Marruecos y Argelia.

5.5. Los despliegues identitarios de la población magrebí en un contexto transnacional

Para abordar la manera en que los marroquíes y argelinos despliegan sus identidades en la Ciudad de México, se recurrirá a la noción de “campo social transnacional”, definido como aquel espacio donde se “intercambian de manera desigual, se organizan y se transforman las ideas, las prácticas y los recursos (Levitt y Glick Schiller, 2004: 66)”. Se decidió rescatar este concepto debido a que la perspectiva transnacional expone que los sujetos móviles emprenden múltiples acciones para reafirmar su pertenencia a distintos tipos de colectividades que, aunque lejanas en términos espaciales, siguen siendo referentes importantes para la expresión de un “nosotros” que vive su cotidianidad con base en ciertas maneras de ser y hacer. En este sentido, Levitt y Glick Schiller (2004) expresan que:

Las formas de pertenecer refieren las prácticas que apuntan o actualizan una identidad, que demuestran un contacto consciente con un grupo específico. Estas acciones no son simbólicas, sino prácticas concretas y visibles que señalan la pertenencia, como el llevar consigo una cruz para los cristianos o una estrella de David para los judíos, el agitar una bandera o seleccionar una tradición culinaria particular. Las formas de pertenecer combinan la praxis con una conciencia del tipo de identidad que está ligada con cada acción [...] Los individuos combinan las formas de ser con las formas de pertenecer, de maneras diferentes en diversos contextos (Levitt y Glick Schiller, 2004: 68).

Así pues, asumiendo que los migrantes marroquíes y argelinos expresan sus identidades dentro de un campo social transnacional, fue preciso indagar cuáles son las prácticas que continúan vinculándolos con sus colectividades de origen, incluyendo todos aquellos elementos materiales e inmateriales que son compartidos dentro sus propios ámbitos nacionales, regionales, étnico-lingüísticos y religiosos. De manera que, cuando fue cuestionado cuáles son los recursos que consideraron y consideran importantes para la afirmación de sus pertenencias sociales originarias en México, fue respondido lo siguiente:

...Me gusta escuchar música argelina los fines de semana, cuando estoy tranquilo en casa arreglando algo o revisando documentos [...] Leo mucho los periódicos de Argelia, casi todos los días [...] Al menos hablo una vez a la semana con mi familia porque soy muy comunicativo. Dedico todas las mañanas de los sábados para hablar con ellos por el *skype*. Así hablo como si estuviera [a su lado]. Hablamos de cosas de nosotros allá, hacemos bromas entre la familia, etcétera. [...] Aunque en la Embajada vemos argelinos y comemos juntos no creo que eso me acerque más a mi país que cuando estoy hablando con la familia, hablando de cualquier tontería del día a día [...] Pero si me preguntas, ¿te gustaría regresar?, te diría que no. Ya hice mi carrera, mi vida. Algún día regresaré, posiblemente, pero definitivamente no lo sé... (MOB, g. masculino, 41 años, México, D.F., 5 de julio de 2011)

...Vamos para allá cada año de vacaciones durante un mes y cuando vamos traemos cosas que nos hacen falta: comida y cosas por el estilo que acá no encontramos y que nos encantan. En casa todo es marroquí excepto los muebles, eso nos hace sentir bien, así podemos comer lo que nos gusta y eso es bueno. Como tenemos un sistema de televisión que nos permite ver los canales de Marruecos, pues ahí tenemos todo: música, programas, noticias, y así estamos al tanto de lo que pasa allá... Regresaremos a vivir allá el año que

viene, a Rabat. Todos estamos muy contentos de volver... (RMP, g. masculino, 42 años, México, D.F., 12 de agosto de 2011)

...Yo hablo con mi familia gracias a la tecnología de ahora [...] Entonces, yo llamo o me hablan, o hablo con ellos en Internet [...] Tengo *cous-cous* todo el año, tengo aceite de oliva hecho a mano que me llega de allá, me lo manda mi mamá. Si alguien se va a Argelia yo lo contacto y le contacto a mi familia [...] Tengo música de Idir, de Matoub Lounès, de todos esos que son figuras emblemáticas de la canción *amazige* [...] Estar lejos de tu familia no necesita explicación [...] Pienso volver a mi país, aunque de visita [...] Aquí ya me instalé, no tengo veinte años para mudarme como un nómada [...] Si la muerte me toca aquí yo quiero regresar a mi tierra, fue la primera condición que le di a mi esposa. Si voy a tener hijos en México necesito que me entierren allá y que ellos tengan una referencia y que digan que su padre es de allá. Si me entierran aquí ellos van a olvidar esa otra parte [...] Yo nací allá y regresaré allá (MST, g. masculino, 38 años, México, D.F., 7 de julio de 2011)

...Tenemos fiestas religiosas en las que hay que comer cosas en específico. Entonces mis hermanas hacen lo posible para que yo pueda tener esas comidas durante el año, como dulces, aceitunas, dátiles [...] Tengo cosas que se usan en la casa como las babuchas, unas como pijamas, pero no uso ropa de mi país para otras ocasiones... [También] tengo cosas marroquíes en la cocina y en la recámara [...] especias marroquíes y como cinco teteras... Casi siempre hago el té con menta para mí, aunque la hierbabuena es difícil de encontrar en México [...] Cuando yo vine me traje nuestro libro sagrado, el Corán [...] Siempre he vivido de una manera independiente, no estuve muy apegado a mi familia porque desde los veintitrés años salí de la casa de mis padres, pero de vez en cuando siento nostalgia de esas reuniones que hacíamos en la casa, sobre todo en las fiestas religiosas. Eso es lo que más me falta en México [...] Aquí no conoces a nadie de tu barrio. Allá la gente puede venir, tocar a tu puerta, te invita a salir... (TCM, g. masculino, 44 años, México, D.F., 19 de julio de 2011)

... Cuando llegué fue en el 2001, llegué diez días después del atentado del 11 de septiembre. Mi esposo me dijo que no trajera nada porque era un momento crítico y sólo traje mi ropa. Ahora, tengo en mi casa [...] muchas cosas... Dentro de mi casa yo me siento marroquí. Leo periódicos y veo canales de televisión en árabe, estoy informada de lo que pasa en mi país y lo que pasa en el mundo árabe en general. Cada semana hablo con mi familia, todo el día hablo con ellos, sobre todo con mis padres... Es difícil estar lejos de mi país. Yo era muy cercana a mi familia. Cuando vine a México sólo venía por un año, pero *Allah* quiso que me quedara [...] En lo que se refiere a la comida, pues no siento

mucha diferencia, yo cocino lo que se me antoja, quizá cocino más la comida marroquí, pero también sé preparar comida mexicana, como el pozole, los chiles rellenos, o hago lo que le gusta a mi marido [...] Quizá los hombres sienten más la nostalgia porque ellos no cocinan [...] Si llego a tener hijos me voy, porque es más difícil la educación por el entorno. Pero tampoco quisiera irme sólo por eso, mi esposo no habla árabe y tal vez sea difícil encontrar trabajo allá. *Allah* es quien decreta... (RCM, g. femenino, 36 años, México, D.F., 17 de julio de 2011)

Estando en México y después de casarme casi no hecho de menos a mi país porque dentro de mi casa me siento en Argelia. Hablo con mi esposa en árabe, ella cocina lo que acostumbramos comer, el fin de semana platicamos a través del Internet con nuestra familia, nuestros hermanos; eso depende del horario, si hablamos en el mediodía podemos hablar una hora o dos... Cuando llegué al menos hacía una llamada a mi país [...] Sí te hace falta estar con la familia, andar en la calle en Argelia, pero ahora con el Internet y estos medios ya no es tan difícil, ya no te sientes tan lejos [...] Extraño la mezquita de mi barrio, a los amigos de mi barrio y la universidad (SHA, g. masculino, 38 años, México, D.F., 23 de julio de 2011)

Es muy difícil estar lejos, sobre todo en aquel entonces, pues mis padres estaban vivos y ya eran mayores, y mi temor más grande era que ellos murieran y que yo estuviera lejos. Ese era un precio demasiado alto que yo no quería pagar por haber estado lejos, sólo por hacer dinero. Tuve la fortuna de tener un sueño, una noche de 1995 o 1996, no recuerdo bien [...] En este sueño mi madre venía a decirme que me estaba esperando para poder morir. Cuando yo desperté tomé un vuelo inmediatamente [...], llegué y mi madre falleció [...] En el año 2000 volví a Marruecos a ver a mi padre que ya tenía 95 años y después de estar ahí con él [...] me dijo: "Esta es la última vez que ves esta mano, nos vemos en el paraíso". Volví a México y a los tres meses me llamaron para avisarme que ya había fallecido [...] Después de que ya ninguno de mis padres vivía, la nostalgia por mi país empezó a decrecer [...] Desde un principio me integré rápidamente a la cultura mexicana [...] y empecé a vivir como mexicano, sin que mis ideas religiosas cambiaran... (SLI, g. masculino, 48 años, México, D.F., 21 de septiembre de 2011)

Tal como fue expuesto en los testimonios, los procesos migratorios no sólo pueden entenderse en términos individuales, ya que "[...] la persona concreta no se realiza más que en la dimensión social, económica y política que le asignan sus límites. No constituye toda la cultura, sino que toda ella es cultura, en el sentido completo y complejo del término (Augé, 1996: 56)". Por consiguiente, la simple posesión de

un libro sagrado como el Corán, de la bandera nacional, de la vestimenta, la música y las artesanías de la localidad, así como de los ingredientes que facilitarán la preparación del té de menta, el *cous-cous* y otras recetas culinarias, etcétera, vinculará a los migrantes con un “nosotros esencial”. Todo lo anterior da cuenta que los magrebíes echan mano de múltiples recursos para no caer en el olvido y para expresar su pertenencia a un país, a una región, a un grupo étnico y a un sistema religioso, sea que se encuentren en el interior de sus hogares o en el exterior, enmarcando sus propias fronteras a través de sus distintas formas de ser.

En lo que respecta a la circulación de los recursos dentro del campo social transnacional Magreb-México, los vínculos son establecidos en diferentes formas. Como fue explicado, algunos de los entrevistados como RMP viajan continuamente para encontrarse con sus familias y aprovisionarse de algunos elementos materiales que les permitan reproducir sus pautas culturales en México; otros, como MST y TCM, se apoyan en algunos de sus connacionales y en sus parientes para intercambiar todo tipo de objetos, debido a la imposibilidad de retornar a sus terruños con prontitud.

Sin embargo, la añoranza hacia los países de origen es parcialmente resuelta mediante el acceso a los periódicos digitales y la televisión satelital; medios que fueron creados con la intención de conectar a cientos de miles de personas desconocidas que buscan enterarse de los hechos sucedidos en sus naciones y/o localidades, fortaleciendo así la pertenencia a las distintas comunidades imaginadas (Anderson, 2007). Mención aparte merece el Internet, debido a que el dominio de este medio posibilita el ingreso a un espacio múltiple y discontinuo; un territorio virtual que debe ser considerado como “[...] una dinámica actuante en la reterritorialización, o sea, en la construcción de nuevos territorios, tengan éstos mayor carga funcional o simbólica, sean más estables o estén en movimiento constante (Haesbaert, 2011: 226). Ello se expresa en frases como “ahora con el Internet y estos medios ya no es tan difícil, ya no te sientes tan lejos”; “hablo como si estuviera [a su lado]”.

Por otro lado, la nostalgia que sienten los magrebíes hacia su casa, el barrio, la región y el país originario puede explicarse como:

Un proceso social que los individuos viven y sienten en el presente [...] No se trata de significados y valores que ya están estructurados sistemáticamente como una cultura, sino de significados y valores que se viven y sienten de manera activa [...] entre lo que ya se formó en el pasado y lo que se vive en el presente (Hirai, 2009: 91 y 92)

En este sentido, el vínculo con los países, colectividades y familias de origen de los magrebíes, además de ser fortalecido con elementos materiales, es también consolidado con la imaginación. Ello permite que los migrantes magrebíes asuman, a través del recuerdo, que su terruño es el mismo, cuando aún estaban presentes. Sin embargo, todos los lugares geográficos guardados en la memoria son sólo un conjunto de símbolos, imágenes, discursos y recuerdos compartidos (Hirai, 2009). Por ello, el anhelo del terruño y la intención de retornar, se refuerzan continuamente, aunque en caso de que ello sea posible, se encuentren con un espacio totalmente diferente al que se abandonó.

5.6. La presencia y vivencia de un “nosotros esencial” en la alteridad

Para la redacción del presente apartado se recuperaron algunos de los datos cuantitativos que se refieren a la población marroquí y argelina en México, debido a que el análisis sobre sus despliegues identitarios debe contemplar la presencia de un conjunto heterogéneo de migrantes que, sin embargo, podría caracterizarse como de género masculino (entre 25 a 60 años) y con una alta calificación. Asimismo, merece subrayarse que un gran porcentaje de ésta se encuentra radicando en la Ciudad de México con una pareja mexicana, sea que la alianza tendida pueda caracterizarse como noviazgo, matrimonio o unión libre.

Todo lo anterior se consideró un referente para analizar cuáles son aquellos rasgos identitarios que supondrían la reavivación de un sentido colectivo, pese a que el número de magrebíes que viven en México es todavía una minoría. Los factores que permitieron cuestionar la existencia de un “nosotros esencial” dentro de la capital del país -excluyendo la práctica del Islam- fueron: El establecimiento de vínculos con otros inmigrantes de origen magrebí, del mismo país, ciudad ó,

incluso, del mismo barrio; el encuentro con otros “iguales” de origen árabe ó *amazige*, con el que se comparten historia, lengua y pautas culturales; una actividad económica en particular ó un estatus académico en común; y, la apropiación de espacios que generen la presencia de una comunidad temporal.

Debido a que los elementos mencionados constituyeron el parteaguas de la investigación, se cuestionó a los magrebíes entrevistados cuáles fueron sus experiencias a partir del encuentro con sus “iguales” y de qué manera les afecta o beneficia el saber que se encuentran presentes en el mismo territorio. Igualmente, se indagó cuáles son los espacios que generan el reavivamiento de un “nosotros” y cuáles son las acciones que se realizan para ello, asumiendo que las identidades individuales de estos migrantes pueden incidir en dicho proceso. Fue respondido lo siguiente:

En el Centro Educativo de la Comunidad Musulmana, si llegan nuevos miembros marroquíes los mandan conmigo para conocernos. Lo primero que yo hago es asegurarme de que sus papeles están en regla y que no son ilegales; si lo son, normalmente los saludo de lejos, pues no quiero tener problemas con la justicia mexicana y que se crea que nosotros estamos apoyando esta clase de situaciones. No son muchos pero sí los hay [...] Algunas veces me invitaron a la Embajada, pero yo no me sentía cómodo porque solo invitan a la gente que ellos creen importante, a los marroquíes que tienen una situación económica sobresaliente y no a los demás... Eso me dolía mucho ¿Por qué no invitar a todos los marroquíes, si estábamos celebrando el día del trono de nuestro país? [...] Ahora mismo estamos trabajando para abrir un centro cultural marroquí y estamos juntando la información de cuántos somos, así como quien estará a cargo para que haya una mejor comunicación entre el gobierno marroquí y el mexicano [...] Queremos empezar con algunos seminarios y pláticas para que la gente se acerque, invitando a todos los marroquíes, de los cuales tenemos el contacto [...] y por supuesto también queremos que vengan mexicanos para que conozcan nuestra cultura. Nuestra intención es hacer un centro así como lo hicieron los turcos, a los que les está yendo muy bien [...] Sobre los marroquíes, te digo que los religiosos quieren ver a los religiosos para ir los viernes a la oración, pero si a un marroquí no le interesa el islam, pues no tengo contacto con ellos. Supongo que depende de cómo eres, según los intereses... (SLI, g. masculino, 48 años, México, D.F., 21 de septiembre de 2011).

No conozco a otras personas que sean exactamente de mi región, pero del resto de Argelia sí. Las personas más cercanas a mí fueron el Embajador, que ya se ha ido y el Consejero de la Embajada que sigue aquí [...] Siempre trato de tener buena relación con la gente de la Embajada, la casa de los argelinos acá; es el sitio idóneo para cualquier argelino que está lejos de su país [...] El hecho de hablar en nuestro idioma, de ver gente del mismo lugar... Si además esa persona tiene cierta afinidad contigo, pues mucho mejor [...] Mi relación con los demás no pasa del cómo estás, mucho gusto y adiós. Sí hay más relación cuando piensas que las otras personas son similares a tu nivel [...] Sólo me relaciona con ellos el deseo de cambiar y un poco de cosas de nuestra tierra... No creo que haya algo más que me relacione con ellos [...] "La *Casbah*" no es un sitio de reunión, sencillamente asumo que algunos argelinos van allá porque van a encontrarse con algún amigo, o invitan a alguien para que conozca la comida argelina, o sólo aprovechan para conversar con el dueño del restaurante que es argelino también (MOB, g. masculino, 41 años, México, D.F., 5 de julio de 2011)

...Hay unos que son muy religiosos, otros que son religiosos por tradición; no somos fanáticos, pero hay gente que es más dedicada a hacer las cosas religiosas [...] Hablamos de cosas de la vida cotidiana, de lo que hacen aquí, pero yo no entro en detalles con ellos [...] Cada uno tiene un nivel económico que lo va a hacer diferente del otro [...], hay unos que tienen muy buenos puestos y otros más o menos [...] Hay gente también que sabe vivir y otros que no, aunque tengan medios, porque hay gente que viene de la ciudad y tiene automatismos de la ciudad, y hay gente que viene del campo y es diferente [...] Fui a la Embajada el sábado 2 de julio de 2011 para votar en el referéndum de mi país para la modificación de la Constitución. Me da orgullo haber participado en el referéndum porque aunque estoy lejos de mi país tengo a mi país en mi corazón y quiero la estabilidad en mi país. Casi el 90% de los marroquíes quieren al rey y tenemos una identificación con el reinado [...] Casi todos votaron a favor. Los marroquíes que están fuera de Marruecos están a favor de la estabilidad del país... [En México se festeja] la Fiesta del trono el 30 de julio, que es cuando se conmemora que el rey subió al poder [...] Yo espero ver a más marroquíes que van a ir allá para escuchar el discurso del rey, vamos a compartir dulces marroquíes y té con menta, tal como sucedió en el día del referéndum y vamos a platicar como la otra vez... (TCM, g. masculino, 44 años, México, D.F., 19 de julio de 2011)

[Con los otros argelinos no me relaciona] nada. Estar en el mismo país no quiere decir que somos iguales, porque el problema de mi país es un problema mucho más étnico que económico. Es un problema de identidad... A veces si hay alguna reunión o algo, yo paso, les saludo, pero sólo por fuera. Solamente cambiaría esto si ese argelino si fuera de mi mismo pueblo o de mi misma etnia [...] Yo creo que entre ellos hay una relación de interés

comercial, nada más [...] Si hubiera más *kabyles* aquí podríamos elegir el centro de Coyoacán, el centro de la ciudad o cualquier lugar para platicar [...] Casi no hay lugares donde venden comida argelina; hay uno pero es falso, yo entré una vez ahí y no comí, creo que el restaurante es mucho más marroquí que argelino [...] Yo aproveché lo de la Feria de los países amigos de México para ver si llegaban otros argelinos que estaban escondidos como yo [...] Aquí casi no hay gente que habla mi lengua... (MST, g. masculino, 38 años, México, D.F., 7 de julio de 2011)

Una vez, en la Embajada hicieron la Fiesta del Trono y me invitaron para estar con ellos en esta fiesta. Están más o menos como cincuenta personas. Habló nuestro embajador aquí. Esta fiesta fue en Ramadán, y pues comimos rico porque es comida de Marruecos... (HHM, g. masculino, 27 años, México, D.F., 18 de octubre de 2011)

[Conozco a otros argelinos], pero yo no me reúno con ellos. Desde hace mucho tiempo, desde que llegué y era soltero no me gustaba juntarme con demasiada gente; mucho menos cuando hay una discusión que no aporta nada bueno [...] Van a la casa de alguien o van aquí en la tienda de un sirio [...] El señor es musulmán y allá con él van esos argelinos [...] Se reúnen para tomar té y platicar. Se dedican a los negocios, entonces todo el tiempo hablan de la mercancía, el precio de ellas, si van a ir a una exposición. Sí podemos juntarnos cuando se trata de una fiesta religiosa, o nos vemos en la mezquita el viernes (SHA, g. masculino, 38 años, México, D.F., 23 de julio de 2011)

El último *amazige* que conocí en la Ciudad de México ya se fue. También era del Rif. Es músico y alguna vez fue a cantar a la ENAH para enseñar su música a mis alumnos. Había otra chica también, pero no sé dónde está. Si hubiera más *amaziges*, tendríamos una asociación para organizar congresos y conferencias (OKR, g. masculino, 30 años, México, D.F., 15 de julio de 2011)

Yo llegué para vivir mi vida, para hacer una familia y punto. Conocer argelinos está bien porque habría una comunidad, pero aquí nadie quiere entrar, nadie quiere hacer una comunidad [...] Hay un dicho que dice que los árabes se metieron de acuerdo para no meterse de acuerdo, en serio [...] Cuando al argelino le va mal, pide dinero prestado y no te lo devuelve... Y entonces, cuando dicen: "oye ¿sabes qué? ya llegó un argelino nuevo, dices: "ah no, no, no, gracias", porque cuando llega, la primera cosa que va a hacer es buscar trabajo y entonces le vas a dar trabajo y a veces no trabaja, ¿me explico?. Entonces tú sales perdiendo, nada más porque estás respaldando a tu paisano... Esta generación de nuevos argelinos quiere venir aquí nada más para salir del país, nada más para salir [...] así que conocen a una mujer mexicana por internet, ella les arregla los

papeles y ellos se vienen aquí porque una vez que tengas papeles ya tienes pasaporte mexicano y ya tienes la vía abierta a Europa. Todos saben que con pasaporte mexicano puedes ir sin visa a Europa y para eso hay que casarse, a menos que uno consiga un trabajo para que te den el FM3 ó el 2... (TAC, g. masculino, ca. 40 años, México, D.F., 20 de octubre de 2011)

...Cuando yo nací, después de tres o cuatro meses, B. regresó a Argelia y me dijo: “algún día tú vas a vivir aquí, en México”, y hoy estoy aquí... A él los argelinos le dicen tío porque es alguien que es más viejo que nosotros, para nosotros es una forma de respeto... Cuando fui a la Feria de Reforma iba con B. y conocí a otro argelino que se llama M. Él tiene aquí tres años y medio y conoce la ciudad mejor que yo, él habla español y puede ayudarme a entender más rápido, porque es muy difícil de romper el contacto con mis tradiciones, mi idioma, de una sola vez... (RAC, g. masculino, 27 años, México, D.F., 26 de noviembre de 2011)

Los testimonios anteriores arrojan que el encuentro con los “iguales” es esporádico, ya que en la Ciudad de México no se encuentra un espacio –además del de las Embajadas- donde la población marroquí o argelina migrante pueda congregarse. Sin embargo, en aquellos contextos en los que puede generarse la común interacción, los vínculos no sobrepasan el hecho de compartir la gastronomía local y la posibilidad de establecer comunicación con aquellos que comparten la misma lengua materna. Ello se debe a las jerarquías que algunos de los migrantes establecen para realizar el contacto; las cuales, podrían dividirse en:

1) Los migrantes más antiguos, en cuyo caso existe un trato respetuoso:

“Le dicen tío porque es alguien que es más viejo que nosotros”.

2) Los migrantes de máxima calificación, que se relacionan únicamente con aquellos “iguales” que poseen la misma posición económica y social:

“Sí hay más relación cuando piensas que las otras personas son similares a tu nivel”.

3) Los pequeños empresarios, que se mantienen alejados de sus connacionales debido a la falta de reciprocidad y ética en los acuerdos establecidos:

“Cuando llega, la primera cosa que va a hacer es buscar trabajo y entonces le vas a dar trabajo y a veces no trabaja, ¿me explico?
Entonces tú sales perdiendo, nada más porque estás respaldando a tu paisano”.

4) Los practicantes del Islam, quienes muestran intenciones de revivir un “nosotros esencial” a partir de las prescripciones y valores/normas sociales que vehiculiza la religión:

“Sí podemos juntarnos cuando se trata de una fiesta religiosa,
o nos vemos en la mezquita el viernes”.

5) Los considerados como “minoría”; es decir, los *amaziges*, que no se adhieren ni al Islam, ni al “nosotros” nacionalista:

“Estar en el mismo país no quiere decir que somos iguales,
porque el problema de mi país es un problema mucho más étnico que económico”.

6) Los ilegales o algunos “nuevos migrantes” que son percibidos como transgresores, debido a las estrategias utilizadas para realizar el movimiento migratorio:

“Si lo son, normalmente los saludo de lejos, pues no quiero tener problemas con la justicia mexicana y que se crea que nosotros estamos apoyando esta clase de situaciones”;

“Conocen a una mujer mexicana por internet, ella les arregla los papeles y ellos se vienen aquí porque una vez que tengas papeles ya tienes pasaporte mexicano y ya tienes la vía abierta a Europa”.

7) Los provenientes de las zonas rurales, o aquellas consideradas como tales, que se diferencian de los ciudadanos, aquellos que “saben vivir”:

“Hay gente también que sabe vivir y otros que no, aunque tengan medios, porque hay gente que viene de la ciudad y tiene automatismos de la ciudad, y hay gente que viene del campo y es diferente”.

Por otra parte cabe precisar que el impacto del proceso migratorio en la reformulación de las identidades magrebíes migrantes debe analizarse en conformidad con el proceso migratorio mismo, el cual en términos de Haesbaert (2011), es:

Una especie de intermediación en una vida en busca de cierta estabilidad (en sentido amplio) [y] ciertamente no podrá ser considerada tan sólo como un proceso de “desterritorialización” [...] Implica niveles diferentes de desterritorialización, vinculadas a las distintas posibilidades que el migrante enfrenta en relación con el “control” de su espacio, o sea, su reterritorialización, lo que incluye también, obviamente, el tipo de relación que sigue manteniendo con el espacio de partida (Haesbaert, 2011: 203 y 204).

En ese sentido, el siguiente testimonio es relevante:

...En Francia, estando tomando té en un barrio marroquí con compatriotas, me sentí como extranjero, pues sucede que como la comunidad marroquí en Francia es tan grande que existe este fenómeno de que son muchas personas queriendo lo mismo, pensando lo mismo, actuando de la misma manera, y yo creo que la idea de salir de tu patria es porque quieres algo diferente. Ese es un punto muy importante. A veces a mi me gustaría que aquí hubiera millones de marroquíes pero en realidad pienso que es mejor que no, y ésto es un conflicto que se lleva como migrante porque si vienes a otra tierra a reproducir lo mismo que hacías en tu tierra, pues ¿cuál es el punto? Tal vez lo que sucede es que se quiere cambiar la condición económica y dejar que lo demás siga siendo igual... En mi caso esa situación no era para mí, no respiraba los aires que quería, necesitaba retos de conocimiento. En Francia me encontré siendo el bicho raro por ser marroquí y no quería ser el bicho raro, ya era un bicho raro en mi tierra y no era agradable, no me sentía a gusto, aunque tuviera comodidad y limpieza, seguridad y seguro social, pero no estuve

cómodo, no me sentía siendo parte de ellos... (KCM, g. masculino, ca. 46 años, México, D.F., 23 de septiembre de 2011)

Considerando lo anterior, las maneras en que los marroquíes y argelinos reterritorializan, viven y reproducen un “nosotros esencial” en la Ciudad de México, son dependientes de sus propios “ritmos de vida”; mismos que en palabras de Tarrius (2000):

Deben [...] ser analizados en su dimensión social para poder calificar los usos del espacio concebido de esta manera. La noción de proximidad designa un proceso; en efecto, nos remite no solamente a las representaciones que se hacen los miembros de un grupo del espacio social, soporte para la comunidad de las prácticas, sino también de manera inseparable, las continuidades temporales características de las fidelidades relacionales. En suma, federa en un lugar semántico único espacio-tiempo e identidad [...] Tomando como testigo generalmente, en mis investigaciones, colectividades de personas capaces de pronunciar un “nosotros” colectivo y de designar los “ellos” de alrededor, fui particularmente sensible a las modalidades de ingreso y de salida de estos espacios de referencia (Tarrius, 2000: 44-45).

Lo anterior indica que la expresión del “nosotros esencial” tiene múltiples dimensiones, ya que los migrantes entrevistados revelaron algunas de sus pertenencias diferenciándose de otros marroquíes y argelinos que fueron contruidos como “ellos”, a partir de un imaginario personal/colectivo de origen. Dichas posturas subrayan que cada uno de los informantes asume y despliega su pertenencia a una nación, a una región y a grupo étnico-lingüístico de formas distintas, apoyándose en una noción de comunidad imaginada que no se revive en la Ciudad de México de la manera en que ellos lo anhelarían.

Para algunos, el reforzar la pertenencia nacional requiere la asistencia a las conmemoraciones civiles que se realizan en su Embajada, la participación en las asambleas que tienen como objetivo el establecimiento de un centro cultural propio e, incluso, la realización de acciones que puedan ser benéficas para los terruños de origen; ello es ilustrativo en los fragmentos siguientes: “la Embajada, la casa de los argelinos acá; es el sitio idóneo para cualquier argelino que está lejos de su país”; “yo espero ver a mas marroquíes que van a ir [a la Embajada]

para escuchar el discurso del rey, vamos a compartir [...] y vamos a platicar como la otra vez”; “me da orgullo haber participado en el referéndum porque aunque estoy lejos de mi país tengo a mi país en mi corazón y quiero la estabilidad en mi país”; “nuestra intención es hacer un centro así como lo hicieron los turcos, a los que les está yendo muy bien”.

Tal como se muestra, las intenciones de constituir una comunidad son insuficientes, ya que “se metieron de acuerdo para no meterse de acuerdo”. Del lado de los *amaziges*, existe el anhelo de la presencia de “otros iguales” para realizar eventos donde se explique la importancia de su identidad regional y etno-lingüística; ello se enuncia en la frase: “si hubiera más *amaziges*, tendríamos una asociación para organizar congresos y conferencias”. Empero, el ser la minoría de la minoría entre un conjunto de migrantes, no impidió que tales acciones fueran puestas en marcha dentro de la capital del país⁸⁸.

Finalmente, existen los migrantes que explican que es relevante tender vínculos con los “iguales”, para contar con alguien experimentado, con el que puedan ingresar a los distintos mundos sociales de la Ciudad de México sin que signifique el olvido del terruño. Como fue indicado por RAC, el conocer otros connacionales le permite “entender más rápido, porque es muy difícil de romper el contacto con mis tradiciones, mi idioma, de una sola vez”. Otros, como AMM, precisan que es necesario tender puentes con sus paisanos en algunos casos, sugiriendo que es posible el establecimiento de redes de apoyo. Ella lo explica con estos términos:

El primer mes que llegué me instalé con mi amigo de Marruecos que me recibió en su casa. Entonces, en ese tiempo nos tocó Ramadán y más vale que estamos juntos, porque en Ramadán uno se siente solo, necesita mucho la familia como estamos acostumbrados de vivirlo y era muy difícil en México, porque imagínate, 30 millones de personas comiendo y una persona ayunando, qué fuerte... Tuve que estar con este amigo marroquí porque tenía algunos guardaditos de Marruecos: dulce de almendras, aceitunas y estuve hablando con él en árabe, haciendo oraciones, comiendo juntos; hicimos té y comida y los tres aguantamos... Luego, cuando se enfermó un amigo mío marroquí tenían que hacerle un

⁸⁸ Diario de campo: Octubre-noviembre 2011 y febrero de 2012.

trasplante y tuve que rentar un departamento... (AMM, g. femenino, 34 años, México, D.F., 12 de enero de 2011)

Las experiencias antes relatadas denotan que la religión es un factor importante para la socialización de los marroquíes y argelinos en México, debido a que las prescripciones que provienen de ella inciden en todas las esferas de la vida cotidiana, regulando las relaciones personales y la alimentación, entre otros, a partir de un cúmulo de principios éticos. Por tanto, en el siguiente apartado se mostrará cómo es que se vive la práctica del Islam en la capital del país.

5.7. El Islam más allá de las fronteras

Para la construcción del presente subcapítulo, se consideró preciso retomar la noción de “campo social transnacional”, aquel espacio donde se “[...] intercambian de manera desigual, se organizan y se transforman las ideas, las prácticas y los recursos (Levitt y Glick Schiller, 2004: 66)”, debido a que en la óptica de algunos magrebíes el único espacio material y permanente que genera un sentimiento comunitario en la Ciudad de México es el de la “mezquita”. Si bien la *musallah* es reciente e, incluso, desconocida por la mayoría de los capitalinos, su presencia es muy importante debido a los “efectos interactivos” que se relacionan con ella. Tal como fue expresado por Portes y DeWind (2006), las instituciones religiosas brindan soporte a los migrantes y:

Los ayuda a superar las transiciones más difíciles; no dicta políticas estatales, pero sí ayuda a implementarlas o, por el contrario, las resiste cuando las considera contrarias a los intereses de sus miembros; rara vez inicia actividades transnacionales pero sí las fortalece a través de las actividades y conexiones entre iglesias, mezquitas y templos “de aquí” y “de allá” (Portes y DeWind, 2006: 23)

De acuerdo con lo anterior, si se consideran los datos contenidos en la Introducción, la *musallah* del Centro Educativo de la Comunidad Musulmana (CECMAC) cumple con una función sobresaliente, ya que permite que los

migrantes de origen marroquí y argelino puedan vincularse con sus correligionarios para:

Reproducir sus pautas culturales [...], establecer un campo social de relaciones y expresar, de manera más o menos formalizada, su identidad colectiva; [es decir, los integra con] un grupo de personas de diferente origen y procedencia unidas por un proyecto y una identidad común, la que les confiere la religión (Tarrés, 2009: 132).

Por tanto, fue necesario recopilar distintos testimonios que expusieran cómo es que los magrebíes viven su religión dentro de este espacio, indagando si su práctica religiosa se modificó en algún sentido y cómo se relacionan con los otros musulmanes. Los datos recopilados fueron los siguientes:

Cuando llego, llevo dos meses y fui a la mezquita [...] Fui y encuentro a M. [*un marroquí*], lo saludo y todo y me dice: “¿Qué vas a hacer aquí?”. Le digo que soy casado, que voy a venir aquí a vivir y todo. Me dice: “Está bien, ¿nos podemos tomar un café después?”. Le digo: “No, porque me quedan solamente cuatro días para irme”. “Ah, pues cuídate, nos vemos”, y me dio su teléfono y después de muchísimo tiempo regreso y pues ya, me lo encuentro a él... Ahorita yo conozco más [*marroquíes*] dentro de la mezquita [...] A veces los veo, porque también ellos trabajan, no tenemos el contacto de que nos vemos siempre, pero los viernes en la mezquita sí nos vemos. Aparte de eso no podemos porque se trabaja y ellos viven a otro lado [*de la ciudad*]... (HHM, g. masculino, 27 años, México, D.F., 18 de octubre de 2011)

Me molesta cuando me dicen, ¿por qué no vienes a la mezquita?, vamos a rezar. Yo les digo: - Yo no soy practicante. Entonces, te juzgan inmediatamente [...] Ellos te ponen la etiqueta: - Eres un infiel, te saliste de tu religión, ¡mientras que yo jamás entré para salir!. Entonces yo soy musulmán no por cultura, sino por conquista y educación escolar; no por la educación de mi casa o por convicción. Mi cultura [*amazige-bereber*] estaba antes de que ellos vinieran [*los árabes musulmanes*], mucho más antes, siglos y siglos antes, pero ellos no toleran ver a un argelino que no va a la mezquita y no toleran ver a la mujer de un argelino que no trae velo, para ellos es un crimen [...] En el primer año hubo gente de la mezquita que me llamó antes de ramadán. Cuando llegó el mes de ramadán me decían que fuera. Yo no fui. Te borran de su lista inmediatamente. Si me borras tú, yo me borro antes, ¡cómo alguien va a quitarme la vida si yo vivo antes de conocerle!, me conocieron

vivo, ¿no? Es esto lo que me molesta mucho... (MST, g. masculino, 38 años, México, D.F., 7 de julio de 2011).

La primera persona que conocí en México es alguien que conoce a mi esposa. Es un musulmán de Líbano. Él fue quién me dijo dónde podía ir a las oraciones durante el ramadán: una casa que tiene un garaje, que el dueño arregló para que nosotros pudiéramos rezar. Nosotros decimos que toda la tierra es una mezquita y no tenemos un lugar específico para reunirnos si no hay una mezquita. Yo no rezo regularmente, pero durante el ramadán sí... Es la ocasión para vivir nuestra espiritualidad. En México durante el ramadán del año pasado, hubo árabes musulmanes que se reunieron. Hicimos las oraciones, platicamos, tomamos té, fue gente de muchos países musulmanes: de Líbano, de Siria, de Argelia, etc. Fui yo sólo. En ese entonces me acerqué más con gente de Argelia porque hasta ahora [fue que] encontré [otros] marroquíes en la Embajada. Con ellos hemos hecho el proyecto de juntarnos durante el ramadán, porque el año pasado todavía no conocía a nadie (TCM, g. masculino, 44 años, México, D.F., 19 de julio de 2011).

Cuando voy [a la *musallah*] me reúno con argelinos, marroquíes, mexicanos, las personas que conozco. Cuando llego, depende con quién esté, hablo en árabe o en español. [Pero] en México no hay mezquitas [...] Ser musulmán no quiere decir que debes tener un ambiente 100% perfecto para practicarlo. Si yo quiero hacer una oración, que son cinco veces al día, estando en mi país yo puedo hacer cada oración en la mezquita sin ningún problema [...] Tú tienes que sentir la presencia de Dios en cada momento, pues te está viendo. Entonces el ambiente es importante para practicar la religión al pie de la letra [...] En la Embajada [...] tenemos un cuarto y cuando llega la oración nos avisamos por teléfono que ya es la hora, hacemos la ablución y hacemos la oración. Son sólo cinco minutos. Quien dirige la oración puede ser cualquier persona, pero ahora hay alguien que solía hacer la oración o el sermón del viernes en la mezquita de Polanco, y él trabaja con nosotros. Ahora en mi trabajo vivo lo que deseaba desde que llegué a México... (SHA, g. masculino, 38 años, México, D.F., 23 de julio de 2011).

En México hay dificultades para practicar la religión. No tienes una mezquita cerca de tu casa. Allá escuchaba el llamado a la oración, y aquí se siente esa diferencia. Aquí ves a gente que no lleva tu misma religión, que no piensa como tú. Hay dificultades también en cuanto a la vestimenta islámica, pero sigo usándola, lo único que sucede es que la gente se te queda viendo. Aquí sientes nostalgia de tus orígenes. Yo he sentido que se me baja la fe, porque no tienes con quien estudiar o con quién compartir cuando estás en ayuno. En Marruecos de vez en cuando iba a la mezquita [...] Generalmente hago las oraciones en mi

casa [...] En un principio, cuando llegué a México, estaba muy feliz. No sentí nada raro ni extraño. Yo ya hablaba español. Pero como a los veinte días que llegué le dije a mi esposo que no podía vivir sin musulmanes. Entonces, mi esposo me llevó a la *musallah* [...] (RCM, g. femenino, 36 años, México, D.F., 17 de julio de 2011).

La *musallah* del CECMAC -denominada “mezquita” por algunos de los informantes- reproduce un “nosotros esencial” al aglutinar dentro de un mismo espacio a los creyentes de la *umma*⁸⁹ islámica mundial. Dicho lugar permite que los migrantes de origen marroquí y argelino puedan situarse dentro de un campo simbólico conocido, que posibilita la producción y reproducción de expresiones identitarias múltiples durante las oraciones del viernes, el mes de ramadán y otro tipo de festividades islámicas realizadas en la Ciudad de México. Todo ello da cuenta que la práctica comunitaria de la religión islámica no sólo es un referente de identidad, sino que también refuerza un “sistema de creencias complejo, que implica formas específicas de concebir y actuar en el mundo (Odgers, 2009: 20).

Tal como señalan Tornos, *et al.* (1999), la mezquita también es importante porque permite el encuentro con los paisanos, la comunicación en distintas lenguas maternas, el intercambio de información y la recepción de sugerencias - orientaciones sobre la vida en el país receptor, en caso de que algún miembro de la comunidad llegase a tener conflictos políticos, económicos o sociales. Empero, la presencia del espacio ritual islámico dentro de la Ciudad de México puede no ser del todo importante, sobre todo cuando algunos de los migrantes empoderan una identidad distinta a la musulmana; como en el caso de MST, quien afirma: “Me dicen, ¿por qué no vienes a la mezquita? [...] Yo les digo: ‘Yo no soy practicante’. Entonces, te juzgan inmediatamente [...] Mi cultura [...] estaba antes de que [los árabes musulmanes] vinieran [...] No toleran ver a un argelino que no va a la mezquita”. En este sentido, como lo menciona Odgers:

La posibilidad que detentan algunas comunidades religiosas para crear comunidades bien delimitadas y para actuar en una multiplicidad de esferas de la vida cotidiana [...] puede conllevar la “híper-integración” del individuo en una comunidad [...] [Por tanto, pueden

⁸⁹ Comunidad islámica global que cree en la revelación coránica y realiza lo que está prescrito en ella.

existir] dificultades a las que se enfrentan los individuos cuando desarrollan relaciones interpersonales exclusivamente al interior de una misma comunidad durante las primeras etapas del proceso de socialización (Odgers, 2005: sin página).

Pese a que la práctica del Islam puede ser dificultosa en un país mayoritariamente católico como México, algunos de los testimonios arrojan que la identidad musulmana no se intercambió o eliminó del modo de vida de los informantes. Tal situación se demuestra en las frases: “Ser musulmán no quiere decir que debes tener un ambiente 100% perfecto para practicarlo”; “Yo no rezo regularmente, pero durante el ramadán sí... Es la ocasión para vivir nuestra espiritualidad”; “Le dije a mi esposo que no podía vivir sin musulmanes”. En el caso femenino, se precisó que el uso del *hiyab* o velo islámico es importante para reconocerse y darse a conocer a los demás como musulmanas; como lo evidencia el enunciado “Hay dificultades también en cuanto a la vestimenta islámica, pero sigo usándola”. Sin embargo, ello no supone que todas las marroquíes o argelinas que viven en la Ciudad de México hagan uso de él.

Por otra parte, abordando la manera en que incide el proceso migratorio en la identidad musulmana de los marroquíes y argelinos, fue necesario indagar cuál es la percepción que se tiene sobre el ser un “buen musulmán” y si ello corresponde a la vivencia de su práctica religiosa en México. Fue respondido lo siguiente:

Es imposible pensar que se pueda practicar la fe como se hacía en los países porque la realidad aquí es muy diferente: desde la comida, la forma de vestir, lo que ves, lo que escuchas, los atractivos visuales, el entretenimiento, todo es tan diferente y tan atractivo... Sería imposible. Creo que todos los musulmanes, cada uno en su tierra, ha desarrollado esta posibilidad de cuerda floja entre el error y el arrepentimiento, y este grado de flexibilidad hace más fácil que un musulmán pueda vivir en México. Sin esto sería imposible, porque por ejemplo la comida es todo un asunto: al pan le ponen manteca, muchos de los pastelillos tienen licor, en una carnicería jamás vas a encontrar carne *halal* y si la llegas a encontrar, pues es de alguna persona que la produce para consumo personal y vende de lo que le sobra. Pero no es suficiente para abastecer a todas las personas que en la Ciudad queremos comerla (KCM, g. masculino, ca. 46 años, México, D.F., 23 de septiembre de 2011).

Cuando vine a México estaba muy seguro de mis convicciones religiosas, la ley de Dios es la ley de Dios y no tenía por qué romperla. En cambio, sabía que ciertas tradiciones de Marruecos dejaría de llevarlas a cabo, pero no tenía problema porque las tradiciones las hace el hombre, en cambio la ley divina es de Dios, así que yo puedo dejar de seguir cierta tradición marroquí mientras no me haga faltar a ninguna ley del islam, y lo mismo con las tradiciones mexicanas. Así que si, por ejemplo, usted me invita a su casa a comer y me pone en la mesa carne de cerdo, pues no la voy a comer, aunque usted haya tardado tres horas en hacerla; pero si me da pollo, aunque no sea *halal*, pues puedo ser un poco flexible (SLI, g. masculino, 48 años, México, D.F., 21 de septiembre de 2011).

Lo anterior expresa que la vivencia del Islam en la Ciudad de México es una práctica global, debido a la universalidad de los sistemas religiosos monoteístas, pero que también tiene sus particularidades, llegando incluso a expresarse de una manera híbrida, puesto que los migrantes cruzan muchos tipos de fronteras que impiden la reproducción de las prácticas sociales de origen “al pie de la letra” (Levitt, 2007). Este hecho transforma al Islam desde el momento en que se realiza acto de presencia en una mezquita con una infraestructura diferente a la reglamentaria, así como cuando se circula por un país con una vestimenta, gastronomía, lengua y códigos culturales distintos a los de los países originarios.

Debido a que durante el trabajo de campo algunos de los migrantes estaban realizando el ayuno del mes de ramadán, se buscó a algunos de los que asistieron a la *musallah* para conocer cuáles fueron sus experiencias en este periodo ritual dentro de la Ciudad de México, para así interpretar cuáles fueron los “antes y después” en la práctica de uno de los pilares más importantes del Islam. Los testimonios obtenidos fueron los siguientes:

Para nosotros, que llegamos de otros países, el ayuno es más difícil. Donde yo estudio soy el único, y no sé, a las 3 o 4 de la tarde estoy que alguien pasa con el cigarro y me duele mi cabeza. Aquí no hay el ambiente para ayunar. Allá para nosotros es algo fácil, yo ayuno desde los 13 ó 14 años, es algo muy normal para mí, yo tomo alcohol y todo pero el Ramadán es algo muy especial, muy importante para la religión, la salud, es costumbre de hacer... el Ramadán pasado fue muy difícil, es el primer Ramadán que hago fuera de mi país, en mi país todo el mundo lo hace, es algo muy muy fácil, no hay diferencia, pero aquí

sí. El Ramadán es muy especial para nosotros, no trabajamos mucho, siempre [estamos] con la familia, salimos en la noche, con los amigos... (RAC, g. masculino, 27 años, México, D.F., 26 de noviembre de 2011).

Vivir [el ramadán] aquí es como vivir una copia no muy exacta de lo que realmente es vivir el ramadán. En Marruecos todo cambia en este mes y se siente el ambiente en todos los sentidos: desde las mezquitas que están abiertas todo el tiempo, los negocios que están cerrados durante el día, en la noche todo cobra vida y se abren los negocios, los restaurantes, la comida en la calle que sólo se ve en el mes de Ramadán, la gente caminando. Aquí tratamos de crear esto, y de invitar a los conversos a compartir esto y creo que lo hemos logrado (SLI, g. masculino, 48 años, México, D.F., 21 de septiembre de 2011).

En resumen, pese a que los marroquíes y argelinos no puedan expresar su práctica religiosa con las mismas particularidades de su localidad de origen, sí se inscriben en un tiempo que les otorga confianza y seguridad. Los testimonios presentados empoderan la visión de Levitt (2007), quien afirma que la “religión constituye el arquetipo espacial y temporal del cruce de fronteras. Dota a los seguidores de símbolos, rituales y narrativas que les permiten imaginarse en escenarios consagrados, marcados por espacios, santuarios y lugares de oración sagrados (Levitt, 2007: 80)”.

Finalmente, cabe mencionar que éstas son sólo algunas de las particularidades en que los inmigrantes de origen marroquí y argelino despliegan una de sus identidades en la Ciudad de México. El carácter transnacional de la práctica religiosa se expresa en diferentes contextos cuando alguno(s) de ellos realiza(n) su práctica individual o cuando se localiza(n) en la *musallah*. Sin embargo, pese a que el islam tiene bien enmarcadas sus prescripciones, esta identidad es vivida de múltiples formas conforme entran en juego las otras identidades-pertenencias de los mismos migrantes, dando como resultado que se desplieguen heterogéneamente. Sin duda, el factor migratorio rompe con la noción imaginada de que “el islam es sólo uno”, ya que el islam es diverso según las latitudes en las que se encuentren sus adeptos.

6. CONSIDERACIONES FINALES

Esta investigación aporta un análisis de los despliegues identitarios de los marroquíes y argelinos que radican en la Ciudad de México a partir de los últimos treinta años, en particular aquellos que se refieren a una pertenencia nacional, regional, étnico-lingüística y religiosa. Debido a que este es, al parecer, uno de los primeros estudios sobre la presencia de dichos inmigrantes en el país, fueron diversas las problemáticas que tuvieron que enfrentarse, ya que además de la nula bibliografía sobre el tema se presentaron dificultades para acceder a los individuos de estas nacionalidades que residen en la capital del país. Esta tesis es relevante porque dirige su atención en el proceso de reformulación de las identidades de una minoría inmigrante en México, donde la mayor parte de los estudios sobre las migraciones contemporáneas se dirigen a estudiar la movilidad entre México y Estados Unidos.

Conforme a los objetivos de esta investigación fue preciso indagar la manera en que los magrebíes construyeron sus identidades en los países de origen para abordar, en un segundo momento, cómo es que éstas fueron redefinidas después del proceso migratorio y demostrar, particularmente, si se combinaron y/o construyeron en oposición al contexto de llegada o si continuaron estando sujetas a las pertenencias nacionales, regionales, étnico-lingüísticas y religiosas originales. Por tanto, para dar seguimiento a la pregunta guía de la investigación y a los objetivos principales y específicos se construyó un estudio que enmarcara, por un lado, aquellos procesos históricos que permitieron la construcción de Marruecos y Argelia como Estados-naciones con identidades propias y, que rescatara, asimismo, las vivencias personales y las expresiones identitarias individuales y colectivas de los magrebíes que radican en la Ciudad de México.

Así pues, en el primer capítulo, se expuso que para la construcción de Marruecos y de Argelia, así como de sus identidades nacionales, se buscó eliminar todo tipo de particularismos (étnico-lingüísticos, religiosos, etcétera), con la finalidad de fundar un Estado compatible con la herencia arabo musulmana.

Esta ideología nacionalista motivó la creación de movimientos de corte étnico, que apelaron al reconocimiento de sus identidades en un nivel regional y lingüístico cultural, como en el caso de los *amazige*. Asimismo, se analizó el proceso de etnicización que había dado inicio desde el periodo colonial, el cual se agudizó cuando ambos Estados destinaron sus recursos y atenciones hacia las ciudades, principalmente arabófonas, donde la población acudió en busca de un bienestar social que no estaba destinado a todas las capas de la población. Dicho éxodo generó un desbordamiento en el incremento poblacional y un déficit en la vivienda, un cúmulo de problemáticas relacionadas con la educación, con el desempleo y con la falta de posibilidades para el ascenso económico/profesional y se constituyó en un aliciente para que numerosas personas originarias de estos países se sumaran a las oleadas migratorias internacionales existentes desde la etapa colonial. Si bien este capítulo es de corte histórico, la información desplegada desentraña el proceso por el cual se constituyeron las identidades de los magrebíes en un periodo largo de tiempo y ofrece elementos que permiten vislumbrar las razones que motivaron la migración hacia diversas latitudes.

Respecto a la emigración marroquí y argelina se describió, dentro del segundo capítulo, que ésta tuvo origen en el periodo colonial, y que se diversificó en numerosas oleadas desde la época independiente hasta la actualidad. Sobre la primera etapa, esta investigación expone que los convenios entre Marruecos, Argelia y países como España, Francia, Bélgica, Países Bajos, etcétera, favorecieron la inmigración de una gran masa de personas que se convirtieron en la nueva fuerza de trabajo dentro del sector agrícola y en algunos ramos del sector industrial de los países receptores. Durante este tiempo, los emigrantes mayoritariamente masculinos, sólo buscaban obtener los medios económicos para que ellos y sus familias se siguieran reproduciendo, de manera que la asimilación/integración constituía un peligro para sus colectividades de origen. Empero, las maneras de ser y de hacer de los inmigrantes se diversificaron décadas después de la independencia de Marruecos y de Argelia, pues dentro de las oleadas posteriores hacia Europa migraron obreros, mujeres, niños, jóvenes universitarios y directivos que no sólo se insertaron social y económicamente

hablando en los países destino, sino que también modificaron el panorama sociocultural y religioso de estas naciones a partir de su constitución en fuertes comunidades que expresaron, reforzaron y transformaron sus identidades originarias en distintas gradaciones.

El segundo capítulo aporta también que la migración Magreb-México tiene un carácter antiguo, ya que se tiene registro de la presencia de marroquíes y argelinos en el país desde los últimos años del siglo XIX, más esta migración fue poco significativa y no dejó un legado cultural importante, como sucedió con la inmigración de la población originaria de la región del *Mashreq*. Sin embargo, los hechos sociales sucedidos en el Magreb a partir de los años 80 del siglo pasado incidieron para que México se convirtiera en el país de residencia de numerosos marroquíes y argelinos desde ese tiempo. Los datos del 2009 y del 2010 del INM y del INEGI, así como el trabajo de campo realizado permiten concluir que los marroquíes y argelinos que viven en la capital del país proceden de diversos tipos de ciudades y pueblos, así como de familias de clase media en las que existe un importante capital migratorio; ellos son migrantes calificados, con estudios mínimos de licenciatura, son plurilingües y responden a múltiples perfiles, desarrollan diversas actividades laborales y pertenecen a distintos grupos étnicos. Los factores que favorecieron su emigración fueron el establecimiento de relaciones sentimentales con un(a) mexicano(a), la obtención de una beca para continuar los estudios, la presencia de parientes-amigos radicados en México y las transferencias laborales mediadas por una compañía o empresa transnacional. Todas estas circunstancias los llevaron a experimentar distintos tipos de vivencias para insertarse en la Ciudad de México, tomando como referencia las prácticas sociales aprendidas en sus lugares originarios.

Dada la importancia de este proceso, para la elaboración del tercer capítulo se seleccionaron y expusieron distintas perspectivas teóricas referidas a la construcción de las identidades y los procesos migratorios, con la finalidad de realizar en los capítulos subsecuentes un análisis integral sobre la población magrebí de la capital del país y la expresión de sus identidades. Se hizo de esta manera porque se consideró que el sustentarse en sólo alguna de las diversas

propuestas analíticas llevaría a conocer una faceta de tantas sobre la reformulación de las identidades dentro de la experiencia migratoria. Se consideró que la elección de los despliegues de la identidad nacional, regional, étnico-lingüística y religiosa era la correcta, aunque se reconoce que el análisis podría realizarse desde otros niveles, ya que tales expresiones pueden dar cabida y unión a los inmigrantes que se encuentran en un espacio tan distinto al suyo. Con base en dichas perspectivas, se construyeron una serie de instrumentos metodológicos que facilitaron abordar las distintas pertenencias e identidades de los migrantes y que permitieron conocer las distintas motivaciones de la emigración, según las condiciones particulares de cada uno de ellos y los contextos sociales que favorecieron la expulsión migratoria.

Debe mencionarse que el trabajo de campo fue corto y que existieron distintos factores que incidieron en su calidad, como las distancias que debían atravesarse para conocer o encontrar a cada uno de los informantes; la reducida disponibilidad de tiempo, por parte de los entrevistados, para que respondieran a los instrumentos de investigación; la falta de confianza en otorgar información tan precisa sobre sus vidas y las de sus familias; la imposibilidad de acceder a los hogares y otros espacios apropiados por ellos; y, finalmente, la falta de calidez de los lugares públicos -como restaurantes y cafeterías- en los que se registraron los testimonios, mismos que restaron la seguridad y el confort de los informantes para el relato de sus problemáticas y vivencias, algunas dolorosas. Por tanto, analizar las diversas formas en que los marroquíes y argelinos despliegan sus identidades fue también dificultoso, ya que la inexistencia de centros de reunión -fuera de las Embajadas, de los *stands* de la Av. Paseo de la Reforma durante la “Feria de las Culturas Amigas de México” en 2010 y 2011 y de la *musallah* del Centro Educativo de la Comunidad Musulmana- complicó el registro de las prácticas y dinámicas sociales que ellos mantienen con sus cónyuges/parejas, parientes, amigos y familia.

Parte de los resultados del trabajo de campo fueron incluidos en el capítulo cuarto, donde se apuntó que los marroquíes y argelinos que radican en la Ciudad de México aprendieron/introyectaron, formularon y reprodujeron sus identidades

nacionales, regionales, étnico-lingüísticas y religiosas a partir de la niñez, en espacios como el hogar, la colonia, el barrio, la localidad, la escuela, el trabajo, la mezquita y a través de los medios de comunicación, dentro de los que se comparte y exalta un nosotros esencial. Ellos se sienten marroquíes/argelinos, árabes/*amaziges* y/o musulmanes por pertenencia a un espacio-territorio delimitado en distintas formas, de acuerdo a mitos de origen propios, y por referencia y adherencia a diversos tipos de colectividades que cuentan con una historia, una visión del mundo, un conjunto de rasgos culturales (lengua, gastronomía, vestimenta), prácticas (civiles y religiosas) y normas morales particulares. Estas identificaciones generan que ellos, en determinados contextos, nulifiquen y/o estigmaticen al “otro”, para reforzar así la valoración de aquellos elementos considerados como propios, en términos colectivos.

Finalmente, dentro del capítulo quinto, se presentaron con mayor detalle las motivaciones para la emigración, el proceso de inserción social de los magrebíes y todas aquellas vivencias que indican los momentos y espacios en que ellos reviven, refuerzan y reformulan sus identidades originarias. En este apartado se concluye que, después de su inmigración, los marroquíes y argelinos lograron modificar positivamente su estatus económico y social y adquirieron mayor libertad en sus interacciones sociales, ya que se encuentran fuera del control social que existe en sus países originarios. Si bien ellos no pueden escapar tan fácilmente de las pautas culturales y normas morales/religiosas que fueron introyectadas desde su más tierna infancia, la experiencia de radicar en la Ciudad de México como inmigrantes calificados les permitió enriquecer sus imaginarios y flexibilizar sus prácticas sociales. Asimismo, el vivir en la capital del país les hace valerse de múltiples elementos identitarios para seguirse sintiendo parte de sus colectividades originarias. Impulsados por el recuerdo intentan reproducir el imaginario de sus países nativos a través de la decoración de sus hogares, la preparación de la gastronomía de su localidad, la música y el acceso a los medios de comunicación que se producen en árabe coloquial y *tamazight*.

Para algunos de ellos, el lugar más relevante después de su arribo es la *musallah* del Centro Educativo de la Comunidad Musulmana, pese a que sean

practicantes o no, ya que es el primer espacio en el que pueden localizar a alguien que hable su mismo idioma y que pueda brindarle ayuda y asesoría para su establecimiento en la Ciudad de México. La también llamada mezquita es preponderante porque en ella encuentran y refuerzan el sentido y la dirección que les otorga su propio mundo religioso, así como el soporte suficiente para su inserción social. Por otra parte, el contexto religioso islámico se presta, entre otras cosas, para su congregación por nacionalidades, para reproducir su gastronomía, aunque sea de manera ocasional, para utilizar su vestimenta local y para hablar sobre una cotidianidad compartida cuando no se requiere del silencio para realizar las oraciones. Una proporción relevante de los marroquíes y argelinos entrevistados acuden con mayor frecuencia a la *musallah* durante el mes de ramadán, momento en que retornan a/o incrementan su religiosidad, siendo algunas veces acompañados por sus parejas o sus familias.

Además de la *musallah* ellos también acuden a la residencia de sus embajadores o a sus sedes diplomáticas para festejar la independencia de sus naciones y/o la entronización de sus políticos, como el caso del rey Mohammed VI de Marruecos. Durante estas celebraciones sus pertenencias también se fortalecen al usar su indumentaria, al expresarse en su lengua y al encontrarse con personas de su misma nacionalidad. Ahí, se encuentran con una reproducción de Marruecos y de Argelia en pequeña escala; empero, tal como sucede en sus países de origen, el aparente equilibrio de las reuniones es fracturado cuando se enuncian las problemáticas propias, ya que cada uno de los inmigrantes expresa y manifiesta su adherencia a distintas colectividades, y reproduce clasificaciones sociales y estatus divergentes que dificultan un entendimiento mutuo y reducen las posibilidades para la constitución de una comunidad.

En la óptica de los marroquíes y argelinos, el Magreb es una organización política, la Unión del Magreb Árabe, y no una región de la cual podrían asumir una pertenencia. Si bien la población de esta región transcurrió por procesos sociales similares sus identidades nacionales son más dominantes todavía. Los marroquíes se diferencian al considerarse como “auténticos, tradicionalistas y refinados”; los “otros”, los argelinos, son vistos como “desarraigados” debido a su colonización

por Francia durante más de cien años. Por otra parte, los argelinos se sienten más “abiertos a la modernidad” que los marroquíes, debido al mismo proceso colonial y la migración masiva a Europa, principalmente Francia, hecho que modificó el modo de vida en su país originario. Ellos se definen más “temperamentales, impulsivos y aguerridos porque ellos sí lucharon por su independencia”.

Los marroquíes asocian más su identidad nacional con la religión que los argelinos. En contraparte, los argelinos se muestran más abiertos a hablar de la problemática *amazige* que los marroquíes, pese a que en muchos de sus discursos reflejen un discurso oficial interiorizado. Los *amaziges* son críticos y determinantes en su postura: mientras más conozcan la versión legitimada de la historia, tendrán más elementos para exponer su calidad de sometidos. Los bereberes se consideran más abiertos, librepensadores y laicos; sin embargo, no son ajenos a las representaciones sociales que provienen de la religión musulmana. Los árabes, o autodefinidos como tales, piensan que son más “civilizados” que los bereberes, ya que desde tiempo atrás vivieron en las ciudades a diferencia de sus opuestos; dentro de sus discursos sobre los movimientos sociales de corte bereber ellos consideran injustificado que se exija el reconocimiento oficial de un “dialecto”.

En resumen, los resultados de la investigación realizada permiten afirmar que tanto los marroquíes como los argelinos, sea que se identifiquen como árabes, bereberes o musulmanes, viven en la Ciudad de México en dos mundos, el que les permite seguir sintiéndose pertenecientes a sus comunidades originarias y el que les ofrece la posibilidad de insertarse en una sociedad en la que aprendieron a convivir con el paso del tiempo. Este hecho fomenta que ellos reproduzcan prácticas mixtas, integrándose así a la sociedad que los recibe y mostrándose al mismo tiempo como diferentes. Tal como fue demostrado, sus identidades emergen y son exaltadas con mayor intensidad cuando se encuentran con un connacional, o con alguien que esté adscrito a su mismo colectivo, y cuando se relacionan con aquellos definidos como “los otros”, incluidos los mexicanos, a los que en ocasiones pueden adjudicarles ciertas etiquetas sociales. Si bien se encuentran en un territorio donde los imaginarios son distintos a los de

Marruecos y Argelia, ellos no pueden olvidar las representaciones sociales que se dirigen a aquéllos que no comparten sus mismas visiones y prácticas de vida; por tanto, el que era “el otro” dentro de su terruño seguirá siéndolo, pues a través de él y los “nuevos otros” tendrán vigencia sus propias identidades.

Al ser una minoría nacional, étnico-lingüística y religiosa los marroquíes y argelinos se distinguen de sus connacionales que radican en Europa, principalmente en las metrópolis coloniales, debido a que bajo sus identidades individuales su movilidad entre los diversos mundos sociales de la capital del país es menos problemática; empero, tal como los migrantes de este origen en otras latitudes también conservan y refuerzan sus referencias identitarias originarias cuando se apropian de los espacios emergentes que les permiten reproducir un “nosotros” a través de aquellos elementos culturales que fueron-son aprendidos y que aún siguen reproduciéndose en sus naciones. Empero, el hecho de estar lejanos a las tierras que los vieron nacer fomenta en ellos la remembranza de aquel terruño-contenedor imaginario y material en el que, sin embargo, existe una población dinámica que también reformula sus propias identidades.

Debido a la importancia del proceso migratorio e identitario Magreb-México se propone dar continuidad a este estudio abordando el incremento de esta población y explorar la posibilidad de la formación de una comunidad que no sólo se recuerde, sino que también se materialice con la presencia de otros individuos. En esa dirección, se propone a futuro el análisis del proceso identitario de una segunda generación, introduciendo un enfoque de género, así como el proceso de reformulación de las identidades de las parejas mexicanas de estos migrantes que viven en la Ciudad de México con una doble presencia.

ANEXO I

INSTRUMENTO METODOLÓGICO 1: Entrevista

I. DATOS GENERALES

- 1) Sexo: 2) Edad:
3) Nacionalidad: 4) Ciudad de origen:

II. DATOS GENERALES SOBRE SU FAMILIA DE ORIGEN

1) ¿Cuál es la ciudad de origen de...?

- 1) Padre: 2) Madre:

2) ¿Cuál es la edad y ocupación de...?

- 1) Padre: 2) Madre:

3) ¿Cuál es la edad y ocupación de sus hermanos?

4) ¿Alguno(s) de sus parientes cercanos vive(n) en otro país?

- 1) Sí: 2) No:

Viven en:

5) ¿Algunos de sus parientes cercanos viven actualmente en México?

- 1) Sí: 2) No:

Viven en:

6) ¿Algunos de sus parientes vivieron en México?

- 1) Sí: 2) No:

¿En qué fecha?

III. DATOS PARTICULARES SOBRE USTED

1) Años de vivir en México:

- 1) Menos de 1 año 2) 1-5 años 3) 5-10 año 4) 10-15 años 5) 15-20 años

2) ¿Cuál fue la ciudad por la que ingresó a México?:

3) ¿Por qué eligió México como país de destino?

4) ¿Ha vivido en la misma ciudad desde que ingresó al país?

5) ¿En qué otras ciudades de México ha vivido?

6) ¿Por qué escogió la Ciudad de México para vivir?

- 4) Licenciatura: ¿En qué?:
- 5) Maestría: ¿En qué?:
- 6) Doctorado: ¿En qué?:
- 7) Otro:

16) ¿Cuál es su ocupación?:

- 1) Estudiante:
- 2) Empleado (a) en el sector de servicios:
- 3) Empleado (a) en el sector industrial:
- 4) Empleado (a) en otro sector: ¿Cuál?
- 5) Empresario (a):
- 6) Profesor(a)/Investigador:
- 7) Ama de casa:
- 8) Otra:

17) Estado civil:

- a) Soltero(a):
- b) Casado (a):
- c) Unión libre:
- d) Divorciado (a):
- e) Viudo (a):
- f) Comprometido (a):

IV. DATOS SOBRE USTED Y SU FAMILIA EN MÉXICO

1) La nacionalidad de su esposa (o) es:

- 1) Marroquí:
- 2) Argelina:
- 3) Mexicana:
- 4) Otra:

2) La edad de su esposa (o) es:

- 1) Entre 25-30 años:
- 2) 30-35 años:
- 3) 35-40 años:
- 4) Mayor de 40 años:

3) El nivel de estudios de su esposa (o) es:

- 1) Primaria:
- 2) Secundaria:
- 3) Preparatoria:
- 4) Licenciatura:
- 5) Maestría:
- 6) Doctorado:
- 7) Otro:

INSTRUMENTO METODOLÓGICO 2: Guión de entrevista en profundidad

a) Identidad regional

1. ¿De dónde es originario?
2. ¿Qué significa ser originario del Magreb-de Marruecos-de Argelia?
3. ¿Se enfrentó a algún tipo de problemas-dificultades cuando llegó a México? Sí, no, ¿por qué?
4. ¿Extraña su lugar de origen?, ¿por qué?
5. ¿Cómo le hace usted para seguirse manteniendo como magrebí-marroquí-argelino?

b) Identidad nacional

1. ¿Cómo puedo distinguir a un marroquí de un argelino - argelino de un marroquí?
2. ¿Le costó trabajo integrarse a México?
3. ¿Qué le gusta y qué no le gusta de vivir en México?, ¿por qué?
4. ¿Ha cambiado su manera de percibir a su país estando en México?
5. ¿Encuentra diferencias entre la calidad de vida que tenía en su país y la que tiene en México?
6. ¿Se siente interesado en cambiar de nacionalidad estando en México?, ¿por qué?
7. ¿Cómo es su relación con el resto de los argelinos y marroquíes?
8. ¿Tiene amigos marroquíes o argelinos en México?, ¿se frecuentan?
9. ¿Ha compartido elementos de su cultura con mexicanos, o sólo con marroquíes y argelinos?, ¿por qué?
10. Desde su experiencia en México, ¿qué opina de cómo los medios informan sobre su país, su grupo étnico y su religión?

c) Identidad étnico-lingüística

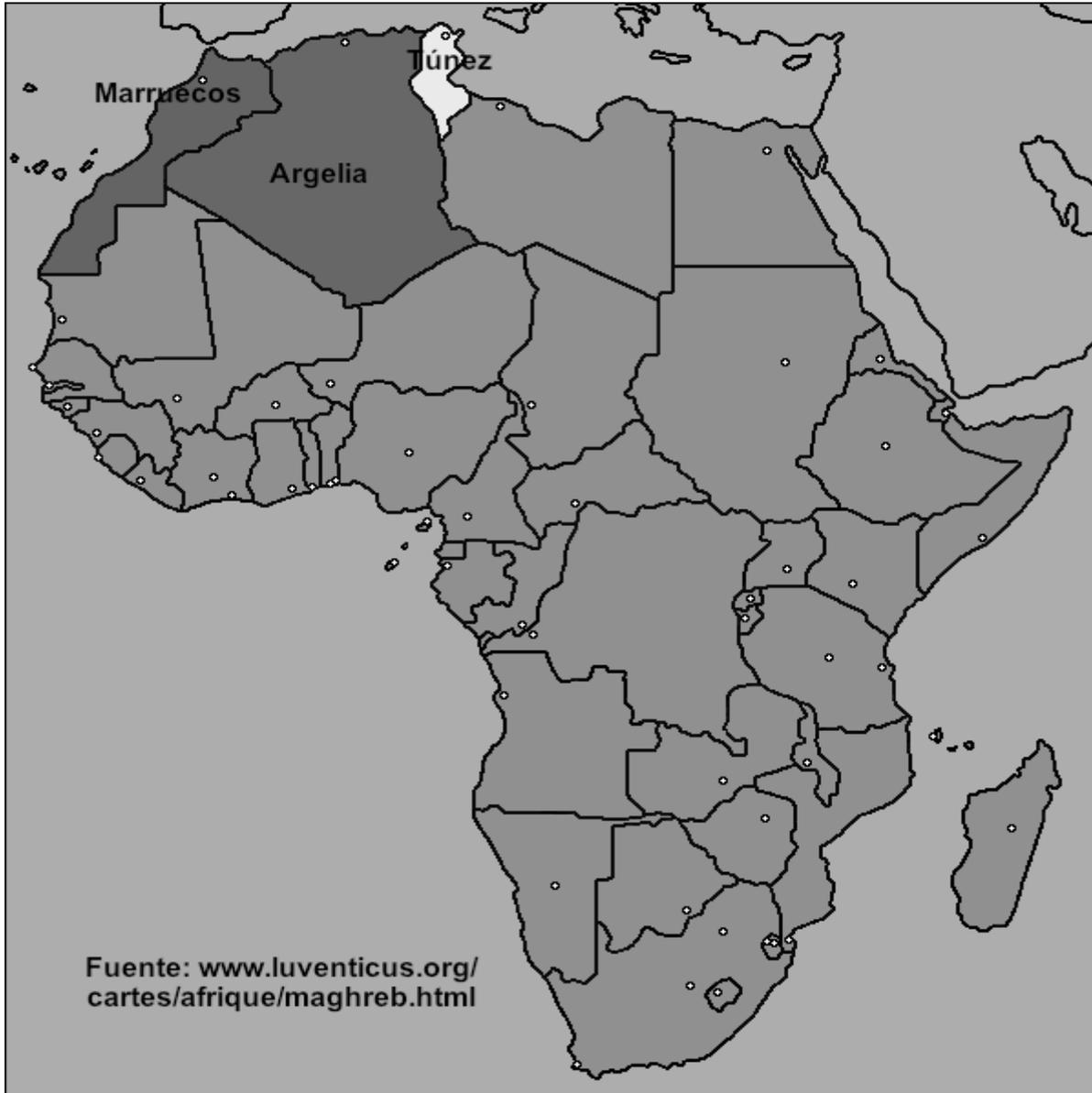
1. ¿Cómo llaman a las personas que hablan la misma lengua materna que la suya?
2. ¿Existe alguna diferencia representativa entre los árabes y bereberes además de la lengua?
3. ¿Qué opina usted de los árabes – bereberes?
4. ¿Cuál es la diferencia entre los árabes de su región en relación a los árabes del *mashreq*?
5. ¿Cree que su lengua ha sido valorada por los demás?, ¿por qué?
6. ¿Considera importante el conocer en México a personas que hablen la misma lengua que la suya?, ¿por qué?
7. ¿Por qué cree que no existe una comunidad en México?

8. ¿Cuenta con amigos mexicanos que eventualmente podrían apoyarlo en caso de enfrentar algún tipo de dificultad?
9. ¿Cree usted que los mexicanos logramos distinguir entre ambos los árabes y los bereberes?, ¿por qué?

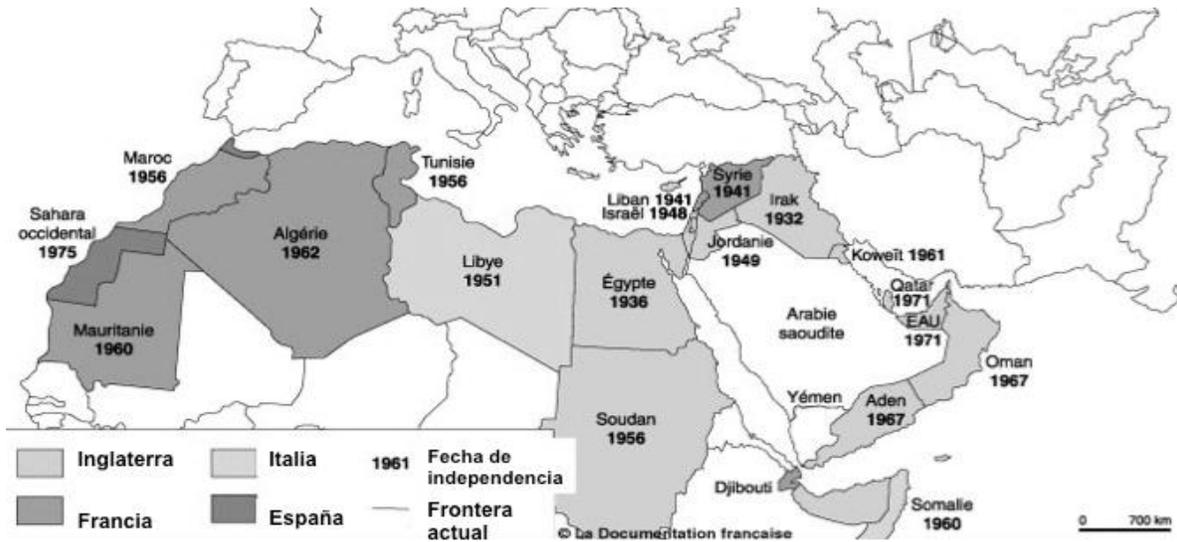
d) Identidad religiosa

1. ¿La manera en que practica su religión en México se parece a la manera en que la practicaba en su país de origen?
2. ¿Ha enfrentado dificultades para practicarla?, ¿cuáles?
3. ¿Dónde practica su religión?, ¿hay espacios para practicarla en México, ¿Con qué regularidad va a ella?
4. ¿Saben sus colegas/compañeros de trabajo/vecinos, etc. que es musulmán(a)?, ¿cómo fue que se enteraron?
5. ¿Notó algún cambio entre ellos al enterarse de su práctica religiosa?
6. ¿A quién no le diría que es musulmán?
7. ¿Practica su religión en familia?
8. ¿Con quién festeja las fechas más importantes de su religión?
9. Si no acude a ninguna comunidad islámica, ¿festeja las celebraciones religiosas?, ¿con quién?
10. ¿Qué significa para usted ser “un buen musulmán”?, ¿se considera uno de ellos?, ¿por qué?
11. ¿Llegó a México estando casado?, ¿con quién se casó?
12. Si se casara en México, ¿con quién se casaría?, ¿por qué?
13. Si su comprometida-esposa es de diferente nacionalidad, ¿por qué eligió comprometerse - casarse con una persona de distinto origen al suyo?

MAPA 1: El Magreb

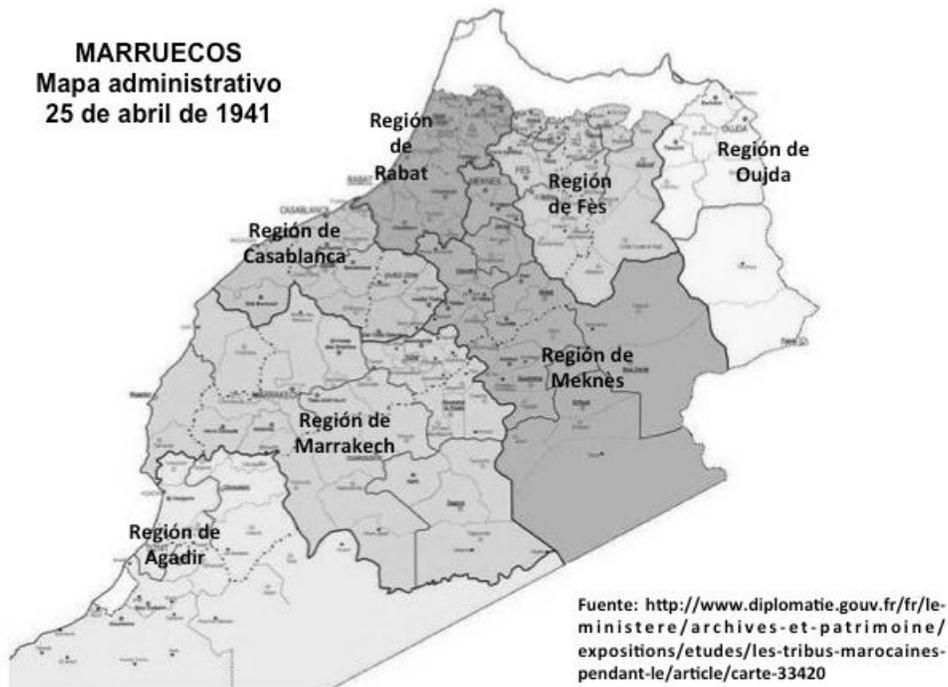


MAPA 2: La dominación europea en el Magreb y el Mashreq (1930)

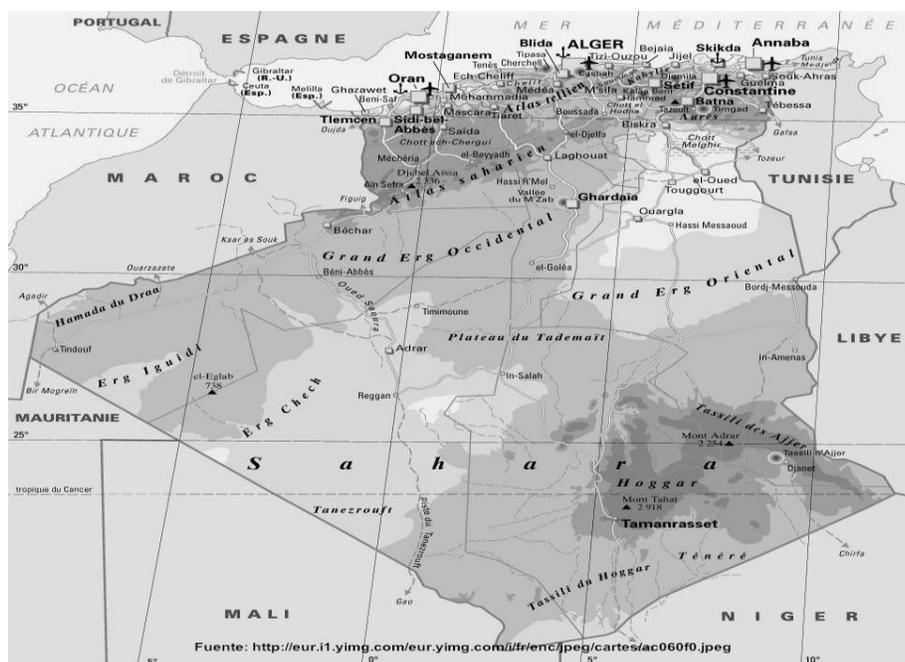


Fuente: <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/cartes/cartes-historiques/c000550-les-dominations-europeennes-dans-le-monde-arabe-en-1930>

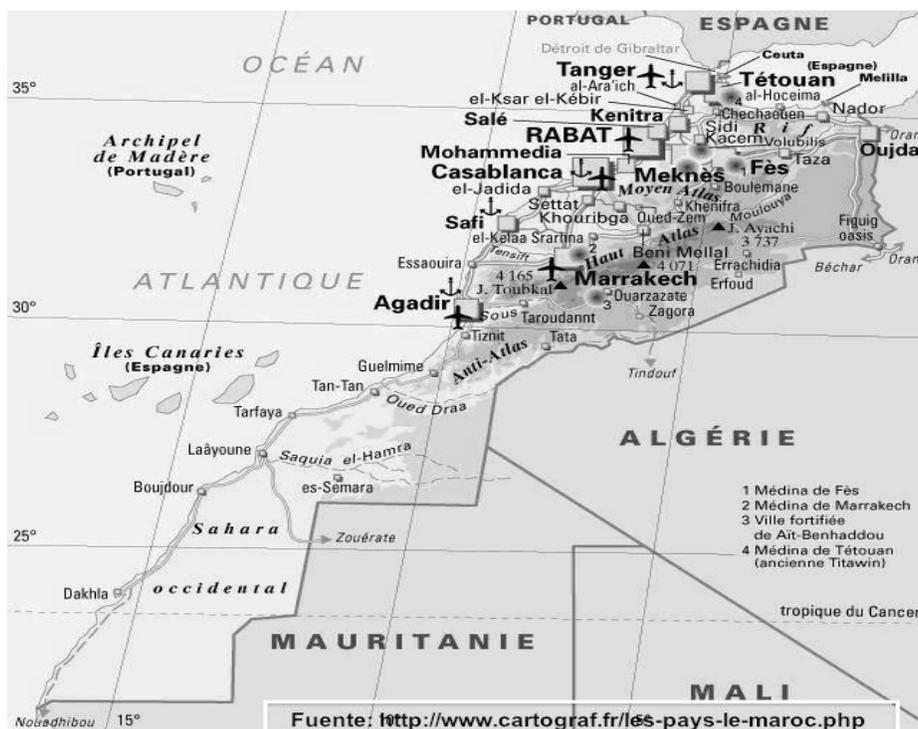
MAPA 3: Las tribus marroquíes durante el protectorado francés



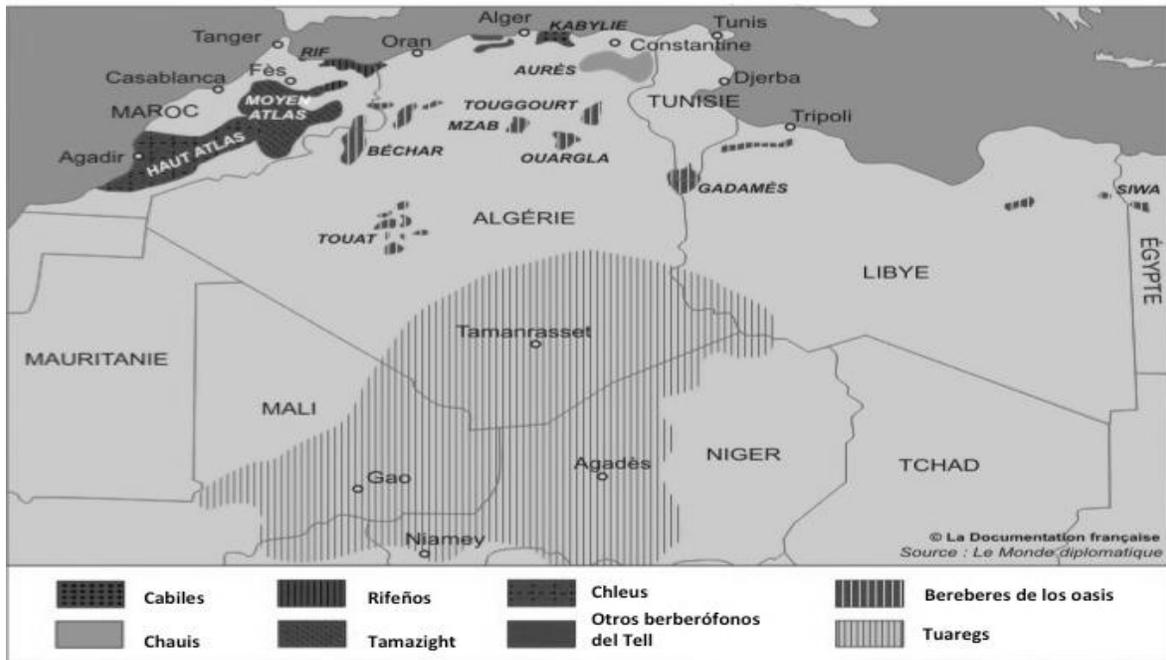
MAPA 4: La Argelia contemporánea



MAPA 5: El Marruecos contemporáneo



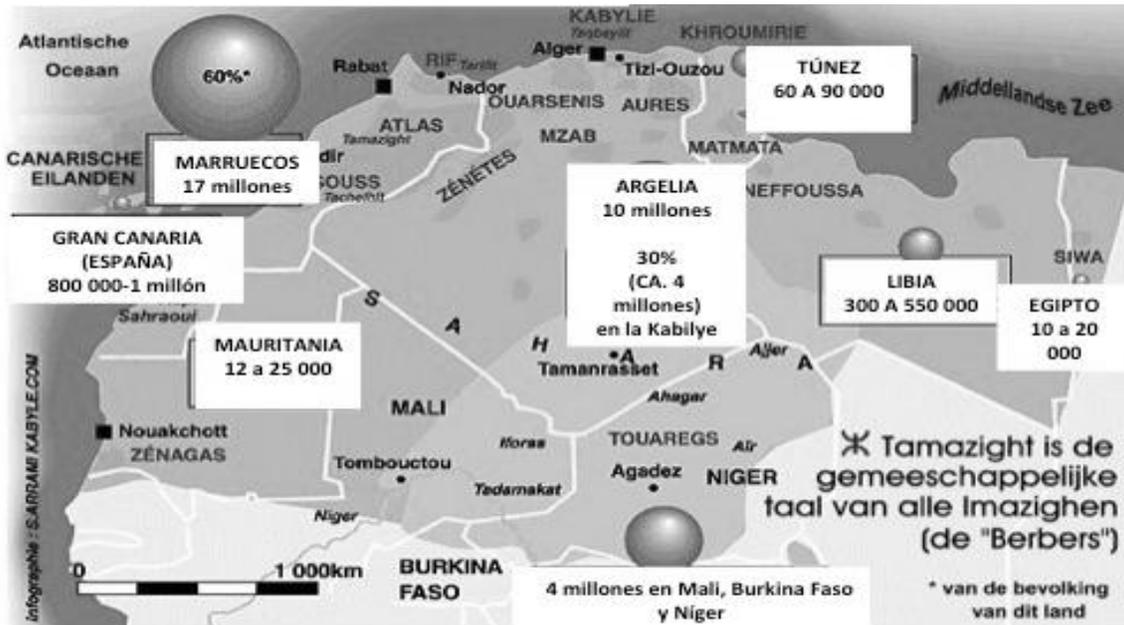
MAPA 6: Las regiones berberófonas en el norte de África (2002)



MAPA 7: La Cabilia argelina

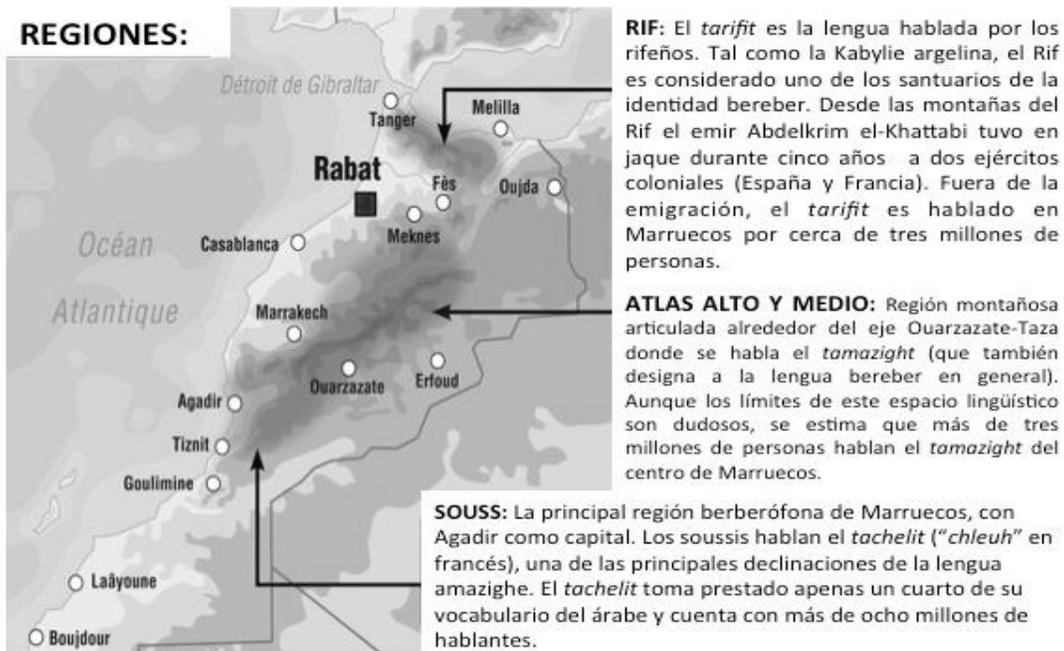


MAPA 8: Tamazgha, la región de los bereberes



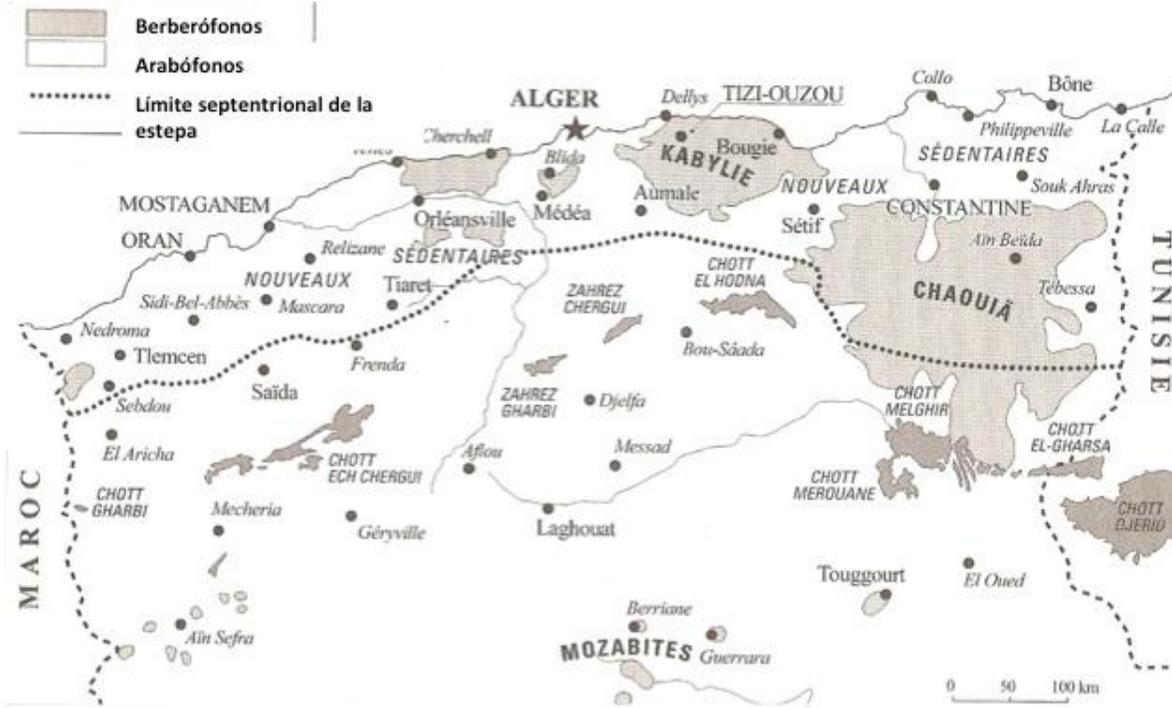
Fuente: kabyle.com

MAPA 9: Las regiones berberófonas de Marruecos



Fuente: <http://www.jeuneafrique.com/Articles/Dossier/ARTJAJA2551p024-031.xml0/islam-histoire-berbere-amazighles-nouveaux-berberes.html>

MAPA 10: Las unidades culturales en Argelia



Fuente: Bourdieu, Pierre (2010), *Sociologie de l'Algérie*, Paris, Quadrige/Puf, p. 5.

CUADRO 1: Las jerarquías lingüísticas en Marruecos

Periodo previo al protectorado-Protectorado (1912-1956):

ÁRABE CLÁSICO (*fusha*)

[FRANCÉS]

Árabe marroquí (*darija*)

Variantes dialectales del Tamazight
(*tashelhit, tamazight, tarifit*)

Periodo post-independiente (1956 al presente):

"ARABIC" (*'arabiyya*)

(Clásico / Árabe estándar + Árabe marroquí)

[FRANCÉS]

Variantes dialectales del Tamazight

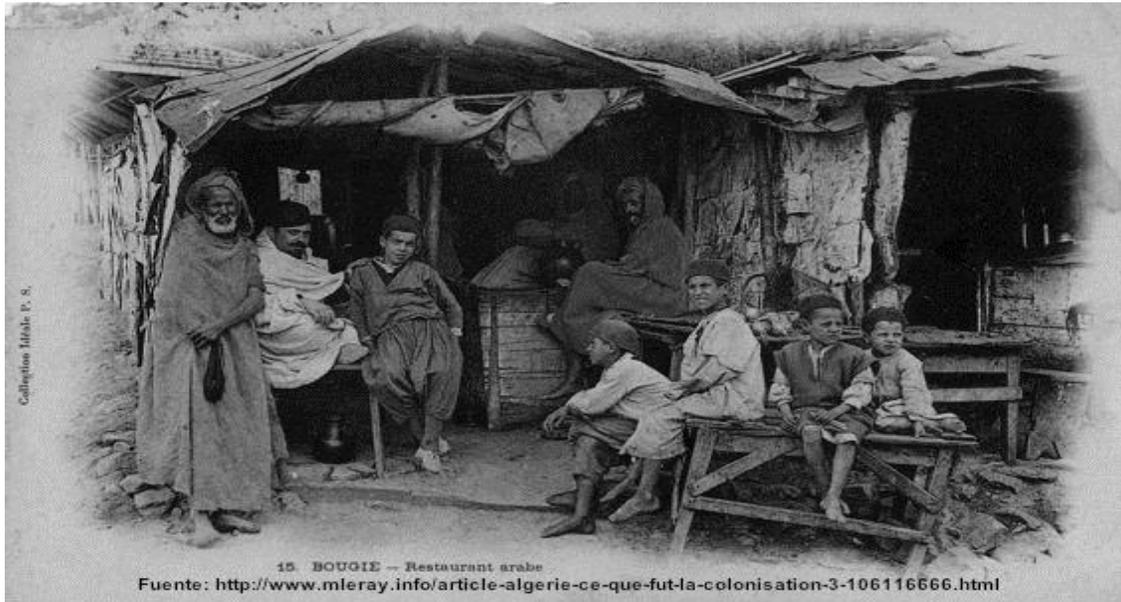
FUENTE: HOFFMAN, Katherine E. (2007), *We share walls : language, land, and gender in Berber Morocco*, Estados Unidos, Blackwell Publishing, p. 23.

CUADRO 2: La población magrebí en México

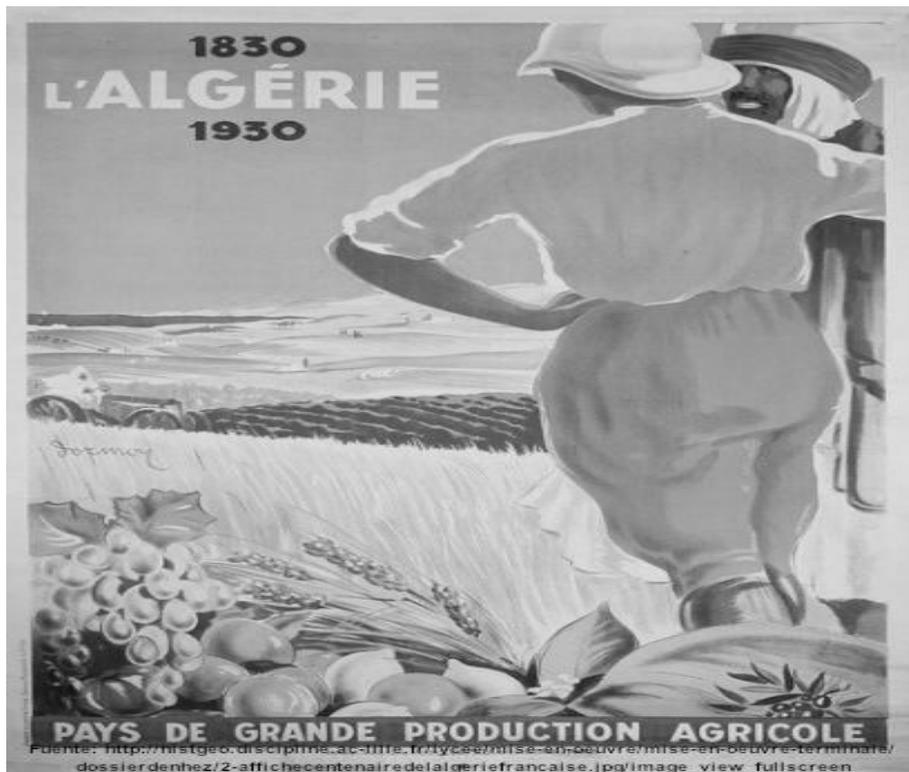
Estados de la República Mexicana	Argelinos en México según INM (2009)	Marroquíes en México según INEGI (2010)
Aguascalientes		
Baja California	1	6
Baja California Sur	1	2
Campeche		1
Coahuila	1	1
Colima		1
Chiapas	2	1
Chihuahua	1	4
Distrito Federal	102	106
Durango		1
Guanajuato	2	7
Guerrero		1
Hidalgo		1
Jalisco	6	18
Estado de México	11	26
Michoacán	2	3
Morelos	1	5
Nayarit		1
Nuevo León	3	10
Oaxaca		1
Puebla	1	8
Querétaro		1
Quintana Roo	3	10
San Luis Potosí		2
Sinaloa		1
Sonora		4
Tabasco	1	
Tamaulipas	1	3
Tlaxcala		
Veracruz	3	7
Yucatán		1
Zacatecas		
No especificó	5	
Total	147	233

Fuente: INM, 2009; INEGI, 2010.

FOTO 1 y 2: La colonización europea en Argelia



Restaurante árabe en Bejaia



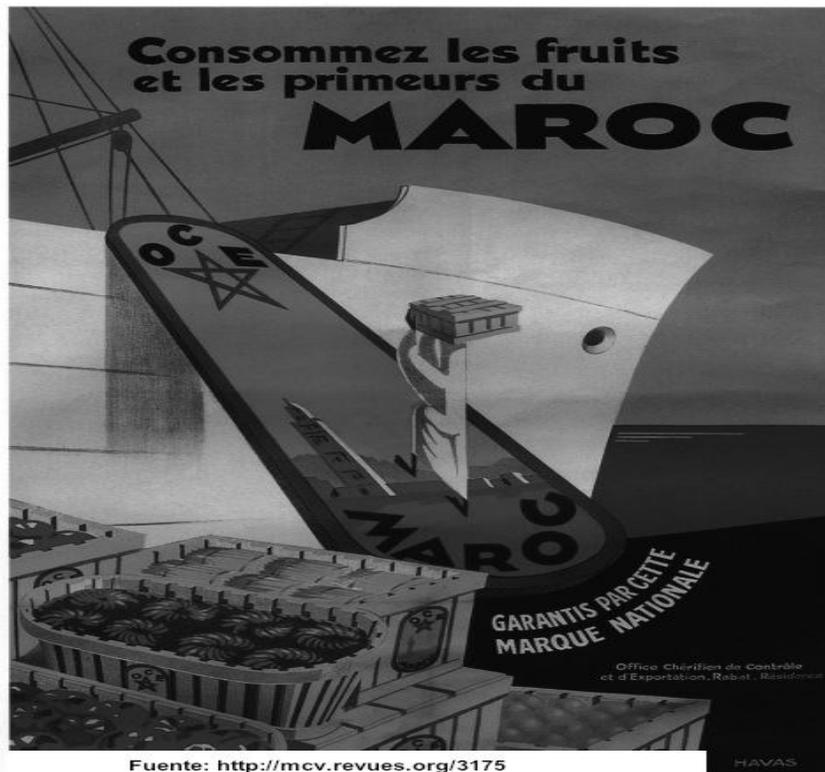
Cartel francés que conmemora el centenario de la Argelia francesa

FOTO 3 y 4: La colonización europea en Marruecos



Fuente: http://www.lexpress.fr/actualite/monde/8-mai-1958-voyages-au-maroc_909253.html

Casablanca en 1935. Si bien Marruecos no era una colonia de Francia, sino un protectorado, no se permitía que los marroquíes se relacionaran con los colonos.



Fuente: <http://mcv.revues.org/3175>

Cartel francés anónimo, 1934.

FOTO 5 y 6: Abdelkrim al Khattabi y la República del Rif



Abdelkrim Khattabi
1882-3/1963

Fuente:
[http://adrarmaroc.skyrock.com/3077456557-
Abdelkrim-El-khattabi.html](http://adrarmaroc.skyrock.com/3077456557-Abdelkrim-El-khattabi.html)



**1922, un hombre de la tropa marroquí
enrolado en el ejército español muestra un
"trofeo de guerra". (BETTMANN/CORBIS,
ED. TALLADIER)**

Fuente: [http://www.telquel
online.com/archives/320/couverture_320.shtml](http://www.telquelonline.com/archives/320/couverture_320.shtml)

ANEXO II⁹⁰:

LA POBLACIÓN DE ORIGEN MAGREBÍ EN LA CIUDAD DE MÉXICO: REGISTRO FOTOGRÁFICO

⁹⁰ Dentro de este anexo se incluyen algunas fotografías que exponen algunas de las actividades realizadas por algunos de los marroquíes y argelinos que viven en la Ciudad de México, desde tiempo antes de iniciarse el trabajo de campo hasta algunos meses posteriores a su finalización. Ello con la finalidad de mostrar un panorama general sobre la cotidianidad de esta población en la capital del país.

LOS MARROQUÍES Y SUS EXPRESIONES IDENTITARIAS



Palacio legislativo, conmemoración de los 46 años de relaciones diplomáticas entre México y Marruecos. México, D.F., noviembre 2008. Fotografía: Abdellah B.



Al centro, el Embajador de Marruecos en México, Sr. Mahmoud Rmiki, inaugurando el evento conmemorativo. México, D.F., noviembre 2008. Fotografía: Abdellah B.



El chef Mustafa Abouhicham y las tradicionales teteras marroquíes. México, D.F., noviembre 2008. Fotografía: Abdellah B.



La gastronomía marroquí en el Palacio legislativo. México, D.F., noviembre 2008. Fotografía: Abdellah B.



Stand del Reino de Marruecos en la “Feria de las culturas amigas”, Av. Paseo de la Reforma, mayo 2011, México, D.F. Fotografía: O.O.



الجمعية المدنية المغربية المسيحية
Asociación Civil Marruecos México

Logotipo de la Asociación Civil Marruecos México, fundada en Guadalajara, Jalisco, el 13 de febrero de 2012. Fotografía: Fouad Lakhdar.



Stand del Reino de Marruecos en la “Feria de las culturas amigas”, Av. Paseo de la Reforma, junio 2012, México, D.F. Fotografía: B.G.



Darfez Importaciones en el stand del Reino de Marruecos. “Feria de las culturas amigas”, Av. Paseo de la Reforma, junio 2012, México, D.F. Fotografía: Maria Rosa Olivos.



Cómo colocarse el turbante. “Feria de las culturas amigas”,
 Av. Paseo de la Reforma, junio 2012, México, D.F.
 Fotografía: María Rosa Olivos.



Cheb Abdel en concierto, representando al Reino de Marruecos. “Feria de las culturas amigas”, Av. Paseo de la Reforma, junio 2012, México, D.F.
 Fotografía: Ivette Moctezuma.



Invitación al Festival gastronómico “El hechizo de Marruecos” en el Hotel Presidente Intercontinental, uno de lo eventos programados para la conmemoración de los 50 años de relaciones diplomáticas entre el Reino de Marruecos y México.



Mustafa Abouhicham, chef del festival gastronómico “El hechizo de Marruecos”, en el día de la inauguración del evento. Hotel Presidente Intercontinental, México, D.F., 3 de julio de 2012. Fotografía: Jacqueline Jiménez Martínez, obtenida en: <http://www.protocolo.com.mx/lifestyle/gourmet/inauguran-festival-gastronomico-el-hechizo-de-marruecos/>



Cheb Abdel con el Embajador de Marruecos en México, Sr. Abderrahman Leibek. Hotel Presidente Intercontinental, México, D.F., 3 de julio de 2012. Fotografía: Iván Bautista.



Cheb Abdel con el Sr. Said Louahabi, *imam* de origen marroquí del Centro Educativo de la Comunidad Musulmana, A.C. Hotel Presidente Intercontinental, México, D.F., 3 de julio de 2012. Fotografía: Alejandro Cervantes.

LOS ARGELINOS Y SUS EXPRESIONES IDENTITARIAS



Argelia presente. México, D.F., diciembre de 2010. Forografía: B.G.



Argelia y México: dos símbolos nacionales. México, D.F., diciembre de 2010.
Fotografía: B.G.



El recorrido por la diversidad en la Av. Paseo de la Reforma, junio 2012, México, D.F. Fotografía: B.G



Exposición de pósteres, cuadros y vestimenta en el *stand* de Argelia en la “Feria de las culturas amigas”. Av. Paseo de la Reforma, junio 2012, México, D.F. Fotografía: B.G



Conoce nuestra gastronomía y conocerás un poco de Argelia. “Feria de las culturas amigas”. Av. Paseo de la Reforma, junio 2012, México, D.F.
Fotografía: B.G



Un ensamble binacional de música tradicional argelia. Residencia del Embajador de Argelia en México, Celebración del 50 aniversario de la Independencia. México, D.F., 5 de julio de 2012. Fotografía: Jacqueline Jiménez, obtenida en: <http://www.protocolo.com.mx/embajadas/argelia-celebra-50-aniversario-de-su-independencia/>

ACCIONES PARA EL RECONOCIMIENTO DE LA IDENTIDAD AMAZIGE



Convocatoria para la Segunda Jornada de estudios *amaziges-berberes* y del Norte de África. Evento a realizarse el 6 y 7 de noviembre de 2012 en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Fotografía: Azul Ramírez y Ouajd Karkar.



El poeta rifeño y profesor de *tarrifit* Ouajd Karkar, con el poeta y activista Javier Sicilia, autor de "Viajeros de la Noche"; una historia que se desarrolla en el mundo tuareg. Museo memoria y tolerancia, México, D.F., 2012.

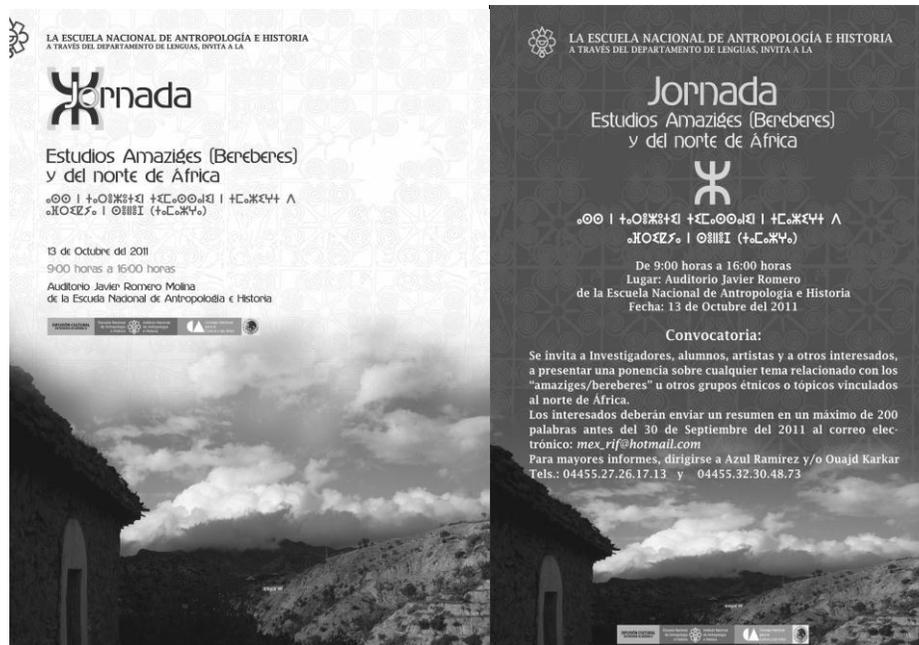
Fotografía: Ouajd Karkar.



Clase de *Tarrifit/tamazight* en el laboratorio de lenguas de la ENAH con el Prof. Ouajd Karkar. México, D.F., 2012. Fotografía: Ouajd Karkar.



Tres *amaziges* de distintas regiones del norte de África: la Cabilia, el Rif y la región Chaoui. Palacio de Bellas Artes, México, D.F., 15 de febrero de 2012. Fotografía: Ouajd Karkar.



Convocatorias para la Jornada de estudios *amaziges*-bereberes y del Norte de África. Evento realizado en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), México, D.F., octubre de 2011. Fotografías: Azul Ramírez y Ouajd Karkar.



El Prof. Ouajd Karkar, en una emisión especial sobre la identidad *amazige* en la radio comunitaria mazateca con el Sr. Melquiades Rosas, militante a favor de los derechos de los indígenas en Oaxaca. Sierra Mazateca, 2011. Fotografía: Ouajd Karkar.

ACCIONES PARA LA DIFUSIÓN DEL ISLAM



Invitación al evento “Despejando la bruma entre la cultura árabe y el islam”, Centro Cultural Futurama, México, D.F., 10 de julio de 2012.



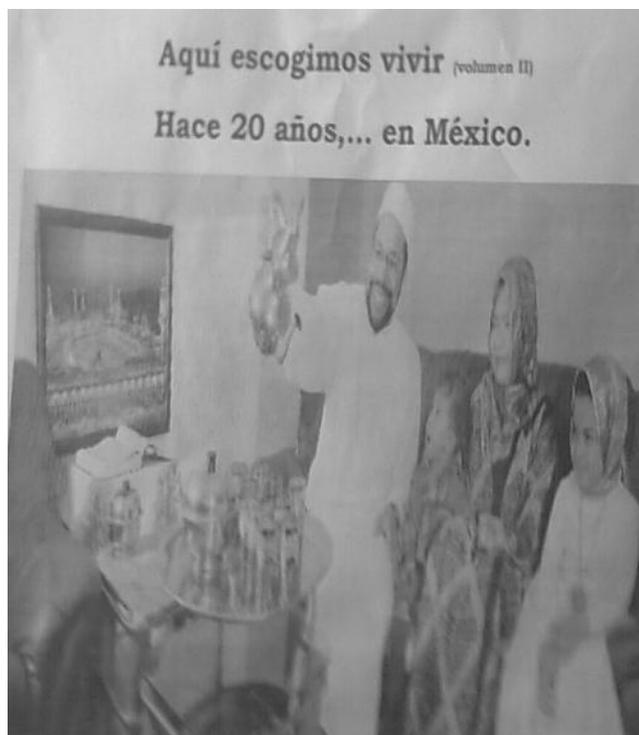
El Sr. Said Louahabi, *imam* del Centro Educativo de la Comunidad Musulmana A.C, presenta al Islam como un sistema religioso y forma de vida, mismo que tiene múltiples diferencias con la cultura árabe. Centro Cultural Futurama, México, D.F., 10 de julio de 2012. Fotografía: Cristian Carmona



El Sr. Said Louahabi, con el Corán en mano, y el Sr. Abderrahman Leibek, Embajador del Reino de Marruecos en México. Centro Cultural Futurama, México, D.F., 10 de julio de 2012. Fotografía: Cristian Carmona



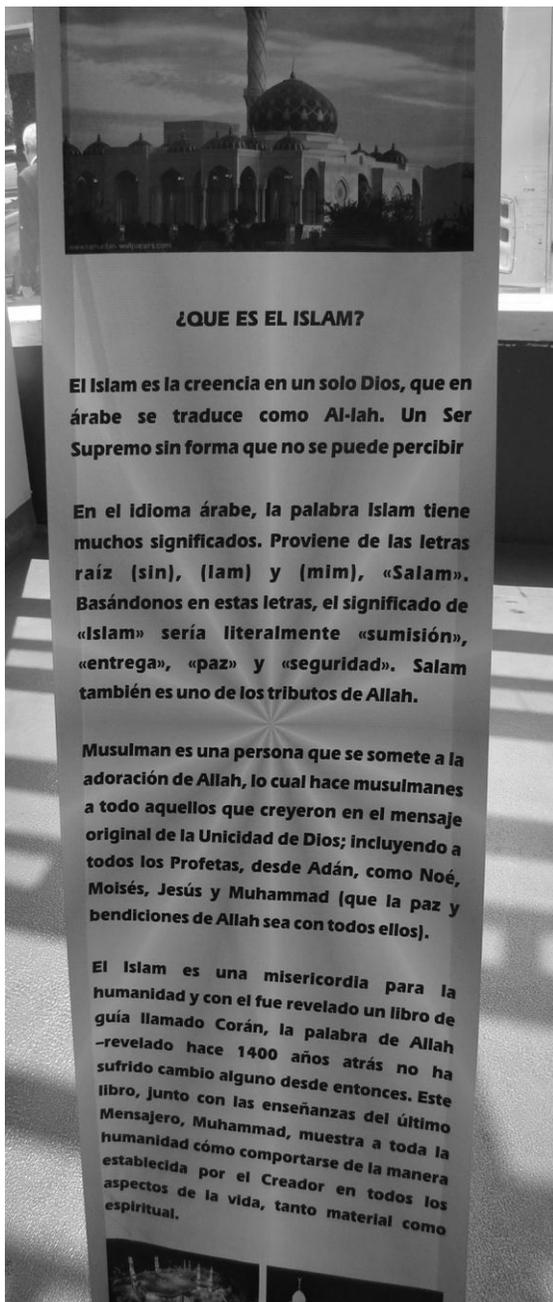
El corte del listón. Centro Cultural Futurama, México, D.F., 10 de julio de 2012. Fotografía: Cristian Carmona



Página del libro “Aquí escogimos vivir, Vol. II”, en una de las mamparas de la exposición. En dicha edición el Sr. Said Louahabi expresó que vino a México desde Marruecos ya que su sueño era dar clases de inglés; si bien México no fue su primera opción, él sigue residiendo en el país desde ese entonces. En la foto se encuentra acompañado de su familia. Centro Cultural Futurama, México, D.F., 10 de julio de 2012. Fotografía propia.



Las fotografías de Marruecos no podían faltar en la exposición. Centro Cultural Futurama, México, D.F., 10 de julio de 2012.
Fotografía: Cristian Carmona



¿QUE ES EL ISLAM?

El Islam es la creencia en un solo Dios, que en árabe se traduce como Al-lah. Un Ser Supremo sin forma que no se puede percibir

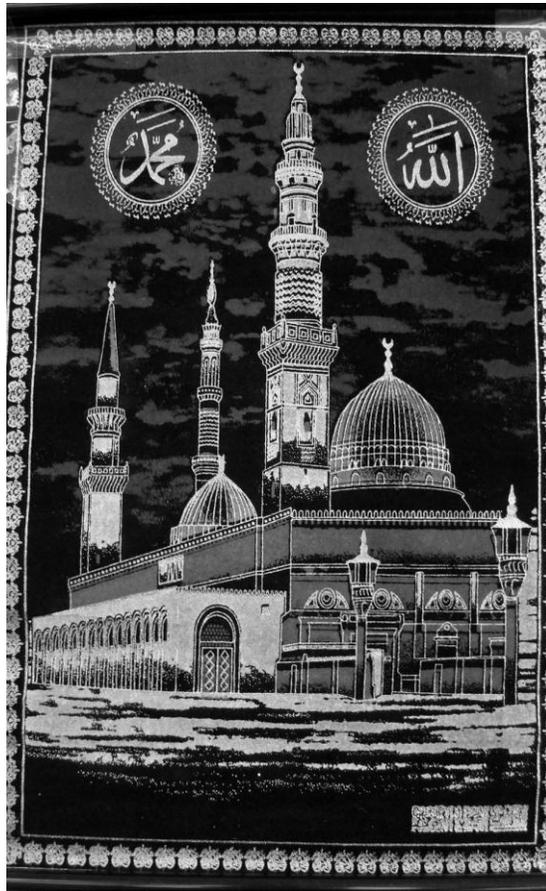
En el idioma árabe, la palabra Islam tiene muchos significados. Proviene de las letras raíz (sin), (lam) y (mim), «Salam». Basándonos en estas letras, el significado de «Islam» sería literalmente «sumisión», «entrega», «paz» y «seguridad». Salam también es uno de los tributos de Allah.

Musulman es una persona que se somete a la adoración de Allah, lo cual hace musulmanes a todo aquellos que creyeron en el mensaje original de la Unicidad de Dios; incluyendo a todos los Profetas, desde Adán, como Noé, Moisés, Jesús y Muhammad (que la paz y bendiciones de Allah sea con todos ellos).

El Islam es una misericordia para la humanidad y con el fue revelado un libro de guía llamado Corán, la palabra de Allah –revelado hace 1400 años atrás no ha sufrido cambio alguno desde entonces. Este libro, junto con las enseñanzas del último Mensajero, Muhammad, muestra a toda la humanidad cómo comportarse de la manera establecida por el Creador en todos los aspectos de la vida, tanto material como espiritual.



El Islam y sus espacios sagrados: La mezquita *al Haram*, de Meca, Arabia Saudita, y la Cúpula de la Roca, en *Al Quds*, Jerusalén. Centro Cultural Futurama, México, D.F., 10 de julio de 2012. Fotografía: Cristian Carmona



Tapete de oración. Arriba a la izquierda, caligrafía del Profeta *Muhammad*, arriba a la derecha, caligrafía que indica el nombre de Dios en árabe, *Allah*. Centro Cultural Futurama, México, D.F., 10 de julio de 2012. Fotografía: Cristian Carmona



Ediciones del Corán, libro sagrado de los musulmanes. Centro Cultural Futurama, México, D.F., 10 de julio de 2012. Fotografía: Cristian Carmona



Artesanías del mundo árabe e islámico. Centro Cultural Futurama, México, D.F., 10 de julio de 2012. Fotografía: Cristian Carmona



De cómo usar el *hiyab*, uno de los signos identitarios y rituales de la mujer musulmana. Centro Cultural Futurama, México, D.F., 10 de julio de 2012. Fotografía: Cristian Carmona

BIBLIOGRAFÍA

Aït-Hamadouche, Rabah (2003), "La 'bourgeoisie' d'origine algérienne, ou les débuts d'une intégrations à marche forcée", en *Hommes & Migrations. Français et algériens*, No. 1244, julio-agosto, Francia, pp. 47-53.

Anderson, Benedict (1993), *Comunidades imaginadas*, México, FCE.

Arkoun, Mohammed (1994), "Lenguas, sociedad y religión en el Magreb independiente", en Maria-Àngels Roque (edit.) *Las culturas del Magreb*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, pp. 49-74.

Augé, Marc (1996), *El sentido de los otros. Actualidad de la antropología*, Barcelona, Paidós.

Balta, Paul (1994), *El gran Magreb. Desde la independencia hasta el año 2000*, Madrid, Siglo XXI.

_____ (1994), *Islam. Civilización y sociedades*, Madrid, Siglo XXI.

Bartolomé, Miguel Alberto (2008), "Fronteras estatales y fronteras étnicas en América Latina. Notas sobre el espacio, la temporalidad y el pensamiento de la diferencia", en Laura Velasco Ortiz (coord.) *Migración, fronteras y identidades étnicas transnacionales*, México, El Colegio de la Frontera Norte-Miguel Ángel Porrúa, pp. 35-77.

Bauman, Zygmunt (2001), *La sociedad individualizada*, Madrid, Cátedra.

Bel, Alfred (1938), *La religion musulmane en Berbérie. Esquisse d'histoire et de sociologie religieuses*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

Berger, Peter (1969), *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, Buenos Aires, Amorrortu.

Bennoune, Mahfoud (1996), "Génesis, desarrollo y evolución del sistema político de la Argelia contemporánea", en Bernabé López García y Miguel Hernando de Larramendi (coords.) *Sistemas políticos del Magreb actual*, Madrid, MAPFRE, pp. 87-174.

Berriane, Mohamed (2004), "La larga historia de las migraciones marroquíes", en Bernabé López García (coord.) *Atlas de la inmigración marroquí en España*, Madrid, Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos TEIM, Universidad Autónoma de Madrid, pp. 24-27.

_____ (2010), "Las nuevas dinámicas de la emigración marroquí hacia Europa" en Sara María Lara Flores (coord.) *Migraciones de trabajo y movilidad territorial*, México, H. Cámara de Diputados, LXI Legislatura, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Miguel Ángel Porrúa, pp. 123-148.

Besserer, Federico y Kearney, Michael (2006), *San Juan Mixtepec. Una comunidad transnacional ante el poder clasificador y filtrador de las fronteras*, México, UAM-I/Juan Pablos Editor.

Bettahar, Yamina (2003), "Les 'nouveaux migrants' algériens des années quatre-vingt-dix", en *Hommes & Migrations. Français et algériens*, No. 1244, julio-agosto, Francia, pp. 39-46.

Bouamama, Saïd (2003), "L'immigration algérienne au temps de la colonisation", en *Hommes & Migrations. Français et algériens*, No. 1244, julio-agosto, Francia, pp. 6-11.

Bourdieu, Pierre (1980), "L'identité et la représentation. Eléments pour une réflexion critique sur l'idée de región", en *Actes de la Recherche en sciences sociales*, n. 35, París, pp. 63-72.

_____ (2010), *Sociologie de l'Algérie*, Paris, Quadrige/Puf.

Caïs, Jordi y García, Juan M. (2006), "Modernizar el Islam o islamizar la modernidad", en Josep A. Rodríguez (ed.) *Sociología para el futuro*, Barcelona, Icaria, pp. 211-234.

Camps, Gabriel (2007) *Les berbères. Memoire et identité*, Francia, Babel.

Castells, Manuel (1999) *Globalización, identidad y Estado en América Latina*, Santiago de Chile, Temas de desarrollo humano sustentable, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).

Castien, Juan Ignacio (2004), "La difícil andadura de Argelia independiente", en *Papeles Ocasionales*, boletín electrónico editado por el Seminario de Fuentes Orales y Gráficas de la UNED, No. 8, Madrid, pp. 4-26.

Chaker, Salem (2003), "La question berbère dans le Maghreb contemporain: éléments de compréhension et de prospective" en: *Diplomatie - Magazine*, No. 3, mayo - junio, Francia, pp. 75-77. Versión en pdf de 6 cuartillas obtenida en: www.centrederechercheberbere.fr/tl_files/doc-pdf/diplomatie-berbere.pdf. Fecha de consulta: 24 de mayo de 2011.

Chebel, Malek (1993), *L'imaginaire arabo-musulman*, París, Presses Universitaires de France.

Colonna, Fanny (1995), *Les versets de l'invincibilité. Permanence et changements religieux Dans l'Algérie contemporaine*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

Congrès Mondial Amazigh (CMA), <http://www.congres-mondial-amazigh.org/-/index.php>. Fecha de consulta: 24 de mayo de 2011.

Daoudi, Bouziane (2000), *Le raï*, París, Libro Musique.

Dávila, Andrés (2008), “¿Aquí, allí o en lontananza? Desplazamientos migratorios y desdoblamientos epistemológicos”, en Enrique Santamaría (ed.) *Retos epistemológicos de las migraciones transnacionales*, Barcelona, Anthropos, pp. 31-53.

Delaunay, Daniel (2003), “Identidades demográficas del poblamiento y de los pueblos indígenas. Un análisis contextual”, en F. Lartigue y A. Quesnel (eds.), *Las dinámicas de la población indígena. Cuestiones y debates actuales en México*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social (CIESAS), Instituto de Investigación para el Desarrollo (IRD), Miguel Ángel Porrúa, pp. 209-248.

Delval, Raymond (1992), *Les musulmans en Amérique Latine et aux Caraïbes*, París, L'Harmattan.

Devalle, Susana B. C. (2002), “Etnicidad e identidad: usos, deformaciones y realidades”, en Susana B.C. Devalle (comp.) *Identidad y etnicidad: continuidad y cambio*, México, El Colegio de México, pp. 11-32.

Dévoluy, Pierre; Diteil, Mireille (1995), *El polvorín argelino. Enigmas y violencias de la otra orilla*, España, Flor del Viento Ediciones.

Djafri, Fawzia (2001), *Entre religión y política en la Argelia socialista (1962-1989). El estatuto jurídico de las mujeres en el seno de la familia*, Tesis para optar al título de doctora en Historia Contemporánea, Barcelona, Departamento de Historia Contemporánea, Facultad de Geografía e Historia, Universidad de Barcelona.

Djaït, Hichem (1994), “Las culturas magrebíes a través de su historia”, en Maria-Àngels Roque (edit.) *Las culturas del Magreb*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, pp. 31-48.

Eliade, Mircea (1983), *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Tomo III, Madrid, Ediciones Cristiandad.

Ermólieva, Eleonora (2011), “¿Fuga o intercambio de talentos? Nuevas líneas de investigación”, en *Nueva Sociedad*, No. 233, mayo-junio, Buenos Aires, pp. 114-131.

Encyclopedia of Islam and the Muslim world (2004), Volumen 2, Estados Unidos, Macmillan Reference USA, Gale Group-Thomson Learning.

Erikson, Erik (1966), *Infancia y sociedad*, Hormé, Buenos Aires.

Étienne, Bruno (1996), *El islamismo radical*, Madrid, Siglo XXI.

García, Alfonso (2008), "Identidades y representaciones sociales: la construcción de las minorías", en *Nómadas*, enero-junio, número 18, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, pp. 211-222.

García, Mercedes (1990), "En Marruecos: árabes, bereberes y hombres de religión", en *Al-qantara: Revista de estudios árabes*, Vol. 11, Fasc. 2, Madrid, pp. 489-508.

Garreta, Jordi (2003), *La integración sociocultural de las minorías étnicas (gitanos e inmigrantes)*, España, Anthropos.

Gaurier, Dominique (2010), "L'islam et laïcité: entre malentendu lexicologique et refus de voir plaquer un concept ressenti comme étranger", en Periódico *El Watan*, Argelia, 15 de agosto.

Giddens, Anthony (1996), "Modernidad y autoidentidad", en Josetxo Beriain (comp.) *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, pp. 33-71.

Giménez, Gilberto (2000), "Materiales para una teoría de las identidades sociales", en José Manuel Valenzuela Arce (coord.), *Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*, México, El Colegio de la Frontera Norte-Plaza y Valdés, pp. 45-78.

_____, (2009), *Identidades sociales*, México, CONACULTA-Instituto Mexiquense de Cultura.

Grunevaun, Gustave (1975), *El Islam. Desde la caída de Constantinopla hasta nuestro días*, México, Siglo XXI.

Guarnizo, Luis Eduardo (2010), "Notas sobre la movilidad contemporánea del capital y del trabajo", en Sara María Lara Flores (coord.), *Migraciones de trabajo y movilidad territorial*, México, LXI Legislatura Cámara de Diputados, CONACYT, Miguel Ángel Porrúa, pp. 47-80.

Gupta, Akhil y Ferguson, James (2008), "Más allá de la 'cultura': Espacio, identidad y las políticas de la diferencia", en *Antípoda*, No.7, julio-diciembre, Bogotá, pp. 233-256.

Gutiérrez, Natividad (2001), *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*, México, Conaculta-IIS-Plaza y Valdés.

Haesbaert, Rogério (2011), *Del "fin de los territorios" a la multiterritorialidad*, México, Siglo XXI.

Hart, David Montgomery (1976), *The Aith Waryaghar of the Moroccan Rif*, Tucson, Arizona, The University of Arizona Press.

Herrera, Fernando (2005), *Vidas itinerantes en un espacio laboral transnacional*, México, UAM.

Hervieu-Léger, Danièle (1996), "Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas", en Gilberto Giménez (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*, México, IIS-UNAM, IFAL, pp. 23-45.

Hirai, Shinji (2009), *Economía política de la nostalgia*, México, Juan Pablos Editor-UAM.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (1895), Censo General de la República Mexicana.

_____ (1910), Tercer Censo de Población de los Estados Unidos Mexicanos.

_____ (1930), Quinto Censo de Población de los Estados Unidos Mexicanos.

_____ (1940), Sexto Censo de Población de los Estados Unidos Mexicanos.

_____ (1950), Séptimo Censo General.

_____ (1960), Censo de Población y Vivienda.

_____ (1970), Censo de Población y Vivienda.

_____ (1980), Censo de Población y Vivienda.

_____ (1990), Censo de Población y Vivienda.

_____ (2000), Censo de Población y Vivienda.

_____ (2010), Censo de Población y Vivienda.

Instituto Nacional de Migración (2009), Censo de Extranjeros en México.

_____. Eventos de extranjeros alojados en estaciones migratorias: [www.inm.gob.mx/index.../Extranjeros Alojados y Devueltos 01](http://www.inm.gob.mx/index.../Extranjeros_Alojados_y_Devueltos_01). Fecha de consulta: 24 de octubre de 2011.

Ito, Ma. Emily (2011), "La identidad: una mirada desde la psicología", en Ma. Angélica Galicia Gordillo (coord.) *Identidades en perspectiva multidisciplinaria. Reflexiones de un concepto emergente*, México, IIA-Plaza y Valdés, pp. 40-50.

Kerouach, Brigitte (1999), "Migration estudiantine récente du Maroc vers l'Allemagne", en Mohammed Berriane y Herbert Popp (edits.) *Migrations internationales entre le Maghreb et l'Europe. Les effets sur les pays de destination et les pays d'origine*, Rabat, Publicaciones de la Facultad de Letras y de Ciencias Humanas, Universidad Mohamed V-Agdal, pp. 75-85.

La Fondation Hassan II pour les Marocains Résidant à l'Étranger, <http://www.alwatan.ma/html/FHII/presentation.html>. Fecha de consulta: 29 de abril 2011.

Lacan, Jacques (1955), *Seminario El yo en la teoría de Freud*. Versión electrónica en <http://es.scribd.com/doc/6999769/LACAN-Seminario-2-Clase19-Introduccion-Del-Gran-OtroPDF> Fecha de consulta: 23 de noviembre de 2011.

Ledesma, Isabel (2010), "El espacio religioso en el islam", en Zidane Zeraoui (coord.), *El islam en América Latina*, México, Tecnológico de Monterrey-Limusa, pp. 67-94.

Lévi-Strauss, Claude (1981), *La identidad. Seminario interdisciplinario*, Barcelona, Ediciones Pretel.

Levitt, Peggy (2007), "Rezar por encima de las fronteras: Cómo los inmigrantes están cambiando el panorama religioso", en *Migración y desarrollo*, primer semestre, Zacatecas, pp. 66-88.

Levitt, Peggy y Glick Schiller, Nina (2004), "Perspectivas internacionales sobre migración: Conceptualizar la simultaneidad", en: *Migración y desarrollo*, segundo semestre, Zacatecas, pp. 60-91.

López, Bernabé (1999), "Inmigration marocaine et commerce ethnique en Espagne", en Mohammed Berriane y Herbert Popp (edits.) *Migrations internationales entre le Maghreb et l'Europe. Les effets sur les pays de destination et les pays d'origine*, Rabat, Publicaciones de la Facultad de Letras y de Ciencias Humanas, Universidad Mohamed V-Agdal, pp. 51-58.

Maalouf, Amin (2010), *Identidades asesinas*, España, Alianza Editorial.

Mahé, Alain (2001), *Histoire de la Grande Kabylie XIXe-XXe siècles. Anthropologie historique du lien social dans les communautés villageoises*, Francia, Editions Bouchène.

Majumdar, Margaret (2009), "Nationalisme, développement et culture", en Guy Dugas *et. al.* (coords). *Algérie. Vers le cinquantenaire de l'indépendance. Regards critiques*, Paris, L'Harmattan, pp. 47-73.

Marcus, George (2001), "Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal", en *Alteridades*, julio, año/vol. 11, número 022, México, UAM-I, pp. 111-127.

Mendoza, Jorge Eduardo (2009), "Regiones fronterizas frente a la migración: El caso de México y el Maghreb", en *Ra Ximhai, Revista de Sociedad, Cultura y Desarrollo Sustentable*, enero-abril, año/vol. 5, Número 1, Mochicahui, El Fuerte, Sinaloa, Universidad Autónoma Indígena de México, pp. 49-66.

Morales, Víctor (2007), "Venturas y desventuras de la redacción de una historia en Marruecos", en *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, No. 21, Madrid, pp. 185-190.

Moustaoui, Adil (2009), "Lenguas, identidades, poder y discursos en Marruecos: Una propuesta de análisis" en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, No. 7, enero – mayo, Madrid, pp. 80-96.

_____ (2004), *Conflicto lingüístico y política lingüística en Marruecos: una propuesta de análisis*, Ponencia presentada en el Forum Universal de las Culturas, Barcelona, 22 de mayo, Obtenida en: [www.barcelona2004.org/www\[...\]/org/\[...\]/PO_35_ES_MOUSTAOUI.pdf](http://www.barcelona2004.org/www[...]/org/[...]/PO_35_ES_MOUSTAOUI.pdf). Fecha de consulta: 15 de julio 2011.

Odgers, Olga (2005), "Migración, identidad y religión: aproximaciones al estudio del papel de la práctica religiosa en la redefinición identitaria de los migrantes mexicanos", en *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, París, <http://www.alhim.revues.org/index447.html> Fecha de consulta: 15 de febrero de 2011.

_____ (2009), "Religión y migración México-Estados Unidos: un campo de estudios en expansión", en Olga Odgers Ortiz y Juan Carlos Ruiz Guadalajara (coords.), *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempos de movilidad*, México, El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de San Luis, Miguel Ángel Porrúa, pp. 13-30.

Oteiza, Enrique; "Drenaje de cerebros. Marco histórico y conceptual", en *Redes*, Vol. III, No. 7, septiembre de 1996, Buenos Aires, pp. 101-120.

Ouakrim, Omar (2002), "La reivindicación cultural amazige" en Maria-Àngels Roque (dir.) *La sociedad civil en Marruecos. La emergencia de nuevos actores*, Barcelona, Icaria Editorial, pp. 127-144. Versión en pdf de 13 cuartillas obtenida en: [www.upf.edu/materials/fhuma/islam/magreb/\[...\]/reivindicacion_amazige.pdf](http://www.upf.edu/materials/fhuma/islam/magreb/[...]/reivindicacion_amazige.pdf). Fecha de consulta: 3 de noviembre de 2010.

Ouerdane, Amar (1987), "La «crise berbériste» de 1949, un conflit à plusieurs faces" en *Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée*, No. 44, Francia, pp. 35-47.

Pellegrino, Adela (2001), *¿Drenaje o éxodo?. Reflexiones sobre la migración calificada*, Uruguay, Universidad de la República, Facultad de Ciencias Sociales-Programa Población.

Piolle, Xavier (1990), "Mobilité, identités, territoires", en *Revue de Géographie de Lyon*, Vol. 65, No.3, Lyon, pp. 149-154.

Portal, María Ana (1989), "El mito como síntesis de la identidad cultural", en *Anuario de Antropología*, México, UAM-I, pp. 123-131.

Portes, Alejandro (2006), "La nueva nación latina: inmigración y la población hispana de los Estados Unidos", en *Reis: Revista española de investigaciones sociológicas*, No. 116, Madrid, pp. 55-96.

Portes, Alejandro y DeWind, Josh (2006), "Un diálogo transatlántico: el progreso de la investigación y la teoría en el estudio de la migración internacional", en Alejandro Portes y Josh DeWind (edits). *Repensando las migraciones. Nuevas perspectivas teóricas y empíricas*, Zacatecas, México, Universidad Autónoma de Zacatecas, pp. 7-31.

Portes, Alejandro y Zhou, Min (1993), "The new second generation: Segmented assimilation and its variants", en: *Annals*, AAPSS, 530, noviembre, Pennsylvania, pp. 74-96.

Pries, Ludger (2002), "Migración transnacional y la perforación de los contenedores de Estados-nación", en *Estudios Demográficos y Urbanos*, Vol. 17, No. 3 (51), sept- dic., Madrid, pp. 571-597.

Pujadas, Juan José (1993), *Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos*, Madrid, Eudema.

Rager, Jean-Jacques (1950), *Les musulmans algériens en France et dans les pays islamiques*, Argel, Publicaciones de la Facultad de Letras de Argel, II Serie, Tomo XVII.

Ramírez, F.T. Azul U. (2011), "Las reivindicaciones étnicas actuales de los bereberes/amaziges del Rif marroquí y los movimientos autonómicos rifeños" en

Manuel Ferez y Elisenda Ballesté (comp.), *Medio Oriente y norte de África ¿Reforma, revolución o continuidad?*, México, Senado de la República, LXI Legislatura, pp. 375-403.

Rapport Général. 50 ans de développement humain & Perspectives 2025. Cinquantenaire de l'Indépendance du Royaume du Maroc, Marruecos, 2006.

Raulin, Anne (2000), *L'ethnique est quotidien. Diasporas, marchés et cultures métropolitaines*, Paris, L'Harmattan.

Rivera, Liliana (2008), "Prácticas de identidad y pertenencia en el circuito migratorio entre la Mixteca y Nueva York. Despliegues de las identidades migrantes", en María Leticia Rivermar Pérez y Blanca Laura Cordero Díaz (coords.), *El Norte como destino. Circuitos migratorios Puebla-Estados Unidos*, Puebla, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Dirección de Fomento Editorial, pp. 95-130.

Rivera, Liliana y Lozano, Fernando (2009), *Encuentros disciplinarios y debates metodológicos. La práctica de la investigación sobre migraciones y moviidades*, México, Miguel Ángel Porrúa-CRIM/UNAM.

Rodríguez, Laura (2005), *La enseñanza de la historia en Marruecos antes y después de la reforma educativa. Un nuevo estilo en la transmisión de la ideología*, Actas del Primer congreso del Foro de Investigadores sobre el Mundo Árabe y Musulmán (FIMAM) (Bellaterra-Barcelona 17-19 de marzo de 2005), Barcelona, Fimam.

Rubio, Leandro (1956), "Reflexiones sobre el problema de Argelia" en *Revista de Política Internacional*, Madrid, No. 25, pp. 58-73.

Sánchez, Juan José (2004), *Sufismo y poder en Marruecos*, Cádiz, Quorum Editores.

Sanson, Henri (1987), "Peuple algérien, peuple arabe", en *Le Maghreb dans le Monde Arabe ou les affinités sélectives*, París, Ediciones del CNRS, pp. 75 y 76.

Sayad, Abdelmalek (1977), Les trois "âges" de l'émigration algérienne en France, en: *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 15, junio, Paris, pp. 59-79.

_____ (1999), *La Double Absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, París, Seuil.

Segura, Antoni (2002), *Aproximación al mundo islámico. Desde los orígenes hasta nuestros días*, Barcelona, Editorial UOC.

_____ (1994), *El Magreb: del colonialismo al islamismo*, Barcelona, Edicions Universitat Barcelona.

_____ (1997), *El món àrab actual*, Barcelona, Eumo-Universidad de Gerona.

Suárez, Liliana (2008), "Lo transnacional y su aplicación a los estudios migratorios. Algunas consideraciones epistemológicas", en Enríque Santamaría (ed.) *Retos epistemológicos de las migraciones transnacionales*, Barcelona, Anthropos, pp. 55-78.

Sulca, Edgar (1992), *Notas para una aproximación a la teoría de la identidad*, Mecanograma UPN-07 A, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 9 páginas.

Tarrés, Sol (2009), "Movimientos de piedad islámicos en la inmigración: la yama'a at tablig al-da'wa en Andalucía", en Olga Odgers Ortiz y Juan Carlos Ruiz Guadalajara (coords.), *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempos de movilidad*, México, El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de San Luis, Miguel Ángel Porrúa, pp. 131-160.

Tarrius, Alain (2000), "Leer, describir, interpretar las circulaciones migratorias: Conveniencia de la noción de 'territorio circulatorio'. Los nuevos hábitos de la identidad", en *Relaciones*, verano, Vol. 21, número 83, Zamora, México, El Colegio de Michoacán, pp. 37-66.

_____ (2002), *Les '5 à 7'. Mobilité, identités, territoires...*, Paris, Fonds Social Européen-Profession Banlieue, No. 5.

_____ (2010), "Migrantes pobres y globalización de las economías: El transnacionalismo migratorio en Europa meridional", en Sara María Lara Flores (coord.) *Migraciones de trabajo y movilidad territorial*, México, LXI Legislatura Cámara de Diputados, CONACYT, Miguel Ángel Porrúa, pp. 101-122.

Terki-Hassaine, Ismet y Jiménez Luque, Toni (2008), *La década negra argelina. A través de la prensa española*, Barcelona, Fundación Solidaritat de la Universidad de Barcelona.

Tietze, Nikola (2009), "Individualización y pluralización en el Islam de la inmigración. Formas de religiosidad musulmana en Alemania y Francia", en Olga Odgers Ortiz y Juan Carlos Ruiz Guadalajara (coords.), *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempo de movilidad*, México, El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de San Luis, Miguel Ángel Porrúa, pp. 219-239.

Tilmatine, Mohand, *et.al.* (1998), *La lengua rifeña, Tutlayt tariffit*, Melilla, Servicio de publicaciones.

Tornos, Andrés, *et al.* (1999), *Inmigrantes, integración, religiones. Un estudio sobre el terreno*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas de Madrid.

Torres, Katjia (2006), "Poder y religión en los 50 años del Reino de Marruecos", en Katjia Torres Calzada (edit.) *50 años del Reino de Marruecos: análisis sobre el Marruecos actual*, España, Arcibel Editores, pp. 70-122.

Tozy, Mohamed (2005), "Las filiaciones y las referencias de los valores simbólicos de cohesión en el Magreb contemporáneo" en *Quaderns de la Mediterrània*, No. 5, Barcelona, p. 91-104.

Valenzuela, José Manuel (1994), "Las identidades culturales son cambiantes y expresan la construcción colectiva del sentido de la vida", en *Apuntes*, no. 3, publicación anual, Coordinación nacional de la PACAEP, México, pp. 39-50.

Velasco, Rocío (2004), "Aproximación histórica al Protectorado de España en Marruecos (1912-1956)", en Ana Torres García y Rocío Velasco de Castro (eds.) *El Magreb hoy. Estudios sobre historia, sociedad y cultura*, Sevilla, Alfar-Ixibilia, pp. 19-42.

Velasco, Saúl (2003), *El movimiento indígena y la autonomía en México*, México, UNAM.

Vermeren, Pierre (2002), *Marruecos en transición*, Granada, Almed.

Vertovec, Steven (2006), "Transnacionalismo migrante y modos de transformación", en Alejandro Portes y Josh DeWind (eds.) *Repensando las migraciones. Nuevas perspectivas teóricas y empíricas*, Zacatecas, México, Universidad Autónoma de Zacatecas, pp. 157-190.

Zehraoui, Ahsène (2003), "De l'homme seul à la famille: changements et résistances Dans la population d'origine algérienne", en *Hommes & Migrations. Français et algériens*, No. 1244, julio-agosto, Francia, pp. 12-26.

Zeraoui, Zidane (2010), "Islam: religión y estado", en Zidane Zeraoui (comp.) *El islam en América Latina*, México, Tecnológico de Monterrey-Limusa, pp. 11-31.

_____ (2008), *Islam y política. Los procesos políticos árabes contemporáneos*, México, Trillas - ITESM.